Sastra, Kekuasaan, & Penyelamatan Lingkungan

REPRESENTASI ALAM PURWAKARTA DALAM PUISI

Nia Kurnia
Balai Bahasa Jawa Barat
Email: sikaniarahma@yahoo.com

Abstract

Environmental issues in the literature becomes an important part, such those problems reveal in some poems by Purwakarta residents. Purwakarta as one of the regencies in West Java is wellknown as a fertile area and water resources. Related to the issues, this paper aims to determine the representation of Purwakarta expressed in most poems produced by the citizens' poetry anthology entitled Riak Sajak. To find it, this paper will analyze three poems that represent the nature of Purwakarta focused on the language usages. Two poems "Wanayasa 1" and "Wanayasa 2" by Ayi Kurnia Iskandar (AKI) represents found disaster of Wanayasa and should be returned in essence, is as natural water resources, while the poetry of Siti Maesaroh (SM) entitled "Senja di Utara Kota Purwakarta" represent Purwakarta the source of hope and joy that must be kept forever.

Key words: *the representation, nature of Purwakarta, poems*

Pendahuluan

Karya sastra dapat membahas apa pun terkait kehidupan. Persoalan-persoalan di sekitar manusia dapat menjadi inspirasi hadirnya sebuah karya. Karya sastra bisa menjadi sebuah tanggapan seseorang terhadap permasalahan hidup di sekelilingnya, baik terkait politik, ekonomi, sejarah, agama, maupun lingkungan.

Isu lingkungan dalam dunia sastra telah menjadi satu bagian penting. Permasalahan lingkungan yang terjadi hingga saat ini telah membentuk suatu kesadaran untuk meciptakan kehidupan sastra yang berwawasan lingkungan yang dikenal sastra hijau. Sastra hijau ini seperti yang diungkapkan Pranoto (2014: 16) merupakan sebuah gerakan budaya yang memanfaatkan kekuatan sastra sebagai upaya penyadaran.

Sastra akan menjadi satu jembatan untuk memperlihatkan hubungan manusia dengan alam. Sastra yang bermedium bahasa akan menghadirkan pesan lingkungan seperti diungkapkan Rasiah (2014) bahwa sastra selain memiliki daya hiburan, sastra juga mengandung pesan terkait lingkungan.

Beberapa karya sastra terkait lingkungan telah diulas, di antaranya Rasiah (2014) yang mengulas "Representasi Alam Perkebunan Amerika Bagian Selatan dalam Novel *Gone With The Wind* Karya Margaret Mitchell yang merepresentasi alam perkebunan selatan sebagai basis kehidupan masyarakat selatan yang agraris. Kusmarwanti (2014) mengulas cerita bersambung "Ulin" yang menghadirkan perempuan-perempuan Dayak sebagai pengelola lingkungan di tengah eksploitasi alam sebagai bagian dari kapitalisme yang merusak alam dan jiwa manusia.

Hal itu tentu saja telah menggelitik penulis untuk mencari. Pencarian itu berujung pada sebuah antologi puisi yang diciptakan warga Purwakarta yang berjudul *Riak Sajak*. Antologi tersebut diluncurkan pada tanggal 2 Mei 2016 di Purwakarta. Puisi dalam antologi tersebut terbagi dalam dua bahasa, yaitu bahasa Sunda dan bahasa Indonesia. Penulis puisi dalam antologi tersebut berasal dari berbagai kalangan. Artinya, akan ada banyak persoalan yang muncul, di antaranya terkait lingkungan. Ada 45 penulis yang menulis puisi berbahasa Indonesia. Di antara mereka ada dua penulis yang menarik perhatian, yaitu Ayi Kurnia Iskandar dan Siti Maesaroh.

Puisi mereka dapat dikatakan menyuguhkan persoalan lingkungan. Ayi Kurnia Iskandar (selanjutnya disebut AKI) menghadirkan persoalan lingkungan yang disebabkan oleh perubahan zaman, sedangkan Siti Maesaroh (selanjutnya disebut SM) hanya menghadirkan keindahan alam sekaligus harapan terhadap alam. Persoalan-persoalan yang hadir dalam puisi tersebut telah membuka kesadaran bahwa sastra tidak dapat dipisahkan dari alam atau kenyataan, sekaligus memperlihatkan bahwa karya sastra merupakan tanggapan pengarang terhadap situasi yang terjadi dalam lingkungan dan masyarakat sekelilingnya.

Persoalan yang diungkapkan AKI menampilan permasalahan lingkungan yang dihadapi sebuah daerah yang bernama Wanayasa. Wanayasa merupakan tempat kelahiran AKI sekaligus menjadi tempat berkreativitasnya saat ini. Ia mendirikan sanggar Sukmasarakan untuk menyalurkan kreativitasnya dalam bersastra, di antaranya berteater. Ia bersama sanggar Sukmasarakan menjadi salah satu pengisi acara peluncuran *Antologi Puisi Warga Purwakarta: Riak Sajak* dengan menampilkan pertunjukan teater berjudul "*Si Kabayan Jadi Dukun*".

Wanayasa merupakan salah satu Kecamatan yang ada di Purwakarta yang berada di kaki Gunung Burangrang. Wanayasa merupakan kawasan

subur dan menjadi sumber air. Selain itu, Wanayasa memiliki sejarah tersendiri sebagai sebuah daerah yang pernah menjadi pusat pemerintahan, yaitu sebagai ibukota Kabupaten Karawang, keresidenan Priangan, dan menjadi daerah transit untuk pengiriman kopi ke Batavia.

Bila dikaitkan dengan puisi AKI terungkap beberapa nama tokoh atau sesepuh yang disebut, seperti Eyang Sangga Buana, Eyang Tambak, Eyang Syahbandar, dan Eyang Otob. Nama-nama eyang tersebut berdasarkan Tamsyah (2010) merupakan tokoh-tokoh yang dikagumi dan memiliki keterkaitan dengan sejarah Wanayasa dan Purwakarta.

Eyang Tambak berdasarkan keterangan Tamsyah (2010) merupakan tokoh di Wanayasa yang berjasa karena telah berhasil memperbaiki tambakan Situ Wanayasa yang bocor. Kemudian Eyang Syahbandar dikenal sebagai tokoh silat di Wanayasa.

Secara geografis Purwakarta merupakan salah satu Kabupaten di Jawa Barat yang memiliki wilayah pegunungan, perbukitan, danau, daratan, dan berada pada cekungan Daerah Aliran Sungai (DAS) Citarum dan (DAS) Cilamaya. Purwakarta juga dikenal sebagai daerah penghasil beras. Keadaan alam Purwakarta tersebut menandakan bahwa Purwakarta berada di wilayah yang subur. Artinya, Purwakarta dan Wanayasa merupakan sebuah wilayah yang kaya akan kekayaan alam.

Sebagai warga Purwakarta, alam Purwakarta akan menjadi sebuah inspirasi dalam melahirkan sebuah karya sastra. Karya sastra tidak akan lahir begitu saja. Ia akan lahir dari hasil perenungan akan kenyataan alam yang dihadapi oleh seorang pengarang seperti AKI, ataupun SM.

Hendrayana (2015) mengatakan bahwa alam yang terlihat dan terdengar di sekitar pengarang merupakan mimesis pertama. Setelah melalui pengendapan, perenungan yang telah diolah secara rasa dan pikir akan berwujud menjadi mimesis kedua. Begitu pula puisi yang dihasilkan AKI dan SM akan menjadi mimesis kedua yang telah mengalami pergulatan ide, gagasan, perenungan dan berujung pada penemuan ide, gagasan serta perenungan baru. Mimesis kedua ini akan memperlihatkan posisi Wananyasa di mata AKI, dan Purwakarta di mata SM.

Pandangan AKI terhadap Wanayasa dan pandangan SM terhadap Purwakarta sangat terkait dengan berbagai hal, terutama nilai-nilai kehidupan yang mereka anut, seperti diungkapkan Teeuw (2013) bahwa pandangan manusia terhadap kenyataan akan tergantung pada sistem,

aturan, lembaga, dan ideologi yang dianut. Hal itu akan terungkap melalui bahasa karena bahasa akan memperlihatkan kekuatan penafsiran.

AKI dan SM sebagai warga Purwakarta hidup di wilayah yang subur dan hidup dalam nilai-nilai Sunda. Mereka juga mengalami hidup dalam situasi Purwakarta yang kondusif dan hidup pada saat kepemimpinan Bupati Dedi Mulyadi. Bupati Dedi merupakan Bupati Purwakarta yang ramai menjadi sorotan. Berbagai kebijakannya di satu sisi telah memberi perubahan dan kesempatan, terutama bagi seniman Purwakarta untuk berkarya. Hal itu terbukti dengan didukungnya peluncuran *Antologi Puisi Warga Purwakarta: Riak Sajak.* Ia pun menjadi salah satu penulis puisi dalam antologi dan membuka peluncuran buku antologi tersebut.

Bupati Dedi pun menerbitkan beberapa buku. Di dalam salah satu buku yang berjudul *Spirit Budaya Kang Dedi* diungkapkan pandangan manusia Sunda terhadap alam. Tanah, air, angin, dan matahari merupakan empat pondasi dasar pada alam. Kemampuan manusia untuk bisa bersenyawa dengan empat pondasi alam tersebut menunjukkan mahkluk berbudaya. Ia mampu menciptakan persahabatan dengan alam yang tentunya akan memperlihatkan sikap yang bersahabat dengan alam, atau tidak melakukan perusakan terhadap alam (2015).

Selain itu, dinyatakan pula bahwa "Kebudayaan identik dengan alam. Orang Sunda bukan penyembah pohon, tetapi sesungguhnya orang Sunda memelihara, menjaga pohon yang ada karena seluruh pohon yang ada itu menjadi hutan dan menjadi penjaga gunung-gunung" (2015: 26). Hal tersebut menunjukkan bahwa alam merupakan hal yang perlu dijaga demi keseimbangan. Oleh karena itu, tulisan ini akan melihat representasi alam Wanayasa dan Purwakarta di mata dua orang warga Purwakarta, yaitu AKI dan SM. Representasi itu terungkap dari bahasa yang digunakan sehingga terungkap kenyataan atau mimesis kedua sebagai bentuk penafsiran AKI dan SM terhadap alam Wanayasa dan Purwakarta.

Puisi sebagai karya seni merupakan tanggapan seseorang terhadap kenyataan yang terjadi. Puisi sebagai sebuah karya, seperti dinyatakan Aristoteles (dalam Teeuw, 2013) merupakan pandangan, penafsiran, interpretasi, dan pemberian makna yang tentunya tidak akan menghilangkan peniruaan. Kemudian, pandangan manusia terhadap kenyataan akan dipengaruhi oleh seluruh sistem aturan yang ada. Penafsiran yang ada dalam sebuah karya akan menentukan cara seseorang memaknai kenyataan,

begitu pun dengan puisi-puisi yang akan dianalisis dalam tulisan ini.

Puisi karya AKI yang berjudul "Wanayasa I" dan "Wanayasa 2", serta "Senja di Utara Kota Purwakarta" merupakan puisi yang secara kasat mata berbeda. Puisi karya AKI lebih sulit untuk dipahami, dibandingkan puisi SM. Menurut Damono (2014: 26) puisi pada wujudnya ada yang seperti prisma atau disebut prismatik, ada juga yang transparan. Puisi AKI dapat dikatakan puisi yang berwujud prismatik karena memiliki makna ganda atau ambiguitas dibandingkan puisi SM yang berwujud transparan karena jauh lebih mudah dipahami.

Puisi AKI, seperti diungkapkan Teeuw (2013) merupakan "Ungkapan yang paling individual dari emosi yang paling individual" karena cara penyampaiannya yang lebih khas. Oleh karena itu, puisi AKI dan puisi SM akan dilihat dari segi cara mereka menyampaikan maksudnya.

Metode

Seperti diungkapkan Teeuw (2013) melalui bahasa akan diketahui cara seseorang menafsirkan kenyataan. Bahasa merupakan peralatan yang terkuat dalam mengarahkan manusia dalam menafsirkan kenyataan. Seperti diungkapkan Damono (2014) bahwa pada hakikatnya bahasa terdiri atas yang tersurat dan tersirat sebagai dua sisi yang tidak dapat dipisahkan. Selain itu, bahasa puisi itu ada yang menggunakan bahasa harfiah sehingga menghasilkan citra harfiah, serta bahasa kiasan akan menghasilkan citra kiasan.

Bahasa dalam puisi karya AKI dan SM akan dianalisis daripenggunaan bahasa secara harfiah dan kiasan, serta akan dilihat cara diksi yang terkait dengan istilah alam ditempatkan dalam puisi tersebut. Bahasa kiasan yang digunakan akan dilihat dari cara pengungkapan secara tidak langsung yang bisa hadir dalam bentuk perbandingan, metafor, dan personifikasi.

Representasi Alam Purwakarta dalam Puisi "Wanayasa I", "Wanayasa 2" dan "Senja di Utara Purwakarta"

Puisi "Wanayasa I" mengangkat persoalan tanah Wanayasa yang sudah ditinggalkan dan tidak diolah sehingga pohon kekeringan dan kesulitan air. Wanayasa yang terletak di kaki Gunung Burangrang dan sumber air digambarkan secara terbalik. Berikut ini akan dilihat cara puisi "Wanayasa I" karya AKI merepresentasikan alam Wanayasa sebagai salah satu daerah

yang ada di Kabupaten Purwakarta.

Wanayasa I (Ayi Kurnia Iskandar)
Menghampirimu, menjemput janji semesta.
Tanah-tanah gamblung, pohon-pohon ranggas, dan nestapa air, abai dari tanganmu.
Peradaban ini peradaban salon, Dik.
Di mana benda-benda mengubah dirinya menjadi Tuhan.
Aku dengar eranganmu, Dik.
Pelan mengendap menyusuri jejak para petani yang bergegas meninggalkan pematang.
Menghampirimu, menanam benih gairah.
Membujuk hujan, mencumbu aroma lumpur, membangunkan tiarap bukit-bukit.
Peradaban ini sudah terlalu lusuh, Dik.
Mari kita mandikan!

Puisi AKI yang berjudul "Wanayasa I" ini berbicara tentang kerusakan alam akibat ketidakpedulian manusia. Cara pengungkapan puisi "Wanayasa I" tidak dapat dipahami secara langsung, tetapi memerlukan pembacaan berulang terhadap puisi tersebut, misalnya kata pertama dalam puisi tersebut; 'menghampirimu'. Kata tersebut menimbulkan pertanyaan, siapa yang menghampiri, dan siapa yang dihampiri. Setelah melakukan pembacaan berulang secara keseluruhan dan mengkaitkan dengan keberadaan sebuah tempat yang bernama Wanayasa. Ada tiga kata yang menggunakan kata –mu: 'menghampirimu', 'tanganmu', dan 'eranganmu'. Kata–mu dalam ketiga kata tersebut dapat mengacu pada hal yang berbeda. Kata –mu dalam 'menghampirimu' mengacu pada matahari, bisa juga mengacu pada tanah Wanayasa yang dihampiri atau didatangi; 'tanganmu' mengacu kepada manusia, 'eranganmu' mengacu pada tanah Wanayasa. Artinya, kata –mu dapat menimbulkan citra harfiah dan citra kiasan.

Dalam puisi "Wanayasa I" ini, pengisah atau aku lirik ingin mengungkapkan sebuah peristiwa kebersamaan empat pondasi alam, yaitu matahari, tanah, angin dan air untuk mengembalikan atau menghidupkan alam yang telah rusak akibat peradaban yang telah diciptakan manusia. Dalam puisi ini terlihat ketidakbersahabatan manusia terhadap alam

karena manusia sudah membiarkan sawah dan kebun tidak diolah yang diungkapkan oleh pernyataan 'tanah-tanah gamblung', sehingga pohon meranggas karena kekeringan tidak dipelihara; 'pohon-pohon ranggas', 'nestapa air' 'abai dari tanganmu'.

Aku lirik dalam puisi ini diibaratkan angin. Angin merupakan pondasi alam yang mudah bergerak sehingga dia–lah yang menggerakkan dan menciptakan kebersatuan empat pondasi alam dalam puisi "Wanayasa I" ini. Pertama, angin–lah yang menghampiri matahari sebagai sumber kehidupan. Ia bergerak, merasakan, berbicara, dan mengajak tanah dan air untuk memandikan alam yang telah rusak oleh manusia yang abai.

Peradaban telah mengubah manusia menjadi lupa diri dengan menuhankan benda-benda. Peradaban yang penuh kepalsuan sebagaimana angin menyatakan kepada tanah yang dianggapnya sebagai adik bahwa peradaban ini seperti salon. Ia menghampiri tanah untuk menanam benih supaya bergairah, membujuk hujan, mencumbu aroma lumpur, membangunkan tiarap bukit-bukit.

Penggunaan bahasa kiasan begitu dominan dalam puisi "Wanayasa I" ini, benda-benda alam dipersonifikasi, misalnya: air yang nestapa atau bersedih, benda-benda yang mengubah dirinya menjadi Tuhan, benih yang bergairah, hujan yang dibujuk, aroma lumpur yang dicumbu, bukit-bukit yang bisa tiarap, dan peradaban yang lusuh. Personifikasi tersebut merupakan sebuah upaya mengungkapkan makna bahwa benda-benda tersebut memiliki ruh kehidupan yang senantiasa bergerak dalam kebersamaan.

Pengungkapan tidak langsung telah memberi ruang kepada pembaca untuk mencari pengacuan dalam puisi tersebut. Pencarian itu akan mengarahkan pada judul puisi, yaitu Wanayasa. Wanayasa sebagai sebuah daerah di kaki Gunung Burangrang dikenal sebagai daerah yang subur, tetapi ditampilkan sebagai sebuah peristiwa atau keadaan yang bertolak belakang dalam puisi. Kemudian, pengungkapan tidak langsung ditemukan pada kata ganti orang –mu, aku, Dik, dan kita yang memerlukan pemahaman secara intens dengan mengkaitkan seluruh isi puisi dengan pandangan orang Sunda terhadap alam.

Dengan demikian, kata ganti tersebut merupakan upaya pengarang menghadirkan empat pondasi alam sebagai sesuatu yang hidup, bergerak, dan memiliki kepekaan untuk menciptakan keseimbangan alam,

sebagaimana orang Sunda memaknai alam. Selain itu, kata ganti –mu tidak hanya mengacu pada satu hal karena –mu mengacu pada matahari, manusia, tanah, dan air. Pengacuan –mu yang berganti-ganti tersebut menunjukkan bahwa si aku lirik memiliki kepedulian untuk menghidupkan kembali tanah Wanayasa yang telah ditinggalkan. Si aku lirik berusaha untuk melakukan berbagai upaya, yaitu menanam benih, mendatangkan hujan supaya tanah berair kembali dan bukit-bukit hijau kembali karena usaha yang ia lakukan sebagai upaya mengembalikan alam Wanayasa pada hakikatnya, yaitu sebagai sumber air sebagaimana puisi AKI yang kedua, yaitu Wanayasa 2, seperti terungkap berikut.

Wanayasa 2 (Ayi Kurnia Iskandar)
--hujan di ranjangmu. Bisu tubuhmu diarak mimpi—
Bermalam-malam doa membuncah dari sumur jiwaku. Menjadi gejolak, menjadi sayap, menjadi keringat, menjadi darah di urat-urat.
"Barang siapa yang melahirkan permainan, maka dialah yang kelak membelai langit!" Katamu.
Aku pun datang kembali kepadamu dengan tubuh ditumbuhi cahaya.
Menyelasar sunyi bukit-bukit.
Mengetuk pintu-pintu air.
Membisikkan mantra karuhun.
Di manakah kau para lelaki perkasa yang tulang-tulangnya telah direndam di Cimanah rasa?
Aku menunggumu di sini, di pasir karamat yang kering.
Tempat Eyang Sangga Buana menenun harap.
Tiba-tiba aku teringat Eyang Tambak, dengan kedua tangannya yang baja membendung cocok bubu menjadi situ.
Eyang Syahbandar, Eyang Otob.
Betapa hujan kini menjadi begitu menakutkan!

Puisi "Wanayasa 2" masih terkait dengan tanah Wanayasa yang mengharapkan tokoh-tokoh Wanayasa yang telah berjasa untuk hadir kembali di tanah Wanayasa yang mengalami kekeringan sekaligus ketakutan menghadapi hujan. Si Aku lirik merasa ketakutan menghadapi hujan sehingga ia terus memanjatkan doa dari lubuk hati yang paling dalam. Hal itu terungkap dari seluruh pilihan kata yang digunakan menunjukkan

bahasa kiasan;"doa membuncah dari sumur jiwaku, menjadi gejolak, menjadi sayap, menjadi keringat, menjadi darah di urat-urat".

Puisi "Wanayasa 2" menggambarkan ketakutan yang dialami Si Aku lirik menghadapi alam Wanayasa sekarang yang berbeda dengan Zaman dulu. Si Aku lirik diperlihatkan melakukan upaya untuk mengembalikan kembali alam Wanayasa seperti dulu. Untuk itu ia datang kembali pada tanah Wanayasa dengan pencerahan, menghidupkan kembali bukit-bukit, dan membuka kembali sumber-sumber air seperti para tokoh dulu, seperti Eyang Tambak yang telah membendung air sehingga menjadi situ karena di Wanayasa terkenal salah satu nama situnya bernama Situ Wanayasa.

Bahasa kiasan begitu dominan pula dalam puisi "Wanayasa 2" ini, yaitu metafor, misalya *'tubuh yang membisu, sumur jiwaku, sunyi bukit-bukit, pintu-pintu air, dan menenun harap*'. Hal itu menunjukkan bahwa puisi tersebut ingin memperlihatkan keadaan tanah Wanayasa yang telah berubah. Di satu sisi Si Aku lirik ingin menunjukkan sebuah upaya dan doa untuk mengembalikan alam Wanayasa, tetapi di sisi lain, Si Aku lirik tetap memperlihatkan ketakutannya, terutama terhadap hujan. Hujan sebagai sebuah berkah, sumber air bagi Wanayasa, sumber kehidupan tetapi menjadi sesuatu yang menakutkan ketika manusia tidak mampu menyeimbangkan keberadaanya.

Kedua puisi AKI merupakan puisi yang sulit untuk dipahami. Bahasa yang digunakan penuh dengan bahasa kiasan, baik adanya pengucapan yang tidak langsung melalui personifikasi dan metafor. Pemahaman kedua puisi tersebut menjadi terbuka ketika memahami kenyataan, yaitu Wanayasa sebagai sebuah daerah yang subur sebagai sumber air. Artinya, kedua puisi AKI hadir untuk merepresentasi Wanayasa yang berbeda, yaitu sebagai Wanayasa yang telah berubah karena perubahan zaman dan manusia yang sudah abai terhadap alamnya sehingga menimbulkan kerusakan alam Wanayasa. Hal itu berbeda dengan puisi SM yang berjudul "Senja di Utara Kota Purwakarta" berikut.

Senja di Utara Kota Purwakarta (Siti Maesaroh)
Mentari senja kian merekah
Warna merah yang khas menggores langit mencipta indah
Hembusan angin senja perlahan menerpa wajah
Seakan menambah sensasi berbeda ketika berdiri

Di tengah pematang sawah
Anak kecil saling mengejar seraya tertawa bersama
Layangan berwarna-warni ikut serta menghiasi langit senja
Tak peduli sekotor apa mereka
Keceriaan anak-anak desa menjadikan suasana senja lebih berwarna
Tak ada senja lebih bermakna dari senja di sudut utara kota Purwakarta
Bukan karena gemuruh gelombang Pantai Kuta
Tetapi karena mereka yang bermain layangan di pematang sawah
Kala musim panen tiba
Tuhan
Andai ini tetap terjaga

Puisi SM berbeda dengan puisi AKI. Puisi SM lebih mudah dipahami. Bahasa yang digunakan bersifat harfiah. Hanya ada satu larik saja yang menunjukkan bahasa kiasan, yaitu: 'Bukan karena gemuruh gelombang Pantai Kuta'. Larik tersebut mengandung perbandingan, yaitu ramainya keceriaan anak-anak yang sedang bermain layangan di pematang sawah ketika musim panen dibandingkan dengan gemuruh gelombang Pantai Kuta. Artinya, hal tersebut menunjukkan bahwa keadaan begitu ramai sekali.

Puisi SM menggambarkan keadaan alam Purwakarta di suatu senja saat musim panen tiba di pematang sawah. Alam Purwakarta dalam puisi ini merepresentasi keceriaan, harapan, tetapi di sisi lain Si Aku lirik berharap kepada Tuhan agar alam Purwakarta akan tetap menjadi tempat kecerian dan harapan, terutama bagi anak-anak yang senang dengan alamnya.

Puisi karya SM tidak merepresentasi kerusakan alam seperti dalam kedua puisi karya AKI. Artinya, alam yang direpresentasi dalam puisi karya dua orang warga Purwakarta, yaitu AKI dan SM hadir dalam wajah yang berbeda. Puisi karya AKI merepresentasi alam Wanayasa sebagai alam yang rusak sehingga mengajak pembaca untuk mengembalikan alam pada hahikatnya, yaitu dimandikan atau disucikan, sedangkan puisi SM merepresentasi alam Purwakarta sebagai alam yang memberi keceriaan dan harapan kepada anak-anak dan berharap supaya alam Purwakarta tetap terjaga.

Simpulan

Sebagai warga Purwakarta, alam Purwakarta akan menjadi sebuah inspirasi dalam melahirkan sebuah karya sastra. Karya sastra tidak akan lahir begitu saja. Ia akan lahir dari hasil perenungan akan kenyataan alam yang dihadapi oleh seorang pengarang seperti AKI, ataupun SM. Puisi karya AKI dan SM hadir dalam wujud yang berbeda. Puisi karya AKI dominan menggunakan bahasa kiasan, sedangkan puisi karya SM dominan menggunakan bahasa harfiah.

Cara penyampaian yang berbeda menunjukkan makna yang berbeda. Persoalan alam yang dihadapi Wanayasa terasa lebih beratdan memerlukan upaya penyadaran dan kesadaran akan pentingnya menjaga alam dibandingkan puisi SM yang mengungkapkan persoalan yang ringan, yaitu peristiwa di suatu senja kala panen tiba.

Puisi karya AKI merepresentasi alam Wanayasa sebagai alam yang rusak sehingga mengajak untuk mengembalikan alam pada hakikatnya, yaitu dimandikan atau disucikan sebagaimana orang Sunda memaknai alam bahwa alam Sunda adalah alam air. Kemudian, puisi SM memaknai alam Purwakarta dengan cara yang berbeda. Puisi SM merepresentasi alam Purwakarta sebagai alam yang memberi keceriaan dan harapan kepada anak-anak yang harus tetap dijaga.

Daftar Pustaka

Aliruda, Rudy Ramdani. 2016. "Sajak Riak di Purwakarta".http://www.buruan.co/sajak-riak-di-purwakarta/, diunduh pada tanggal 13 Juli 2016.

Bagian Humas dan Protokol Setda Kabupaten Purwakarta. 2015. *Spirit Budaya Kang Dedi.* Jakarta: Media Indonesia Publishing.

Damono, Sapardi Djoko. 2014. *Bilang Begini Maksudnya Begitu.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Dinas Perhubungan, Kebudayaan, Pariwisata, Pos, dan Telekomunikasi Kabupaten Purwakarta. 2015. *Riak Sajak: Antologi Puisi Warga Purwakarta.* Bandung: Asasupi.

Hendrayana, Dian. 2015. " Nataran Hidup tina Sajak", hlm. 123--128 dalam *Spirit Budaya Kang Dedi.* Jakarta: Media Indonesia Publishing.

Kusmarwanti. 2014. "Perempuan Dayak dan Pengelolaan Lingkungan dalam Cerbung "Ulin" Karya Anindita Siswanto thaif" dalam *Bahasa dan*

sastra dalam Perspektif Ekologi dan Multikulturalisme. Yogyakarta: Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta.

Mu'in, Fatchul. 2013. "Ekokritisme: Kajian Ekologis dalam Sastra". https://fatchulfkip.wordpress.com/2013/01/06/ekokritisisme-kajian-ekologis-dalam-sastra-oleh-fatchul-muin/, diunduh pada tanggal 22 Maret 2016, pkl. 11.00 WIB.

Pranoto, Naning. 2014. "Sastra Hijau Pena yang Menyelamatkan Bumi" dalam *Bahasa dan sastra dalam Perspektif Ekologi dan Multikulturalisme.* Yogyakarta: Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta.

Rasiah. 2014. "Representasi Alam Perkebunan Amerika Bagian Selatan dalam Novel Gone With The Wind Karya Margaret Mitchell" dalam *Bahasa dan sastra dalam Perspektif Ekologi dan Multikulturalisme.* Yogyakarta: Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta.

Tamsyah, Budi Rahayu et al. 2010. *Rintisan Penelusuran Sejarah Wanayasa.* 2010. Purwakarta: Palataran Damarsewu Wanayasa dan Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat.

Teeuw, A. 2013. *Sastra dan Ilmu Sastra.* Bandung: Pustaka Jaya.

UPACARA PEMANGGILAN BUAYA ETNIK MARAPU DI DESA WANDEWA SUMBA TENGAH NUSA TENGGARA TIMUR SEBAGAI SALAH SATU WAHANA PELESTARIAN LINGKUNGAN

I Nyoman Sukartha
Email: inyomansukartha@yahoo.co.id

Abstract

The Marapu ethnic is one of the ethnics in Indonesia who is still hold their belief. They believe that their ancient spirit come down to the earth in the body of crocodile (Man) and Turtle (Woman). In Marapu belief, both of those animals are sacred.

Urata Wuya *is a crocodile summon ritual that still exists in the Marapu society in the Middle of Sumba. This ritual held if one of the Marapu people lost their belongings. The people will report this to the elder. And then the ritual held as a response for this case. The crocodile as their ancestor's forms has been believed will come to give a punishment to those who did the bad deed.*

This reliance about crocodile and turtle as the place of the Marapu's ancient effects in the gloriousness and sacredness to those animals. Until now the people in Marapu never consume the flesh of those animals. That reliance for sure has a meaning to rescue the ocean creatures as nature conservation.

Keywords*: crocodile summon ritual, marapu,traditional ritual,functions, and meaning*

Pendahuluan

Pulau Sumba terletak di Nusa Tenggara Timur. Keadaan tanahnya berbatu karang dan berkapur sehingga tanahnya kurang subur. Bagian utara dan timur Sumba cendrung kering. Sementara bagian selatan dan barat curah hujannya lebih banyak mengakibatkan tanahnya lebih subur.

Pulau Sumba dibagi ke dalam empat Kabupaten yaitu: Kabupaten Sumba Barat Daya, Kabupaten Sumba Barat, Kabupaten Sumba Tengah, dan Kabupaten Sumba Timur. Kabupaten Sumba Tengah Ibu Kotanya Waibakul terbagi menjadi lima kecamatan yakni: Kecamatan Katikutana, Kecamatan Katikutana Selatan, Kecamatan Mamboro, Kecamatan Umbu Ratu Nggay, dan Kecamatan Umbu Ratu Nggay Barat.

Di Sumba Tengah, tepatnya di desa Wandewa Kecamatan Mamboro terdapat etnik yang memiliki kepercayaan *marapu*. Kepercayaan *marapu*

adalah kepercayaan utuk memuliakan roh nenek moyang. Roh nenek moyang mereka dipercaya berstana di dalam wujud buaya (laki) dan penyu (wanita). karena itu, kedua binatang tesebuat dianggap keramat.

Menurut Simpen (2008: 91) dalam kepercayaan *marapu* terdapat berbagai macam cara yang digunakan oleh para penganutnya untuk menjembatani sumber ajaran yang terdapat dalam *luluku*. *Luluku* adalah seni sastra berupa sajak dua baris yang berbentuk puisi. Penganut m*arapu*dalam mencari Tuhannya menggunakan mediator sebagai pemimpin upacara. Hal ini dapat dilihat pada peranan seorang *rato* (sebutan pemimpin upacara pemanggilan buaya) yang amat kharismatik. Sesungguhnya dalam upacara pemanggilan buaya mengandung nilai-nilai kebenaran yang bersifat alamiah yang sulit dipahami oleh masyarakat Sumba Tengah. Walaupun demikian adanya, masyarakat Sumba Tengah menerima dengan iman karena *marapu buaya* diyakini sebagai penjelmaan dimana roh nenek moyang suku bangsa Sumba beristana.

Istilah Marapu memiliki arti sebagai berikut.

1. Penghuni langit yang hidup abadi. Mahluk-mahluk mulia itu merupakan mahluk-mahluk yang berwujud dan berkepribadian seperti manusia. Terdiri dari pria dan wanita, mereka juga berpasangan sebagai suami istri. Diantara keturunannya ada yang menghuni bumi dan menjadi cikal bakal nenek moyang segenap suku-suku yang hidup di Sumba.
2. *Marapu* berarti arwah nenek moyang di kampung besar atau Negeri Marapu.
3. *Marapu* berarti arwah sanak keluarga.
4. *Marapu* berarti mahluk-mahluk halus yang menghuni seluruh penjuru dan ruang alam. Mereka mempunyai kekuatan gaib, magis yang mempengaruhi kehidupan manusia di alam ramai.

Julukan *Marapu* dalam bahasa suci Sumba seperti berikut.

1. *Na Mambiha – Manyola – Na Marihi Mamangunju* (Yang Maha Ajaib – Maha Besar, Yang Maha Lebih Yang Maha Besar).
2. *Na Miri Awangu – Tana* (Tuhan atas langit dan bumi).
3. *Na Mawulu Tau – Ma jii Tau* (yang membuat manusia – yang menganyam manusia).

4. *Na Mawulu Tau – Marai Banda* (yang membuat manusia-yang menciptakan segala mahluk).
5. *Na Ina Bai – Na Ama Boulu* (Ibu yang disembah – Bapa yang besar).
6. *Na Ina Ukurungu – Na Ama Pakawurungu* (Ibu semesta – Bapa semesta) (Beding, dkk, 2003: 48-50).

Desa Wandewa Barat terdapat upacara terkait dengan *marapu*. Upacara tersebut disebut *Urata Wuya*, atau Upacara Pemanggilan Buaya (Sukartha, dkk, 2012: 16)

Upacara pemanggilan buaya memiliki fungsi dan makna yang sangat penting bagi keberlangsungan ekosistem, khususnya untuk menjaga kepunahan salah satu spsies biota laut atau fauna. Menjaga agar fauna tidak punah tentu boleh dikatakan sebagai upaya pelestarian lingkungan hidup. Namun begitu bermaknanya upacara pemanggilan buaya di desa Wandewa Sumba Tengah belum mampu menggugah minat para peneliti untuk mengangkatnya sebagai karya tulis hasil penelitian. Ini terbukti dengan sangat sedikitnya hasil penelitian yang bisa ditemukan, yang berkaitan dengan upacara tersebut. Satu-satunya hasil penelitian yang ditemukan adalah hasil penelitian dari I Nyoman Sukartha, dkk, tahun 2012 yang berjudul*Upacara Pemanggilan Buaya di Kabupaten Sumba Tengah Propinsi Nusa Tenggara Timur*. Penelitian itu belum membicarakan tentang fungsi dan makna upacara itu sebagai upaya pelestarian lingkungan. Untuk itu dirasa perlu untuk mengangkatnya sebagai karya tulis.

1. Fungsi Upacara Pemanggilan Buaya

Fungsi upacara pemanggialan buaya atau yang bernama *Urata Wuya* di desa Wandewa Kabupaten Sumba Tengah NTT dapat dibedakan menjadi dua seperti yang akan diuraikan di bawah ini.

1.1. Fungsi sebagai Penguatan Solidaritas Hubungan Keluarga dan Kekerabatan

Upacara pemanggilan buaya dalam fungsinya sebagai penguatan solidaritas hubungan keluarga dan kekerabatan di Desa Wandewa Barat akan diuraikan di bawah ini. Jika kita perhatikan masyarakat Desa Wandewa Barat khususnya sebagai kesatuan sosial adalah keterikatan hubungan darah atau kesatuan keturunan yang lazim disebut klen (*kabihu*). Dalam hal

ini akan lebih jelas tampak pada prinsip keturunan masyarakat Wandewa Barat yang berdasarkan patrilineal (*patrilineal descent*), yang menghitung hubungan kekerabatan melalui garis keturunan laki-laki saja. Anak-anak yang dilahirkan akan melanjutkan keturunan atau sama dari suku laki-laki yang disebut *Olidadi Wikki ato Olidadi Sindaka* artinya melahirkan anak laki-laki menguntungkan kelompok klen atau *kabihu*-nya sendiri. Terkait dengan anak-anak dalam keluarga batih biasanya mempunyai hubungan kekerabatan yang sering disebut *double descent* artinya hubungan keluarga pada kerabat ayah maupun hubungan keluarga pada kerabat istri. Selanjutnya setiap individu dalam masyarakat Wandewa Barat seluruh kerabat ayahnya masuk dalam batas hubungan kekerabatannya, sedangkan semua kerabat ibunya berada di luar batas. Meskipun demikian adanya terutama hal-hal yang menyangkut sistem pewarisan harta pusaka dan gelar menempati kedudukkan, status, dan peranan dalam masyarakat. Dalam aspek yang lain misalnya bila salah seorang kerabat ibu atau istrinya meninggal dunia, maka pihak laki-laki wajib membantu dengan sandang maupun pangan.

Di wilayah Desa Wandewa Barat ada kelompok kekerabatan yang terkecil sudah tentu adalah keluarga inti (*nuclear family*) yang istilah lokalnya disebut *oludadi*. Bila diperhatikan secara seksama hampir seluruh *oludadi-oludadi* di Kabupaten Sumba Tengah, sistem kemasyarakatannya mengikuti sistem patrilineal. Dalam hal ini harus dibedakan keluarga inti karena adanya hubungan darah secara vertikal maupun horizontal dari garis keturunan ayah dan ibu disebut *Olidadi Wikki ato Olidadi Sindaka*. Sedangkan keluarga dari saudara ayah atau ibu *Olidadi Lolu* yang diperhitungkan melalui garis keturunan adanya persamaan marga. Lain halnya dengan sebutan *Olidadi Ndai* yang dibangun atas dasar adanya hubungan darah yang sudah berlangsung sejak lama, sementara ada juga sebutan *Olidadi Lera* yaitu hubungan kekeluargaan atas dasar hubungan emosional. Selain membicarakan keluarga inti akan singgung juga di bawah ini tentang keluarga luas. Keluarga luas mungkin juga terdiri dari keluarga-keluarga inti yang tergolong ke dalam beberapa generasi (Koentjaraningrat, 1980).

Untuk mengintensifkan tali ikatan keluarga dan kekerabatan di Desa Wandewa Barat dapat disimak dari cara pemakaian istilah-istilah kekerabatan. Pada umumnya dalam setiap sistem kekerabatan dikenal

istilah menyapa dan menyebut *term of address* dan *term of reference*. Misalnya *term of address* dipergunakan oleh ego untuk memanggilkan seseorang kerabat apabila ego berhadapan langsung dengan kerabat tadi dalam hubungan pembicaraan langsung. Sebalik *term of reference* istilah yang dipergunakan oleh ego untuk menyebut orang lain ketika berhadapan langsung.

Ada tradisi unik dalam kebudayaan Sumba Tengah yaitu memberikan sirih pinang atau *pahapa* kepada setiap tamu yang datang. Sirih pinang atau *pahapa* dimaksudkan sebagai simbolisasi pengakuan diterimanya tamu atau pendatang sebagai bagian dari keluarga mereka. Jenis tradisi memberikan sirih pinang atau *pahapa* kepada setiap tamu atau pendatang yang berkunjung ke Desa Wandewa Barat pada khususnya dan masyarakat Sumba Tengah pada umumnya hingga kini masih dipertahankan dalam kebudayaan mereka. Sirih pinang atau *pahapa* sebagai simbolisasi ungkapan tali kasih terutama dalam rasa saling hormat-menghormati satu sama lain dalam arena pergaulan.

Kepercayaan *marapu* turut bertanggung jawab atas adanya kaidah-kaidah sosial yang dijadikan sebagai dasar panutan oleh masyarakat Sumba Tengah. Pada banyak agama atau seperti kepercayaan *marapu* di dalamnya tersirat kaidah-kaidah sosialyang merupakan cetusan hati nurani masyarakat yang hidup dalam kesadaran kelompok masyarakat biasanya hal ini sangat disakralkan. Pandangan di atas selaras dengan teori *receptio in complexu* yang dikemukakan oleh Salmon Kayzer dan Van de Berg (1979) bahwa berlakunya kaidah-kaidah sosial banyak dipengaruhi hukum agama dalam suatu masyarakat. Karena dalam hukum agama juga mengatur apa yang menjadi kebiasaan-kebiasaan masyarakat dari yang bersifat keharusan hingga yang bersifat sopan santun. Tingginya tingkat kesadaran dan ketaatan masyarakat terhadap hukum agama membuktikan bahwa masyarakat ikut berpartisipasi menjaga keselamatan lingkungan sosialnya. Dalam konsepsi berpikir masyarakat upacara pemanggilan buaya menempati posisi yang sangat sakral, oleh karena itu sakralitas upacara menjadi pengikat moralitas untuk selalu menjunjung nilai kebajikan. Sikap demikian disamping menjadi kerangka acuan dalam proses interaksi sosial juga menjadi simbol-simbol, norma-norma moral, nilai-nilai yang secara terus menerus dimantapkan dalam pola kehidupan masyarakat. Dalam pandangan C.Levi's Strauss (1969) masyarakat diekspresikan menjadi

dua yaitu *hot society* masyarakat modern adalah sebuah masyarakat yang "*panas*" yang menggelegak dan terus menerus menguras energinya sendiri untuk mencapai apa yang mereka namakan "*progress*" atau kemajuan. Dalam arti bahwa *hot society* bak sebuah lokomotif dengan mesin uapnya yang terus menerus melalap kayu-kayu bakar yang dimasukkan dalam tungkunya untuk menggerakkan roda-roda besi yang akan membawa dirinya pada tujuan tertentu. Sedangkan *cold society* adalah masyarakat yang "*dingin*" yang seolah-olah beku dalam ruang dan waktu. Artinya masyarakat yang tidak menguras tuntas energinya untuk mencapai suatu keadaan tertentu, untuk mencapai "*kemajuan*", tetapi untuk tetap ada dan mengulangi apa yang pernah ada. Dalam arti bahwa "*cold society*" laksana sebuah jam dinding kuna dengan bandul yang senantiasa bergoyang dalam bisu dan sepi, dari kanan ke kiri kanan ke kiri, dan dia setia menempel pada dinding yang dingin, beku dan berlumut, di sebuah rumah tua. Pembedaan pengertian masyarakat seperti di atas dilakukan untuk menunjuk adanya masyarakat yang bersifat kultural dan masyarakat yang bersifat struktural. Dengan cara demikian kita dapat melihat posisi gejala moral di lingkungan masyarakat Sumba Tengah. Dalam masyarakat dingin atau "*cold society*" lebih mengutamakan solidaritas sosial, nilai moralitas, dan kebersamaan. Jika dalam masyarakat dingin atau "*cold society*" terjadi penyimpangan terhadap kaidah-kaidah sosial maka setiap pelaku akan dikenakan sanksi, biasanya bentuk sanksi yang dijatuhkan adalah membangun kesadaran pelaku agar tidak mengulangi perbuatan tercela. Sementara pada masyarakat panas atau "hot society" lebih menonjolkan hukum positif yang diberlakukan oleh pemerintah atau negara sehingga setiap penyimpangan terhadap kaidah-kaidah sosial bagi pelaku akan dijatuhi sanksi yang bersifat restitutif.

1.2. Fungsi sebagai Realita Sosial

Kepercayaan *marapu* dapat disejajarkan dengan konsep agama pada umumnya, karena agama atau kepercayaan merupakan realitas sosial yang hidup di tengah masyarakat. Baik agama maupun kepercayaan sama-sama memiliki fungsi sosial yaitu sebagai simbol identitas individu yang sekaligus juga identitas publik. Agama dan kepercayaan dilihat dari fungsi sosialnya, terutama dogma-dogmanya sebagai alat pengatur kehidupan manusia dalam masyarakat. Misalnya, jika terjadi kasus

pencurian di lingkungan masyarakat Desa Wandewa Barat,bila ada ada warga (korban) melaporkan telah kehilangan kepada seorang *rato* (orang yang dipercaya oleh masyarakat sebagai pemimpin upacara pemanggilan buaya) maka proses selanjutnya adalah mengadakan upacara. Sebelum upacara dilakukan, *lakisina*(tokoh adat yang memegang peranan penting dalam proses pelaksanaan upacara pemanggilan buaya) akan memanggil perangkat desa untuk dimintai pertimbangannya dalam rapat. Hasil rapat berupa keputusan seperti; penetapan hari baik, piranti upacara yang harus disiapkan, dan lain-lain. Setelah itu barulah kemudian dilaksanakan upacara tersebut. Khusus untuk piranti upacara seperti; sirih, pinang, babi, dan ayam, disiapkan oleh keluarga korban pencurian. Dalam prosesi upacara tidak hanya keluarga korban pencurian yang terlibat melainkan keseluruhan warga desa juga turut ambil bagian. Keterlibatan seluruh warga masyarakat Desa Wandewa Barat merupakan bukti bahwa upacara pemanggilan buaya adalah tradisi yang masih dipertahankan hingga kini. Selama prosesi upacara berlangsung tampak kekhusukan masyarakat desa mengikuti jalannya acarara tersebut, hal ini terbukti hampir seluruh mereka yang terlibat tidak berisik betul-betul suasananya sangat khusuk.

Setelah upacara berlangsung tidak serta merta si pelaku (pencuri) mengakui perbuatannya dalam hal ini ada dua kemungkinan yang terjadi yaitu; (1) si pelaku (pencuri) akan langsung mengakui atas perbuatan yang dilakukan agar tidak terkena kutukan, (2) adakalanya si pelaku mengakui perbuatannya setelah beberapa minggu, bulan atau tahun upacara tersebut dilaksanakan. Dari dua kemungkinan di atas menurut kenyataan, biasanya pelaku mohon pengampunan atas perbuatan yang dilakukannya. Pada masyarakat dingin atau *cold society* ada kecenderungan mempertahankan kebersamaan dengan solidaritas sosial yang kuat dan hampir tidak ada perbedaan persepsi, nilai, serta fungsinya. Hal yang paling diutamakan pada masyarakat seperti ini ialah setiap pelaku pencurian adalah tindakan menyimpang dari pola-pola kebersamaan yang ada maka pelaku akan mendapat ganjaran atau sanksi.

Secara realitas, bentuk ganjaran atau sanksi biasanya sangat ditakuti oleh si pelaku. Berdasarkan keterangan yang diperoleh bentuk ganjaran atau sanksi itu seperti; bilamana pelaku pergi ke laut atau sungai akan diserang oleh buaya. Bila pelaku pergi ke kebun atau hutan akan dipatuk ular maupun binatang buas. Jika pelaku tinggal di rumah atau berada di

suatu tempat dimana saja, maka ia akan disambar petir. Hal seperti terurai di atas akan berakibat ternodanya legitimasi si pelaku dalam lingkungan masyarakatnya sendiri. Sebab, si pelaku merupakan bagian yang tak terpisahkan, baik kedudukan, status, dan perannya sebagai anggota masyarakat selalu akan dipertimbangkan secara seksama, cermat, dan penuh kehati-hatian. Atas dasar pertimbangan yang cermat dan hati-hati kemudian muncul penilaian masyarakat terhadap si pelaku adalah manusia yang sudah rusak secara moralitas. Namun dengan upacara pemanggilan buaya masyarakat berharap agar si pelaku tidak lagi mengulangi perbuatan-perbuatan yang ia pernah lakukan.

Menyinggung masalah pengampunan yang dimohon oleh si pelaku (pencuri atau perampok) kepada *lakisina* akan menjadi pertimbangan penting dalam pengambilan keputusan. Hal ini dilakukan terkait erat dengan kemampuan finansial si pelaku. Mengingat bentuk pengampunan yang diberikan kepada si pelaku memiliki nilai ekonomis yang relatif tinggi. Misalnya jika dalam upacara pemanggilan buaya yang dilaksanakan oleh si korban (orang yang kehilangan) menghabiskan piranti upacara dalam jumlah yang banyak maka si pelaku akan dikenakan biaya tiga kali jumlah biaya yang dikeluarkan oleh si korban. Walau si pelaku telah melaksanakan upacara pengampunan tampaknya masyarakat Desa Wandewa Barat secara psikologis menempatkan pengampunan tersebut pada tempat yang tidak semestinya. Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan si pelaku selain sudah menyimpang dari norma-norma kehidupan bersama, perbuatan si pelaku juga sudah merusak tatanan nilai-nilai moralitas yang menjadi rujukan dalam setiap bertindak. Mencuri adalah perbuatan dosa dan bertentangan dengan tatanan nilai-nilai kepercayaan *marapu*. Namun di hadapan sang buaya yang mereka yakini sebagai tempat beristananya roh nenek moyangnya ternyata si pelaku mendapatkan pengampunan. Melalui media upacara permohonan pengampunan kepada sang buaya yang dilaksanakan selama tiga hari tiga malam si pelaku (pencuri) akan terbebas dari ganjaran atau sanksi, baik berupa serangan buaya, patukan ular, maupun sambaran petir. Adapun yang menjadi tujuan inti dari upacara pengampunan adalah bagaimana melalui ritual keagamaan atau kepercayaan *marapu* dapat dibangun kesadaran diri si pelaku atau pencuri untuk tidak berperilaku menyimpang. Oleh karena itu, jika dilihat dari tempat-tempat peribadatan dimana upacara pemanggilan buaya dilaksanakan seperti; *ngadu leru*,

karendi, dan *kaliasin* sedemikian terawat dan terpelihara hal ini menandakan bahwa masyarakat desa dengan sungguh-sungguh mempertahankan tradisi suci ini.

1. Adat Taboo dalam Upacara Pemanggilan Buaya

Orang Sumba pada umumnya dan masyarakat Desa Wandewa Barat pada khususnya dimana pun berada selalu berusaha mempertahankan nilai-nilai tradisi yang sudah diturunkan secara turun-temurun. Ada pandangan mengatakan bahwa keterikatan adat Sumba Tengah sedemikian kuatnya walaupun mereka sudah banyak disusupi nilai budaya luar seperti masuknya agama Kristen. Pandangan ini bertitik tolak dari salah satu unsur budaya seperti upacara pemanggilan buaya yang sangat kuat dipertahankan, baik di lingkungan keluarga, klen, maupun dalam komunitas orang Sumba. Misalnya, sikap generasi muda, sikap generasi tua sama-sama ingin mempertahankan upacara pemanggilan buaya sebagai sebuah tradisi yang khas. Di samping sebagai sebuah tradidsi yang khas karena secara fungsional untuk membina kerukunan baik di lingkungan keluarga inti maupun dalam lingkungan keluarga yang lebih luas.

Berdasarkan hasil pengamatan bahwa nilai-nilai, norma sosial, yang terkandung dalam upacara pemanggilan buaya merupakan pandangan hidup masyarakat Sumba Tengah. Pandangan hidup demikian itu kadang-kadang dianggap sangat tinggi nilainya, sehingga bila ada penyimpangan dari kebiasaan-kebiasaan yang sudah ada akan merupakan indikasi melunturnya kebudayaan orang Sumba Tengah.

G. A. Wilken (1958: 73) adalah ahli yang banyak menaruh perhatian pada unsur-unsur kebudayaan manusia yang disebut totem. Totem merupakan adat-istiadat penyembahan kepada sejenis binatang yang diyakini sebagai tempat timbunan kekuatan sakti dan sebagai nenek moyang dari klen tertentu. Ada juga yang beranggapan bahwa totem itu tidak sebatas penyembahan kepada binatang tetapi juga kepada tumbuh-tumbuhan, dan benda-benda sakral lainnya hal ini dapat kita jumpai di wilayah Negara Republik Indonesia. Lebih lanjut dikatakan G. A. Wilken (1958:74) bahwa totem merupakan dasar-dasar kepercayaan animisme hal ini dapat kita temukan pada pelbagai suku-suku bangsa di berbagai belahan dunia seperti; Amerika Serikat, Australia, Arab termasuk Indonesia.

Terkait erat dengan pandangan di atas upacara pemanggilan buaya pada

kebudayaan orang Sumba Tengah yang dijiwai oleh kepercayaan *marapu* pada dasarnya mereka sangat yakin bahwa binatang buaya merupakan asal mula nenek moyang mereka. Tradisi penyembahan kepada jenis binatang buaya menurut pandangan mereka bahwa buaya adalah sebagai tempat penjelmaan roh-roh nenek moyang dari suku bangsa yang berdiam di Sumba Tengah. Awal mula dilaksanakan upacara pemanggilan buaya tidak hanya sebagai bentuk penghormatan terhadap para leluhur mereka tetapi untuk pengekangan nafsu eksploitasi, baik terhadap lingkungan maupun binatang. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa manfaat dari upacara-upacara yang bersifat religio magis merupakan upacara yang harus dilaksanakan dalam rangka menjaga keseimbangan antara alam makrokosmos dan alam mikrokosmos. Upacara pemanggilan buaya juga merupakan sebuah bentuk kearifan masyarakat lokal terhadap lingkungan, baik menyangkut lingkungan geografis, lingkungan sosial, maupun lingkungan fauna.

Terjadinya masalah-masalah sosial belakangan ini karena beberapa hal yakni perubahan lingkungan yang menuntut model-model pengetahuan yang lain yang tidak terdapat dalam kebudayaan orang Sumba Tengah. Upacara pemanggilan buaya merupakan nilai-nilai tradisional yang masih dipertahankan hingga kini, sekalipun demikian mereka terus mengadakan penyesuaian terhadap nilai-nilai modern. Adapun perubahan yang dimaksud pada penelitian ini, adanya perubahan norma kelompok masyarakat yang melestarikan bentuk-bentuk ritual yang ada dengan kelompok masyarakat yang sudah bersandar pada nilai-nilai modern tadi. Realitas menunjukkan bahwa kelompok masyarakat yang bersandar pada nilai-nilai modern tidak lagi sepenuhnya terlibat dalam prosesi upacara pemanggilan buaya, tetapi sebatas memberi bantuan berupa finansial.

Adat pantang atau *taboo system* dalam pandangan masyarakat Sumba Tengah khususnya terhadap binatang buaya menjadi sesuatu yang dipuja, disucikan, dan tidak akan mereka makan untuk selama-lamanya. Bilamana ditinjau pengertian adat pantang atau *taboo system* maka memiliki arti ‘dilarang’, ‘tidak pantas’, ‘tidak dapat’, ‘tidak diijinkan melakukan sesuatu hal atau perbuatan’. Dengan demikian pengertian di atas lebih menekankan pada larangan kepada setiap orang untuk tidak melakukan sesuatu. Orang yang melanggar larangan tersebut adalah orang yang tidak tahu adat, dan tidak menuruti tata kebiasaan yang berlaku. Makna upacara pemanggilan buaya dalam masyarakat Desa Wandewa Barat pada khususnya dan

pada masyarakat Sumba Tengah pada umumnya telah mengalami perubahan seiring masuknya budaya luar. Masuknya budaya luar pada tataran kehidupan masyarakat Sumba Tengah terus menggelorakan alur perubahan-perubahan sesuai tuntutan zaman.

Pada zaman dahulu upacara pemanggilan buaya mempunyai peranan yang besar terutama dalam kaitannya dengan tingkat ketaatan masyarakat terhadap norma yang berlaku, apabila dilanggar akan mendapat cemohan dan sanksi. Oleh karena itu upacara pemanggilan buaya dianggap tabu untuk dibicarakan. Sedangkan tabu adalah suatu pendapat tentang adanya kekuatan kosmis-gaib yang berada dalam upacara tersebut, dan kekuatan ini kalau larangannya dilanggar akan membahayakan si pelanggar.Sebagai contoh sangat pantang membicarakan upacara pemanggilan buaya di rumah adat yang lazim disebut *uma marapu.* Artinya, kalau membicarakan harus dilaksanakan secara sungguh-sungguh. Termasuk memberikan sirih pinang atau *pahapa* kepada setiap tamu yang datang tidak semata-mata sebagai ungkapan perasaan menerima mereka sebagai bagian dari keluarganya tetapi merupakan adat pantang dalam kebudayaan Sumba Tengah.

3. Makna Upacara Pemanggilan Buaya sebagai Pelestarian Lingkungan

Upacara pemanggilan buaya pada etnik Marapu di Sumba Tengah merupakan sebuah kepercayaan yang mengeramatkan binatang buaya dan penyu. Buaya sebagai istana roh nenek moyang laki dan penyu sebagai istana roh nenek moyang perempuan dipercaya merupakan sosok mahaadil.

Buaya sebagai istana roh nenek moyang laki-laki, pada waktunya akan datang memberi hukuman kepada mereka yang melakukan perbuatan jahat. Warga etnik Marapu yang dimangsa buaya diyakini bahwa ia pernah melakukan kejahatan atau pun pencurian. Di mana pun orang itu berada pasti tidak akan merasa aman. Untuk bisa terhindar dari hukuman tersebut warga yang pernah berbuat jahat seperti mencuri wajib melapor kepada tetua adat atau pemimpin upacara. Laporan itu akan ditindaklanjuti dengan mengadakan upacara pemanggilan buaya lagi. Warga yang mencuri harus mengembalikan harta yang dicurinya melalui *rato*. *Rato* akan mengembalikan harta itu kepada pemilik asli setelah dilakukan upacara. Upacara dilakukan dengan memberi makan atau berupa persembahan kepada buaya. Bila upacara itu telah dilakukan maka warga yang pernah

melakukan perbuatan mencuri atau berbuat jahat akan terhindar dari hukuman berupa kejaran atau dimakan buaya.

Pemuliaan terhadap binatang buaya dan penyu pada etnik Marapu di Sumba Tengah berdampak pula kepada adanya kepercayaan agar warga tidak mengganggu, lebih-lebih lagi makan daging buaya dan penyu. Di mana pun etnik Marapu itu berada, baik masih berada di wilayah pulau Sumba, mau pun sudah berada di luar Sumba, mereka akan selalu hormat dan memuliakan buaya dan penyu. Mereka tidak berani makan daging kedua binatang tersebut. Pemerintah Republik Indonesia dan juga dunia, menyatakan bahwa binatang penyu merupakan binatang langka yang terancam punah. Untuk itu perlu diselamatkan demi pelestariannya. Adanya kepercayaan pengeramatan pada binatang buaya dan penyu pada masyarakat etnik Marapu bermakna pelestarian lingkungan.

4. Kesimpulan dan Saran

Kesimpulan

1) Upacara pemanggilan buaya di Sumba Tengah memiliki fungsi yang sangat penting dan sarat akan makna filosofis yang sangat luhur.
2) Upacara pemanggilan buaya pada masyarakat etnik Marapu di desa Wandewa Sumba Tengah merupakan bentuk pengeramatan. Pengeramatan kepada binatang buaya dan penyu tersebut memiliki makna penyelamatan fauna yang sekaligus bermakna pelestarian lingkungan.

Saran

1) Umat manusia hendaknya meniru sikap masyarakat etnik Marapu dalam arti sikap untuk pelestarian lingkungan.
2) Pemerintah melalui pemangku kebijakan terkait harus gencar mensosialisasikan upaya pelestarian lingkungan hidup serta memberi sangsi berat kepada pelanggarnya.

Daftar Pustaka

Cremers, Agus1997 *Antara Alam dan Mitos Memperkenalkan Antropologi Struktural* Claude Levi-Strauss. Nusa Indah, Flores NTT Indonesia

Pemerintah Kabupaten Sumba Tengah.2011. *Potensi Unggulan Kabupaten Sumba Tengah*, Kabupaten Sumba Tengah

Kapita, Oe. H. 1976. *Sumba di Dalam Jangkauan Jaman*. BPK Gunung Mulia, Jakarta

Kapita, Oe. H. 1976.*Masyarakat Sumba dan Adat-Istiadatnya*. BPK Gunung Mulia, Jakarta

Koentjaraningrat, at al. 1984. *Kamus Istilah Antropologi*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan; Jakarta

Simpen, I Wayan. 2008.*Sopan Santun Berbahasa Masyarakat Sumba Timur : Sebuah Kajian Linguistik Kebudayaan*. Pustaka Larasan Denpasar - Bali

Strauss, C. Levi's. 1969.*Anthropology Structural*

Sukartha, I Nyoman. dkk. 2012.Upacara Pemanggilan Buaya di Sumba Tengah Nusa Tenggara Barat. Udayana Press; Denpasar

Turner, Victor. 1966.*The Ritual Process structure and Anti-Structure*. Cornell University Press New York

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1997.*Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan; Jakarta

Wellem, F. D. 2004. *Injil dan Marapu : Suatu Studi Historis-Teologis tentang Perjumpaan Injil dengan Masyarakat Sumba Pada Periode 1876-1990*. BPK Gunung Mulia; Jakarta

Woha, Umbu Pura. 2007.*Sejarah, Musyawarah & Adat-Istiadat Sumba Timur*. Pemerintah Daerah Kabupaten Sumba Timur

ENVIRONMENTAL RACISM DALAM NOVEL *ANAK BAKUMPAI TERAKHIR* KARYA YUNI NURMALIA

Usma Nur Dian Rosyidah
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga
E-Mail: un.dian97@gmail.com

Abstract

During the last few decades, especially since the New Order, the term 'development' seems to be made use for the benefits of the government only. In addition to the infrastructure development, mining projects to exploit mineral wealth continue to be driven in such a way in order to gainthe maximum benefits for the country. One novel that portrays the phenomenon of the mining development projects is Anak Bakumpai Terakhir by Yuni Nurmalia. This novel tells some forms of ecological imperialism experienced by the indigenous people of Borneo, Bakumpai. In the name of development, many investors from Java come to Borneo to explore and exploit the richness of Borneo forests that have gold, coal, and other forest products. Focusing on one form of ecological imperialism, that is environmental racism, this paper discusses how (1) is environmental racism experienced by Bakumpai and (2) are the effects of such environmental racism toward the existence of the tribe. Applying Postcolonial Ecocriticism theory, it is clear that the mining activities are not only threaten the forests of Borneo, but also the survival of indigenous tribes who are threatened with extinction because of genetic mutation as the result of toxic waste contamination from the minings.

Keywords: *ecological imperialism, environmental racism, Postcolonial Ecocriticism*

Pendahuluan

Kalimantan atau Borneo adalah pulau terbesar ketiga di dunia yang menjadi wilayah tiga negara, yakni Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam. Pulau ini sekaligus merupakan pulau terbesar kedua di Indonesia setelah Pulau Papua yang terbagi menjadi lima provinsi, yakni Kalimantan Utara, Kalimantan Tengah, Kalimantan Selatan, Kalimantan Timur, dan Kalimantan Barat. Kalimantan dikenal dengan bentang alamnya yang kaya dengan hutan hujan tropis dan hasil tambang, terutama emas dan batubara, serta sungai-sungai besar yang menjadi nadi kehidupan suku asli Borneo seperti Kapuas, Kahayan, Barito, dan Mahakam. Suku Dayak

yang merupakan suku asli Kalimantan memanfaatkan hasil hutan non-kayu dan sungai sebagai penghasil sumber makanan, air bersih, dan sarana transportasi. Suku Dayak sendiri merujuk pada semua suku asli Borneo yang terdiri dari banyak sub-suku seperti Ot Danum, Iban, Kandayan, Bakumpai, dan lain-lain.

Sebelum abad 19, kegiatan tambang di Kalimantan berupa eksplorasi bijih besi dan emas yang dihasilkan dari sungai-sungai disana untuk kemudian diperdagangkan ke negeri Cina. Adapun orang Dayak sendiri sebenarnya tidak menggunakan emas dalam artefak atau wujud budayanya; namun mereka memanfaatkan hasil hutan non-kayu sebagai komoditas dagang. Memasuki akhir abad 19, sejarah eksplorasi tambang di Kalimantan ditandai dengan pemberian konsesi pengelolaan minyak bumi, gas, dan batubara kepada perusahaan Belanda dan Inggris di masa kesultanan Kutai yang didominasi oleh suku Melayu.Di sisi lain, kesultanan Kutai tidak memberi perhatian samasekali terhadap penguasaan tanah dan hutan. Sejak saat itu, sebagaimana dinyatakan oleh Hardjanto dalam tulisannya yang berjudul "Ekologi Politik, Belajar dari Kalimantan Timur", "hutan identik dengan orang Dayak, maka dalam segi kebudayaan hingga sekarang muncul hegemoni lewat istilah kebudayaan pesisir (maju) yaitu kebudayaan Melayu (Kutai) dan kebudayaan pedalaman (udik) yaitu kebudayaan Dayak" (online).

Setelah mengalami fase stagnan selama beberapa tahun karena kondisi politik Indonesia yang tidak memungkinkan, aktivitas eksplorasi dan eksploitasi kekayaan alam Kalimantan menggeliat kembali pada tahun 1967. Di masa awal kekuasaan Orde Baru ini, dengan alasan memperbaiki ekonomi negara, pemerintah memberikan hak konsesi pengelolaan hutan hujan tropis untuk industri kayu pada perusahaan-perusahaan asing dengan harga murah. Titik ini menandai awal masifnya pembalakan dan deforestasi besar-besaran atas hutan Kalimantan. Selama puluhan tahun bahkan hingga beberapa kali pergantian pemerintahan, kondisi hutan Kalimantan semakin kritis dengan kerusakan ekologi yang sangat parah akibat kegiatan pertambangan dan alih fungsi lahan menjadi perkebunan kelapa sawit. Krisis ekologi di Kalimantan menjadi semakin ironis karena beberapa tahun ini kebakaran hutan seolah menjadi hal yang rutin terjadi dan tampak disengaja untuk ekspansi lahan penanaman sawit.Menurut data *Save Our Borneo,* 80% kerusakan hutan Kalimantan disebabkan oleh

pembukaan lahan untuk perkebunan sawit dengan laju mencapai lebih dari 2% per tahun atau 5.1 km yang setara dengan 300x lapangan sepak bola per jam. Kalimantan Tengah menjadi propinsi dengan kerusakan hutan paling luas.

Novel *Anak Bakumpai Terakhir* (selanjutnya disingkat *ABT*) yang ditulis oleh Yuni Nurmalia adalah salah satu novel yang memotret kerusakan ekologis hutan Kalimantan, khususnya di wilayah Kalimantan Tengah,dan dampaknya pada penduduk asli, khususnya suku Bakumpai. Tokoh utama novel ini, yakni Aruna, adalah generasi ketiga dari *Kai* dan *Nini* yang memiliki darah asli Bakumpai karena kedua orang tuanya, yakni *Apa* dan *Uma*, masih keturunan langsung dari Patih Bahandang Balau. Anak cucu keturunan Patih Bahandang Balau ini berdiam di sepanjang sungai Barito dan "menjadi orang Barito atau Dusun Biaju" (Nurmalia, 2013: 45). Sebagai anak suku yang lahir dan besar di rimba, Aruna mengalami bagaimana hutannya dieksploitasi menjadi tambang emas dan pasir zirkon yang meninggalkan limbah *tailing* beracun dan perubahan bentang hutan menjadi lahan gersang berpasir tanpa bisa diperbaiki lagi. Selain itu, jutaan hektar hutan mengalami deforestisasi dan berubah menjadi pertambangan batubara dan perkebunan kelapa sawit. Eksploitasi tanpa kendali tersebut mengakibatkan kehidupan anak-anak suku Dayak semakin memprihatinkan. Mereka mengalami krisis sumber makanan dari hutan dan kesehatan mereka semakin memburuk karena mengkonsumsi air dan ikan dari sungai-sungai yang sudah tercemar limbah *tailing.* Bahkan, sebagian besar anak-anak suku Dayak tersebut mengalami perubahan struktur genetik sehingga sulit untuk menentukan akar identitas mereka. Aruna adalah salah satu dari segelintir suku asli yang tidak mengalami mutasi gen meski tubuhnya rentan terkontaminasi logam berat sianida dan merkuri sebagai buangan *tailing* pertambangan emas karena mengkonsumsi ikan-ikan dari sungai yang tercemar. Untuk menyelamatkan keaslian identitas suku dan alam Kalimantan, *Kai* menitipkan sebuah wasiat pada Aruna dimana dia telah dijodohkan dengan seorang keturunan asli Bakumpai bernama Arai. Arai sendiri sejak kecil diadopsi oleh seorang pengusaha sektor pertambangan yang tinggal di Jakarta. Sebagaimana Aruna, Arai juga merasakan kemarahan dan pemberontakan atas kerusakan lingkungan hidup Kalimantan yang sudah sangat parah.

Isu imperialisme ekologis *ABT* sebelumnya sudah pernah dikaji oleh

penulis dan telah dimuat dalam prosiding seminar *"Configuring and Reconfiguring English Literature in Southeast Asia"* di Universitas Sanata Dharma Yogyakarta pada tahun 2013. Dalam artikel berjudul *Ecological Imperialism* dalam "*Anak Bakumpai Terakhir* Karya Yuni Nurmalia", penulis menemukan tiga bentuk imperialisme ekologis dalam novel, yakni *dualistic thinking, biocolonization,* dan *environmental racism.* Adapun tulisan ini merupakan telaah lebih lanjut atas *ABT* mengenai isu *environmental racism* atau rasisme lingkungan yang didefinisikan oleh Deane Curtin sebagai *"the connection, in theory and practice, of race and the environment so that the oppression of one is connected to, and supported by, the oppression of the other."* (dalam Aschcroft dan Tiffin, 2010: 4) ataupun *"the unequal burden of ecological hazards imposed on people of color and their surroundings."* (Park dan Pellow, 2004). Isu *environmental racism* dalam artikel ini difokuskan pada (1) rasisme lingkungan yang dialami oleh suku Bakumpai dan (2) akibat rasisme lingkungan terhadap eksistensi suku Bakumpai sebagai suku asli Kalimantan.

Dalam tulisan ini, isu rasisme lingkungan dalam *ABT* ditelaah menggunakan teori Poskolonial Ekokritisisme. Persinggungan antara *Postcolonialism* dengan *Ecocriticism*memunculkan *"green postcolonialism"* (Huggan and Tiffin dalam Huggan and Tiffin, 2010; 2) atau *"postcolonial ecocriticism"* (Cilano dan Deloughrey dalam Huggan dan Tiffin. 2010; 2). Teori ini berdasarkan asumsi bahwa"*all colonial and imperial issues were, by their very nature, also environmental issues"* (Mukherjee, 2010; 39).Lebih jauh, Mukherjee (dalam Huggan & Tiffin, 2010; 2) menyatakan bahwa poskolonial ekokritisisme:

> *… cannot but consider the complex interplay of environmental categories such as water, land, energy, habitat, migration with political or cultural categoris such as state, society, conflict, literature, theatre, visual arts. Equally, any field purporting to attach interpretative importance to environment (let us call it eco/environmental studies) must be able to trace the social, historical and material co-ordinates of categories such as forests, rivers, bio-regions and species.*

Proses kolonisasi ataupun imperialisme sering 'disamarkan' dengan istilah 'pembangunan'; yang mana dalam banyak studi poskolonial ditemukan bahwa *"this was a more a case of marginalization than the*

complete expulsion of the 'environmental'" (Mukherjee, 2010: 49).Irisan antara Poskolonialisme dan Ekokritisisme adalah oposisi biner *"self-other"* ataupun *"colonizer-colonized"* dalam *Postcolonialism;* dimana dalam proses imperialisme, sikap etis *self/ colonizer* terhadap alam seringkali antroposentris, sedangkan perspektif *other/colonized* cenderung ekosentris. Dalam Ekokritisisme, *anthropocentric* merupakan *'the assumption or view that the interests of humans are of higher priority than those of nonhumans'* (Buell, 2005:134). Sebaliknya, *ecocentrism* berpandangan bahwa *'the interest of the ecosphere must override that of the interest of individual species'* (137). Terkait perspektif etis ini, persamaan kedua teori dinyatakan oleh Huggan dan Tiffin bahwa *"the postcolonial field is inherently anthropocentric (human-centered)"* (2010:3). Perspektif antroposentrisme menjadi justifikasi bahwa *"indigenous culture as "primitive", less rational, and closer to children, animals and nature"* (Plumwood dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 5). Relasi antara suku asli dan lingkungan dalam pembangunan yang antroposentris mendorong gerakan *Environmental Justice (EJ)* untuk menyuarakan isu rasisme lingkungan dengan mengkampanyekan:

> *the disproportionate incidents of environmental contamination in communities of poor and/or communities of colour, to secure for those affected the right to live unthreatened by the risks posed by environmental degradation and contamination, and to afford equal access to natural resources that sustain life and culture.* (Adamson et al. dalam Mukherjee, 2010: 46).

Rasisme Lingkungan yang Dialami oleh Suku Bakumpai

Isu *environmental racism* atau rasisme lingkungan mengemuka pertama kali dari protes seorang suku asli Ogoni di Nigeria yang sekaligus seorang aktivis lingkungan, Ken Saro-Wiwa. Saro-Wiwa menentang eksplorasi minyak oleh perusahaan asal Amerika, Shell, yang melalui wilayah tempat tinggal suku Ogoni. Perjuangan Saro-Wiwa menyuarakan kerusakan lingkungan di wilayah suku Ogoni akibat penambangan yang dilakukan Shell hingga dijatuhi hukuman mati oleh pihak berwenang Nigeria membuatnya seorang martir pertama lingkungan hidup. Saro-Wiwa dengan tegas menyuarakan protesnya sebagai berikut:

> *There is a clear definition of genocide by the United Nations: anything done to destroy a group of people. Now if you take the Ogoni case for instance, you pollute their air, you pollute their streams, you make it impossible for them to farm or fish, which is their main source of livelihood, and then what comes out of their soil you take entirely away....* (Saro-Wiwa dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 42).

Menurut Saro-Wiwa, penambangan minyak yang dilakukan oleh Shell di pemukiman suku Ogoni sama dengan genosida. Shell dianggap melakukan pembunuhan masal terhadap suku Ogoni karena aktivitas perusahaan tersebut telah merampas dan mencemari semua sumber kehidupan suku asli. Tanah pemukiman suku Ogoni yang kaya minyak bumi diklaim sedemikian rupa untuk dijadikan pusat pengeboran. Di saat yang sama, aktivitas perusahaan Shell telah meracuni sumber air dan tanah suku Ogoni sehingga mereka kehilangan sumber makanan sehingga mengancam keberlangsungan hidup suku asli.

Pengalaman suku Ogoni di Nigeria semakin menegaskan bahwa inti dari kolonisasi ataupun Eurosentrisme adalah antroposentrisme yang menempatkan kepentingan *'colonizer'* sebagai yang utama. Makna *colonizer* yang (cenderung) antroposentris ini dinaturalisasi di banyak budaya, bukan hanya dalam konteks kolonisasi Barat. Huggan dan Tiffin menyatakan hal ini sebagai *"the absolute prioritisation of one's own 'species' interests over those of silenced majority is still being regarded as being 'only natural'.* Dalam *ABT,*kolonisasi *'colonizer'* terhadap *'those of silenced majority'* tergambar dari upaya seorang pengusaha dari Jawa (Jakarta) untuk mengeksplorasi kekayaan mineral dan tambang Kalimantan tanpa mengindahkan eksistensi penduduk lokal seperti dalam kutipan berikut:

> "Kita perlu banyak personel untuk membabat hutan ini menjadi perkebunan…. Area ini cocok untuk pertambangan emas. Pulau ini punya seribu anak sungai. Jika di setiap titik kita bangun pertambangan emas, perusahaan kita akan kaya raya." (Nurmalia, 2013: 12-13).

Terhadap ambisi sang pengusaha, saat anak buahnya mencoba mengingatkan keberadaan penduduk asli yang menentang rencananya, pengusaha tersebut dengan mudahnya memberi pilihan untuk

menyingkirkan *('silenced')* suku asli dengan cara menyuap mereka dengan uang, memfitnah dan memprovokasi antar suku dengan tujuan sabotase, serta meracuni melalui air sungai yang menjadi sumber kehidupan mereka.

Di Indonesia, Jawa adalah pusat negara yang mendominasi di berbagai bidang dibanding wilayah lain. Petunjuk bahwa orang Jawa-lah yang telah menjarah kekayaan hutan Kalimantan diungkapkan oleh Aruna saat dia, ayahnya, dan Samudera yang sedang menyusuri sungai untuk mencari ikan memergoki para pembalak liar seperti dalam kutipan ini:

> Mereka bukan dari suku kami atau suku mana pun dari pulau ini. Mereka pastilah suku luar dari pulau kami. Bahasa yang mereka gunakan adalah bahasa yang mirip seperti melayu, tapi bukan melayu, dan nadanya tidak mendayu-dayu seperti bahasa Banjar atau melayu manapun. (76)

Fakta bahwa para perusak hutan Kalimantan itu bukanlah bersal dari suku Dayak ataupun suku-suku lain di Kalimantan diperkuat oleh kegeraman ayah Aruna, *Apa,* yang berteriak, "Kau orang asing. Jangan macam-macam di pulau kami." (78). Di lain pihak, Aruna sempat mendengar bahwa orang-orang itu mengatakan 'suku' dan 'pribumi' (79) yang merujuk pada Aruna, *Apa,* dan Samudera yang telah memergoki dan dianggap menganggu aktivitas mereka menebang pepohonan dari hutan Kalimantan.

Penggambaran dalam *ABT* akan sosok pengusaha yang berasal dari Jawa (dan asing) menunjukkan bahwa dominasi Jawa (dan asing) terhadap non-Jawa seolah relasi yang natural. Relasi ini makin dijustifikasi dengan klaim atas kemanusiaan yang dianut oleh para pengusaha tersebut yang memandang suku asli sebagai *"'not-human': the uncivilized, the animal and animalistic"* (Huggan dan Tiffin, 2010: 5). 'Keterbelakangan' tersebut 'diakui' sendiri oleh karakter utama *ABT* yang menceritakan mengenai salah satu sub-suku Dayak yang masih primitif dan nomaden di tengah-tengah hutan Kalimantan. Aruna menginformasikan bahwa:

> Hidup mereka sangat mengandalkan sumber dari hutan. Mereka juga terasing dan penyendiri. Rumah tempat tinggal mereka terletak diatas pohon… terbuat dari daun kelapa, jerami, dan tali rotan. Sepuluh meter tingginya dari permukaan tanah. Cara berpakaian mereka pun belum mengenal 'pakaian tutup' seperti yang kami pakai. Layaknya sebuah suku yang terisolasi sehingga tak mengenal peradaban luar. (85)

Relasi antara *colonizer* dengan suku asli sebagai *'silenced majority'* di tanah mereka sendiri menunjukkan bahwa proses *environmental racism* yang dialami oleh suku Bakumpai dibagi menjadi tiga bentuk, yakni perspektif antroposentris *colonizer*, peliyanan terhadap suku asli atau *'othering',* dan *'institutionalized speciesism'.* Ketiga bentuk rasisme lingkungan tersebut secara simultan dan terstruktur semakin memarjinalkan suku Bakumpai secara ekonomi, sosial, budaya, politik, bahkan kesehatan. Aspek-aspek tersebut tampak jelas dalam pandangan rasisme lingkungan yang diberikan oleh Taylor, yakni *"processes that resulted in minority and low-income communities facing disproportionate environmental harms and limited environmental benefits."* (dalam Taylor, 2014: 2).

a. Antroposentrisme

Pola pikir antroposentris sebagai bagian dari masyarakat industrialis membuat para investor berpandangan bahwa *"the earth and other species as a huge resource base and facility to be used, developed, and managed for human needs and desires"* (Harper, 2004: 48). Perspektif antroposentris atau *'human-centered'* para investor dalam mengeksploitasi hutan Kalimantan sebesar-besarnya adalah wujud pertama dalam proses rasisme lingkungan terhadap suku Bakumpai. Motif ekonomi untuk mengeruk keuntungan sebesar-besarnya dari potensi alam yang luar biasa di Kalimantan telah menggerakkan seorang pengusaha pendatang dari Jakarta untuk mengeksplorasinya. Setelah meneliti struktur tanah,dengan antusiasme yang arogan dan penuh ambisi, pengusaha itu berkata, "Benarkah kalau kita menggali disini, kita bisa mendulang emas? …. Kita kaya. Pulau ini menakjubkan." (9-10). Sebagai pembuka cerita dalam novel, kutipan tersebut seolah menjadi titik awal yang menyebabkan semua kerusakan alam pulau Kalimantan. Ini dikarenakan pola pikir antroposentris tidak memberikan tempat bagi alam. Dalam pandangan antroposentris, alam *"… is silent in our culture (and in literate societies generally) in the sense that the status of being a speaking subject is jealously guarded as an exclusively human prerogative."* (Manes dalam Glotfelty dan Fromm, 1996: 15).

Perspektif antroposentris memposisikan alam sebagai *'other'* dan manusia sebagai *'master'*. Sebagai *'master',* manusia mengklaim memiliki hak untuk mengontrol dan mengolah alam untuk kepentingan mereka dan melupakan bahwa sebenarnya mereka adalah (bagian) dari alam itu sendiri

sebagaimana dinyatakan oleh Harper bahwa *"human **exist**in natural world, but they **live** and **act** in worlds constructed by cultural symbols."* (2004: 38). Lebih jauh, ketiadaan negosiasi dalam relasi antara manusia dengan alam memunculkan posisi *'power-over'* dimana *"decision making is characterized by control, instrumentalism, and self-interest."* (Berger, 2005: 6). Akibat dari klaim superioritas tersebut, maka hilanglah keseimbangan dalam relasi antara manusia dengan alam. Ini terlihat dari kalimat sang pengusaha yang memerintahkan anak buahnya untuk "Siapkan beberapa kendaraan berat, buldozer, *loader, backhoe, power shovel, dragline,* dan semua alat yang bisa meratakan hutan ini." (9). Kutipan tersebut menyiratkan bagaimana prinsip *power-over* yang antroposentris menjadikan investor itu berpandangan bahwa mereka memiliki kekuatan absolut atas alam yang tidak dapat diganggu gugat.

Prinsip kontrol dalam *power-over* seringkali dilakukan dengan cara-cara yang licik, intimidatif, dan tidak berperikemanusiaan. Ketika uang tidak mampu meluluhkan hati suku Bakumpai untuk menyerahkan tanah dan hutan mereka untuk diubah menjadi perkebunan sawit, sang pengusaha memerintahkan anak buahnya untuk melakukan sabotase. Upaya ini dipaparkan dalam novel sebagai berikut:

> Puluhan nyawa melayang. Mayat tanpa kepala korban Ngayau bergelimpangan. Tradisi memenggal kepala musuh suku Dayak. Perang berdarah antarsuku.
>
> Sebuah provokasi dan akal bulus yang dibuat-buat. Fitnah disemburkan diantara dua suku. Perang pecah. Rekayasa berhasil.
>
> Perkebunan kelapa sawit seluas sepuluh ribu hektar dibangun. (12)

Di waktu yang lain, di saat penduduk asli melakukan protes untuk mencegah berdirinya pertambangan emas karena dikhawatirkan limbah-nya akan meracuni mereka, justru sang pengusaha berujar agar "meracuni mereka melalui air sungai" (13). Akibatnya, banyak suku asli yang sekarat hingga kehilangan rasa aman dan nyaman tinggal di 'rumah' mereka sendiri seperti terungkap dalam kutipan "…. Bumi ini tak lagi nyaman…. Pulau kita sudah mulai terganggu oleh orang asing." (13). Selain alam dalam artian sesungguhnya, oleh pengusaha yang antroposentris, suku asli yang memiliki pandangan ekosentris dianggap sebagai bagian dari alam dan

karenanya diposisikan sebagai liyan atau *other.*

b. Othering

Kekayaan alam Kalimantan yang melimpah diklaim sedemikian rupa oleh para pendatang tanpa mempedulikan adanya hak dan eksistensi suku asli sebagaimana dinarasikan dalam *ABT* berikut ini:

> …. Semua perusahaan berpialang di bumi kami. Dari tahun ke tahun, perusahaan tambang itu menjamur menjarah hasil bumi yang ada di pulau kami. Seolah tak peduli dengan kami sebagai pribumi asli yang mendiami pulau ini, mereka berebut lahan dan menarik investor untuk mengibarkan usahanya disini. (89-90)

Para investor sebagai *colonizer* berusaha mencapai tujuan dengan cara *"minimizing non-human claims to (a shared) earth"* (Plumwood dalam Huggan dan Tiffin 5). Dalam *ABT,* suku Bakumpai dianggap sebagai liyan,*non-human,* yang dinihilkan. Para investor itu tidak hanya mengubah hutan yang menjadi rumah suku Bakumpai menjadi perkebunan kelapa sawit dan pertambangan emas ataupun batubara, namun juga menghalangi bahkan menutup akses suku Bakumpai terhadap kesejahteraan dan kesehatan.

Jika sebelumnya suku Bakumpai dapat mengandalkan sumber makanan dari hutan dan sungai, seiring dengan makin hilangnya hutan dan tercemarnya sungai-sungai mereka oleh limbah *tailing* dari pertambangan emas, dengan terpaksa, banyak dari suku asli yang pada akhirnya berusaha mempertahankan hidup dengan melakukan penambangan tradisional diatas lahan bekas tambang milik perusahaan. Fakta ini disampaikan oleh Aruna yang melihat sendiri kondisi sukunya setelah mengikuti proses penelitian yang dilakukan oleh Eliana, dimana:

> …. Mereka berebut lahan dengan perusahaan tambang. Berebut menguasai lahan tambang emas. Tak peduli dengan ekosistem lingkungan yang rusak. Dengan serakah mereka terus mengeruk dan terus mendulang dari satu tanah ke tanah yang lain. Seringkali, penduduk lokal yang tak berdaya kalah dengan perusahaan tambang besar yang memiliki taktik dan berbagai cara untuk menguasai lahan emas. Pembuangan limbah *tailing* pun bukan serta merta melulu kesalahan perusahaan tambang, tapi warga juga ikut berperan mencemari lingkungan mereka sendiri. (170)

Karena terus terdesak dan kesulitan mengandalkan mata pencaharian dari hasil hutan non-kayu dan perairan sungai, suku Kelian yang juga merupakan salah satu sub-suku Dayak bahkan harus menantang bahaya dengan menambang di kolam *tailing* tanpa memahami bahaya logam berat merkuri dan sianida yang ada didalamnya. Dalam *ABT,* Aruna menceritakan bahwa:

> Sebagai penambang yang tergusur, orang Kelian memiliki tekad kuat menambang emas. Tak peduli bahaya, pencarian emas terus dilakukan. Usaha mereka semakin terdesak karena lokasi yang potensial dikuasai oleh beberapa perusahaan besar. Dalam keterpurukan ekonomi, harapan jatuh pada *tailing dam,* kolam *tailing* yang bercampur sianida. (171)

Pelayanan yang dialami oleh baik oleh suku Bakumpai maupun Kelian adalah apa yang disebut oleh Plumwood sebagai *"instrumental reason that view nature and the animal 'other' as being external to human needs, and thus effectively dispensable, or as being in permanent service to them, and thus an endlessly replenishable resource."* (dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 4). Keberadaan suku asli tidak lebih berharga dari binatang sehingga eksistensi merekapun ditiadakan.

c. Institutionalized Speciesism

Diskursus 'kolonisasi' yang dilakukan oleh pengusaha dan investor dari Jawa (dan asing) yang dirasionalisasi atas nama pembangunan dan dominasi atas satu suku terhadap suku lainnya yang dianggap 'wajar' menyebabkan eksploitasi yang amat berlebihan terhadap suku Bakumpai dan sub-suku Dayak lainnya. Lebih jauh, eksploitasi suku asli merupakan dampak dari diskursus spesiesisme yang tercipta dari oposisi biner antara pendatang dan suku asli atau pribumi.

Diskursus spesiesisme merujuk pada *"the use of animals as a basis for human social division; and above all perhaps, the metaphorisation and deploymentof 'animal' as derogatory term in genocidal and marginalising discourses"* (Huggan dan Tiffin, 2010: 135). Dalam *ABT,* peristiwa saat *Apa,* Aruna, dan Samudera tepergok para pembalak liar saat sedang mencari ikan di sungai menunjukkan betapa para pendatang tersebut menganggap suku asli tak lebih bagai binatang sebagaimana tampak dalam kutipan "Mereka

menuruni saran teman mereka, tapi tetap mengawasi kami dengan tatapan tajam mereka dan senjata yang pelatuknya siap ditarik kapan saja." (79).

Ketidakpedualian terhadap eksistensi suku asli pun tampak jelas dari kebijakan berstandar ganda pemerintah daerah setempat yang dapat dimaknai sebagai "*institutionalised speciesism that continue to be used to rationalise the exploitation of animal (and animalised human) 'others' in the name of a 'human- and reason-centered culture….*" (Plumwood dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 5). Pola-pola melindungi bisnis melalui kebijakan politik ini pada ujungnya selalu merugikan suku asli. Dalam *ABT,* hal ini dinyatakan sebagai berikut:

> Pemerintah, misalnya, pernah mengatakan akan mengganti dua kali lipat setiap lahan pertanian yang diserobot oleh perusahaan tambang. Tapi nyatanya, sekarang ada 742 kasus tumpang tindih lahan di Kalimantan Timur, baik perusahaan dengan perusahaan maupun perusahaan dengan warga petani, yang 70 persennya adalah kawasan penghidupan warga. Pemerintah juga mengklaim telah menanam 67 juta pohon lewat program *Kalimantan Tengah Green.* Hal itu dinilai konyol karena pembukaan lahan untuk tambang tetap saja terus berjalan. Anehnya lagi, gubernur malah memberi penghargaan lingkungan terhadap perusahaan yang jelas merusak lingkungan hidup. (156)

d. Dampak Rasisme Lingkungan terhadap Eksistensi Suku Bakumpai

Berbagai bentuk rasisme lingkungan yang dialami oleh suku Bakumpai dan sub-suku dayak lainnya di Kalimantan telah mengakibatkan kemiskinan dan potensi kepunahan suku asli. Menurut Poskolonial Ekokritisisme, dampak rasisme lingkungan dapat dilihat dalam dua bentuk, yakni *"narrative of deprivation"* (Huggan dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 43) dan genosida. Berkaca dari pengalaman suku Ogoni di Nigeria, *'narrative of deprivation'* yang mereka alami berupa "*spiritually desecrated and materially dispossessed"* (Apter dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 43). Dalam tulisannya yang berjudul *Genocide,* Saro-Wiwa menuliskan kehidupan suku Ogoni sebelum adanya eksploitasi minyak oleh Shell sebagai berikut:

> *To the Ogoni, rivers and streams do not only provide water for life – for bathing, drinking, etc.; they do not only provide fish for food, they are also sacred and are bound up intricately with*

> *the life of the community, of the entire Ogoni nation. (Saro-Wiwa* dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 43).

Serupa dengan pengalaman suku Ogoni di Nigeria, suku Bakumpai dan sub-suku Dayak lain memiliki kehidupan yang tenang sebelum kedatangan penjajah dari Jawa. Mereka hidup di hutan-hutan dan di sepanjang aliran sungai-sungai di Kalimantan dengan perspektif yang amat ekosentris terhadap alam. Mereka hidup berdampingan dan saling menghormati antara sub-suku satu dengan lainnya yang seinduk karena ikatan leluhur yang sama, yakni *pohon sadatu.* Pohon ini bisa tanaman atau pohon apapun yang;

> mudah dikenali karena pohon inibukan tumbuh sembarang, melainkan ditanam. Penanamnya dahulu tidak diketahui dari suku mana. Tapi, asalkan pohon ini tumbuh di daerah induk suku yang sama, maka sub-suku yang lain boleh mengambil dan pohon ini dijadikan milik bersama. (21)

Selain prinsip hidup komunal, suku-suku tersebut juga mempraktikkan prinsip-prinsip kepemimpinan kolektif para pemuka adat dari masing-masing suku. Hal ini digambarkan dalam *ABT* sebagai berikut:

> …. Rumah Panjang besar sekali peranannya dalam mengontrol akses dan kepemilikan lahan baik antarwarga maupun antarsuku. Saat ini, dibawah kepemimpinan kolektif dari Tuan Adat, Kepala Kampung, dan Temenggung serta dibantu para hulubalangnya, semua masalah berkaitan dengan kehidupan sehari-hari dapat ditangani dan diselesaikan di tingkat pertemuan Rumah Panjang. (73)

Untuk kebutuhan sehari-hari, mereka memanfaatkan hasil hutan non-kayu dan ikan-ikan dari sungai. Dalam pandangan mereka, "Alam dan sungai adalah napas bagi orang-orang suku di Barito, air adalah darah, dan tanah adalah asal muasal manusia." (73). Namun kehidupan mereka mulai terusik dengan adanya pembalakan liar dan bahkan pembakaran hutan untuk membuka perkebunan kelapa sawit dan pertambangan. Meskipun para pemuka adat telah menolak tawaran investor untuk mengeksploitasi hutan adat mereka, namun kekuatan besar hasil kerjasama investor dengan kepala daerah yang menihilkan eksistensi suku asli perlahan

menghancurkan kehidupan mereka.

Dampak bisnis yang didukung kebijakan politis yang antroposentris mengakibatkan tergerusnya nilai-nilai spiritual yang manjadi bagian dari tradisi suku asli. Beberapa suku Dayak memiliki tradisi bersifat religius, yakni *ngayau* atau memenggal kepala orang lain yang dianggap musuhnya. Dalam tradisi suku Dayak zaman dulu, tradisi n*gayau*:

> … merupakan tradisi yang erat kaitannya dengan supranatural, yang orang-orang Dayak meyakini ada di kepala manusia. Bagi mereka, tengkorak kepala manusia yang sudah dikeringkan adalah sihir yang paling kuat. Sepotong kepala yang baru dipenggal diyakini cukup kuat untuk menyelamatkan penduduk kampung dari wabah penyakit. Kepala yang sudah dibubuhi ramuan dan dibacakan mantra diyakini bisa menghasilkan hujan, meningkatkan hasil panen padi, dan mengusir roh-roh jahat. Seandainya tak cukup kuat, mereka percaya kekuatannya sudah mulai pudar dan diperlukan pengganti tengkorak yang baru. (87-8)

Saat ini, nilai spiritual tradisi *ngayau* mulai pudar. Selain karena modernisasi dimana tradisi ini dianggap kriminal dan melanggar hukum, tradisi *ngayau* telah dimanipulasi sedemikian rupa oleh para investor untuk menciptakan fitnah dan sabotase antar suku sehingga pengusaha-pengusaha tersebut bisa menguasai tanah dan hutan suku-suku asli dengan cara-cara yang intimidatif.

Disamping pergeseran makna sakral tradisi mereka, suku Bakumpai dan suku-suku Dayak yang lain juga mengalami kemiskinan (terstruktur) atau *'materially dispossessed'.* Sebelumnya mereka dapat mengandalkan hutan dan sungai untuk mengambil buah-buahan, sayuran maupun ikan dan kebutuhan-kebutuhan lainnya. Namun saat ini, lahan hutan mereka semakin habis akibat pembukaan lahan untuk industri sawit dan tambang. Sungai-sungai pun semakin dangkal dan beracun akibat sedimentasi dan limbah yang dibuang di sungai. Aruna sebagai suku asli mengalami kekhawatiran jika:

> Suku kami punah. Tersingkir dari pulau kami. Pulau kami yang dulu begitu indah menjadi gersang dan tandus. Kebakaran dimana-mana akibat gundulnya hutan kami. Burung-burung langka di pulau kami mengalami kepunahan. Satwa liar lainnya

> mati. Sungai kami airnya beracun. Berlimbah hitam pekat. Bumi kami dikeruk habis kekayaan alamnya. Emas dan batubara. (90)

Perubahan narasi kehidupan suku Bakumpai yang meliputi aspek ekologi, sosial, ekonomi, budaya, dan politik tersebut kemudian diikuti oleh genosida. Dalam *ABT,* suku Bakumpai adalah korban dari *"domestic colonization"* (Saro-Wiwa dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 38) antarapengusaha dan pemerintah (baik pusat maupun daerah) yang menurut Saro-Wiwa *"abject to poverty, slavery, dehumanization, and (potential) extinction"* (dalam Huggan dan Tiffin, 2010: 38). Keempat hal tersebut saling berkorelasi untuk memposisikan dan memperlakukan suku asli seolah binatang. Potensi kepunahan suku Bakumpai dapat dilihat dari dua hal, yakni racun limbah *tailing* yang menggerogoti kesehatan mereka yang kemudian berimbas pada mutasi genetik yang mereka alami hingga kematian. Hasil penelitian Eliana yang diterangkannya pada Aruna menunjukkan bahwa:

> Orang-orang suku yang berdiam di Sungai Barito telah tercemar. Tubuh kalian terkontaminasi racun seperti merkuri. Hal itu sedikit mempengaruhi perubahan genetika dan DNA pada diri kalian. Air yang orang-orang suku Bakumpai dan suku lain biasa pakai untuk minum dan untuk semua hajat hidupnya ternyata memang membawa dampak jangka panjang bagi kesehatan masyarakat. (177)

Racun logam berat seperti arsenik, merkuri, sianida, dan antimon yang masuk tanpa disadari dalam waktu yang lama pada akhirnya membuat struktur genetik orang-orang suku Bakumpai berubah. Akibat mutasi genetik, para peneliti kesulitan menentukan asal-usul dan kemurnian silsilah mereka; kecuali Aruna, yang ternyata tidak mengalami perubahan struktur DNA karena dia dan keluarganya mengkonsumsi air dari sumur sendiri di rumahnya. Genosida rasial yang dialami oleh suku asli tersebut sangat berbahaya karena bersifat masal dan massif karena mengaburkan dan menghilangkan jejak-jejak identitas suku asli.

Kematian menjadi dampak paling mengerikan dari keseluruhan proses rasisme lingkungan yang dilakukan oleh pengusaha dan pemerintahan yang serakah. Dalam *ABT* diceritakan jika para tetangga Arai mengalami

gatal-gatal dan sesak napas kronis akibat kontaminasi limbah *tailing* tambang; namun istrinya, yakni ibu Avara, mengalami kematian karenanya. Kematian sang ibu ini kemudian menjadi awal berjaraknya relasi antara Avara, yang sejak kecil sudah dijodohkan dengan Aruna untuk menjaga kemurnian darah keturunan Bakumpai, dengan akar budayanya sendiri karena kemudian dia diadopsi oleh sebuah keluarga di Jakarta.

Secara keseluruhan, semua bentuk rasisme lingkungan dan dampaknya yang dialami oleh suku asli, khususnya Bakumpai, menjadi bukti *"ecological disruption is co-extensive with damage to the social fabric, and that environment issues cannot be separated from questions of social justice and human rights"*(Huggan dan Tiffin, 2010: 52).*Environmental racism* yang dipraktikkan oleh para *colonizer*yang terdiri dari pengusaha, pemerintah, ras dominan (yakni) Jawa jelas sekali merupakan bentuk pelanggaran keadilan sosial dan Hak Asasi Manusia.

Simpulan

Pembangunan telah mengubah sendi-sendi kehidupan suku asli Kalimantan, khususnya Bakumpai. Kegiatan pembangunan yang dilakukan untuk menghasilkan devisa sebesar-besarnya bagi negara ternyata hanya dinikmati oleh segelintir ras dominan, yakni Jawa, dan para investor asing. Sebaliknya, suku asli hampir tidak dapat berbuat apa-apa karena akses mereka terhadap kekayaan alamnya sendiri sengaja dibatasi oleh pengusaha dan pemerintah yang mendukung terus terjadinya rasisme lingkungan terhadap rakyat mereka sendiri.

Daftar Pustaka

Berger, Bruce K. 2005. *Power Over, Power With, Power to Relations: Critical Reflections on Public Relations, the Dominant Coalition and Activism,* dalam *Journal of Public Relations Research*, Vol. 17 (1), hlm. 5-28.

Buell, Lawrence. 2005*. The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination.* USA: Blackwell Publishing.

Glotfelty, Cheryll, and Harold Fromm, eds. 1996. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens: University of Georgia Press.

Hardjanto, Yustinus Sapto. 2013. *Ekologi Politik, Belajar dari Kalimantan Timur.* http://www.kompasiana.com/yustinus_sapto/ekologi-politik-belajar-dari kalimantan-timur_552fea006ea8346c648b456d,

diunduh 25 Juli 2016.

Harper, Charles L. 2004. *Environment and Society: Human Perspectives on Environmental Issues*. New Jersey: Pearson Education, Inc., Upper Saddle River.

Huggan, Graham and Helen Tiffin. 2010. *Postcolonial Ecocriticism: Literature,Animal, Environment.* NY: Routledge.

Mukherjee, Upamanyu Pablo. 2010. *Postcolonial Environments: Nature, Culture, and the Contemporary Indian Novels in English.* NY: Palgrave Macmilan.

Nurmalia, Yuni. 2013. *Anak Bakumpai Terakhir.* Jakarta: Salsabila.

Park, Lisa Sun-Hee dan David N. Pellow. 2004. "Racial Formation, Environmental Racism, and the Emergence of Silicon Valley", dalam *Ethnicities*, Vol 4 (3), hlm. 404-424

Rosyidah, Usma Nur Dian. 2013. *"Ecological Imperialism* dalam *Anak Bakumpai Terakhir* Karya Yuni Nurmalia". Prosiding *Literary Studies Conference "Configuring and Reconfiguring English Literature in Southeast Asia". Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.*

Taylor, Dorceta E. 2014. *Toxic Communities: Environmental Racism, Industrial Pollution, and Residential Mobility.* New york: new york university press.

_____ 2013. "ekspansi sawit ancaman serius bagi masyarakat lokal". Www. saveourborneo.org, diakses tanggal 26 juli 2016.

SAWER PANGANTEN
REPRESENTASI JAGA BUDAYA DAN TATA NILAI (KAJIAN TRADISI DAN TRANSFORMASI SOSIAL BUDAYA JAWA BARAT)

Titin Setiartin R
JPBSI FKIP Uuniversitas Siliwangi Tasikmalaya
E-mail Setiar_tin@hotmail.com

Abstract

*Traditions, customs social and cultural values of civilication, and the values of kindship play, as the heritage of Indonesia worth while represented values, ethicskonship in West Java (**tatar sunda**). Poetry (stanzas) requered to the value of personality, divinity, responsibility, respect, politeness, etc. It also become the primary marker of identity community West Java.*

Rapid development of science, technology, and the communications affected to the decline in understanding and appreciation of the meaning and the power of social and cultural values and the civilizations of this nation. Rapid development ICT (science, technology, communication, and art)led to a social and culture transformation and change pattern, patterns of civilazation. Social and theculture values inheritadefrom ancestors ancestral Indonesia eroded by variety of value due to the inevitability of the process of globalization. Social transformation culture and civilizations have led to shift the behavior patterns of the Indonesian nation anyway.

"Sawer Panganten"is in heritade here ditary of cultural traditions of West Java whocreated of Sundanese society. "Sawer Panganten" is initially conducted for two people as family member in marriage. "Sawer Panganten" is a form of sung narrative provides advice instill the education value for husband and wifein order to foster domestic life in accordance with the values of social culture, civilizations, and the religions. The cultural traditions of the ancestors of the Sundanese of West Java. This tradition terms with the advice guidelines family life in accordance with the environment West Javanese society.

Currently its tradition becomes are unstable. Understand meaning and values of advice that sung Sundanese only become ornamental ceremony. Compliance with the advice of parents have been displaced by of globalization traditions. Shifting tradition of globalization lead to a pattern family lifewas no longer reflects the conjugal life that fit the pattern of life of Indonesian. In the development of tradition of as process, globalization is actually provide plenty of scopes for anyone

to commit identity reconstruction. The cultural identity of the nation appears logical are dignity can be established through the environmental education community.

Keywords: *Values, Social and Cultural Transformation, "Sawer Panganten"*

Pendahuluan

Kesadaran kolektifterhadap pemeliharan dan pelestarian budaya dan tata nilai tradisi/adat-istiadatsuatu bangsa harus berakar pada masyarakatnya. Kolektivitas ini memiliki fungsi strategis dalam pemeliharaandan pelestarian asetbangsa yang diwariskan para leluhur. Kaitan dengan pemeliharaan dan pelestarian, berbagai upaya harus dilakukan agar tradisi yang diwariskan secara turun-temurun ini terselamatkan dari berbagai ancaman dampak globalisasi.

Tradisi *sawer panganten* merupakan tradisi (lisan)produk budaya bangsa Indonesia yang dimiliki oleh masyarakat Jawa Barat. Tradisi(lisan) ini menyebar di berbagai daerah di wilayah *Tatar* Sunda. *Sawer pangantenini* merupakan tradisi (lisan) yang merepresentasikan budaya dan tata nilai kekeluargaan sebagai pedoman bagi insan yang akan berumah tangga. Makna tata nilai yang terkandung dalam *sawer pangantens*ebagai produk budaya luhur*urang Sunda*sarat/penuh dengan petuahpedomanbagi yang akan membangun keluarga. *Sawer panganten* merupakan bagian dari rangkaian upacara seremonial pernikahan yang berkembang di *tatar* Sunda. Sawer panganten berbentuk nyanyian (*kawih*) yang dinyanyikan (di-*tembangkeun*). Tembang sawer ini sarat nilai moral, agama, dan sosial. Petuah berisi kosep-konsep pedoman hidup atau nasihat kepada mempelai dalam membentuk mental berumah tangga.

Nilai atau konsep yang terkandung dalam syair-syair tersebut merupakan pedoman perilaku baik-buruk, pantas-tidak pantas, atau pun benar-salah baik bagi orang perorangan maupun kelompok. Dinyatakan demikian, karena nilai-nilai tersebut tidak dapat dipisahkan dari norma, kaidah, dan adat kebiasaan yang telah disepakati. Representasi makna nilai-nilai tradisi suatu masyarakat menjadi sangat beragam. Light dkk, menyatakanbahwa "*A value is a general idea that people share about what is good or bad, desirable or undersirable,…no values applies in every situation. There are always exception. Nevertheless, the values people hold tend to color their overall way of life"* Light dkk, (1989: 81). Pendapat tersebut

menegaskan bahwa tak ada nilai-nilai yang bisa diterapkan pada segala situasi. Nilai-nilai kolektivitas suatu masyarakat mempengaruhi pola kihidupan masyarakatnya. Tata nilai yang terdapat dalam tradisi (lisan) *sawer panganten* merupakan warisan antargenerasi yang mempunyai makna simbolis di balik gerakan, ucapan, maupun alat-alat yang digunakan. Pesan-pesan tersebut memiliki nilai-nilai dan etika yang harus dilaksanankan untuk menuju kehidupan berumah tangga. Lickona mengemukakan bahwa nilai terdiri atas dua macam, "*Values are two kinds: moral and non moral. Moral values such as honesty, responsibility, and fairness carry obligation. We fell obligated to keep a promise,pay or bills, care for our children, and be fair in our dealings with others. Moral values tell us what we ought to do*" (2004: 38*).* Nilai selalu membicarakan baik-buruk, benar-salah, diinginkan atau tidak diinginkan, pantas atau tidak pantas. Nilai-nilai ini mengarahkan pada perilaku dan pertimbangan seseorang serta dijadikan pandangan hidup masyarakat yang bersangkutan.

Perkembangan pesat ilmu pengetahuan, teknologi, dan komunikasi berdampak terhadap penurunan pemahaman dan penerapan makna dan kekuatan nilai sosial budaya dalam tradisi/adat-istiadat kekeluargaan. Perkembangan pesat ipteks (ilmu pengetahuan, teknologi, komunikasi, dan sosial) menimbulkan transformasi sosial budaya, tata nilai, dan etika pola kehidupan. Hal ini, menyebabkan tata nilai sosial budaya yang diwariskan terkikis oleh pola kehidupan globalisasi. Transformasi sosial budaya ini menyebabkanbergesernya pola perilaku masyarakat.*Sawer panganten* dalam rangkaian seremonial pernikahan oleh sebagian masyarakat dianggap tidak penting lagi. *Sawer panganten* dianggap bid'ah oleh sebagian muslim. Oleh karena itu, upacara *sawer panganten* semakin terlupakan.

Sinden yang menyanyikan (*nembangkeun*) *pupuh sawer* tidak bisa sembarang orang. Sinden memiliki syarat-syarat tertentu untuk bisa melaksanakan seremonial ini. Secara sakral rangkaian ini memiliki simbol-simbol kehidupan dua insan yang dipersatukan untuk berumah tangga. Berikut ini sebagian *pupuhkinanti* yang dinyanyikan pada saat *sawer* dalam rangkaian upacara pernikahan.

Ganjaran ti Maha Suci Enggal atuh geura tampi Dina wanci nu mustari Ayeuna eulis ngahiji Sakapeurih sakanyeri Sabadana jatukrami	*Pahala dari Tuhan Yang Maha Suci* *Cepatlah segera terima* *Pada saat yang tepat* *Sekarang kamu bersatu* *Seia sekata dalam suka dan duka* *Setelah menikah*
Lugina dunya aherat Gusti maparinan rahmat Kana waktu ulah elat Disarengan silih hormat Gumati reujeung rumawat Pikeun ngahontal darajat	*Bahagia dunia akhirat* *Tuhan memberikan rahmat* *Jangan melupakan waktu* *Bersama saling menghormati* *Tekun dan rajin merawat* *Untuk mencapai kemulyaan*
Silih hormat ka sasama Badami sing bema krama Sing nyaah ka ibu rama Tumut papagon agama Islam agama utama Tangtuna hirup sugema	*Saling hormat kepada sesama* *Terbuka bermusawarah* *Kasih sayang kepada orangtua* *Taat perintah agama* *Islam agama utama* *Niscaya hidup bahagia*

Syair (pupuh) *sawer panganten* di atas berisi petuah orang tua dan leluhur yang harus dijalankan oleh suami-istri dalam berumah tangga. Nilai-nilai moral; *Bersama saling menghormati, Tekun dan rajin merawat, Untuk mencapai kemulyaan*. Nilai agama; *Pahala dari Tuhan Yang Maha Suci,Bahagia dunia akhirat, Tuhan memberikan rahmat.*Nilai sosial; *Sekarang kamu bersatu, Seia-sekata dalam suka dan duka,Saling hormat kepada sesama, Terbuka bermusyawarah, Kasih sayang kepada orangtua.*

Nilai-nilaiinsani (kemanusiaan) yang terdapat dalam *pupuh* di atas merupakan nilai sosial dan budaya mengandung nilai kemanusiaan. Nilai-nilai tersebut menjadi nilai dasar (*basic value*) yang bersifat fundamental dan konseptual. Nilai kemanusiaan ini pula menjadi dasar nilai instrumental (perilaku) sebagai konkretisasi berprinsip pada moral, agama, etika, tanggung jawab, kejujuran, keadilan, saling menghormati dsb. Hal ini, merujuk pada sepuluh konsep tentang potensi nilai budaya Lickona (2004:56). Pesatnya perkembangan ipteks membuat posisi tradisi (lisan) *sawer panganten*hanya menjadi bagian dari rangkaian seremonial upacara pernikahan. Upacara adat pernikahan hanya menjadi simbol kemapanan orang tua yang menikahkan anaknya. Kesakralan tradisi sering dilupakan.

Sinden yang menyanyikan syair ini pun boleh siapa saja yang bisa menyanyi (*nembang*). Bahkan sebagian masyarakat meninggalkan tradisi ini.Pemahaman terhadap makna dan nilai-nilai kemanusiaan (petuah) leluhur dalam *pupuh*yang di*tembangkeun* hanya menjadi penghias dan pelengkap upacara.

Tata nilai dan etika budi pekerti yang menjiwai makna pupuh *sawer panganten* nyaris tak dikenal.Kedudukan tradisi *sawer panganten* menjadi tidak stabil. Kepatuhan terhadap petuah orang tua sudah tergeser oleh tradisi globalisasi. Pergeseran tradisi globalisasi menyebabkan pola kehidupan berkeluarga tidak lagi merefleksikan kehidupan suami-istri yang sesuai dengan pola kehidupan bangsa Indonesia.

Sebenarnya globalisasi menyediakan ruang yang begitu luas bagi siapapun untuk melakukan rekonstruksi identitas nilai-nilai warisan leluhur. Tata nilai dan etika berkeluarga yang terkandung secara simbolis dalam *sawer panganten* dapat dipertahankan dan dilestarikan sebagai bentuk **jaga budaya**. Tata nilai tradisi/adat-istiadat merupakan sebuah proses dalam kehidupan bermasyarakat. Representasi jaga budaya tata nilai dalam *sawer panganten* dapat pula dilaksanakan melalui proses modifikasi yang disesuaikan dengan kondisi perkembangan sosial budaya masyarakat saat ini. Untuk itu, perlu usaha-usaha dari berbagai pihak mengkaji dan melestarikan keberadaannya sebagai estafet kekayaan warisan leluhur dari generasi ke generasi. Pelestarian ini dapat dilakukan pula melalui transformasi sosial budaya tanpa menghilangkan esensi makna dan simbolis nilai-nilai kemanusiaan dari upacara tradisi/adat-istiadat *sawer panganten*.

Pengkajian tradisi (lisan) harus dilakukan atas kesadaran bahwa tradisi diciptakan para leluhur sebagai wujud kecintaan terhadap tatanan kehidupan. Tradisi menjadi fungsi instrumental pembentukan kepribadian setiap individu dalam masyarakatnya. Penyampaian "makna" dalam *sawer panganten* kepada generasi ke generasi dianggap sangat penting. Melalui petuah dalam syair sawer dua insan yang akan berumah tangga mengetahui norma-norma yang harus dijalankan dalam kehidupan berumah tangga dan bermasyarakat.

Atas dasar permasalahan di atas makalah ini bertujuan memaparkan hasil kajian terhadap syair (pupuh) *sawer panganten*. Kajian ini difokuskan pada pemaknaan nilai-nilai sosial dan budaya masyarakat Jawa Barat.

Representasi tata nilai sosial dan budaya antara lain, ketuhanan, moral/ pekerti, kecerdasan, keilmuan, tanggung jawab, saling menghormati dsb. Kajian nilai-nilai ini penulis kaitkan dengan konsteks sosial dan budaya masyarakat pada era globalisasi.

PEMBAHASAN

Tradisi (lisan) telah menjadi sebuah sistem dalam tatanan kehidupan sosial, politik, budaya, ekonomi, hukum serta lingkungan di tengah kehidupan masyarakat. Tradisi (lisan)*sawer panganten* dalam rangkaian uapara adat pernikahan bersifat dinamis berkelanjutan. Ini menunjukkan bahwa tradisi ini masih diterima oleh komunitasnya. Tradisi ini pun memiliki ranah dan dimensi yang sangat luas baik secara fungsional dan instrumental. Sifatnya yang pragmatis dan bernilai seni. Para leluhur masyarakat Sunda menciptakan dan mengembangkan tradisi ini di dalamnya tercakup berbagai mekanisme dan cara untuk bersikap, berperilaku dan bertindak, baik dalam hubungan mereka dengan sesama manusia, dengan alam maupun dengan Yang Maha Kuasa.

Representasi Tata Nilai *Sawer Panganten*

Kata *sawer* merupakan suatu tradisi dari para leluhur secara turun-temurun ketika seseorang memiliki hajatan pernikahan anaknya. Isi sawer merupakan pepatah dari orang tua kepada anaknya yang akan menjalani kehidupan baru, yakni berumah tangga. Pepatah (sawer) tersebut biasanya disampaikan atau dituturkan oleh juru sawer. Isi sawer berupa tuntunan berumah tangga, ajaran keagamaan, dan ajaran sopan santun antara suami istri.

Dalam ajaran agama, tradisi sawer tidaklah wajib untuk dilakukan. Namun, ia merupakan suatu adat atau tradisi yang biasa dilakukan oleh masyarakat. Hal yang harus dipersiapkan dalam acara sawer di antaranya sesaji berupa beras, telur ayam, daun sirih, macam-macam bunga, kunyit, dan permen. Masing-masing dari sesaji tersebut memiliki arti tersendiri. *Beras* melambangkan kebahagiaan karena banyak rejeki, *telur* melambangkan cikal bakal manusia dilahirkan, *sirih* melambangkan napsu dua calon pengantin dari keluarga berbeda, *macam-macam bunga* melambangkan harumnya pengantin yang menjadi panutan masyarakat, *kunyit* melambangkan keemasan dan keagungan sang pencipta, dan *permen*

melambangkan manisnya budi pekerti atau sifat dari dua pengantin dalam berumah tangga. Dalam perkembangannya sesaji untuk sawer ini dapat ditambah dengan uang (recehan).

Naskah *sawer panganten* (Desa Bojong Kecamatan Nagreg Kabupaten Bandung) pada umumnya terdiri atas tiga bagian yaitu: (1) pembuka (terdiri atas 6 bait); (2) isi (terdiri atas 89 bait); dan (3) penutup (biasanya berisi *pupuh* baik itu *sinom* maupun *dangdang gula*). Pada setiap bagian naskah *sawer panganten*, berbagai macan nilai harus direfleksikan dalam kehidupan rumah tangga. Setiap bagian dari *sawer panganten* memiliki penuturan yang khas sesuai dengan nilai yang terkandungnya.

a. Nilai Ketuhanan/Keagamaan

(20)	Ganjaran ti Maha Suci Enggal atuh geura tampi Ayeuna eulis ngahiji Sakapeurih sakanyeri	*Pahala dari Tuhan Yang Maha Suci* *Cepatlah segera terima* *Sekarang kamu bersatu* *Seia sekata dalam suka dan duka*
(23)	Lugina dunya aherat Gusti maparinan rahmat Kana waktu ulah elat Disarengan silih hormat	*Bahagia dunia akhirat* *Tuhan memberikan rahmat* *Pada waktu jangan lupa* *Diikuti saling menghormati*
(24)	Silih hormat ka sasama Sing nyaah ka ibu rama Lakonan parentah agama Tangtuna hirup sugema	*Saling hormat kepada sesama* *Supaya kasih sayang kepada orangtua* *Lakukan perintah agama* *Niscaya hidup bahagia*

Tiga bait di atas merepresentasikan ketuhanan maupun keagamaan. Bait (20) secara semiotik mengungkap persoalan bahwa segala perbuatan yang dilakukan manusia di dunia ini niscaya akan mendapatkan pahala dari Allah SWT. Bait (23) mengungkap persoalan bahwa dalam kehidupan di dunia manusia jangan melupakan kewajiban shalat agar hidupnya mendapatkan rahmat. Demikian juga pada bait (24) mengungkap persoalan bahwa agar hidup di dunia tidak melupakan perintah agama dan selalu hormat kepada orangtua dan sesama.

a) Nilai Budi Pekerti dan Moral

(6)	Tigin eulis kumawula Ka raka ulah bahula Bisi raka meunang bahla Kudu bisa silih bela	*Setia kamu meladeni/mengurus* *Kepada suami jangan menentang* *Nanti suami mendapat celaka* *Harus dapat saling membela*
(16)	Saban poe ulah lali Titih rintih suci ati Tembongkeun sing bear budi Ciri nyaah ka salaki	*Setiap hari jangan lupa* *Berhati-hati dalam hati* *Perlihatkan agar berperangai baik* *Tanda kasih sayang kepada suami*
(43)	Mun akur ka sadayana Tembongkeun budi basana Nu bener tingkah polahna Supaya hirup sampurna	*Kalau rukun kepada semuanya* *Pelihatkan budi bahasanya* *Yang benar tingkah lakunya* *Supaya hidup sampurna*

Tiga bait di atas memiliki makna budi pekerti/moral. Bait (6) mengungkap persoalan bahwa dalam berumah tangga (istri dan suami) harus setia terhadap janji dan juga harus saling membela jika berada dalam kesulitan. Bait (16) mengungkap persoalan kehidupan sehari-hari dalam rumah tangga harus selalu menunjukkan budi pekerti yang luhur. Demikian juga pada bait (43) mengungkap persoalan bahwa agar hidup di dunia sempurna kita harus selalu menunjukkan tingkah laku dan berbahasa yang sopan agar hidup tentram dan nyaman.

Nilai Kecerdasan

Nilai kecerdasan dapat diartikan sebagai ukuran tingkah laku manusia tentang kepandaian dan ketajaman pikiran yang harus dipertahankan dalam pola kehidupan bermasyarakat. Berikut ini bait-bait sawer yang mengandung nilai didaktis aspek kecerdasan yang terdapat pada 89 bait naskah *Sawer Pengantin* dari Desa Bojong Kecamatan Nagreg Kabupaten Bandung.

(35)	Gusti Allah nu kawasa Ngayakeun dunya tiasa Pepek eusi dunya rosa Sayagi pikeun manusa	*Gusti Allah yang berkuasa* *Mengadakan dunia bisa* *Dengan segala isi dunia* *Disediakan buat manusia*
(36)	Manusa mahluk punjulna Pinter pangabisana Ngakalan eusi dunyana Nu kantun tumarimana	*Manusia makhluk tertinggi* *Pintar ilmu pengetahuan* *Memikirkan isi dunia* *Yang tinggal hanya berterimanya*

Dua bait sawer di atas memaknai nilai-nilai didaktis yang berkaitan dengan aspek kecerdasan. Pada bait (35) terungkap bahwa Allah Yang Maha Kuasa menciptakan alam dunia ini dengan segala isinya yang diperuntukkan bagi umat manusia. Untuk memanfaatkannya maka manusia harus mampu mengolah dan memanfaatkan dengan kecerdasan dan ilmu pengetahuan yang dianugrahkan Allah kepada manusia. Demikian juga pada bait (36) terungkap sebuah nilai kecerdasan yaitu bahwa manusia diberi akal pikiran yang lebih jika dibandingkan dengan makhluk lainnya di dunia ini.

b) Nilai Ilmiah

Nilai ilmiah sebagai ukuran tingkah laku manusia tentang berpikir berdasarkan konsep keilmuan yang harus dipertahankan dalam kehidupan di masyarakat.

(12)	Mun catur sing seueur bukur Ulah ngan kalah ka saur Napsuna ulah takabur Hirup resep loba batur	*Kalau bicara banyak nyata* *Jangan hanya bicara saja* *Sapsunya jangan sombong* *Hidup suka banyak teman*
(34)	Boga rasa kudu ngarti Tata titi surti ati Kudu silih beuli ati Pikiran dadamelan gusti	*Punya rasa harus mengerti* *Prilaku mawas diri* *Harus saling menyenangkan hati* *Ingatkan ciptaan Tuhan*

Dua bait di atas memaknai nilai-nilai didaktis berkaitan dengan aspek ilmiah, yaitu bagaimana manusia bisa berpikir tentang kehidupan bermasyarakat didasarkan pada konsep ilmu pengetahuan. Pada bait (12) nilai keilmuan dalam kehidupan bermasyarakat jangan hanya pintar berbicara tetapi harus dibuktikan dengan hasil kerja. Bait (34) nilai

keilmuan yaitu bahwa manusia sebagai ciptaan Tuhan harus mampu menggunakan ilmu pengetahuannya untuk mengolah segala sesuatu di sekeliling kehidupannya.

Representasi sosial dan budaya yang terdapat pada larik dan bait secara simbolis menyiratkan fungsi istrumental (perilaku) yang relevan dengan nilai-nilai kehidupan masyarakat di tatar Sunda (Jawa Barat). Nilai-nilai kehidupan yang tergambarkan dalam naskah *Sawer Pengantin*menyiratkan makna nilai-nilai didaktis yang berkaitan dengan aspek keilmuan, yaitu nilai-nilai ukuran tingkah laku manusia dalam berpikir yang didasarkan pengetahuan yang harus dipertahankan dalam kehidupan di masyarakat. Konsistensi masyarakat untuk memelihara, mempertahankan, dan melestarikan tradisi ini harus tetap terjaga.

Nilai Sosial dan Budaya Tradisi Lisan

Nilai budaya adalah konsep abstrak mengenai masalah dasar yang sangat penting dan bernilai dalam kehidupan. (Bertens, 2011: 152, Liliweri, 2014: 55,). Nilai budaya berkaitan dengan hakikat manusia sebagai mahkluk berbudaya. Representasi tata nilai budaya bersumber dari tradisi/adat-istiadat. *Sawer panganten* tradisi (lisan) Jawa Barat merupakan bagian hasil kebudayaan masyarakatnya.

Sebagai wakil komunikasi atas masyarakat tatar *Sunda*, tradisi sawer menjadi falsafah warisan leluhur untuk menjaga tatanan aktivitas keseharian hidup (menempatkan diri, sebagai makhluk sosial, cara berpikir, dan pandangan terhadap norma/etika) dalam berkeluarga dan bermasyarakat. Dengan demikian tradisi (lisan) *sawer panganten* telah menjadi sebuah sistem dalam tatanan kehidupan sosial, politik, budaya, ekonomi, hukum serta lingkungan di tengah kehidupan masyarakat. Tradisi ini bersifat dinamis berkelanjutan dan dapat diterima oleh komunitasnya. Secara pragmatis masyarakat memelihara, mempertahankan, dan mengembangkan tradisi (lisan) ini yang di dalamnya tercakup berbagai mekanisme dan cara untuk bersikap, berperilaku dan bertindak. Nilai-nilai warisan budaya meniscayakan fungsi yang strategis bagi pembentukan karakter dan identitas, yang pada gilirannya akan memunculkan sikap budaya yang mandiri, inisiatif, dan kreatif.

Kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat individu dengan alam maupun dengan Yang Maha Kuasa.Pengalaman dan pengetahuan empiris

yang diperoleh terus diwariskan dan dikembangkan serta dipertahankan melalui proses pembelajaran dari generasi ke generasi. Dalam prosesnya tentu diwariskan secara lisan dan perbuatan yang dilisankan dalam konteks rangkaian upacara pernikahan. Sebagai fungsi instrumental tradisi *sawer panganten* diaplikasikan oleh suami-istri dalam keluarga melalui berbagai dimensi kehidupan sehari-hari. Dalam dimensi sosial, spiritual, dan budaya setiap orang tua dalam keluarga tentunya memberikan pemahaman bahwa terciptanya suatu hal di dunia ini melalui proses yang tidak terlepas dari pengawasan dan ketetapan Sang Maha Pencipta.

Tata nilai tradisi (lisan) *sawer pangantens*ecara pragmatis, mempertahankan nilai-nilai moral, agama, budi pekerti dalam proses interaksi di dalam keluarga dan masayarakat. Penanaman pemahaman makna nilai *humaniora* dalam berkehidupan misalnya saja dengan melaksanakan pertunjukan kesenian yang memuat kisah-kisah keteladanan tokoh di dalamnya. Diharapkan melalui hal tesebut masyarakat baik secara langsung maupun tidak langsung mampu menyerap nilai-nilai tersebut untuk kemudian menerapkanya dalam proses kehidupan bermasyarakat.

Warisan budaya yang memiliki muatan nilai-nilai budaya masa lalu, berfungsi untuk membangun kerinduan pada kehidupan nenek moyang, yang menjadi tonggak kehidupan masa sekarang. Warisan budaya dapat dijadikan semacam jembatan yang menghubungkan masa lalu dan masa sekarang, generasi nenek moyang dan generasi sekarang. Pada gilirannya, ia pun dapat dijadikan semacam perekat budaya antargenerasi. Masyarakat yang tetap memiliki jiwa gotong royong, saling memperhatikan, saling menghormati, saling menghargai dalam usaha mencapai masyarakat yang sejahtera.

Globalisasi yang semestinya membawa budaya lokal ke ranah internasional dapat diwujudkan sehingga dapat mengangkat martabat kehidupan masyarakat. Dengan melihat kekuatan, kelemahan, peluang dan ancaman yang selalu melekat pada budaya lokal inilah maka kehidupan masyarakat dapat dibangun melalui suatu konsep pemahaman yang dapat disesuaiakan dengan kondisi budaya masyarakatnya. Pembinaan budaya lokal masyarakat dengan menggunakan strategi yang tepat dan melalui perencanaan yang matang akan membangun suatu pertahan budaya yang kokoh dan akan berfungsi sebagai filter yang kuat dari derasnya arus globalisasi.

Paparan di atas mengisyaratkan bahwa pelestarian budaya bangsa sebenarnya menjadi tanggung jawab bersama. Semua lapisan masyarakat dapat mengambil peran sesuai dengan kapasitas kemampuannya masing-masing. Dalam konteks pendidikan, misalnya saja, warisan budaya dapat diposisikan sebagai sumber praksis pendidikan. Proses ini mengutamakan kecendekiaan dan pengayaan kultural, yaitu menanamkan ke dalam diri setiap individu etika dan kebenaran moral yang berasal dari cita-cita peradaban dan warisan intelektual yang benar-benar berakar pada kultur sendiri.

Pengintegrasian nilai-nilai warisan budaya dalam proses pendidikan mengandaikan bahwa wargadidik akan mengkonstruksikan pengetahuan atau menyemaikan benih-benih nilai positif dalam dirinya sebagai hasil "pemikiran" dan interaksinya dalam konteks sosial-budaya yang mengepung dan mengkondisikannya. Wargadidik diharapkan mampu menciptakan makna yang mendalam bagi dirinya berdasarkan interaksi antara pengetahuan yang telah dimiliki, diketahui, dan dipercayai, dengan gejala, gagasan, atau informasi baru yang diperoleh di dalam proses pendidikan yang ditempuhnya. Salahsatunya pendidikan yang diperoleh pada lingkungan informal di masyarakat. Oleh karena itu, nilai-nilai warisan budaya yang dimaksud harus dihadirkan dalam pendidikan masyarakat. Dengan demikian, strategi penghadiran lingkungan budaya merupakan bagian dari proses pelestarian nilai budaya di masyarakat. Ketika wargadidik berinteraksi dan beradaptasi dengan lingkungan (budaya), sesungguhnya mereka sedang berada dalam peristiwa belajar. Lingkungan budaya merupakan sebuah "lokus" untuk mendapatkan pengalaman (pengalaman baru). Warisan budaya yang diintegrasikan dalam praksis pendidikan akan menciptakan medan eksplorasi bagi warga-didik dalam memahami dan menghayati nilai tertentu. Mereka berinteraksi dengan warisan budaya, melalui beragam proses.

Transformasi Sosial dan Budaya

Transformasi sosial dan budaya adalah perubahan menyeluruh dalam bentuk, rupa, sifat, watak, dan sebagainya, dalam hubungan timbal balik individu-individu, individu-kelompok, maupun kelompok-kelompok. William F. Ogburn menyatakan bahwa perubahan sosial adalah perubahan yang mencakup unsur-unsur kebudayaan baik material maupun inmaterial

yang menekankan adanya pengaruh besar dari unsur-unsur kebudayaan material terhadap unsur-unsur inmaterial. Perubahan sosial dan budaya merupakan perubahan-perubahan yang terjadi dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosial dan budaya, termasuk nilai, sikap-sikap sosial, dan pola perilaku individu maupun kelompok. Dapat dikatakan pula transformasi sosial dan budaya adalah proses terjadi perubahan struktur dan fungsi suatu sistem sosial dan budaya suatu masyarakat. Penyebab transformasi sosial dan budaya di antaranya timbunan kebudayaan, kontak dengan kebudayaanlain, penduduk yang heterogen, kekacauan sosial, dan perubahan sosial budaya. Transformasi sosial budaya inimelibatkanmasyarakat, teknologi, nilai-nilai kebudayaan, dan gerakan sosial.

Kata kebudayaan berasal dari bahasa sansekerta, yakni *buddhayah* yang merupakan bentuk jamak kata *buddhi* betarti budi atau akal. Kebudayaan diartikan sebagai hal-hal yang bersangkutan dengan akal budi. Istilah *culture* merupakan istilah asing yang sama makna dengan kebudayaan, berasal dari bahasa Latin *colere*. Artinya mengolah atau mengerjakan, yaitu mengolah tanah atau bertani. Dari asal arti tersebut yaitu *colere* kemudian *culture*, diartikan sebagai segala daya dan kegiatan manusia untuk mengolah dan mengubah alam.(Soekanto 1998:188) menyatakan bahwa kebudayaan adalah kompleksitas mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, kemampuan, serta kebiasaan-kebiasaan yang didapatkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Soekanto (1998:189), merumuskan kebudayaan sebagai semua hasil karya, rasa, dan cipta masyarakat. Karya manusia menghasilkan teknologi dan kebudayaan kebendaan atau kebudayaan jasmaniah yang diperlukanmanusia untuk menguasai alam sekitar, agar kekuatan serta hasilnya dapat diabdikan untuk keperluan masyarakat.Sejalan dengan Danandjaya (1997: 2) *folklore* adalah sebagian kebudayaan suatu kolektif, yang tersebar dan diwariskan turun temurun, di antara kolektif macam apa saja, secara tradisional dalam versi yang berbeda, baik dalam bentuk lisan maupun contoh yang disertai dengan gerak isyarat atau alat pembantu pengingat (*mnemonic device*). Folklore memiliki karateristik tersendiri yang membuatnya memiliki kedudukan yang berbeda dengan kebudayaan yang lainnya.

Perkembangan masyarakat yang dinamis sebagai dampak yang tidak terhindarkan dari globalisasi membutuhkan penyesuaian tata nilai

dan perilaku. Dalam konteks ini, penyesuaian tata nilai perilaku harus menempatkan aspek pengembangan kebudayaan yang dapat memberikan arah bagi perwujudan identitas nasional. Dengan kata lain, penyesuaian tata nilai dan perilaku sudah barang tentu harus sesuai dengan nilai-nilai luhur budaya bangsa, sehingga mampu menciptakan iklim kondusif dan harmonis bagi penguatan nilai-nilai sosial dan budaya. Dengan demikian, transformasi sosial dan budaya merupakan wujud respons modernisasi yang positif dan produktif.Globaliasi merupakan proses yang universal. Perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, sosial, dan budaya melewati batas-batas manusia dan kemanusiaan. Pergerakan ini pula menyebabkan terjadi transformasi sendi-sendi kehidupan manusia dan kemanusiaannya. Tidak terkecuali etika, sikap, dan gaya hidup, secara pragmatis menjadi tidak terbendung lagi.

Sawer panganten dalam perkembangannya tidak terlepas dari dampak globalisasi. Tradisi ini, mengalami penurunan eksistensi di tatar Sunda. Pemahaman makna tata nilai yang terkandung di dalamnya dianggap tidak penting lagi. Hal ini, menyebabkan tradisi ini tidak sakral. Telah terjadi transformasi nilai-nilai kesakralan tradisi, tergantikan modernisasi budaya. Dorongan masyarakat mengadopsi budaya global yang menganggap nilai-nilai kebangsaanmodern relevan dengan kemajuan bangsa.Seremoni pernikahan masyarakat tatar Sunda mengadopsi seremoni pernikahan budaya bangsa Eropa/Barat. Kesakralan rangkaian upacara adat didominasi oleh budaya Eropa/Barat.

Menurunnya nilai-nilai etika dan moral bagi generasi muda saat ini salah satunya disebabkan oleh tidak mengenalnya mereka pada budaya-budaya yang ada di masyarakat. Pengaruh budaya modern yang menawarkan kemudahan-kemudahan untuk mendapatkan sesuatu yang dibutuhkan oleh masyarakat menjadikan sikap individualitas semakin tinggi. Sikap masyarakat yang cenderung berpikir pada orientasi matrialistis budaya demikian inilah yang akhirnya membuat masyarakat tidak lagi memiliki rasa solidaritas sosial. Segalanya diukur melalui standar kehidupan modern yang selalu dikaitkan dengan teknologi mutakhir. Ciri khas masyarakat gotong royong, saling menghargai, saling membantu, saling menghormati tidak lagi dimiliki oleh generasi muda. Teknologi modern akhirnya menyingkirkan budaya tradisional yang telah lama ada di tengah kehidupan sosial masyarakat.

Sebenarnya transformasi tata nilai dan budaya *sawer panganten* dalam rangkaian seremonial pernikahan dapat diterima. Tentu saja, jika tidak meninggalkan esensi pragmatisme dari syair (*pupuhsaw*er). Dengan demikian, transformasi sosial dan budaya dapat dikembangkan menjadi program pemeliharaan dan pelestarian tradisi (lisan) *sawer panganten*. Program ini merupakan program pemberdayaan yang bersifat partisipatif dapat terlembaga secara reguler dan *sustainable* (berkelanjutan) sebagai bagian dari perencanaan pembangunan daerah. Dengan kata lain *sawer panganten* dapat menjadi "Representasi Jaga Budaya" dan "Tata Nilai" masyarakat Jawa barat.

Walaupun upaya-upaya pelestarian budaya tidak mudah. Namun, berbagai upaya harus tetap gencar dilakukan. Secara umum, pementasan-pementasan seni budaya tradisional di berbagai pusat kebudayaan atau di ruang-ruang publik dapat dilakukan secara berkesinambungan. Regenerasi pelaku seni pertunjukan yang dilaksanakan dalam prosesi upacara adat pernikahan. Wujud nyata kegiatan ini adalah dengan cara mengenalkan *pupuh* (syair) sawer baik dalam *pupuh sinom*, *kinanti*, maupun *dangdanggula*. Latihkan seni *kawih* dan pemahaman maknanya pada anak-anak remaja agar mereka tidak hanya mampu menjadi penikmat karya tetapi juga mampu menjadi pelaku dalamseni pertunjukan tersebut. Pelestarian nilai-nilai yang relevan dan kontekstual memiliki arti penting bagi perkembangan suatu masyarakat, karena warisan budaya merupakan sumber inspirasi kreatif bagi masyarakat dan daerah yang menjadi lokasi warisan budaya itu.

Berdasarkan peraturan bersama Mentri Dalam Negeri dan Mentri Kebudayaan dan Pariwisata nomor 42 tahun 2009, pelestarian adalah upaya perlindungan, pengembangan, dan pemanfaatan kebudayaan yang dinamis. Adapun kegiatan perlindungan, pengembangan, dan pemanfaatan sebagaimana dimaksud dapat dilakukan melalui: a) inventarisasi, b) pendokumentasian, c) penyelamatan, d) penggalian, e) penelitian, f) pengayaan, g) pendidikan. h)pelatihan, i) penyajian, j) penyebarluasan, k) revitalisasi, l) rekonstruksi; dan m) penyaringan.

SIMPULAN

Betapa banyak hal yang dapat kita ambil dari ragam tradisi/adat-istiadat dan budaya yang ada di Indonesia. Warisan para leluhur kita

jadikan sebagai bahan perenungan terhadap tata nilai sosial dan budaya. Tata nilai syarat dengan nilai-nilai filosofis. Representasi tata nilaisecara simbolis tergambarkan dalam upacara adat *sawer panganten*.

Tradisi *sawer pangantendapat* menjadi pionir dalam mempercepat peningkatan pengembangan budi pekerti bangsa yang unggul. Tradisi ini dapat menjadi wahana dalam mewujudkan asas kehidupan dan falsafah kehidupan berkeluarga dua insan yang dipersatukan menjadi suami-istri di dalam masyarakat. Tata nilai dan etika berumah tangga, baik dari sisi ketuhanan, moral, kecerdasan, maupun keilmiahan harus menjafi falsafah dalam berumah tangga.

Kecenderungan masyarakat Indonesia pada saat ini, lebih tertarik pada kebudayaan-kebudayaan yang datang dari luar negara ini. Tentu saja, akan mengelupas instisari budaya sendiri, dan diganti dengan kebudayaan luar. Akhirnya bangsa ini akan kehilangan jati diri yang sebenarnya. Dapat dikatakan bahwa bangsa ini telah mengalami "evolusi" kehidupan yang *modern*.

Globalisasi bukan untuk dihindari. Namun, melalui tradisi/adat-istiadat budaya modern dapat diadopsi dan ditransformasi dengan modifikasi tanpa mengurangi esensi nilai-nilai sosial dan budaya yang sudah ada. Aktualisasi ajaran tata nilai, etika, dan moral pada era globalisasi ini dapat menjadi pionir untuk membangun karakter bangsa. Secara staregis pusat-pusat latihan atau sanggar-sanggar seni (lingkung seni) dapat menyiapkan kaderisasi untuk pelestarian tradisi (lisan) *sawer panganten.*

Tata nilaiyang tercermin dalam setiap bait yang dinyanyikan dapat dijadikan sebagai bahan pengembangan tradisi dan seni bagi masyarakat. Dengan kata lain, akar tradisi *sawer pangantent*etap ada dalam setiap proses upaya pelestarain di masyarakat. Nilai historis tradisi tersebut akan tetap ada meskipun pola pewarisan dan pelestarainnya menggunakan tatacara yang baru.Generasi muda harus terus diberikan pemahaman yang sifatnya motivatif dan provokatif serta menanamkan sikap menjaga, dan memelihara keberadaannya.

DAFTAR PUSTAKA

Baried, St. B., dkk. 1985. *Memahami Hikayat dalam Sastra Indonesia*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Bertens, K. 2013. *Etika*, Yogyakarta: Kanisius.

Bunanta. 2004. *Buku, Mendongeng, dan Minat Membaca*. Jakarta : Pustaka Tangga.

Danandjaja, James. 2007. *Folklor Indonesia.* Jakarta : Graffiti Press

Kusmayati, A. M.Hermin. 1998. *Fungsi Seni Pertunjukkan Bagi Pembangunan Moral Bangsa*. Yogyakarta. ISI

Lickona, Thomas, 2004. Character Matters. New York: Somon &Schuster, p.221.

Light, D. Keller & Calhoun, C. 1989. Sosiology. New York: Alfred A. Knopf.

Liliweri, Alo. 2014. Pengantar Studi Kebudayaan. Bandung: Nusa Media

Sedyawati, Edi. 2008. Kebudayaan dan Keindonesiaan. Jakarta: Wedatama Widya Sastra

Soekanto, S. 1998. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali P

Thomas Lickona.2004.Character Matters. New York: Somon & Schuster, p. 221.

MITOS RATU KIDUL, SEBUAH REPRESENTASI KEKUATAN LINGKUNGAN DALAM KARYA SASTRA

Nanny Sri Lestari

ABSTRAK

Masyarakat Jawa mengenal ungkapan ***bapa adam***, ***ibu hawa, kakang kawahlan adi ari-ari***. Ibu pertiwi merupakan ungkapan terhadap pemikiran bahwa bumi dianggap sebagai perempuan. Perempuan dalam pemahaman masyarakat Jawa sosok yang sempurna karena memiliki dua sisi yaitu sisi memberi dan sisi menghancurkan. Sisi memberi artinya memberi kehidupan sedangkan sisi menghancurkan artinya memiliki kekuasaan untuk melenyapkan sesuatu. Dengan kata lain, jika sesuatu sudah tidak dapat diberi kehidupan atau dibina dengan baik maka sebaiknya dibinasakan saja.

Kondisi bahwa sesuatu yang dianggap perempuan dan memiliki kemampuan ganda tercermin dari mitos yang tumbuh di masyarakat. Masyarakat Jawa yang dalam kehidupan sehari-hari mengandalkan kekayaan alam, berusaha keras untuk dapat bersinergi dengan alam. Bagi masyarakat Jawa hidup di pulau Jawa memiliki tiga sisi. Sisi pertama, kondisi alam terutama tanahnya sangat subur. Sisi kedua, meskipun kondisi tanahnya subur, tapi pulau Jawa termasuk wilayah yang dilalui oleh lempengan Mediterania. Akibatnya setiap waktu tertentu terjadi gempa bumi. Ketiga pulau Jawa adalah pulau yang memiliki deretan gunung berapi yang sangat aktif, akibatnya pada waktu tertentu ada saja gunung berapi yang meletus dan posisi gunung berapi tersebut sebagian besar ada di bagian selatan pulau Jawa.

Situasi ini sangat disadari oleh masyarakat pulau Jawa dari waktu ke waktu. Di dalam benak masyarakat Jawa sesuatu yang memberikan kehidupan itu sekaligus juga memberikan kehancuran. Jadi bagaimana caranya memberikan penghargaan terhadap yang memberikan kehidupan tetapi sekaligus menghindari kehancuran tersebut.

Bagi masyarakat Jawa situasi alam pulau Jawa seperti ini memberikan gambaran bahwa bumi pertiwi yang demikian kuat ini, dipercaya sebagai kekuatan yang dianugerahkan sang pencipta untuk masyarakat Jawa. Untuk itu diwujudkanlah satu penghargaan untuk bumi pertiwi. Bentuk penghargaan tersebut diwujudkan dalam mitos. Mitos tentang kekuatan alam atau bumi pertiwi yang luar biasa. Mitos tersebut awalnya dikenal dalam bentuk cerita rakyat , namun kemudian diangkat ke dalam ***Babad Tanah Jawi*** untuk dimanfaatkan bagi legi-

timasi kekuasaan penguasa di tanah Jawa. Mitos tersebut kemudian dikenal dengan sebutan mitos Ratu Kidul.

Kata kunci: mitos, pulau, Jawa, masyarakat, ratu, Kidul, kekuatan.

Pendahuluan

Karya sastra merupakan bagian dari seni budaya. Karya sastra memang bukan kebutuhan primer bagi masyarakat, tetapi karya sastra merupakan sebuah kebutuhan yang harus ada dalam kehidupan sehari-hari. Andana Sugiharto (1983) mengungkapkan bahwa karya sastra merupakan cermin kehidupan sebuah masyarakat. Melalui karya sastra terlihat bahwa masyarakat sudah memiliki sebuah sudut pandang tertentu walaupun diungkapkan secara lisan. Hal yang lebih menarik lagi jika masyarakat juga sudah memiliki kemampuan untuk menciptakan huruf. Dengan adanya huruf yang mampu mewakili bahasa tersebut maka masyarakat sudah dapat mendokumentasikan seluruh karya budayanya.

Karya sastra yang merupakan bagian dari budaya memegang peranan penting. Seluruh data yang didokumentasikan pasti menjadi sebuah catatan tersendiri. Dari sekian banyak dokumentasi masyarakat yang paling penting adalah dokumentasi tentang kondisi wilayah, masyarakat dan budayanya. Kondisi wilayah dapat memberikan gambaran tentang masyarakat di satu wilayah tertentu. Baik itu berupa kondisi geografis maupun kondisi sosialnya. Masyarakat akan memberikan gambaran tentang kehidupan mereka baik itu secara langsung maupun tidak langsung. Karya sastra dapat juga tentang situasi sosial masyarakat baik itu secara langsung maupun tidak langsung. Kondisi sosial masyarakat sering sekali diwujudkan melalui adanya beberapa aturan, norma dan nilai di masyarakat. Misalnya tentang aturan cara makan bersama dalam sebuah kegiatan adat. Norma tentang kedudukan orang muda terhadap orang tua. Nilai-nilai kekeluargaan yang berlaku di masyarakat sering sekali didokumentasikan dengan berbagai bentuk ragam entah itu puisi maupun prosa.

1. Permasalahan

Sudah lama masyarakat Jawa berusaha berdamai dengan alamnya. Memang secara geografis pulau Jawa merupakan wilayah yang memiliki banyak gunung berapi aktif. Sejak lama gunung berapi aktif ini sudah

diketahui oleh masyarakat. Bahkan dalam karya sastra Jawa Kuno sudah menyiratkan bahwa orang Jawa sudah mengetahui tentang kondisi geografis wilayahnya. Perhatikan saja cerita yang ada didalam*serat Tantu Panggĕlaran* yang berusaha menceritakan terjadinya alam sekaligus terjadinya pulau Jawa. Pada masa 1874 muncul karya sastra yang berjudul ***Babad Tanah Djawi*** yang sudah dicetak dalam huruf latin. Karya sastra ini menarik karena di dalamnya berisi berbagai macam kumpulan cerita. Satu cerita di antara sekian banyak cerita adalah cerita tentang alam.

Persoalan yang muncul adalah bagaimana orang Jawa menggambarkan representasi kekuatan lingkungandalam kehidupannya sehari-hari? Bagaimana cara menyampaikan kekuatan yang ada di sekitar lingkungan hidup masyarakat Jawa dari generasi ke generasi?Apakah secara langsung atau melalui kiasan-kiasan tertentu? Atau dalam bentuknya yang lain?

2. Teks Sastra

Untuk menjawab pertanyaan pertama, bagaimana orang Jawa menggambarkan representasi saya akan menelusurinya melalui teks sastra.Teks sastra atau karya sastra atau merupakan monumen budaya masyarakat dari waktu ke waktu. Seorang peneliti antropologi C. Kluckhohn dalam tulisannya yang berjudul ***Universal Categories of Culture*** (1953) menyatakan bahwa ada tujuh unsur kebudayaan pada semua bangsa di dunia. Ke tujuh unsur kebudayan tersebut yaitu;(1) Bahasa, (2) Sistem pengetahuan, (3) Organisasi sosial, (4) Sistem peralatan hidup dan teknologi,(5) Sistem mata pencaharian hidup,(6) Sistem religi, dan (7) Kesenian, dan tiap-tiap unsur kebudayaan universal tersebut, menjelma ke dalam tiga wujud kebudayaan, yaitu wujudnya yang berupa ***sistem budaya***, ***sistem sosial*** dan ***unsur-unsurkebudayaan fisik***yang secara umum dikenal oleh masyarakatnya. Berkait dengan bahasa, bahasa masuk ke dalam wujud ideal dari kebudayaan. Ini terjadi karena bahasa berada dalam alam pikiran warga masyarakatnya. Jika wujud ideal tersebut dinyatakan dalam bentuk huruf atau tulisan maka tempat dari kebudayaan idealnya berada dalam karangan atau tulisan atau buku-buku. Wujud kedua yaitu sistem sosial yang berkait dengan budaya. Di sini dapat dilihat adanya aktifitas penerbitan karya atau di jaman dahulu adalah penulisan ulang karya-karya para pujangga. Wujud yang ketiga dari kaitannya dengan bahasa adalah fisik dari bahasa yang berupa teks atau naskah atau semua

wujud fisik tulisan dari masa lalu hingga sekarang.

Karya sastra merupakan wujud dari system budaya. Di dalam karya sastra, penyair merupakan bagian dari masyarakat. Sebagai bagian dari masyarakat, penyair pasti mengalami berbagai peristiwa dalam hidupnya. Pengalaman hidup bermasyarakat inilah yang sering mengilhami penyair untuk mengangkatsejumlah peristiwa menjadi sebuah cerita. Cerita tersebut tentunya jika ditulis dalam bentuk naskah cerita akan dibaca oleh masyarakatnya. Namun jika dilisankan tentu akan didengarkan oleh masyarakatnya. Cerita tersebut tentunya bukan asal cerita begitu saja. Banyak hal yang ingin disampaikan melalui cerita tersebut. Bahkan segala macam hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat disusun dalam jalinan cerita yang mampu menghidup peristiwa dalam cerita tersebut. Sebagai contoh kongkrit dapat dilihat jalinan cerita yang terdapat dalam serat Babad Tanah Djawi.

3. Cerita Tentang Kekuatan Lingkungan

Bagaimana orang Jawa ***menggambarkan representasi kekuatan lingkungan*** dalam kehidupannya sehari-hari? Untuk menjawab pertanyaan ini mari kita telusuri satu bagian kecil saja dari ***serat Babad Tanah Djawi***, yaitu bagian cerita yang berkait dengan mitos Rara Kidoel atau Ratu Kidoel. Untuk lengkapnya saya akan kutip bagian kecil dari serat Babad Tanah Djawi yang berisi cerita Rara/Ratu Kidoel:

> *Kjai Djoeroe soemerep ing batosé kang poetra, ladjeng witjanten: „Sénapati, kowé adja oedjoebrija, mesṭèkaké kang doeroeng kelakon. Ikoe ora bener. Jèn kowé ngandel tjelaṭoe ning lintang, ikoe kow loepoet, sabab ikoe djenengé swara djais, wenang goroh lan temen; ora kena ditjekel ilaté kaja manoengsa, lan ing mbésoek, menawa kowé kelakon perang karo wong Padjang mesṭi lintang maoe ora kena kok-tagih, oetawa kok-djaloeki toeloeng. Ora woeroeng, akoe lan kowé paḍa ngawaki perang ḍéwé. Jèn menang, kowé mesṭi djoemeneng ratoe ana ing Mataram, manawa kalah, ora woeroeng paḍa dadi bojongan."*
>
> *Sénapati-ng Alaga, sareng mireng witjantené kang paman, sakelangkoeng nggènipoen ngrerepa, sarta alon matoer: „Paman, kados poendi kang dados pratikel-sampéjan? Koela*

inggih baḍe mitoeroet. Koela oepaminipun baita, sampéjan kemoeḍinipoen."

Kjai Djoeroe ngandika: „Ṭole, jèn kowé wis mitoeroet, ajo, paḍa njenjoewoen ing goesti Allah, sakèhé kang angèl, moega ginampangna. Ajo paḍa andoem gawé: kowé menjanga ing segara Kidoel, akoe tak-moenggah marang ing goenoeng Merapi, paḍa njatakaké karsa ning Allah. Ajo, bareng mangkat."

Kjai Djoeroe ladjeng mangkat ḍateng ing redi Merapi. Sénapati –ngAlaga mangkat ngétan leres, andjong ing lèpèn Oempak, ambjoer ing toja, nglangi mbaṭang anoet ili ning toja.

Ketjarijos wonten oelam laoet, anama olor. Poenika kala roemijin Sénapati kalangenan ḍateng ing lèpèn Samas, ndjala, ngrakat toewin antjo lan soesoeg. Kaṭah pirantosipoen tijang menḍet oelam. Oetawi angsalipoen oelam inggih kaṭah. anoenten oelam olor waoe katjepeng ing tijang kaṭah. Agengipoen nglangkoengi. Ladjeng kabekta mentas, kaatoeraken panembahan Sénapati. Sénapati sakelangkoeng soeka ningali. Oelam olor ladjeng binoesanan sarwa mas, pinaringan nama poen Toenggoel-Woeloeng. Noenten ingoetjoelaken ḍateng ing toja malih. Oelam olor waoe roemaos kepotangan gesang ḍateng Sénapati. Ing nalika poenika oelam olor waoe soemerep, jèn Sénapati ngèli ing lèpèn, andjog ing sawangan seganten. Oelam olor ladjeng ngambang meṭoekaken ḍateng Sénapati, soepados Sénapati nitiha ing gigiripoen. Nanging Sénapati mboten karsa nitih. Ladjeng mentas, djoemeneng sapinggir ing seganten, sarta ndedonga ing Allah. Anoenten prahara ḍateng, barat awor djawah. Kekadjengan kaṭah sempal toewin sol. Aloen seganten agengipoen saredi-redi. Swaranipoen nggegirisi, sarta tojanipoen panas kados wédang. Oelam kaṭah ingkang keplesat kebentos ing parang, temahan sami pedjah wonten ing ḍaratan. Poenika saking prabawanipoen panembahan Sénapati nggènipoen ndedonga ing Allah.

Ketjarijos ing seganten kidoel ngrikoe wonten ingkang djoemeneng ratoe wanodya, nglangkoengi ajoenipoen. Ing sadjagad mboten wonten kang njamèni. Anama rara Kidoel. Angrèh sawerniné lelemboet ing tanah Djawi sedaja. Kala

semanten rara Kidoel pinoedjoe wonten ing dalem, pinarak ing kaṭil mas, tinarètès ing sesotya, ingaḍep para djim, peri, prajangan. Rara Kidoel kagèt ningali gègèripoen oelam ing seganten, sarta tojanipoen panas kados ginoḍog. Swara ning seganten nggegirisi. Rara Kidoel witjanten salebet ing galih: „Salawaskoe oerip akoe doeroeng ndeleng segara kaja iki. Kijé jagénéja? Apa kena ing gara-gara, apa srengéngé roentoeh bakal dina kijamat?"

Njai Kidoel ladjeng medal ing djawi, djoemeneng wonten sanginggil ing toja. Ningali djagad paḍang, mboten wonten poenapa-poenapa, amoeng tijang linoewih satoenggil djoemeneng wonten sapinggir ing seganten, ngeningaken paningal, neneḍa ing Allah. Njai Kidoel witjanten pijambak: „Ikoe lajaké kang agawe gara-gara ing segara." Sarta ladjeng soemerep ing satjitanipoen Sénapati. Rara Kidoel énggal moeroegi, ladjeng njembah, njoengkemi soekoenipoen Sénapati sarta matoer ngrerepa: „Moegi sampéjan-itjalaken soesah ing galih-sampéjan, soepados sirnaa gara-gara poenika, toemoenten moelyaa saisi ning seganten kang sami risak, kénging ing gara-gara. Sampéjan moegi welasa ḍateng ing koela, sababseganten poenika koela kang ngreksa. Déné nggén sampéjan njenjoewoen ing goesti Allah, samangké sampoen angsal. Sampéjan lan sateḍak-teḍak-sampéjan sedaja mesṭi djoemeneng prajangan ing tanah Djawi sedaja inggih karèh ing sampéjan. Oepami ing béndjing sampéjan manggih mangsah, sedaja inggih sami mitoeloengi. Ing sakarsa-sampéjan sedaja anoet, sabab sampéjan kang minangka bapa-baboe ning para ratoe ing tanah Djawi."

Sénapati-ngAlaga, sareng mireng atoeré njai Kidoel, sakelangkoeng soeka ing galihipoen. Sarta gara-gara waoe inggih sampoen sirna. Oetawi oelam ingkang sami pedjah, inggih sampoen gesang malih.

Njai Kidoel njembah sarwi ngoedjiwati, loemampah kondoer ḍateng satengah ing seganten. Sénapati-ngAlaga sanget kasmaranipoen, ladjeng anoet wingking ḍateng rara Kidoel. Sénapati loepoen ing kaḍaton seganten, ladjeng sami

pinarak ing kaṭil mas sakalijan, ingaḍep para peri, prajangan. Sénapati-ngAlaga éram ningali Kaḍatonipoen njai Kidoel, nglangkoengi saé. Ingkang kadamel grija oetawi sawerniné pepeṭètan ing pataman inggih sakelangkoeng saé. Wowohan sarta sesekaranipoen adi-adi sedaja; ing ḍaratan mboten wonten sesamènipoen Sénapati, sarta tansah ngoedjiwati. Sénapati-ngAlaga mèsem, sarwi ngandika ḍateng rara Kidoel: „Ni-mas, ingsoen arep weroeh ing pasaréjan-ira, kaja apa rakité."

Njai Kidoel matoer: „Soemangga, mboten wonten pakèwedipoen; koela darmi tengga, sampéjan ingkang kagoengan."

Sénapati astané ladjeng dipoen-kanṭi, kabekta loemebet ḍateng ing pasaréjan. Sami pinarak. Sénapati alon ngandika: „Ni-mas, ingsoen banget éram ndeleng patoeron-ira. Lajaké tjarita ning soewargan ija kaja iki. Sadjengkoe doeroeng weroeh pepadjangan kaja iki. Sembada lan kang doewé, ḍasar ajoe bisa ngrerakit. Ingsoen aras-arasen moelih marang Mataram, bakal katrem ana ing kéné. Nanging tjatjadé moeng sidji, déné ora-n-ana wongé lanang. Jén anaa wongé lanang kang bagoes, iba betjike."

Atoeripoen njai rara Kidoel: „Saé lamban, djoemeneng ratoe estri kémawon. Ing sakadjeng-kadjeng mboten wonten kang maréntah."

Sénapati mèsem sarwi ngandika: „Ni-mas, ingsoen moega paringana tamba, nggon ingsoen kaédanan marang sira."

Rara Kidoel matur sarwi mlérok: „Koela mboten saged ngatoeri djedjampi, sabab koela dédé ḍoekoen. Sampéjan ratoe ageng, mangsa kiranga wanodya kang ngoengkoeli ing koela."

Sénapati manahipoen kados dèn-oenggar. Rara Kidoel ladjeng pinoḍong ndoemoegèkaken karsanipoen.

Ketjarijos Sénapati nggénipoen wonten segganten kidoel tigang dinten tigang daloe, tansah sih-sinihan kalijan rara Kidoel. Sénapati waoe ing saben dinten dipoen-wedjang ing ngèlmoenipoen tijang oemadeg ratoe, ingkang ngèḍepaken sakaṭahé manoengsa lan djim peri. Sénapati ngandika: „Banget panrima-ningsoen, ni-mas, ing sakèhé woeroek-ira. Lan ingsoen

ja pratjaja; balikan ing mbésoek, jèn ingsoen nemoe moengsoeh, kang soen-kongkon ngatoeri ing sira sapa? Wong ing Mataram mesṭi ora ana kang weroeh marang ing sira."

Rara Kidoel matoer: „Mekaten poenika gampil kemawon. Bilih sampéjan karsa nimbali ḍateng koela, saḍakep soekoe toenggal, noenten toemengaa ing awang-awang. amesṭi koela énggal ḍateng, sarta koela mbekta bala djim, peri, prajangan lan sadedamel ing prang."

Sénapati ngandika malih: „Ni-mas, ingsoen pamit moelih marang ing Mataram. Wewekas-ira kabèh ja bakal ingsoen-èstokaken."

Sénapati sampoen mangkat, ngambah toja seganten kados ngambah ḍaratan. Sareng doemoegi ing Parang-tritis, kagèt ningali ḍateng sang panḍita soesoenan Kali-Djaga, lenggah pitekoer wonten sanganḍap ing parang tritis. Sénapati énggal ngoedjoengi, sarta ngrerepa, njoewoen pangapoenten, amargi nggèn ing ngatingalaken kasektènipoen ngambah seganten mboten teles. Soesoenan Kali-Djaga Ngandika: „Sénapati, marènana nggèn-ira ngendelaké sekti digdaja-nira ikoe. Dadi ikoe djenengé wong kibir. Para wali ora gelem nganggo kaja mengkono, mesṭi bakal kasikoe ing Allah. Jèn sira bakal soemedja toeloes djoemeneng ratoe, nganggoa sokoer ing satitahé baé. Ajo, marang Mataram, ingsoen arsa weroeh ing omah-ira."

Cerita ini sebenarnya tidak terlalu panjang, tetapi cerita ini ada di dalam babad Tanah Djawi dan menarik untuk diperhatikan. Secara eksplisit mungkin cerita ini biasa saja, namun perhatikan beberapa hal yang menarik yang akan saya uraikan.

Pertama awal cerita dari bagian cerita ini. ***Awal*** di mulai dengan mendeskripsikan peristiwa bintang jatuh sebagai pembuka cerita yang berkait dengan cerita tentang Rara/Ratu Kidoel:

*Kjai Djoeroe soemerep ing batosé kang poetra, ladjeng witjanten: „Sénapati, kowé adja oedjoebrija, mesṭèkaké kang doeroeng kelakon. Ikoe ora bener. Jèn kowé ngandel tjelaṭoe ning **lintang**, ikoe kow loepoet, sabab ikoe djenengé swara djais,*

wenang goroh lan temen; ora kena ditjekel ilaté kaja manoengsa, lan ing mbésoek, menawa kowé kelakon perang karo wong Padjang mesṭi lintang maoe ora kena kok-tagih, oetawa kok-djaloeki toeloeng. Ora woeroeng, akoe lan kowé paḍa ngawaki perang ḍéwé. Jèn menang, kowé mesṭi djoemeneng ratoe ana ing Mataram, manawa kalah, ora woeroeng paḍa dadi bojongan."

Perhatikan teks eksplisit di atas berisi tentang tentang ***lintang***atau dalam bahasa sehari-hari sering dipahami sebagai bintang. Namun bintang yang seperti apa? Di sini dideskripsikan dengan jelas, bahwa yang dimaksud dengan *lintang* adalah bintang yang mampu mengeluarkan suara gaib atau suara yang tidak jelas datang dari mana[1].

Peristiwa kedua, dalam peristiwa ke dua ini dideskripsikan tentang kesepakatan dua tokoh cerita untuk pergi berbagi tugas, tokoh paman pergi mendaki gunung Merapi sedangkan tokoh Senapati pergi ke laut selatan dengan tujuan memohon ke pada Tuhan agar dilancarkan apa yang menjadi keinginan ke dua tokoh tersebut.

Sénapati-ng Alaga, sareng mireng witjantené kang paman, sakelangkoeng nggènipoen ngrerepa, sarta alon matoer: „Paman, kados poendi kang dados pratikel-sampéjan? Koela inggih baḍe mitoeroet. Koela oepaminipun baita, sampéjan kemoeḍinipoen."Kjai Djoeroe ngandika: „Ṭole, jèn kowé wis mitoeroet, ajo, paḍa njenjoewoen ing goesti Allah, sakèhé kang angèl, moega ginampangna. Ajo paḍa andoem gawé: kowé menjanga ing segara Kidoel, akoe tak-moenggah marang ing goenoeng Merapi, paḍa njatakaké karsa ning Allah. Ajo, bareng mangkat."

Kjai Djoeroe ladjeng mangkat ḍateng ing redi Merapi. Sénapati –ngAlaga mangkat ngétan leres, andjong ing lèpèn Oempak, ambjoer ing toja, nglangi mbaṭang anoet ili ning toja.

Perlu dijelaskan di sini bahwa saya tidak mengutipkan seluruh bagian sebelumnya, Sang Senapati di sini adalah adalah tokoh cerita yang menjadi calon raja besar di Mataram. Bagian selanjutnya tidak menceritakan

1 Bandingkan dengan jaman sekarang suara atau berita yang tidak jelas atau gossip atau berita yang menjadi heboh di media social.

peristiwa yang dialami oleh sang paman, tapi justru inilah bagian yang paling unik dialami oleh sang Senapati.

Peristiwa ketiga, mendeskripsikan tokoh cerita yaitu sang Senapati yang melanjutkan perjalanan ke arah Timur dan sampai di tepi sungai Umpak, masuk ke dalam sungai. Sang Senapati berenang mengambang mengikuti arus sungai. Diperjalanan menuju selatan Sang Senapati bertemu dengan ikan olor[2].

> *Sénapati –ngAlaga mangkat ngétan leres, andjong ing lèpèn Oempak, ambjoer ing toja, nglangi mbaṭang anoet ili ning toja. Ketjarijos wonten oelam laoet, anama olor. Poenika kala roemijin Sénapati kalangenan ḍateng ing lèpèn Samas, ndjala, ngrakat toewin antjo lan soesoeg. Kaṭah pirantosipoen tijang menḍet oelam. Oetawi angsalipoen oelam inggih kaṭah. anoenten oelam olor waoe katjepeng ing tijang kaṭah. Agengipoen nglangkoengi. Ladjeng kabekta mentas, kaatoeraken panembahan Sénapati. Sénapati sakelangkoeng soeka ningali. Oelam olor ladjeng binoesanan sarwa mas, pinaringan nama poen Toenggoel-Woeloeng. Noenten ingoetjoelaken ḍateng ing toja malih. Oelam olor waoe roemaos kepotangan gesang ḍateng Sénapati. Ing nalika poenika oelam olor waoe soemerep, jèn Sénapati ngèli ing lèpèn, andjog ing sawangan seganten. Oelam olor ladjeng ngambang meṭoekaken ḍateng Sénapati, soepados Sénapati nitiha ing gigiripoen. Nanging Sénapati mboten karsa nitih.*

Secara eksplisit di dalam teks disebutkan bahwa Sang Senapati memiliki kegemaran mencari ikan di sungai lengkap dengan peralatannya. Namun ketika Sang Senapati diberi persembahan ikan hasil tangkapan rakyatnya yang bagus, dia mengembalikan ikan tersebut ke habitatnya, artinya tidak diambil untuk memenuhi kebutuhannya.

Peristiwa keempat mendeskripsikan ketika tokoh cerita atau sang Senapati sampai di tepi pantai dan mulai melaksanakan tugasnya untuk berdoa kepada Tuhan.

2 Mungkin jenis ikan air tawar tertentu

Ladjeng mentas, djoemeneng sapinggir ing seganten, sarta ndedonga ing Allah. Anoenten prahara ḍateng, barat awor djawah. Kekadjengan kaṭah sempal toewin sol. Aloen seganten agengipoen saredi-redi. Swaranipoen nggegirisi, sarta tojanipoen panas kados wédang. Oelam kaṭah ingkang keplesat kebentos ing parang, temahan sami pedjah wonten ing ḍaratan. Poenika saking prabawanipoen panembahan Sénapati nggènipoen ndedonga ing Allah

Peritiwa kelima, alur cerita berpindah. Pusat cerita ada pada tokoh yang berbeda atau tokoh yang baru. Tokoh ini menjadi tokoh lawan bagi Ssang Senapati. Identifikasi tokoh tersebut dengan sebutanRara Kidoel. Dalam cerita dideskripsikan bahwa Rara Kidoel ini menguasai laut di selatan pulau Jawa dengan isinya. Perhatiakanlah kutipan di bawah ini:

Ketjarijos ing seganten kidoel ngrikoe wonten ingkang djoemeneng ratoe wanodya, nglangkoengi ajoenipoen. Ing sadjagad mboten wonten kang njamèni. Anama rara Kidoel. Angrèh sawerniné lelemboet ing tanah Djawi sedaja. Kala semanten rara Kidoel pinoedjoe wonten ing dalem, pinarak ing kaṭil mas, tinarètès ing sesotya, ingaḍep para djim, peri, prajangan. Rara Kidoel kagèt ningali gègèripoen oelam ing seganten, sarta tojanipoen panas kados ginoḍog. Swara ning seganten nggegirisi. Rara Kidoel witjanten salebet ing galih: „Salawaskoe oerip akoe doeroeng ndeleng segara kaja iki. Kijé jagénéja? Apa kena ing gara-gara, apa srengéngé roentoeh bakal dina kijamat?"

Peristiwa keenam mendeskripsikan tentang tokoh Ratu Kidoel mencari penyebab terjadinya kegaduhan alam. Disitulah tokoh sang Senapati bertemu dengan Rara Kidoel.

Njai Kidoel ladjeng medal ing djawi, djoemeneng wonten sanginggil ing toja. Ningali djagad paḍang, mboten wonten poenapa-poenapa, amoeng tijang linoewih satoenggil djoemeneng wonten sapinggir ing seganten, ngeningaken paningal, neneḍa ing Allah. Njai Kidoel witjanten pijambak: „Ikoe lajaké kang agawe

gara-gara ing segara." Sarta ladjeng soemerep ing satjitanipoen Sénapati.

Peristiwa ketujuh, mendeskripsikan tokoh Rara/Ratu Kidoel, pertama, memohon kepada Sang Senapati, agar menghentikan perbuatannya yang mengacaukan lautan seisinya. Kedua, memberi tahukan bahwa permohonan sang Senapati yang menginginkan bahwa semua keturunannya menjadi penguasa di tanah Djawi akan terlaksana. Ketiga jika terjadi peperangan semua akan menolong, mengikuti semua perintah Sang Senapati. Sang Senapati senang hatinya dan menghentikan perbuatannya.

Rara Kidoel énggal moeroegi, ladjeng njembah, njoengkemi soekoenipoen Sénapati sarta matoer ngrerepa: „Moegi sampéjan-itjalaken soesah ing galih-sampéjan, soepados sirnaa gara-gara poenika, toemoenten moelyaa saisi ning seganten kang sami risak, kénging ing gara-gara. Sampéjan moegi welasa ḍateng ing koela, sababseganten poenika koela kang ngreksa. Déné nggén sampéjan njenjoewoen ing goesti Allah, samangké sampoen angsal. Sampéjan lan sateḍak-teḍak-sampéjan sedaja mesṭi djoemeneng prajangan ing tanah Djawi sedaja inggih karèh ing sampéjan. Oepami ing béndjing sampéjan manggih mangsah, sedaja inggih sami mitoeloengi. Ing sakarsa-sampéjan sedaja anoet, sabab sampéjan kang minangka bapa-baboe ning para ratoe ing tanah Djawi."Sénapati-ngAlaga, sareng mireng atoeré njai Kidoel, sakelangkoeng soeka ing galihipoen. Sarta gara-gara waoe inggih sampoen sirna. Oetawi oelam ingkang sami pedjah, inggih sampoen gesang malih.

Peristiwa ke delapan, deskripsi bahwa sang Senapati menginap 3 malam di istana Rara/Ratu Kidoel dan mendapat jaminan keamanan dan keselamatan yang diberikan Rara Kidoel kepada sang Senapati dalam menjaga dan mempertahankan kekuasaan.

Ketjarijos Sénapati nggénipoen wonten segganten kidoel tigang dinten tigang daloe…

Rara Kidoel matoer: „Mekaten poenika gampil kemawon. Bilih sampéjan karsa nimbali ḍateng koela, saḍakep soekoe toenggal, noenten toemengaa ing awang-awang. amesṭi koela

énggal ḍateng, sarta koela mbekta bala djim, peri, prajangan lan sadedamel ing prang."

Peristiwa kesembilan,dideskripsikan setelah menginapselama tiga malam, Sang Senapati harus kembali ke darat. Setelah meninggalkan istana bawah laut Sang Senapati, di tepi pantai bertemu dengan Sunan Kalijaga yang menegur, agar perbuatannya yang seperti itu tidak diulangi lagi.

Sénapati sampoen mangkat, ngambah toja seganten kados ngambah ḍaratan. Sareng doemoegi ing Parang-tritis, kagèt ningali ḍateng sang panḍita soesoenan Kali-Djaga, lenggah pitekoer wonten sanganḍap ing parang tritis. Sénapati énggal ngoedjoengi, sarta ngrerepa, njoewoen pangapoenten, amargi nggèn ing ngatingalaken kasektènipoen ngambah seganten mboten teles. Soesoenan Kali-Djaga Ngandika: „Sénapati, marènana nggèn-ira ngendelaké sekti digdaja-nira ikoe. Dadi ikoe djenengé wong kibir. Para wali ora gelem nganggo kaja mengkono, mesṭi bakal kasikoe ing Allah. Jèn sira bakal soemedja toeloes djoemeneng ratoe, nganggoa sokoer ing satitahé baé. Ajo, marang Mataram, ingsoen arsa weroeh ing omah-ira."

Apa yang dapat ditangkap dari rangkaian peristiwa dalam cerita ini?Ini adalah cerita. ***Cerita*** merupakan alat yang digunakan orang Jawa untuk ***merepresentasikan kekuatan lingkungan***dalam kehidupannya sehari-hari. Perhatikanlah tokoh Sang Senapati yang dideskripsikan sebagai tokoh yang memiliki dua sisi, yaitu sisi baik dan sisi buruk. Sebagai tokoh cerita Sang Senapati digambarkan sebagai manusia biasa yang harus mengejar keinginannya. Dalam mengejar keinginan tersebut terlihatlah kabar dua sisi yang baik dan buruk tersebut. Karakter yang tokoh sang Senapati dideskripsikan sebagai tokoh yang mampu memelihara atau menjaga lingkungan. Perhatikan saja pada peristiwa ketiga. Di sisi yang lain digambarkan memiliki karakter buruk dari tokoh Sang Senapati, yaitu dengan membuat kekacauan di laut. Deskripsi tokoh Sang Senapati sebagai tokoh manusia biasa sangat sempurna. Tokoh lain yang juga didekripsikan sangat kuat adalah tokoh cerita dengan identitas Rara/ Ratu Kidoel. Deskripsi tokoh perempuan dalam cerita ini sangat kuat.

Perhatikan peristiwakesembilan ketika tokoh ini digambarkan *mampu menghentikanperbuatan*Sang Senapati, *mampu menyampaikan pesan tentang kekuasaan* dan *mampu memberikan jaminan kekuasaan dan keamanan*. Dengan demikian tokoh cerita perempuan ini dideskripsikan sebagai tokoh yang memiliki kekuasaan yang sangat besar dan sekaligus sebagai tokoh yang mampu menjadi wakil dari kekuasaan itu sendiri.

Bagaimana cara menyampaikan kekuatan yang ada di sekitar lingkunganhidupmasyarakatJawadarigenerasikegenerasi?Masyarakat Jawa cara menyampaikan kekuatan yang ada di sekitar lingkungan hidup masyarakat Jawa dari generasi ke generasi***juga melaluicerita***. Cerita yang bergabung dalam kepercayaan dan kehidupan masyarakat sehari-hari. Perhatikan saja kutipan di awal cerita yang menggambarkan paman Sang Senapati yang menegur Sang Senapati yang percaya kepada bisikan gaib. Itu tidak baik karena bisikan gaib tersebut tidak dapat ditagih atau dipegang kebenarannya. Dalam menginterpretasikan bagian ini kita harus berfikir bahwa karya sastra akan sangat berbeda di tangan pembacanya di setiap zaman. Saya sebagai peneliti berfikir bahwa ***lintang*** atau bisikan gaib yang tidak jelas itu sama dengan gosip yang pada jaman sekarang sulit untuk diminta pertanggungjawabannya.

Kondisi ini berbanding terbalik dengan peristiwa ketujuh. Dideskripsikan dalam peristiwa ketujuh bahwa ada seorang perempuan yang menghampiri/mendatangi Sang Senapati dan meminta agar menghentikan perbuatannya yang mengacaukan kehidupan di laut, menyampaikan berita bahwa permohonan dikabulkan oleh Sang Maha Kuasa dan memberi jaminan kekuasaan dan keamanan. Perwujudan dan perkataan perempuan ini dipercaya. Saya selaku peneliti melihat bahwa inilah caranya untuk menyampaikan pesan dari generasi ke generasi. Seseorangyang menyampaikan pesan harus jelas betul, apa yang disampaikannya dan apa buktinya.

4. Teks Sastra dan Ungkapan Terhadap Kekuatan Alam

Di atas sudah dibicarakan tentang bagaimana orang Jawa meng-gambarkan representasi kekuatan lingkungandalam kehidupannya sehari-hari? Bagaimana cara menyampaikan kekuatan yang ada di sekitar lingkungan hidup masyarakat Jawa dari generasi ke generasi?Apakah secara langsung atau melalui kiasan-kiasan tertentu? Atau dalam

bentuknya yang lain?Penyampaiankekuatan yang ada di sekitar lingkungan hidup masyarakat Jawa tidak hanya melalui pesan tetapi didalam pesan terkandung makna yang dalam. Pembahasan diatas menunjukan betapa penting peran tokoh perempuan dalam sepenggal cerita tersebut. Terlihat kecil bahkan sering dianggap tidak masuk akal, tapi di tangan siapakah sebuah cerita itu bermakna? Inilah hal yang harus diperhatikan. Jika diperhatikan sejak awal cerita latar cerita menjadi dominan. Di awal cerita tokoh cerita bertemu dengan pamannya di suatu tempat dan setelah itu akan menuju ke tempat lain. Tempat yang dituju tokoh paman adalah gunung Merapi dan sedangkan tokoh utama cerita belum dinyatakan menuju pantai selatan Jawa, hanya dikatakan mengikuti aliran sungai Umpak. Baru kemudian pada peristiwa kelima diketahui bahwa Sang Senapati sampai di pantai Selatan. Pada peristiwa selanjutnya cerita mengambil lokasi di tepi pantai dan di istana yang ada di dalam laut dan berakhir di tepi laut laut lagi. Uniknya pada bagian terakhir deskripsi latar sangat jelas yaitu dengan penyebutan tempat yang bernama *Parangtritis.*

Apakah ada pesan yang disampaikan melalui cerita seperti ini? Banyak pesan yang ingin disampaikan melalui cerita ini.

Pesan pertama yang ingin disampaikan melalui cerita ini adalah pesan tentang lingkungan alam. Dari peristiwa awal hingga peristiwa kesembilan pesan tentang lingkungan alam sangat dominan. Diawali dengan pengenalan dua lingkungan yaitu daratan yang diwakili oleh gunung Merapi dan air yang diwakili oleh sungai dan laut. Masing-masing lingkungan alam memiliki kekuatan sendiri terutama yang berkait dengan air. Sungai meskipun letaknya membelah daratan, dianggap sebagai sebuah tempat kehidupan. Perhatikan saja peristiwa ketiga, sungai memiliki kehidupannya sendiri. Ada hewan yang hidup di dalam sungai, ada hewan hidup di tepi sungai danada hewan yang hidup di sekitar sungai. Semuanya membutuhkan air dari sungai tersebut.

Pesan kedua, manusia harus memiliki kepedulian terhadap lingkungan. Siapapun dia apakah seorang raja atau bukan harus memiliki kepekaan terhadap lingkungan. Contohnya kepekaan Sang Senapati terhadap ikan yang ada di sungai. Pesannya adalah tidak semua ikan yang ada di sungai harus ditangkap dan dijadikan pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari. Penghuni sungai juga membutuhkan kehidupan. Kehidupan manusia harus seimbang dengan alam. Kehidupan manusia tidak hanya memenuhi

kebutuhan pangan saja tetapi juga ada kebutuhan yang lainnya.

Pesan ketiga adalah alam memang memiliki kekuatan yang luar biasa. Namun manusia dapat berdamai dengan alam jika mampu memelihara alam tempat lingkungan manusia berada. Manusia dapat menciptakan kekuatan lingkungan. Artinya manusia harus mampu melihat, menghargai dan menjaga alam karena alam merupakan bagian dari kehidupan manusia.

Manusia tinggal di bumi dan harus hidup menghadapi kekuatan alam. Dalam menghadapi kekuatan alam, manusia harus dapat bertahan menghadapinya. Ada tiga hal yang sering dilakukan oleh manusia dalam menghadapi lingkungan alam.Pertama adalah *menghindari*kekuatan lingkungan alam. Artinya manusia tidak tinggal di lingkungan alam yang dapat mengeluarkan energi kekuatan yang luar biasa. Kedua, *menaklukan* kekuatan alam lingkungan. Misalnya dengan membuat rumah tahan gempa atau membuat bendungan besar atau membuat sungai yang lebar dan lain-lain. Ketiga, manusia *berdamai* dengan kekuatan lingkungan alam. Alam dianggap sebagai ciptaan Tuhan yang harus dihargai. Alam tidak boleh dirusak, oleh karena itu harus dijaga. Untuk menjaga kondisi alam lingkungan masyarakat Jawa berusaha memberikan pengertian pada masyarakatnya dari generasi ke generasi. Bagi masyarakat Jawa kekuatan lingkungan alam ada dua, yaitu lingkungan alam yang disebut habitat tempat tinggal manusia dan lingkungan alam yang merupakan manusia dengan sesama manusia. Dua kondisi lingkungan alam ini bukanlah hal yang mudah untuk dihadapi. Lingkungan alam tempat manusia tinggal, memang merupakan alam yang diciptakan Tuhan untuk dimanfaatkan oleh manusia.

Di dalam lingkungan alam terdapat mahluk seperti hewan dan tanaman. Baik hewan maupun tanaman disiapkan Tuhan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia.Namun bukan tanpa batas. Tuhan juga memberikan batasan-batasan tertentu yang diatur untuk menata kehidupan manusia. Sedikit demi sedikit manusia belajar bahwa ada aturan yang harus diikuti dalam kehidupan ini. Untuk itu mulailah dibuat aturan-aturan yang berkaitan dengan kehidupan. Manusia belajar ini merupakan suatu keadaan yang sangat menarik. Cara belajarnya tentu bukanlah cara belajar seperti manusia zaman sekarang. Cara belajarnya adalah mulai memperkenalkan dengan sesuatu yang sangat dekat. Siapakah yang sangat dekat dengan kehidupan manusia dari sejak manusia lahir, tak lain

adalah sosok perempuan yang disebut ibu. Perempuan sangat dekat dengan keturunannya karena perempuanlah yang dikaruniai oleh Tuhan untuk dapat melahirkan. Kondisi ini menjadi pelajaran bagi masyarakat sehingga masyarakat berfikir bahwa semua yang berkait dengan perempuan adalah sesuatu yang menghadirkan sesuatu ke bumi. Untuk dilakukan berbagai cara untuk mengajarkan kondisi ini dari generasi ke generasi.

5. Kesimpulan

Cerita termasuk ke dalam karya sastra. Masyarakat Jawa memiliki rasa hormat yang tinggi terhadap warisan budayanya. Di dalam warisan budaya tersebut salah satunya adalah karya sastra. Di dalam karya sastra didokumentasikan berbagai warisan budaya tak benda. Warisan budaya tak benda ini biasanya berisi kearifan berfikir masyarakat dari waktu ke waktu yang ingin disampaikan dari generasi ke generasi. Contohnya usaha masyarakat untuk menyampaikan petatah atau petitih atau nasehat yang dianggap dapat menjaga moral masyarakatnya.

Contoh kearifan yang berkait dengan cerita Rara/Ratu Kidoel adalah bahwa ***pertama***, alam harus *dipahami gejalanya*. Setelah memahami gejala alam, manusia wajib menjaga keseimbangan alam. Keseimbangan alam di sini adalah keseimbangan antara nafsu manusia dengan kekuatan alam. Manusia bernafsu untuk memuaskan hawa nafsunya, tetapi ada batasan yang harus diperhatikan yaitu kekuatan alam. Kekuatan alam akan tunduk pada kecerdasan manusia tetapi tidak dapat ditundukkan jika manusia tidak arif dalam mengelola kekuatan alam. ***Kedua,*** alam merupakan bagian kehidupan manusia, untuk itu alam harus dijaga keseimbangannya. Keseimbangannya tidak hanya dengan nafsu manusia tetapi dengan lingkungan alam itu sendiri. Dengan kata lain jangan merusak alam. Jika terjadikerusakan alam yang akan menderita seluruh kesatuan hidup yang menyangga kehidupan manusia itu sendiri. ***Ketiga***, bahasa digunakan untuk menyampaikan ungkapan betapa pentingnya kehidupan manusia di alam ini. Untuk menyampaikan pesan alam manusia dari generasi ke generasi selalu menjaga alam maka diajarkan melalui ungkapan-ungkapan tertentu. Misalnya ungkapan *bapa adam*, *ibu hawa*, *kakang kawah*, *adi ari-ari*. Ungkapan yang tidak sederhana tapi harus diajarkan dari generasi ke generasi agar nilai religi dalam budaya masyarakat tidak dilupakan karena kehidupan sangat hedonistik. Contoh ungkapan lain adalah *ibu pertiwi*,

bapa akasa dan lain-lain. Dengan situasi ini tampaknya cerita yangmemiliki makna budaya yang tinggi merupakan sebuah representasi kekuatan lingkungan antara manusia dan alam tempat tinggalnya.

Daftar Pustaka

Andana Sugiharto, 1983. ***Masyarakat Sastra di Indonesia.*** Pustaka Putra, Jakarta

A. Teeuw, 1984. ***Sastra dan Ilmu Sastra :*** *Pengantar Teori Sastra* Pustaka Jaya Jakarta

Berger, Arthur Asa (2010) ***Pengantar Semiotika***, Yogyakarta: Tiara Wacana

Budiono Herusatoto (1985) ***Simbolisme dalam Budaya Jawa.*** Yogyakarta: PT. Hanindita.

C. Kluckhohn dalam Kuntjaraningrat, 1990. ***Pengantar Antropologi***, Penerbit Rineka Cipta Jakarta.

Ng. Kartapradja dan J.J Ras,1987. ***Babad Tanah Djawi***, Foris Publications Holland 3300 AM Dordrecht The Netherlands.

Danesi, Marcel, (2010) ***Pesan, Tanda, dan Makna***Yoyakarta: Jalasutra

De Jong, S(1976) ***Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa***,Yogyakarta: Kanisius

Koentjaraningrat, (1984)***Kebudayaan Jawa***, Jakarta: Balai Pustaka

Niels Mulder, (1980)***Pribadi dan Masyarakat di Jawa,*** Jakarta:Sinar Harapan

Suseno, Franz Magnis, (1991) ***Etika Jawa***Jakarta: Gramedia

PERSPEKTIF TIGA PENGARANG SASTRA MALAYSIA DALAM NOVELNYA: SASTRA, KUASA DAN LINGKUNGAN

Djusmalinar
Jurusan Bahasa Melayu, Jabatan Bahasa-bahasa Timur
Fakultas Humaniti dan Ilmu Sosial
Universitas Prince of Songkla, Kampus Pattani
Thailand Selatan

Abstract

Author and environment are interrelated and complementary. The environment will be maintained or otherwise contaminated, depending on the author who is also a part of society. As author who has a sensitive nature will certainly try to make people aware of the importance of environment for a good life today, tomorrow and later.

Voice author will be read to reader through work creation literary. This is where the author plays the role and function of a ruler. Three of the authors of literary Malaysia has expressed in 1970. He is writer of the state or Sastrawan Negara (SN) Shannon Ahmad. Fatimah Busu and Zaharah Nawawi. Both are authors of feminist literary.

Key word: Author, Literature, Power, and the Environment

Pendahuluan

Alam merupakan sumber kehidupan manusia sehingga manusia sangat tergantung padanya. Jika alam rusak maka kehidupan di muka bumi ini tidak seimbang. Ketidakseimbangan alam ini dinamakan sebagai gejala rusaknya lingkungan yang ditandai dengan berkurangnya daya tahan tanah yang menyebabkan tanah longsor, tercemarnya air sungai yang bersih dan jernih oleh limbah industri dan udara berpolusi sehingga menyebabkan penyakit pada makhluk hidup. Akibatnya, kehidupan mahluk hidup di muka bumi ini juga tidak seimbang.

Ketidakseimbangan alam ini sesungguhnya telah disuarakan oleh pengarang dalam karya mereka, baik berupa puisi maupun prosa. Hal ini karena pengarang merupakan bagian dari alam dan masyarakat yang menikmati dan merasakan kerusakan lingkungan. Suara yang disampaikannya ini adalah tanggapannya sebagai sebagai makhluk hidup yang merasakan situasi yang dimaksudkan. Melihat hal yang demikian, hal yang sampaikan pengarang ini merupakan refleksi atau cerminan

kehidupan dalam masyarakat yang diamati, dibumbui dan diimajinasikan. Hal senada juga diungkapkan oleh Andre Harjana bahwa sastra merupakan ungkapan baku dari apa yang telah disaksikan, dialami,dan direnungi serta diungkapkan dengan kata-kata (1981: 10).

Ketika karya dicipta oleh pengarang, didalamnya ada yang ingin disampaikan kepada pembacanya berupa gagasan dan amanat. Seterusnya gagasan dan amanat ini oleh pembaca dijadikan masukan dan kemudian diinterpetasikan dalam kehidupan. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa karya sastra dapat digunakan untuk mengembangkan kehidupan dan kebudayaan masyarakat. Ini bermakna karya satra mempunyai kekuasaan untuk mengubah pola pikir masyarakatnya.

Tiga pengarang sastra Malaysia telah menyuarakan masalah lingkungan dalam novelnya. Mereka telah mencoba merekamkan apa yang mereka lihat dan rasakan yang kemudian dituangkan dalam novelnya. Mereka yang dimaksud adalah Shahnon Ahmad, Zaharah Nawawi dan Fatimah Busu. Shahnon Ahmad melalui novelnya *Ranjau Sepanjang Jalan* (1971), Zaharah Nawawi melalui novelnya Hujan *Sudah Teduh* (2004) dan Fatimah Busu dalam novelnya *Salam Maria* (2004). Ketiga novelis ini mempunyai keistimewaan tersendiri dalam karya sastra masing-masing.

Tiga Pengarang Mapan Malaysia

Pemilihan tiga pengarang ini karena setiap pengarang mempunyai keistimewaan masing-masing seperti: Sastrawan Negara (SN) Shahnon Ahmad merupaka pengarang mapan Malaysia. Beliau menulis semenjak tahun 1950 hingga kini. Banyak penghargaan telah diraihnya antaranya hadiah karya sastra, anugrah ASEAN II, hadiah MASTERA, dan gelaran Sastrawan Negara pada tahun 1982 serta gelaran Datuk.

Melalui karyanya *Ranjau Sepanjang Jalan* (RSJ)yang ditulis pada tahun 1966jelas memperlihatkan tema mengenai manusia dan alam. Manusia harus mengelola alam untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Alam harus dikelola dengan baik sehingga akan menghasilkan buah yang baik. Jika alam diusik maka manusia sendiri yang akan menanggung akibatnya. Hal inilah yang diceritakan dalam novel RSJ yang mengisahkan mengenai proses untuk mendapatkan padi sebagai makan utama orang Melayu.Ini bermakna kehidupan harian di desa akan permai jika bahan makanan cukup, tetapi akan menjadi malapetaka jika keperluan hidup tidak tercukupi

yang disebabkan karena gagal panen. Gagal panen juga disebabkan karena adanya pengganggu berupa hama tikus dan sebagainya.

Fatimah Busu merupakan pengarang wanita Malaysia mapan yang telah menulis semenjak tahun 1950 dengan genre cerpen. Melalui novelnya *Salam Maria* (SM) yang terbit pada tahu 2004 merupakan novel yang menghebohkan dunia sastra Malaysia. Hal ini karena judul yang digunakan. Sekalipun demikian, isi yang terkandung didalamnya adalah cenderung kepada dunia feminis dengan alam sebagai latar. Melalui *Salam Maria* ini, Fatimah Busu menjelaskan bahwa alam bagi perempuan adalah sahabat, tempat berlindung dan sumber kehidupan yang harus dikelola dengan baik.

Seterusnya Zaharah Nawawi merupakan pengarang wanita Malaysia mapan dan mulai berkecimpung dalam dunia penulisan semenjak tahun 1952. Semenjak tahun 1972 hingga kini, beliau banyak menghasilkan karya berbentuk novel. Novel *Hujan Sudah Teduh* yang diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 2004 mengisahkan tentang feminis dan alam.

Dari ketiga pengarang Malaysia di atas jelas bahwa mereka mengusung tema cerita "dari sastra untuk alam". Ketiga novel inilah yang akan dibahas nantinya. Hal ini karena adanya kepedulian akademisi terhadap lingkungan. Gerakan peduli terhadap lingkungan oleh kalangan akademisi telah ada semenjak tahun 1970-an dan semakin bergema dan dilakukan pada 1990-an dengan istilah ekokritisisme. Sastra sebagai bagian dari ilmu pengetahuan juga turut didalamnya.

Kajian ekokritisisme telah dilakukan oleh Siswo Harsono (2008) dengan judul "Ekokritik: kritik sastra berwawasan lingkungan". Kajian beliau difokuskan pada puisi. Menurutnya ada dua pendekatan yang dapat dilakukan ekokritik dalam sastra, pertama dengan pendekatan wacana dan kedua dengan pendekatan realita. Hal ini karena karya sastra lahir dari sebuah kenyataan dan kemudian ditirukan dalam bentuk kata-kata.

Sementara itu, tulisan ini akan difokuskan pada bahasan mengenai: (1) apa peran lingkungan dalam novel yang ditulis oleh ketiga pengarang mapan Malaysia dalam novelnya? (2) apa nilai-nilai yang diekspresikan oleh tokoh dalam novel mengenai alam. Dua soalan ini akan diurai dalam pembahasan selanjutnya.

Kuasa Alam

Pada tahun 1960-an ketika novel Ranjau Sepanjang Jalan (RSJ) dicipta oleh Shahnon Ahmad kuasa alam sangat berpengaruh dalam kehidupan manusia. Hal ini karena masih banyaknya lahan yang belum digarap dan dibagi-bagi kepada anak-cucu. Masyarakat waktu itu pun masih hidup sangat sederhana dan tradisional.

Semenjak diperkenalkan istilah "pembangunan" terutama untuk daerah pedesaan, maka di desa-desa mulai diperkenalkan dengan tenaga 'traktor' untuk menggarap sawah. Hal ini juga bersamaan dengan pemberian pinjaman oleh Bank Pertanian Malaysia kepada masyarakat desa. Bagi masyarakat yang sudah terpengaruh dengan kemudahan yang diberikan maka akan menggunakan tenaga mesin ini, sementara bagi masyarakat yang tidak mampu masih menggunakan tenaga manusia. Hal ini dapat terlihat pada kehidupan suami istri: Lahuma dan Jeha serta tujuh orang anaknya dan semuanya perempuan. Lahuma mendapat warisan sebanyak 14 petak sawah yang diwariskan oleh orang tuanya. 14 petak sawah ini diberikan padanya karena dia anak tunggal.

> *Bapanya dulu mempunyai dua puloh relong bendang. Enam relong terlepas ka-tangan China kerana jual janji. Tinggal empat belas relong. Dan mujor juga dia anak tunggal. Empat belas relong bendang disapunya habis* (Shahnon Ahmad, RSJ: 3).

Sebagai suami yang bertanggung jawab terhadap keluarga, Lahuma menggarap sawahnya dengan menggunakan kekuatan ototnya supaya padi yang telah disemai dan ditanam berhasil dan panen. Untuk mencapai target yang diinginkan maka Lahuma harus pergi tiap malam memperhatikan padinya, bimbang jika ada musuh berupa hama atau tikus. Jika padinya berhasil dan panen, maka ada mimpi yang dikepalanya.

> "*Buat apa tunggu2. kalau tahu ni padi jadi, kita buat kenduri-lah besar2. Kalau ketam ta' mengamok, kalau tiak ta' mengamok, kalau bah ta' ada kalau kemarau ta' ada, tentu padi kita jadi. Tapi kalau tinggal hampa, macham mana na' lepas Senah pergi. Kenduri nak buat dengan apa.*" (Shahnon Ahmad, RSJ: 19)

Hidup tidak semulus yang kita perkirakan, ada masanya alam tidak bersahabat pada manusia. Dan ini dialami oleh keluarga Lahuma dan Jeha. Jeha nyaris dipatuk ular dekat sawah. Untungnya Lahuma dengan sigap dapat menolong istrinya yang berada di dekat pohon rindang yang penuh dengan semak–semak. Akibat peristiwa tersebut, Jeha selalu dihantui oleh ular piton dan dilarang oleh Lahuma untuk membantunya di sawah.

Ketika Lahuma membajak sawahnya sendiri, tanpa disadarinya kakinya tertusuk duri nibung yang sangat beracun. Duri tersebut dibiarkannya karena masih ada lagi beberapa petak sawah yang harus dikerjakannya. Ketika Lahuma merasa sakit, kakinya sudah biru dan dia tidak dapat berjalan. Sawahnya terbengkalai dan tidak ada yang membajak. 'Duri nibung' akhirnya merengut nyawa Lahuma karena tidak ada dokter pada masa itu.

> *Lahuma sudah tidak dapat bergerak lagi. Lahuma sudah kalah dengan semangatnya. Dia tidak memandang sawahnya lagi. Sedikit demi sedikit gambaran tajaknya hilang. Sedikit demi sedikit lumpur dibendangnya hilang. Lahuma tidak teringat lagi kepada hutan menerong dan rumput bulu landak yang menangkap petak-petak sawahnya. Kesakitan memadamkan segala ingatannya yang lunak itu. (Shahnon Ahmad, RSJ: 83).*

Setelah Lahuma meninggal dunia, Jeha yang harus menggantikan tempat Lahuma untuk menyambung hidup bersama ke tujuh anaknya. Jeha tidak sanggup untuk membajak sawahnya yang masih tersisa hingga dia meminta bantuan Tuk Panghulu untuk membajak sawahnya dengan traktor. Pekerjaan belum selesai, Jeha dan ketujuh anaknya harus menanam dan menjaga sawahnya agar berhasil dan dapat panen. Sayang kejadian dipatuk ular selalu menghantui pikirannya dan dia selalu berteriak setiap malam, takut gagal panen. Akibatnya dia disangka gila oleh lingkungannya.

Shahnon Ahmad melalui novelnya ini jelas mengusung tema kekuatan alam atau kuasa alam. Alam sangat berkuasa pada manusia sehingga manusia akan terkalahkan olehnya sekalipun manusia berusaha untuk menaklukkan alam. Kuasa alam juga terlihat ketika tokoh Lahuma tertusuk 'duri nibung' yang sangat berbahaya dan dapat merengut nyawanya.

Di sini terlihat bahawa Shahnon Ahmad ingin berpesan pada pembaca bahwa penyakit yang disebabkan duri sangat berbahaya sehingga perlu diobati secara kedokteran ataupun tradisional dengan menggunakan

obatan-obatan yang dapat menangkalnya. Demikian juga dengan penyakit yang diderita Jeha. Jeha kalah oleh kuasa iman.

Wacana yang ingin dibangun oleh masyarakat petani adalah kemakmuran umpama mimpi, karena mimpi itu sesuatu yang boleh mendamaikan perasaan seseorang manusia.

Ekofeminisme Lingkungan

Ekofeminisme adalah salah satu cabang teori feminis yang cuba menjelaskan keterkaitan alam (lingkungan) dan perempuan. Hal ini karena ketika lingkungan rusak, maka perempuanlah yang pertama kali akan mendapat akibatnya. Melalui perempuanlah lingkungan akan terjaga dan terlindungi.

Fatimah Busu merupakan salah seorang penulis wanita Malaysia yang banyak menyuarakan suara feminis. Salah satu novelnya yang bertemakan lingkungan dan perempuan adalah Salam Maria (SM). SM mengisahkan perjalan hidup seorang perempuan yang bernama Maria Zaitun yang terbuang dari lingkungan masyarakatnya karena gagal kawin dan kemudian berpindah-berhijrah ke kampung Hutan Beringin. Di sinilah dia dapat bersatu dengan lingkungan barunya yang terdiri dari para perempuan yang buta, tuli, dan terbuang.

Di lingkungan yang serba baru inilah, Maria Zaitun menumpang hidup dengan Kimbung Tua. Dialah yang biasa dipanggil oleh anak –anak remaja sebagai nenek. Kehidupan di Hutan Beringin sangat terasing dari keramaian karena letaknya jauh dari pekan sehingga kebutuhan hidup diusahakan dengan menanam segala pohon yang dapat bermanfaat, antaranya menanam ubi, singkong, dan sebagainya yang berderet-deret. Hasil kebun inilah yang kemudian dijual ke pekan dan kemudian uangnya dibelikan keperluan lainnya.

> "Bila pula nenek hendak ke pekan?" Tanya Maria Zaitun.
> "Seminggu lagi." Balas Tasnim.
> "Besok tidak boleh pergi?"
> "Tidak tahu. Kalau hendak pergi ke pekan kena kutip pucuk paku, gali ubi, petik cabai hari ini juga…. akar-akar ubat"
> " Kakak mahu ikut sama, boleh?"
> "Tentu boleh," kata Tasnim. (Fatimah Busu, SM: 211).
> Ketika mereka sampai memetik sayur-sayuran yang diinginkan, tiba-tiba Maria Zaitun memohon agar Tasnem

> memberitahu Kimbung Tua bahwa dia memerlukan beberapa potong pohon buluh.
>
> "Kakak mau buat apa?"
>
> "Kakak mahu buat paip air dari pancuran ke rumah."
>
> "Aaaaaa" Tasnim menganga memandang Maria Zaitun.
>
> " Nanti tengoklah. Kalau menjadi .nanti senanglah, tidak payah mengangkat air dari pancuran lagi ke rumah." (Fatimah Busu, SM: 217)

Dari huraian di atas jelas memperlihatkan bahwa perempuan dapat membaur dengan lingkungan barunya dan dapat bekerja sama untuk menjaga alam dan meneruskan kehidupan. Kerja sama antara anggotanya pastilah untuk bergotong royong sangat diperlukan agar kerja-kerja cepat selesai.

Di Hutan Beringin ini pulalah hanya sekali-sekali terdengar suara truk dari kejauhan membawa balak-balak kayu yang akan dijual ke pekan atau kota. Sementara ranting-ranting yang tidak terpakai digunakan oleh kumpulan ini untuk memasak.

Di sini terlihat bahwa Fatimah Busu ingin berpesan kepada perempuan bahwa berhijrah dari satu ke tempat lain, terutama dari kota ke desa adalah lebih baik. Kehidupan asri di desa terpencil akan aman damai asalkan kita juga siap untuk berdamai dengan keadaan.

Wacana yang ingin dibangun adalah perempuan dapat memanfaatkan alam dan lingkungannya untuk kehidupan. Bahkan perempuan juga dapat membuat akses yang diinginkannya asalkan dapat menggunakan akal pikiran dan tenaga.

Hujan Sudah Teduh (HST) karya Zaharah Nawawi juga termasuk dalam ekofeminis lingkungan karena tema yang diusung juga mengenai perempuan dan lingkungan. "Yang" berasal dari keluarga Cina penanam sayur-mayur. Ketika diserahkan kepada keluarga Melayu "Nenek Yah" juga sebagai penyadap karet. Kehidupan "Yang" yang berubah lingkungan pada akhirnya dapat disesuaikan olehnya.

Ketika "nenek Yah" mengangkat "Yang" sebagai anak angkat, Maimon dengan senang hati menyetujuinya. Lingkungan "Yang" berganti ketika dia menjadi seorang istri kepada Jamil.

> *Perbuatan anak-anak tirinya yang memasukkan garam berlebihan ke dalam gulai ikan parang masak asam pedas, daun*

kesum dengan kacang bendi yang dimasaknya, (Zahara Nawawi, HST : 231)

Lingkungan baru dengan anak tiri sebagai pengacau merupakan kehidupan yang tidak menyenangkan bagi "Yang". Demikian kehidupannya ketika dicerai oleh suaminya. Lingkungan masyarakat akan banyak mengatakan hal lain padanya.

> *"Amboi, janda muda ni, bukan main gelek lagi. Edah belum habis, sudah mulalah nak cari ganti, miang-miang, senyum-senyum ke hulu ke hilir," Piah mencebik. Cemuhan itu menyiat gegendang telinga Yang.Sebuku angin keras menujah hujung hati Yang. Keriangan daripada pembebasan yang baru empat jam dinikmati bertukar warna. Dia tidak tahu begitu rupa-rupanya nasib seorang janda muda. Lebih buruk dan hina daripada semasa dia anak dara. Dalam duka edisi barunya, Yang teringat dia pernah mendengar ejekan 'janda berhias", "janda beranak satu", "janda miang", "janda bergetah", dan sebagainya bagi wanita yang ditinggalkan suami. Dia tidak tahu berapa banyak anugerah "bintang janda" dikalungkan ke leher kaum sejenisnya di kampung itu. Kini gilirannya pula dapat gelaran 'janda muda".* (Zahara Nawawi, HST : 226-227).

Setelah tiga kali kawin dan "Yang" dapat bebas memilih lingkungannya sendiri. Dengan usianya yang sudah tidak muda lagi dia dapat merasakan ketentraman hidup ketika tidak memilliki pasangan. Dunia disibukkan dengan mengurus anak cucu Maimon.

Zaharah Nawawi mengusung tema melalui novelnya Hujan Sudah Teduh bahwa kehidupan manusia ibarat hujan, dimulai dengan rintik-rintik, deras dan berhenti. Wacana yang ingin dibangun adalah perempuan dapat terlepas dari belenggu lingkungan rumah tangga ketika meniti usia tua.

Kesimpulan

Sastra merupakan sarana pengarang untuk menuangkan pengalaman batinnya kepada pembaca. Hal ini karena sastra memberikan wacana pemikiran dan kritik kenyataan terhadap dilingkungannya. Wacana pemikiran pengarang ini dapat dikatakan sebagai kuasanya untuk mempengaruhi pembacanya.

Hasil analisis yang digunakan untuk mengkritik lingkungan

dinamakan *ecocriticism*. *Ecocriticism* merupakan ilmu yang diterapkan dalam kehidupan manusia untuk mewacanakan sesuatu yang baik untuk kehidupan manusia. Tiga wacana telah dihasilkan oleh tiga pengarang mapan Malaysia adalah kemakmuran umpama mimpi, kerana mimpi itu sesuatu yang boleh mendamaikan perasaan seseorang manusia.

Kehidupan asri di desa terpencil aman damai asalkan kita juga siap untuk berdamai dengan keadaan. Dan kehidupan manusia ibarat hujan, dimulai dengan hujan rintik-rintik, hujan deras dan berhenti.

Daftar Pustaka:

Ahmad, Shahnon. 1971. *Ranjau Sepanjang Jalan* (cetakan keempat*).* Kuala Lumpur: Utusan Melayu.

Busu, Fatimah. 2004. *Salam Maria.* Selangor: Absolute Press Sdn. Bhd.

Harjana, Andre. 1981. *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia

Nawawi, Zahara. 2004. *Hujan Sudah Teduh,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Siswo Harsono. 2008 . Kajian Sastra: Jurnal bidang Kebahasaan dan Kesusastraan dengan judul "Ekokritik: Kritik Sastra Berwawasan Lingkungan" . Vol: 32, No. 1 Januari

http://ejournal.undip.ac.id/index.php/kajiansastra/article/view/2702/2607

LINGKUNGAN DALAM BUKU BACAAN ANAK PADA MASA KOLONIAL: CARA BERTUTUR PENGUASA TENTANG ALAM DAN MODERNITAS

Asep Yusup Hudayat
Universitas Padjadjaran
E-mailyusup_hudayat@yahoo.com

.

ABSTRAK

Wacana kolonial tentang lingkungan dan praktik-praktik kekuasaan dalam kajian budaya merupakan topik-topik mutakhir yang penting untuk diteliti melalui representasi-representasinya. Salah satu representasi dari praktik-praktik kekuasaan pada masa kolonial adalah buku bacaan anak yang diterbitkan untuk murid-murid kaum pribumi di *Sakola Desa* atau *Sakola Rakyat*. Buku bacaan *Roesdi djeung Misnem* (*RdM*) untuk murid sekolah Sunda merupakan buku yang paling representatif menggambarkan geliat modernitas yang diusung pihak kolonialis bagi pembentukan kesadaran menuju manusia modern. Buku tersebut memuat gagasan-gagasan mengenai lingkungan alam dan persentuhannya dengan spirit modernitas sekaligus beroperasinya pengetahuan pada masa kolonial.*RdM*memuat gagasan bahwa lingkungan alam adalah tempat orang menimba banyak pengetahuan dan setiap orang adalah guru baginya. Kedudukan buku ini dapat dianggap secara ideologis sebagai politik kebudayaan dan pendidikan kolonial pada awal abad keduapuluh.Salah satu ideologi yang menopang pendidikan literer adalah asumsi bahwa terdapat kesenjangan kultural yang tak bisa dijembatani antara mereka yang memiliki akses "alami" ke budaya literer dan mereka yang lain yang harus diajari tentang hal itu (Loomba, 2003: 114). Dengan demikian, cara bertutur penguasa melalui buku bacaan anak bagi kaum pribumimenjadi penting untuk diteliti. Riset ini berupaya untuk mengungkapstrategi kolonial yang mengatasnamakan pengetahuan yang mampu membentuk kesadaran modernitas bagi kaum pribumi, terutama menyangkut lingkungan alam dan sosial-budayanya. Metode riset ini adalah metode eksploratif dengan berfokus kepada pembongkaran teks dengan mempertimbangkan hubungan-hubungan di dalamnya menyangkut kekuasaan kolonial. Teks yang dimaksud adalah lahan berharga yang perlu dijejak untuk mengungkap bagaimana identitas dibentuk atau diciptakan melalui ilmu pengetahuan yang diajarkan di sekolah-sekolah bagi kaum pribumi.

Kata kunci: *kolonial, lingkungan, modernitas*

Pendahuluan

Cara bertutur penguasa pada masa kolonial melalui buku bacaan anak yang dikhususkan sebagai buku bacaan bagi kaum pribumi menjadi penting untuk diteliti. Ekspresi dan nilai modernitas bisa ditelusuri, salah satunya melalui pembacaan terhadap karya-karya sastra. Buku bacaan *Roesdi djeung Misnem* (*RdM*)untuk murid sekolah Sunda yang diberikan pada masa kolonial abad ke-20 menjadi penting sebagai representasi cara bertutur penguasa perihal modernitas yang diperkenalkan kepada kaum pribumi.

Penelitian ini berupaya untuk menemukan keterkaitan antara buku bacaan dengan ekspresi dan nilai modernitas, terutama menyangkut cara bertutur penguasa tentang lingkungan. Asumsi dasar yang diajukan dalam penelitian ini adalah modernitas dapat terbaca dalam kandungan tekstual buku bacaan bagi murid sekolah dasar pada awal abad ke-20.Kehadiran aspek-aspek modernitas dalam buku bacaan tersebut dipandang sebagai bagian dari pengetahuan kolonial. Demikian pula keliaran lingkungan alam dengan manusia-manusia tipikal lokalitas tradisionalnya menjadi wacana utama yang terhubung dengan tujuan-tujuan pengenalan modernitas yang dibawa kaum kolonial bagi kaum pribumi

Roesdi djeung Misnem: Boekoe batjaan pikeun moerid-moerid di Sakola Soenda ditulis oleh A.C. Deenik dan R. Djajadiredja. Buku tersebut terdiri atas 4 jilid. Buku tersebut tercatat terbit di Den Haag dengan cetakan pertamanya sekitar tahun 1911. *RdM* adalah salah satu realisasi dari kebijakan pendidikan pemerintah kolonial pada awal abad ke-20. Modernitas dalam *RdM*diberi bentuk dan ditampilkan berdasarkan cara penguasa saat itu. Lingkungan alam sebagai representasi lokalitas kaum pribumi pun menjadi tanda penting dan fungsional bagi pengenalan nilai-nilai modernitas, di antaranya nilai logika dan nilai estetik.

Nilai logika *RdM* teridentifikasi melalui cerita-cerita yang mengusung tanda-tanda utama modernitas menyangkut informasi-informasi pengetahuan modern berdasarkan perspektif ruang-waktu dan refleksivitas. Tanda-tanda utama tersebut melarut ke dalam peristiwa-peristiwa lokalitas/tradisional yang melekat kepada penceritaan lingkungan fisiknya.

Logika-logika yang dibawa oleh pengetahuan modern ditunjukkan melalui peristiwa-peristiwa yang mengusung tema-tema yang disebutkan di atas. Peristiwa-peristiwa tersebut dianggap bermakna bagi kaum

kolonialis (dalam konteks pendidikan bagi kaum pribumi) terutama dalam hal keyakinan atas keunggulan nalar yang dikemas ke dalam kepentingan penunjukan etika dan bidang ilmu hayat, pertanian, zoologi, dan ilmu bumi.

Pada kata pengantar buku *RdM* disebutkan bahwa ada sebagian teks yang dijadikan sebagai nasihat dan penuntun berbuat baik, selain ada juga teks yang bersumber dari ilmu hayat, pertanian, zoologi, dan ilmu bumi. *RdM* dimaksudkan sebagai sarana penyampaian nasihat dan tuntunan akhlak mulia serta sebagai media untuk mengenalkan ilmu-ilmu pengetahuan. Dengan demikian, kepentingan-kepentingan pengemasan cerita di dalamnya pun secara logis (berdasarkan perspektif pengetahuan modern) menjadi bagian penting dalam memperkenalkan nilai-nilai modernitas, baik untuk kepentingan mewariskan kepercayaan atas nilai-nilai moral (penguasa) maupun untuk kepentingan memperkenalkan ilmu-ilmu pengetahuan yang diproduksi oleh kolonialis.

Metode Penelitian

Dua perspektif yang dijalankan dalam metode penelitian ini, yaitu menyangkut teknik pupuan data dan pendekatan yang digunakan. Perspektif pertama mengarah pada teknik sampling bertujuan, yaitu pemupuan data dilakukan dengan cara memilih data yang sesuai dengan target analisis, yaitu menyangkut teks *RdM*jilid I yang mengandung potensi modernitas yang diupayakan pihak kolonialis terhadap kaum pribumi serta kontekstualnya dengan masalah pribumi dalam kehidupan tradisionalnya, terutama menyangkut lingkungan. Perspektif pertama diarahkan pada metode ekploratif dengan berfokus kepada pembongkaran teks dengan mempertimbangkan hubungan-hubungan di dalamnya menyangkut nilai-nilai modernitas.

Metode eksploratif ini digunakan untukmenjejakhubungan antara praktik kekuasaan kolonial dengan cara bertutur penguasa melalui buku bacan anak yang digunakan di sekolah-sekolah pribumi. Hubungan yang dimaksud merupakan hal yang berharga yang perlu dijejak untuk mengungkap bagaimana identitas dibentuk atau diciptakan melalui ilmu pengetahuan yang diajarkan di sekolah-sekolah bagi kaum pribumi. Untuk kepentingan penjejakan tersebut, pendekatan postkolonial menjadi sangat relevan digunakan dalam penelitian ini. Gagasan-gagasan mengenai modernitas dan pembentukan sekaligus beroperasinya pengetahuan pada

masa kolonial dapat dikaji melalui kajian poskolonial.

Perspektif kedua menyangkut pendekatan yang digunakan, yaitu postkolonial. Postkolonial digunakan sebagai pendekatan atas teks dengan menitikberatkan pengungkapan praktik-praktik kekuasaan yang dijalankan kaum kolonial terhadap kaum jajahannya.Loomba (2003: 92) menyebutkan bahwa naskah-naskah literer beredar dalam masyarakat bukan hanya karena nilai instrinsik mereka, tetapi karena mereka adalah bagian dari lembaga-lembaga lain seperti pasar, atau sistem pendidikan. Melalui lembaga-lembaga ini, mereka memainkan peran penting dalam membangun sutau otoritas kultural bagi para penjajah. naskah-naskah literer tidak hanya mencerminkan ideologi-ideologi dominan, tetapi mengkodekan ketegangan-ketegangan, kompleksitas-kompleksitas, dan nuansa-nuansa di dalam budaya-budaya kolonial.

Menurut Gidden (2005: 1-5), pengetahuan yang dibawa kaum kolonialis di negeri jajahannya mengusung spirit modernitas yang mengacu kepada bentuk kehidupan sosial atau organisasi yang muncul di eropa pada kira-kira abad ke-17 dan sesudahnya dan yang pada gilirannya menancapkan pengaruhnya ke seluruh dunia. Gidden menyarankan untuk menelaah karakter-karakter modernitas, agar ciri utama modernitas dapat tampil sebagai pembicaraan utama dalam kajian-kajian mengenai modernitas. Bagi Giddens, diskusi mengenai tema keamanan versus bahaya dan kepercayaan versus risiko menjadi penting untuk menyingkap fenomena modernitas yang memiliki dua ujung, yakni optimisme-optimisme dan ironi-ironinya. Penelaahan ini tentunya tanpa melepaskan pembicaraan mengenai tiga sumber dinamisme modernitas.

Sebagai buku bacaan yang membutuhkan partisipasi pembacanya, *RdM*tentu diberikan kepada murid-murid sekolah rakyat pada masa kolonial untuk memberi dampak positif melalui dunia pendidikan bagi terciptanya kepentingan-kepentingan kolonial. Sejalan dengan pemahaman tersebut, **Iser (1987: 54),** menyatakan bahwa **jika karya dan aktivitas pembacaan dikehendaki memiliki nilai, maka perhatian utama kita tidak lagi akan tertuju kepada makna teks, melainkan pada efek teks sehingga fungsi kesusastraan akan tampak.**

Dalam ranah studi budaya menyangkut identitas kultural, Barker(2005: 219) menyebutkan bahwa identitas lekat dengan tanda-tanda ***selera*****, keyakinan, sikap, dan gaya hidup yang menandai**

bahwa kita memilikinya. Identitas pun kerap diartikan bukan sekedar kumpulan ciri yang kita miliki atau sesuatu yang kita miliki melainkan sebagai cara berpikir perihal diri kita. Sepadan dengan konsep pemikiran perihal identitas dan representasi yang disebutkan Barker, Burgin (dalam Hutcheon, 2004: 4) menyatakan bahwa semua bentuk representasi kultural–literal, visual, aural didasarkan pada ideologi tertentu, sehingga tidak mungkin menghindarkan diri dari pola hubungan dan arapatus sosial politik.

Pemikiran-pemikiran tersebut digunakan sebagai landasan penelitian ini yang target kajiannya berpusat pada penjejakan: nilai-nilai modernitas dan cara mengenalkan nilai-nilai modernitas. Pada penjejakan pertama, pengungkapan nilai-nilai modernitas dicapai melalui pemahaman: (1) bagaimana modernitas bermakna secara logis bagi kaum kolonialis yang membentuk dan menawarkan modernitas untuk kepentingan penguasaan atas kaum terjajahnya, (2) bagaimana modernitas bermakna secara estetis baik bagi kaum kolonialis maupun kaum terjajahnya, dan (3) bagaimana modernitas bermakna secara ideologis bagi kaum kolonialis.Cara pengungkapan nilai-nilai modernitas tersebut diskemakan sebagai berikut.

Instrumen Telaah	**Target Telaah**		
	Makna Logika	**Makna Estetika**	**Makna Ideologi**
tanda-tanda utama tekstual modernitas: pengetahuan modern tentang ruang-waktu dan refleksi	makna ilmu pengetahuan modern	makna realitas dalam konteks imajinatif	makna kesadaran atas kekuasaan

Pada penjejakan kedua, pengungkapan cara-cara nilai modernitas diperkenalkan kepada kaum pribumi dicapai melalui strategi penandaan: (1) hubungan opisisi binner (tradisional-modern) yang ditunjukkan *RdM* melalui pengemasan teknik narasi ditinjau dari perspektif peristiwa fungsional dan pemanfaatan wacana lokalitas, (2) pesan teks yang "ditonjolkan" sebagai bentuk penawaran pengetahuan modernitas bagi murid sekolah Sunda (pribumi), dan (3) penegasan makna yang

berkontribusi terhadap pembentukan pengetahuan modern bagi kaum pribumi. Cara pengenalan nilai-nilai modernitas tersebut diskemakan sebagai berikut.

Instrumen Telaah	**Target Telaah**		
	Nilai Logika	**Nilai Estetika**	**Nilai Ideologi**
oposisi binner	penegasia, negosiasi, dan pemanfaatan nilai tradisional oleh nilai ilmupengetahuanmodern	penegasian, negosiasi, dan pemanfaatan nilai estetika tradisional oleh nilai estetikamodern	penegasian, negosiasi, dan pemanfaatan nilai ideologi tradisional oleh nilai ideologimodern
pesan teks	penunjukan dan penawaran logis nilai modernitas	penunjukkan dan penawaran realitas modern dalam ruang imajinatif	penyembunyian, penyatuan, dan penuntunan kesadaran atas modernitas
penegasan makna	penegasan makna pengetahuan berdasarkan perspektif logika ilmu	penegasan makna modernitas berdasarkan perspektif estetik	penegasan makna modernitas berdasarkan perspektif ideologis

Pengungkapan cara pengenalan nilai-nilai modernitas tersebut penting dilakukan guna menemukan kausalitas antara produksi (penciptaan makna) dan konsumsi (penerimaa makna) pengetahuan kolonial untuk kaum pribumi melalui buku bacaan anak *RdM*.

Alam dan Modernitas

Cerita-cerita dalam *RdM* mengetengahkan pengetahuan alamiah tokoh-tokohnya menyangkut alam, aktivitas keseharian, dan keberlangsungan pengupayaan pemenuhan kebutuhan hidup (lahir bathin) dalam kapasitas spontanitas, keterbatasan pengaturan diri, keterbatasan mengkontekstualkan dengan kebersyaratan logis, dan kesadaran atas kebaikan alam dan lingkungannya bagi dirinya. Keterbatasan-keterbatasan tersebut menjadi tanda utama bagi subjek-subjek yang terikat ruang dan waktu secara tradisional.

Pengetahuan terbatas yang dimiliki tokoh bernama Roesdi dan Misnem (bahkan dalam kepolosannya sebagai anak-anak) dijadikan jembatan untuk sampai di pengenalan pengetahuan modern. Kedekatan mereka dengan lingkungannya yang alamiah diarahkan kepada pengenalan-pengenalan pengetahuan baru menyangkut kesehatan, tata ruang modern, alat produksi modern, pembagian kerja secara gender, kemampuan mengenal resiko atas suatu tindakan atau perilaku, kemampuan mempertimbangkan atau mengukur untung-rugi, memprediksi secara logis peristiwa-peristiwa keseharian atau khusus (ritual modern), dan kemampuan mengantisipasi resiko/bahaya.

Dalam*RdM*, pengakuan kepada keberuntungan dan kebaikan alam merupakan penanda lokal/tradisional di mana tokoh-tokoh di dalamnya yang terikat norma tradisional menyepakati bahkan tunduk dan berserah terhadap kekuatan atau takdir alam. Adapun pada perspektif modernitas, kondisi tersebut dinegasi ke dalam bentuk pengakuan akan adanya resiko.

Nilai Logika dan Estetika

Nilai logika yang ditunjukkan *RdM* berdasarkan tanda-tanda utama modernitas lebih dititikberatkan kepada pengenalan lingkungan fisik bagi tokoh utama Roesdi dan Misnem. Pengenalan lingkungan fisik yang dimaksud berhubungan dengan tema kesehatan, tata ruang, kekerabatan, flora & fauna, permainan, kegemaran, kehidupan kota, dan aktivitas-aktivitas lainnya yang bertumpu kepada aktivitas masyarakat desa.

Ketika teks *RdM* akan diarahkan kepada pengenalan nilai-nilai modernitas bagi kaum pribumi, yang sebagian dilakukan dengan menegasi atau menegosiasi nilai-nilai tradisional, syarat utama untuk mencapainya adalah dengan menunjukkan secara terang (mengingat teks tersebut adalah bacaan untuk anak) kondisi-kondisi kehidupan pribumi yang paling relevan bagi dihadirkannya nilai-nilai modernitas yang dimaksud. Pada tujuan ini, *RdM* telah berhasil menempatkan peristiwa-peristiwa ke dalam alur yang tepat. Hal ini dapat ditunjukkan dengan ditempatkannya Roesdi dan Misnem sebagai sosok yang polos (anak-anak) dan dianggap perlu mendapatkan pengalaman-pengalaman barunya. Melalui perolehan pengalaman-pengalaman barulah (modern), Roesdi dan Misnem menjadi tanda penting bagi penunjukan sebuah peradaban.

Tokoh Roesdi dan Misnem ditempatkan sebagai sosok yang terikat

dengan kehidupan tradisionalnya. Mereka dikesankan sebagai sosok yang cenderung liar, tak disiplin, dan hanya berpengatahuan alamiah yang cenderung intuitif. Kesan-kesan tersebut sengaja ditonjolkan sebagai bagian yang sangat potensial untuk dihadirkannya wacana-wacana yang menegasi atau menegosiasi kondisi-kondisi tradisional tersebut. Roesdi dan Misnem yang tidak memperhatikan kerapihan pakaian dan tubuhnya akibat kesenangannya bermain di lingkungan luar rumah, sengaja dibiarkan ibunya seperti itu dengan dalih agar mereka jera. Kondisi demikian tidak akan bergulir pada penunjukan pengetahuan-pengetahuan baru jika tidak dihadirkannya agen yang membawa pengetahuan dan pengalaman baru. Ayah, Ibu, Roesdi, dan Misnem akan tetap berada dalam kehidupannya yang demikian.

Namun demikian, *RdM* secara cermat mempertimbangkan kebutuhan logika cerita untuk sampai di penunjukan pengalaman-pengalaman baru yang harus mereka ketahui. Pada cerita *Imahna* dalam *RdM*, teks sudah memuat wacana modernitas yang ditunjukkan narator perihal kisahan tentang deskripsi rumah Roesdi dan lingkungannya. Ketika cerita sampai di penunjukan domba, hewan peliharaan milik Roesdi, narator menghadirkan persepsinya yang melibatkan partisipasi pembaca untuk turut mempertimbangkannya. bagian teks yang dimaksud adalah:

> *Ajeuna si Djaloe teh semoe soesaheun pisan, sabab doenoenganana euweuh, atawa hajangeun njatoe, kitoe?* (*RdM I*: 13).
>
> Sekarang si Djaloe tampak bersedih, sebab majikannya tidak ada, ataukah ia ingin makan?

Teks tersebut berpotensi sebagai penunjukkan awal ketika pembaca diajak mempertimbangkan, secara logis, kondisi sesungguhnya. Kesadaran pribumi atas fenomena-fenomena alam dan peristiwa fisik lainnya dinegosiasi ke dalam pertimbangan rasio. Melalui narator, pada cerita pembaca diajak untuk mempertimbangkan sebuah kepercayaan masyarakat pribumi. Dalam cerita *Imahna*, pembaca dihadapkan kepada sebuah pilihan ketika narator mempertimbangkan mengenai kemurungan yang dialami seekor kambing peliharaan Roesdi. Narator mempertanyakan

apakah kemurungannya disebabkan karena kambing tersebut sedih ditinggalkan majikannya, Roesdi, atau kemurungannya karena lapar.

Pertimbangan narator tersebut tidak secara tegas menegasi kepercayaan masyarakat pribumi yang dianggap intuitif, tetapi memberi ruang bagi pembaca untuk menafsir ulang kepercayaan yang dimaksud untuk sampai di sebuah persetujuan bahwa kemurungan seekor kambing adalah karena lapar. Kondisi tersebut dalam pengetahuan modern dianggap sebagai alasan yang paling rasional dibandingkan dengan dugaan-dugaan intuitif yang akal budi tidak mampu menjangkaunya menentukan apakah domba tersebut benar-benar sedih karena ditinggalkan majikannya. Perbedaan perspektif ini tentu saja berada dalam maksud negosiatif di mana masyarakat pembaca (murid-murid Sunda) dipastikan berada dalam kedekatannya dengan aturan atau karakter tradisional yang salah satunya memiliki potensi yang wajar menyangkut sikap empati terhadap sesama makhluk Tuhan, termasuk kepada binatang. Maksud negosiatif tersebut diekspresikan di dalam teks tidak berada dalam kapasitas menegasi langsung realitas kepercayaan masyarakat Sunda, tetapi dengan menyajikan perspektif lain yang teks tersebut mengajak pembacanya untuk mempertimbangkan perspektif lain sebagai kemungkinan yang bisa diterima.

Potensi tersebut tidak berhenti di cerita itu saja, melainkan berlanjut ke cerita lainnya, *Oetjingna Roesdi*. Pada cerita tersebut paman Roesdi menjelaskan bahwa kucing tidak bisa berenang. Keterangan tersebut muncul ketika kepolosan Roesdi ditunjukkan saat Roesdi berbangga dengan kucing peliharaannya. Ia bercerita kepada pamannya bahwa kucingnya pandai naik, meloncat, mengeong, dan berenang. Setelah mendapatkan respon pamannya dengan tanggapan demikian, Roesdi pun segera menunjukkan bahwa yang dimaksud berenang tersebut adalah kelakar Roesdi saja, sambil ia menggerakkan kaki kucingnya untuk menirukan gerakan berenang.

Logika alur yang diawali dengan penggambaran sosok pribumi yang belum disentuh sebuah peradaban modern menunjukkan kepentingan bagaimana pribumi dicitrakan. Keliaran yang ditunjukkan kemudian digiring menuju pengenalan ruang privat yang dianggap sebagai hak mereka. Kisahan-kisahan yang menunjukkan resiko-resiko akibat menyentuh alam liar dan kebiasaan tanpa pertimbangan menjadikan pengarahan ke wacana privat tampak cukup efektif.

Tokoh Roesdi dan Misnem hanya ditempatkan sebagai tokoh yang dibentuk untuk menyampaikan gagasan-gagasan modernitas tanpa mempertimbangkan realitas sesungguhnya tentang anak berusia 7 dan 5 tahun. Roesdi dan Misnem di beberapa peristiwa digunakan begitu saja sebagai pihak yang terhubung kepada pelekatan gagasan-gagasan modernitas.Kedekatan anak dengan dunia binatang melalui sarana imajinatif memungkinkan teks *RdM* ditunjukkan secara fleksibel. Artinya, logika-logika pengetahuan modern yang di satu sisi diperkenalkan secara tegas, tetapi di sisi lain masih mentolelir perasaan-perasaan atau sisi emosional tokoh yang sedang berhadapan dengan binatang-binatang peliharaannya. Dengan demikian, nilai estetik dipertimbangkan secara baik dalam *RdM* untuk kepentingan mendekatkan pembaca kepada materi teks sekaligus membuka ruang bagi penempatan modernitas yang mengandung pesan-pesan pengenalan nilai-nilai modernitas.

Cerita *Dongeng Paman* dan *Boehaja* memiliki keruntutan dalam menyajikan perspektif rasional. Di cerita pertama, resiko bahaya dalam alam liar di mana buaya menjadi ancaman utama masyarakat sekitar sungai ditunjukkan secara lugas. Simak kutipan peristiwa dalam cerita *Dongéng Paman*:

> *"Taoen katoekang ĕmang njaba ka pakidoelan tanah Priangan, waktoe njiar barang dagangan. Dina hidji poe nĕpi ka sisi waloengan noe rea boehajana. Sawareh ngadarakom marojan dina keusik. Sawareh aja noe teuteuleuman, ngan katembong goebar-geborna bae. Harita ĕmang teu wani deukeut ka sisi tjai, da sieun koe sakadang-sakadang noe sakitoe gĕdena, nĕpi ka rek nintjak sasak oge teu wani, da sieun dioedag.*
>
> *Keur waktoe ĕmang leumpang, di beulah girang aja awewe ngelek boboko kasisi tjai. Koe ĕmang teu digeureuh-geureuh, da mana kitoe oge biasana, teu sieun koe boehaja. Eta awewe tea gog nagog dina batoe bari ngisikan. Sihoreng gigireun batoe aja boehaja gĕde pisan, keur galasar goeloesoer mojan. Koe eta awewe tea roepa-roepana teu kanjahoan.*
>
> *Noe ngisikan tea ongkoh-ongkoh bae. Boehaja tea ti toekangeunana ngadodoho newak soekoena. Barang gĕp digegel, awewe teh gĕgĕroan menta toeloeng. Kabĕnĕran aja boedak noe njahoeun, Toeloej manehna loempat bebedja kakolot-kolot di lemboer eta. djĕlĕma-jĕlĕma ti lemboer ngabroel sapakarangna,*

rek noeloengan eta awewe tea. Tapi daratangna ělat teuing, awewe teh geus teu aja, digusur boehaja ka djero leuwi, ngan kari beasna bae awoer-awoeran loehoereun batoe.

...

"Di tahun yang lalu, Paman bepergian ke wilayah selatan Priangan untuk mencari barang dagangan. Suatu hari sampailah di tepi sungai yang banyak buayanya. Sebagian buaya tampak berjemur di pasir, sebagian lagi menyelam, hanya tampak riak dan cipratan-cipratan airnya saja. Saat itu paman tak berani mendekat ke tepi sungai karena takut oleh buaya yang begitu besar, sampai urung melewati jembatan karena takut dikejar buaya.

Saat Paman berjalan, di hulu sungai ada seorang perempuan yang membawa bakul ke tepi sungai. Paman tak melarangnya karena paman menyangka perempuan tersebut sudah terbiasa, tak takut buaya. Ia jongkok di atas batu sambil mencuci beras. Ternyata di samping batu ada buaya besar sekali sedang merayap-rayap berjemur. Perempuan tersebut sepertinya tidak mengetahui buaya tersebut.

Ia asyik saja mencuci berasnya. Buaya di belakang mengintai untuk menerkam perempuan itu. Saat kakinya diterkam, perempuan tersebut berteriak meminta tolong. Kebetulan ada anak yang mengetahuinya. Anak tersebut berlari untuk memberitahu orang-orang di kampung. Orang-orang segera menuju tempat itu dengan membawa senjata masing-masing, maksud akan menolong perempuan tersebut. Tetapi mereka terlambat datang. Perempuan tersebut sudah tak tampak, digusur buaya ke dalam palung sungai. Yang tampak hanya berasnya saja yang berceceran di atas batu.

Spontanitas dan kealamiahan subjek-subjek di dalam *RdM* dipadu-padankan dengan kemunculan upaya-upaya pengaturan, pertimbangan, negosiasi, pemilihan, dan keputusan yang dianggap logis menurut perspektif modern. Roesdi dan Misnem menjadi subjek yang akrab dengan alam dan lingkungannya. Akan tetapi, keakraban tersebut tidak identik dengan pengetahuan yang melekat pada diri subjek tersebut. Pada pengetahuan modernlah teks *RdM* menawarkan ruang-ruangnya

untuk dikenal dan selanjutnya dipahami masyarakat pembaca. Pada cerita *Imahna*, diperkenalkan pemetaan konsep ruang dalam perspektif modern dalam kapasitas pemerian detail berdasarkan konvensi modern dalam pembagian ruang (jarak rumah dengan sungai di dekatnya, teras dan pagar, halaman dengan tanaman hiasnya, pemandian yang diletakkan di belakang rumah, kandang ternak yang berada di belakang rumah dan berjarak cukup jauh dari rumah, dll.). Pada cerita tersebut nuansa tradisional masih dipertahankan dengan tidak melenyapkan alat tradisional seperti lumbung padi dan alunya dalam deskripsinya. Pada cerita *Wangkongan Paman Roesdi* dan *Di kebon Pa Roesdi* intuisi untuk memberdayakan hasil bumi guna mendapatkan keuntungan menjadi bagian teks yang menandai pengenalan perihal pencapaian sebuah kemajuan dalam dukungan alat produksi modern dan pengolahan serta distribusi pemasarannya. Pada cerita *Dongéng Paman* dan cerita *Boehaja*, pengetahuan mengenai fauna menjadi bagian penting dalam membuka wawasan baru perihal resiko ketika manusia dihadapkan pada kenyataan-kenyataan alamiah yang tidak sertamerta menawarkan keuntungan saja tetapi juga bahaya yang berada di dalamnya. Kecelakaan akibat kelalaian ditunjukkan dalam kedua cerita tersebut. Bencana-bencana alam pun dimunculkan seperti bencana banjir dalam cerita *Tjaah* dan kebakaran dalam cerita *Kahoeroean*. Bencana-bencana tersebut sebagai resiko-resiko yang harus dihadapi dengan pertimbangan-pertimbangan logisnya.

Pengetahuan para murid saat itu tentang dongeng fabel terhadap Cerita *Dongéng Paman* tersebut menjadi penanda utama modernitas di mana pembaca (murid sekolah rakyat) dihindarkan dari pengalaman-pengalaman lamanya mengenai kedekatan mereka dengan kisah fabel. Kisah fabel bisanya mengajak pembaca berada dalam perspektif fiksional yang dominan. Imajinasi-imajinasi di dalamnya secara tidak langsung mampu mengesampingkan pengetahuan-pengetahuan rasional atas dunia binatang sesungguhnya karena tujuan cerita lebih diarahkan kepada pemanfaatan binatang sebagai tokoh yang memiliki sifat-sifat manusia dan sebagai perangkat dalam menyampaikan pesan-pesan moral. Akan tetapi, dalam cerita *Dongéng Paman*, bahaya karena ancaman buaya ditunjukkan secara tegas. Peristiwa kemalangan seorang perempuan yang dimakan buaya ketika sedang mencuci beras di tepi sungai menegasi dongeng *Si Kancil*atau yang dikenal masyarakat Sunda sebagai cerita *Sakadang Peucang*

jeung Sakadang Buhaya. Fabel ini mengarahkan sebuah kecerdikan kancil ketika menegosiasi sang buaya dalam upaya penyelamatan diri. Setidaknya *Dongéng Paman* membuka ruang pengetahuan dalam pijakan rasional yang pengandalan kemampuan instuisi manusia saja belum dianggap cukup bagi sebuah target keselamatan ketika alam liar menunjukkan secara nyata resiko bahayanya.

Hal tersebut dipertegas dengan cerita lanjutannya dari *Dongéng Paman* yang diberi judul *Boehaja*. Sepadan dengan *Dongéng Paman*, cerita *Boehaja* memberi ruang bagi penolakan kepercayaan akan hal-hal mistis. Cerita ini secara tegas memberi pesan atas pertanyaan Roesdi kepada pamannya tentang khasiat air mata buaya yang dianggapnya, berdasarkan kepercayaan masyarakat tradisional, bisa dijadikan ajimat. Paman Roesdi pun dengan tegas menjawab bahwa itu hanya mitos belaka. Cerita ini di dalamnya melengkapi ilustrasi kisah tambahan yang perlu dipertimbangkan pembacanya. Kisah yang dimaksud adalah mengenai anak sekolah yang berusaha menarik simpati di lingkungan sekolahnya agar disayangi gurunya dan teman-temannya. Ia adalah murid yang malas. Ia mencuri air mata buaya milik ayahnya untuk tujuan yang dimaksud. Tetapi ia tidak berhasil menarik simpati orang-orang di sekolahnya karena ia tak mampu menjadi murid yang pandai, termasuk untuk kemampuan hitungan. Di bagian akhir ditunjukkan kesadarannya bahwa air mata buaya tak mampu menolongnya. Ia pun giat belajar untuk meraih harapan-harapan prestasinya.

Ideologi *RdM*

*RdM*jika dilihat secara lebih luas menyajikan optimisme mengenai realitas ideal "kemajuan Hindia Belanda yang diimpikan". *RdM*sendiri memang tidak banyak menghadirkan orang-orang Eropadan secara eksplisit dalam teks tidak banyak menghadirkan kepentingan pemerintah kolonial. Meskipun demikian, dapat dibaca bahwa dalam kemunculan nilai-nilai modernitas itu, gagasan-gagasan kolonial tetap memegang kendali.

Murid-murid diyakinkan akan masa depan yang diinginkan, tanpa kehadiran langsung dari regim kolonial dalam tekstual cerita-cerita pada buku bacaan itu. Akan tetapi, misalnya, munculnya *Soldadoe* dalam *RdM* adalah bukti bahwa kepentingan regim kolonial itu tidak sepenuhnya absen dalam usaha "penyebarluasan" nilai modernitas ini.Pada bagian lain, "kemajuan" sebagai bagian dari cita-citamodernitas kolonial, hampir selalu

tampil dengan menempatkan pribumi pada posisi "terheran-heran", "kaget", "aneh"; yang berarti juga inferioritas pribumi. Roesdi sebagai stereotip pribumi hampir selalu merasa asing dengan kemajuan ini.Ironi inihadir salah satunya dalam ceritera *Gambar Idoep* yang mengangkat kemajuan teknologi kota kolonial.Dengan logika oposisi biner, uraian-urian tersebut secara langsung telah memosisikan Eropa ataupun regim kolonial sebagai penuntun kearah kemajuan itu.

Melalui logika oposisi biner, dengan sendirinya akan juga memikirkan kembali hubungan antara tradisi dan modernitas. Ilmu pegetahuan yang diperkenalkan kepada pribumi tetap tampak kontrasdengan tradisi yang dimiliki pribumi meski pada narasi tertentu kekontrasan tersebut diatasi dengan cara yang halus dengan mempertimbangkan dua perspektif secara seimbang. Pada kondisi demikian, tradisionalitas digunakan sebagai titik keberangkatan pentingnya modernitas diperkenalkan kepada pribumi. Tidak menutup kemungkinan, tradisionalitas dengan "kepolosan, spontanitas, dan keliaran" yang ditampilkan dalam buku bacaan ini justru adalah hal-hal yang secara sengaja dipilih untukmenempatkan modernitas secara berharga bagi pihak kolonial maupun kaum pribumi.

Melalui pembacaan terhadap *RdM* tampak bagaimana usaha masyarakat kolonial mencari, membentuk, dan mengekspresikan gagasan-gagasan modernitas. Hal ini menjadi penting untuk menunjukkan bahwa modernitas bisa dipahami dan diekspresikan secara spesifik dengan cara yang berbeda-beda oleh kelompok masyarakat yang berbeda. Gagasan modernitas yang terkandungdalam*RdM*dikemas secara dinamis dari kehidupan masyarakat perkotaan Eropa. Dengan menempatkan *RdM*dalam kacamata modernitas dan pengetahuan kolonial akan tampak bagaimana modernitas spesifik itu dibentuk dalam masyarakat kolonial untuk tujuan-tujuan pemertahanan kekuasaan.

Karena *RdM* adalah buku bacaan yang kandungan imajinatifnya lebih dominan, maka struktur narasi yang melibatkan narator di dalam RdM menjadi bagian yang efektif dalam melibatkan pembacanya sebagai bagian yang harus melarut ke dalam teks *RdM*. Cerita berbingkai pun menjadi lahan penunjukkan secara metafor kepentingan-kepentingan pesan agar lebih tersampaikan secara halus dan runut.

Penutup

Nilai-nilai modernitas ditunjukkan dalam *RdM* sebagai makna modernitas yang diproduksi dan diperkenalkan kepada kaum pribumi melalui bacaan anak berdasarkan pertimbangan logis (pertimbangan pengetahuan modern: berpengharapan masa depan), pertimbangan estetik (pertimbangan impresif: fiksional dalam kualitas realitas yang perlu diterima sebagai pengetahuan baru bagi kaum pribumi), dan pertimbangan ideologis (pertimbangan kepentingan kekuasaan: pengetahuan modern sebagai perangkat pembentukan dukungan atas kekuasaan).

Nilai-nilai modernitas diperkenalkan kepada kaum pribumi di dalam *RdM* melalui penunjukkan oposisi binner. Penanda utamanya adalah penegasian antara nilai-nilai tradisional oleh nilai-nilai modern. Perbedaan perspektifnya dalam *RdM* diarahkan kepada pengenalan pengetahuan modern. Pengenalan nilai-nilai modernitas diupayakan pula melalui pengolahan pesan teks melalui penonjolan pengetahuan-pengetahuan modern dalam ruang lokalitas. Penegasan makna modernitas sebagai upaya lain dalam pengenalan nilai-nilai modernitas ditunjukkan melalui alur pembentukan pengetahuan modern dimulai dari pengetahuan domestik hingga ke wilayah publik, dari ranah fisik hingga ke mental/kesadaran,

Pengenalan nilai-nilai modernitas dilakukan kaum kolonial melalui buku bacaan anak untuk alasan-alasan berikut: (1) *RdM*digunakan sebagai alat penyaluran ilmu pengetahuan modern yang diproduksi kaum kolonialis, (2) buku *RdM* sebagai buku bacaan pendamping yang menggunakan perspektif imajinatif dalam mengangkat realitas dijadikan alat untuk menstimulus secara impresif kesadaran-kesadaran baru kaum pribumi agar bersinergi dengan kepentingan-kepentingan kekuasaan kaum kolonialis, dan (3) buku *RdM* sebagai pembentuk kesukacitaan baru kaum pribumi dalam menghimpun dunia imajinasi dan riilnya, dan pribumi melalui buku *RdM*didekatkan kepada sebuah peradaban baru yang alam liar tidak menyediakannya tetapi melalui lingkungan khususlah, mereka mendapatkan pengalaman-pengalaman barunya.

Daftar Pustaka

Alcof, Linda Martin & Mendieta, Eduardo (ed.). 2003.*Indentities: ras, gender, and Nasionality*. Malden-Melbourne-Berlin: Blackwell Publising

Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Bentang

Deenik, A.C dan Dajadiredja. -. *Roesdi djeung Misnem: Boekoe batjaan pikeun Moerid2 di Sakola Soenda*. Jilid Kahidji. Dengaag: Rijswijk (Z.H.) Blankwaardt & Schoonhoven.

Giddens, Anthony. 2005. *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas*. Diterjemahkan Nurhadi dari *BukuThe Consequences of Modernity*. Bantul: Kreasi Wacana

Hutcheon, Linda. 2004. *Politik Posmodernisme*. Yogyakarta: Jendela

Iser, Wolgang. 1987. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Loomba, Ania. 2003. *Kolonialisme/pascakolonialisme*. diterjemahkan Hartono Hadikusumo dari buku *Colonialism/Postcolonialism*. Jogjakarta: Bentang Budaya.

ISU-ISU LINGKUNGAN DALAM KEBIJAKAN BAHASA INDONESIA

Juanda
FKIP, Universitas Samawa Sumbawa
E-mailjuanda_unsa14@yahoo.co.id

Abstract

Environmental issues are not inexhaustible, such as climate change, waste, garbage, ecosystem, etc. The environment is also a human life. Unfortunately internalization of the environment is not passively done, for example, through language (literature).

In Indonesia language policy, environmental issues seem to have not received the attention plural. Indonesia language policies can be classified into seven periods, namely: pre-colonial (17th century to 18), Dutch (1816-1942), Youth Pledge (1928-1942), Japanese (1942-1945), Old Order (1945-1966), New Order (1966-1998), Reform (1998-present). The seventh period would be examine the language policies, but an article only focuses on the last of three period, which deals with environmental issues in language policy and language planning.

Keywords: Environmental issues, Indonesia, language policy

Latar Belakang

Fungsi bahasa sebagaimana disebutkan olehHalliday (Brown, 2007: 224) ada tujuh, yaitu: fungsi instrumental, fungsi regulatoris, fungsi representasional, fungsi interaksional, fungsi personal, fungsi heuristik, dan fungsi imajinatif.Jadi dalam setiap berbahasa satu atau dua fungsi dapat digunakan secara bersamaan.

Dalam konteks ini bahasa adalah sarana representasi diri pembicara dan pendengar. Bahasa merupakan tanda yang bermakna—yang menyampaikan pesan kepada pendengar. Sebagai tanda, lingkungan tidak dapat menjelaskan dirinya, tanpa bantuan bahasa. Segala yang terjadi sekitar lingkungan dapat dinegasikan kepada bahasa.

Peristiwa-peristiwa yang terjadi sekitar lingkungan sebut saja perubahan iklim, pengelolaan limbah, keanekaragaman hayati, kelangkaan air, deforestasi, limbah kimia, energi, ekosistem, dan sebagainya. Barangkali segala peristiwa yang terjadi selama ini tidak dapat dihitung karena

persoalan-persoalan tersebut tidak kunjung terurai layaknya sampah plastik.

Penanganan persoalan lingkungan tersebut tidak hanya melibat hitungan-hitungan atau *science,* tetapi pendekatan-pendekatan kebudayaan dan bahasa perlu digalakkan. Propaganda melalui bahasa, dalam hal ini adalah sastra pun patut dilibatkan untuk memberikan pesan sosial kepada pembaca tentang kesadaran hidup yang ramah lingkungan.

Bahasa dapat melakukannya, sederhananya bertujuan untuk menjembatani atau mendistribusikan pesan antara kebijakan pemerintah dan warga masyarakat. Selama ini pencegahan selalu dilakoni oleh Walhi sambil berteriak seperti meneriaki pencuri. Barangkali bahasa dapat dimaksimalkan fungsinya, yaitu menginternalisasikan dampak kerusakan dan pencemaran lingkungan bagi berlangsung hidup manusia, hewan, dan ekosistem laut, dan sebagainya. Salah satu fungsi yang harus dikedepankan adalah fungsi imaginatif, misalnya menulis puisi, prosa, atau drama.

Pemerintah harus mendorong para warga negaranya agar melakukan kampanye melalui bahasa (sastra). Ini akan membawa *multiplayer effects,* selain memperoleh pengetahuan pelestarian lingkungan, juga mendorong masyarakat melek bacaan (literet) dan ilmu pengetahuan. Sekali lagi bahasa adalah *soft power* yang bisa merusak lingkungan sekaligus menjaganya, seperti yang telah dilakukan oleh Sanpath (2014). Ketersediaan informasi, bisa melalui bahasa (sastra) menjadi sangat relevan. Lalu, bagaimana isu-isu lingkungan dalam kebijakan Bahasa Indonesia (BI)? Pertanyaan ini mengharuskan setiap orang menyusuri labirin kebijakan BI, khususnya pada masa Reformasi (1998) sampai sekarang. Tentu lebih bijak bila kebijakan bahasa tersebut ditelusuri dan dikaji secara mendalam.

A. **Kajian Literatur**

1. Lingkungan

Kata /lingkungan/ dapat diartikan: (1)kondisi atau lingkungan eksternal, (2) lingkungan di mana tanaman atau hewan hidup, dan (3) dalam komputer berarti sistem operasi dan program yang menyediakan semua fasilitas yang diperlukan untuk aplikasi tertentu(http://www.dictionary.com/browse/environment). Selanjutnya, UU No. 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup, secara khusus menjelaskan lingkungan hidup sebagai kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan

makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi kelangsungan perikehidupan dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain.

2. Kebijakan Bahasa

Kebijakan bahasa biasa disebut *language policy* (Perancis: *politique linguistique*). Istilah ini sebetulnya sering pula berbenturan dengan perencanaan bahasa (*language planning/language engineering/language management/language administering/language development*).Lalu apa dan bagaimana perbedaan keduanya?

Schiffman (1996: 2) mengatakan bahwa kebijakan bahasa berhubungan dengan keresmian, yang sudah ditetapkan melaui perundang-undangan (*overt policy* atau *implicit policy*) dan pengimplementasiannya. Sejalan dengan itu, Amara & Mar'i (2002: 2) mendefinisikan kebijakan bahasa sebagai alat yang digunakan oleh pemerintah untuk memengaruhi dan mengubah unsur-unsur bahasa, penggunaan bahasa, dan status bahasa. Chaudenson (Ager, 1996: 3) mendefinisikan *politique linguistique* (*language policy*) sebagai pemilihan bahasa dan budaya nasional, seperti jenjang pendidikan, pelatihan, pekerjaan, fungsi, dan status bahasa. Dengan kata lain, kebijakan bahasa mencakup kedudukan dan fungsi bahasa yang diakui secara politik, kultural, sosial, dan sebagainya.

Sementara perencanaan bahasaseperti dijelaskan oleh Wardhaugh (1990: 336) adalah usaha yang mengatur bahasa atau variasi bahasa, yang secara garis besar berfokus pada perencanaan status (*status planning*) dan perencanaan korpus (*corpus planning*). Yang pertama bertugas untuk menjaga, mengontrol, memonitor atau mengawasi timbulnya variasi-variasi bahasa, sedangkan korpus bahasa menaruh minat pada standarisasi dan pengembangan bahasa. Pada korpus bahasa, seperti ditegaskan oleh Fishman (2006: 23), peran korpus bahasa juga untuk menanamkan ideologi penguasa.

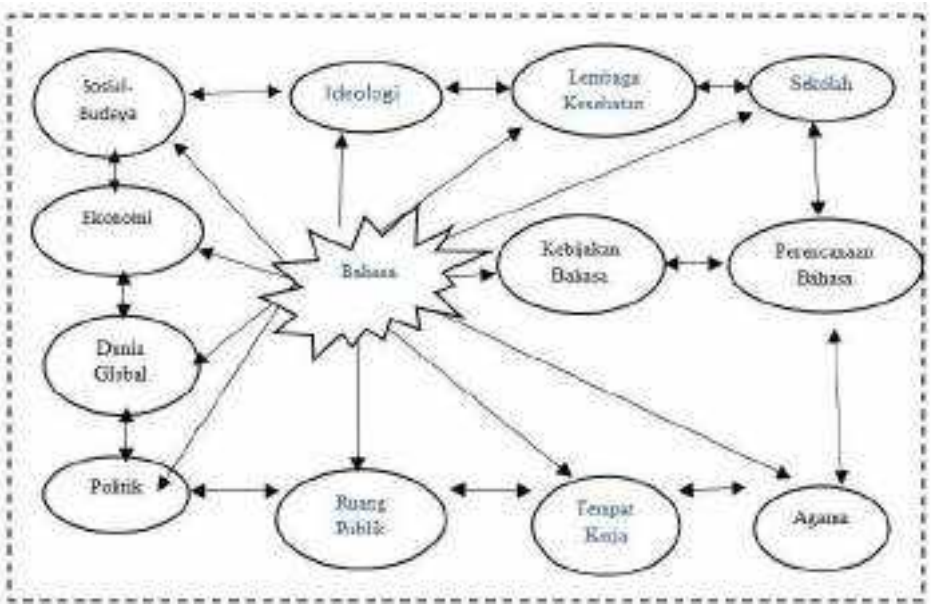
Dari paparan tersebut, penulis menyimpulkan bahwa hakikat kebijakan bahasa dan perencanaan bahasa mempunyai hubungan yang erat. Kebijakan bahasa yang baik harus didukung oleh perencanaan bahasa yang baik pula. Tidak ada makna perundangan jikalau pemasyarakat bahasa tidak dibina atau dikembangkan, baik di sekolah, keluarga, instansi kepolisisan atau militer, instansi kesehatan, ruang publik, atau agama, dan sebagainya (lihat

Gambar 1). Dengan demikian, kebijakan bahasa penekanannya ada pada perumusan kebijakan atau pada tataran supramakro, yaitu menyusun peraturan yang mengatur lalu lintas berbahasa.

Matrik 1: Model Perencanaan Bahasa Haugen

	Bentuk (Politik Bahasa)	**Fungsi (Pembinaan Bahasa)**
Masyarakat: Perencanaan Status	Seleksi (prosedur kebijakan) - Identifikasi masalah - Norma	Implementasi (pendidikan) - Proses koreksi - Evaluasi
Bahasa: Perencanaan Korpus	Kodifikasi - Tata Ejaan - Tata Kalimat - Kosakata	Pemodernan Bahasa - Pemodernan istilah - Pengembangan stilistika - Internasionalisasi

Sumber: diadaptasi dari Haugen (Kaplan & Baldauf, 1997: 29; Samuel, 2005: 44)



Gambar 1: Kerangka Kebijakan Bahasa

B. Pembahasan

Berikut ini akan dipaparkan hasil Kongres I-VIII (http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/sites/default/files/PutusanKBI-1-9.pdf), sedangkan hasil Kongres IX dan X tidak dijelaskan karena keterbatasan sumber.Dari amar putusan Konges BI I (Solo, 25-27 Juni 1938), terdapat 9 putusan yang diambil: (1) pengambilan kata-kata asing untuk ilmu pengetahuan; (2) pembaharuan dan pengaturan bahasa; (3) perlu segera menyusun gramatika baru; (4) masih menggunakan ejaan van Ophuysen; (5) media diharapkan ikut berperan dalam memperbaiki bahasa; (6) di sekolah menengah diajarkan ejaan internasional; (7) menggunakan Bahasa Indonesia dalam perundangan; (8) mendirikan Institut (pen: Badan Bahasa) Bahasa Indonesia; dan (9) perlunya didirikan perguruan tinggi kesasteraan. Sementara KongresBI II (Medan, 28 Oktober-2 November 1954) memutuskan: (1) mengusulkan kepada pemerintah untuk membuat lembaga yang mengatur tata Bahasa Indonesia; (2) menyetujui ejaan dari kata-kata asing, kemudian diusulkan agarkan ditetapkan dengan perundangan; (3) mengadakan penyempurnaan dalam perundangan ke dalam Bahasa Indonesia; (4) membuat peristilahan hukum bersifat tetap; (5) menganjurkan Bahasa Indonesia sebagai bahasa ilmiah; (6) menganjurkan Bahasa Indonesia sebagai bahasa pergaulan; (7) penggunaan bahasa dalam prosa dan puisi, film, radio, dan pers.

Kongres BI III(Jakarta, 28 Oktober-3 November 1978) memutuskan pembinaan dan pengembangan BI: (1) kebijakan kebudayaan, keagamaan, sosial, politik, dan ketahanan nasional; (2) bidang pendidikan; (3) bidang komunikasi (media); (4) bidang kesenian (sastra, cerita anak, lagu, teater, film, dll); (5) bidang linguistik (ejaan, tata bahasa, tata kalimat, akronim); dan (6) bidang ilmu dan teknologi. Sementara Kongres BI IV (Jakarta, 21-26 November 1983) mengambil keputusan: (1)bidang bahasa (tata bahasa); (2) pengajaran bahasa (melalui pendidikan); (3) pembinaan bahasa (hukum atau perundagan).

Kongres BI V (Jakarta, 28 Oktober-3 November 1988) menghasilkan amar putusan: (1) penetapan garis haluan perencanaan bahasa; (2) wilayah pakai bahasa; (3) pengembangan sastra; (4) wilayah BI di luar negeri. Sedangkan Kongres BI VI (Jakarta, 28 Oktober-2 November 1993) memutuskan: (1) peran bahasa dan sastra dalam pembangunan bangsa (**Sastra dalam kehidupan masyarakat**); (2) pengembangan bahasa

dan sastra; (3) pembinaan bahasa dan sastra (strategi pemasyarakatan hasil pengembangan bahasa); (4) pengajaran bahasa dan sastra; dan (5) perkembangan BI di luar negeri.

Kongres BI VII (Jakarta, 26-30 Oktober 1998) menyepakati: (1) memperkukuh kedudukan bahasa dalam era globalisasi; (2) meningkatkan mutu bahasa sebagai sarana komunikasi; dan (3) meningkatkan apresiasi dan daya cipta sastra. Sementara Kongres VIII (Jakarta, 14-17 Oktober 2003) merumuskan pemantapan peran BI, yaitu: (1) peningkatan mutu bahasa; (2) peningkatan mutu penggunaan bahasa; (3) sastra; dan (4) media massa. Selanjutnya hasil Kongres IX (2008) memutuskan:

Dalam UUD 1945 (pasal 36) menyebutkan bahwa bahasa negara ialah Bahasa Indonesia. Kemudian pasal 36c ditambahkan bahwa ketentuan lebih lanjut mengenai bahasa akan diatur dengan perundangan tersendiri. Tindak lanjut dari UUD 1945 tersebut adalah disahkannya UU No. 24 Tahun 2009, yang secara khusus mengatur kebijakan bahasa Indonesia.

Hal ini tentunya menjadi kabar kembira bagi warga Indonesia setelah Indonesia memperoleh kemerdekaan (17 Agustus 1945) barulah mengatur kebijakan bahasa nasionalnya. Memang agak aneh diterima dengan akal sehat jikalau menilik kembali peran Bahasa Indonesia dalam mempersatukan seluruh anak bangsa melalui ikrar monumental Sumpah Pemuda, tepatnya 28 Oktober 1928.

Apa dan dari mana Bahasa Indonesia (BI)? Dalam Undang-undang No. 24 Tahun 2009 tentang Bendera, Bahasa, dan Lambang Negara serta Lagu Kebangsaan secara tegas menyebutkan apa dan dari mana bahasa tersebut. Dalam UUD Tahun 1945 (pasal 36) mengatakan bahwa BI bersumber dari bahasa yang diikrarkan dalam Sumpah Pemuda tanggal 28 Oktober 1928. Ini dapat diartikan bahwa bahasa serumpun dengannya pun tidak termasuk BI. Dengan kata lain, bahasa serumpun tersebut boleh jadi merupakan bagian dari Bahasa Melayu.

Perundangan tersebut juga menyebutkan secara eksplisit fungsi Bahasa Indonesia (BI). Sebagai bahasa nasional, BI berfungsinya (dari pasal 25 sampai pasal 45); (1) lambang kebanggaan nasional, (2) lambang identitas nasional, (3) alat pemersatu, (4) alat perhubungan antar budaya dan daerah. Sementara sebagai bahasa resmi, BI mempunyai fungsi: (1) bahasa resmi kenegaraan, (2) bahasa pengantar dunia pendidikan, (3) alat penghubung untuk peningkatan pembangunan, (3) alat pengembangan

kebudayaan, ilmu pengetahuan dan teknologi.

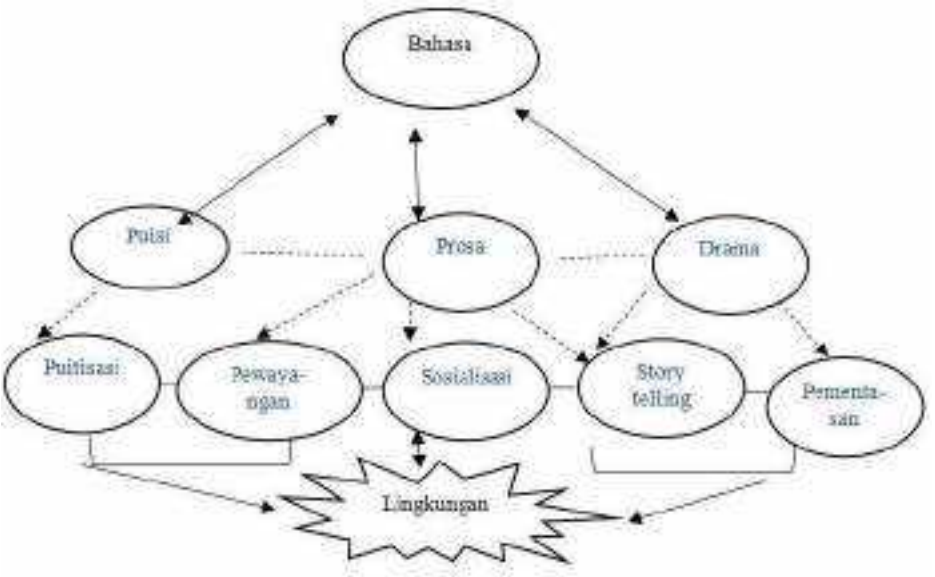
Kemudian amar perundangan tadi diperjelas kembali melalui PP No. 57 Tahun 2014 tentang Pengembangan, Pembinaan, dan Perlindunga Bahasa dan Sastra serta Peningkatan Fungsi Bahasa Indonesia. Dalam pasal 4 menyebutkan: (1) BI berkedudukan sebagai bahasa nasional dan bahasa resmi negara; (2) bahasa-bahasa di Indonesia selain BI dan Bahasa Asing berkedudukan sebagai bahasa daerah; (3) bahasa-bahasa di Indonesia selain BI dan bahasa daerah berkedudukan sebagai bahasa asing. Lalu pasal 5 menegaskan dua hal, yaitu: (1) BI sebagai bahasa nasional berfungsi sebagai: jati diri bangsa, kebanggaan nasional, sarana pemersatu berbagai suku bangsa; dan sarana komunikasi antardaerah dan antarbudaya daerah. (2) BI sebagai bahasa resmi negara berfungsi sebagai: bahasa resmi kenegaraan, bahasa pengantar pendidikan, sarana komunikasi tingkat nasional, sarana pengembangan kebudayaan nasional, sarana transaksi dan dokumentasi niaga, sarana pengembangan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan, teknologi, serta seni dan bahasa media massa.

Dalam kebijakan Bahasa Indonesia tampaknya isu-isu lingkungan tidak dijelaskan secara spesifik. Amar putusan setiap Kongres Bahasa Indonesia sepertinya tidak menyingung secara khusus, namun demikian isu-isu tersebut sebetulnya sangat mudah ditemukan pada puisi, prosa, dan drama. Selain itu, isu-isu lingkungan dalam kebijakan bahasa, terutama dalam *language spread* (pendidikan di sekolah dan perguruan tinggi) masih sangat kecil kuantitas yang mengangkat tema-tema lingkungan. Bahasa lebih banyak bertemakan bahasa itu sendiri, padahal seharusnya tema-tema lainnya pun dapat digunakan sebagai sumber dan suplemen pembelajaran.

Beberapa contoh puisi yang bertemakan lingkungan, antara lain: (1) *Sajak Musim Kemarau* (Dinullah Rayes, 2011), (2) *Melintasi Kotamu* (Suminto A. Sayuti, 2014), sementara dalam prosa, tercatat beberapa prosa, seperti: (1) *Pink! A message form Borneo*, (3) *Rahasia Pelangi.* Keduanya adalah karya Riawani Elyta & Sabrina. (3) Cerpen *Ocu Sam*(Marhalim Zaini). Tentu masih banyak karya lain yang belum tersebutkan.

Sebagai sarana politik, perjuangan, dan eksklusi, bahasa (sastra) sangatlah bemanfaat dalam menginternalisasi kesadaran pembaca, khususnya berkaitan dengan perubahan iklim, sampah, limbah, ekosistem, dan lain-lain (Duchêne, 2008). Menumbuhkan kesadaran tersebut

tidak bisa temporal, yaitu melalui makro. Sastra dapat dilibatkan dalam penanggulangan bahaya dan dampak kerusakan tersebut.



Gambar: Model Internalisasi Lingkungan melalui Bahasa (Sastra)

C. Simpulan

Kebijakan Bahasa Indonesia baik dari perundangan, peraturan, maupun hasil amar putusan Kongres Bahasa Indonesia belum secara eksplisit adanya tema-tema atau isu-isu lingkungan. Meskipun demikian, karya-karya sastra yang bertemakan persoalan lingkungan telah mulai bermunculan, bahkan adanya pula menggalang gerakan melalui *Green Literature.* Tentu langkah ini harus diapresiasi di tengah kerusakan alam yang kian cepat.

DAFTAR PUSTAKA

Chríost, D. M. G.(2007). Globalisation and transformation: Language planning in new contexts. In Craith, M. N. (*Ed.*). Language, power andidentity politics.New York: Palgrave Macmillan.

Duchêne, A. (2008). Ideologies across nations: The construction of linguistic Minorities at the United Nations. Berlin: Mouton de Gruyter.

http://www.dictionary.com/browse/environment. Diakses tanggal 1 Agustus 2016, pukul 09.21.

http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/sites/default/files/

PutusanKBI-1-9.pdf. Diakses tanggal 1 Agustus 2016, pukul 18.00.

Fishman, J. A. (2006). Do notleave your language alone*the hidden status agendaswithin corpus planningin language policy.* London: Lawrence Erlbaum Associates.

PP RI No. 57 Tahun 2014, Pengembangan, pembinaan, dan pelindungan bahasa dan sastra, serta peningkatan fungsi Bahasa Indonesia.

Sanpath, A. (2014). Africa youth environment network conference: Increasing young women's participation in environmental activism. In Agenda: Empowering Women for Gender Equity, 20, 134-141.

UU No. 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup.

Undang-undang RI No. 24 Tahun 2009 tentang Bendera, Bahasa, dan Lambang Negara serta Lagu Kebangsaan**.**

PEMBANGUNAN-ISME DALAM SASTRA MODERN INDONESIA ERA ORDE BARU: PEMBACAAN EKOKRITIKISME POSKOLONIAL

Sudibyo
Prodi Sastra Indonesia
Departemen Bahasa dan Sastra FIB UGM
E-mail: sudibyomg79@gmail.com

Pengantar

Sejarah panjang Orde Baru dapat dikatakan sebagai pengambilalihan dari wacana yang berlangsung pada zaman politik etis. Apabila politik etis dibela dan dipertahankan demi hegemoni Belanda dengan pax nerlandica, humanisme pembangunan Orde Baru di bela dan dipertahankan demi hegemoni militer. Pembangunan-isme Orde Baru adalah pengambilalihan wacana totalisme, suatu totalisasi sistemik. Kehadiran negara secara utuh secara paradoksal menutup kemungkinan semua yang berada di luarnya. Hubungan dengan dunia luar dilakukan dengan menggunakan transaksi uang dan kekerasan. Politik adalah politik tertutup yang memustahilkan pengambilan bagian oleh orang luar atau kelompok luar. Totalisasi sistemik dalam bentuk formalisasi, birokratisasi, dan dengan militerisasi mendefinisikan unsur-unsur lain sebagai "asing" jika tidak mampu dan mau mengambil alih humanisme pembangunan serta merta mengecapnya sebagai sesuatu yang berada di luar sistem. Ideologi pancasila dijadikan sebagai teknologi kekuasaan di satu pihak dan kebijakan diskursif di pihak lain untuk memaksakan penerimaan wacana (Dhakidae, 2003: 746; lihat juga Chalmers and Hadiz. 2005: 26--27)

Totalisme Orde Baru sering terlibat dalam kontradiksi yang diciptakannya sendiri. Kata yang sering diproduksi untuk menjadi musuh Orde baru adalah "politik" dalam arti pertarungan kekuasaan. Dalam upaya membungkam "politik" dan mengubahnya menjadi "ekonomi", membungkam "organisasi politik" menjadi organisasi "organisasi ekonomi" dan "organisasi professional" yang terjadi justru sebaliknya semuanya berubah menjadi politis. Segala hal berubah menjadi politis dan semuanya menjadi bayang-bayang dari penguasa tunggal Orde baru sebagai pemilik kedaulatan (Dhakidae, 2003: 746—747).

Dalam kedudukannya sebagai penguasa tunggal, kekuasaan diabadikan dengan menggunakan instrumen kekerasan. Sulit dibayangkan Orde Baru

tanpa hadirnya kekerasan. Kekerasan Orde Baru merupakan kekerasan dari dan oleh negara untuk masyarakat. Dalam bentuknya yang sederhana kekerasan Orde Baru dapat dikelompokkan dalam tiga jenis: (1) kekerasan fisik berupa represi; (2) kekerasan struktural atau dominasi; (3) kekerasan kultural atau hegemoni. Kekerasan fisik berupa ancaman senjata, teror, intimidasi, penculikan, pemenjaraan, dll. Untuk memaksakan kehendak penguasa dan menekan serta membatasi kehendak pihak lain. Kekerasan fisik dapat berfungsi efektif karena didukung oleh prasarana kelembagaan. Kekerasan strukrural terjadi apabila struktur yang ada—tanpa melalui kerja keras—menempatkanpihak yang satu lebih kuat, lebih unggul, dan lebih nyaman daripada pihak lain yang tetap berada dalam posisi lemah, terbelakang meskipun telah melakukan kerja keras. Sementara itu, kekerasan kultural terjadi bukan karena ketidakseimbangan di antara kekuatan-kekuatan sosial yang ada, melainkan suatu ketidakseimbangan dalam tukar-menukar makna. Pihak yang satu dianggap sebagai produsen makna, sedangkan pihak lain sebagai konsumennya. Kekerasan kultural melanggar asas keadilan karena pemerintah menjalankan kekuasaan tanpa dapat dikontrol oleh rakyat. Sebaliknya, rakyat yang tidak memilik kekuasaan apapun dikontrol secara ketat oleh pemerintah. Kekerasan kultural juga menghalangi kebebasan berpikir dan berpendapat karena orang memilih untuk mengikuti pendapat orang lain yang memiliki otoritas dan wibawa (Kleden, 2001: 118—121 dan 123).

Karakteristik Orde Baru di atas mendorong beberapa orang sastrawan, W.S. Rendra, Wiji Thukul, Ramadhan KH, Y.B. MangunWijaya, dan Ayu Utami untuk menuliskan kesaksiannya tentang wacana pembangunan-isme pada era Orde baru.

Ekokritisisme Poskolonial, Pembangunan-isme , dan Neokolonialisme

Salah satu fokus ekokritikisme poskolonial adalah mengkritisi ideologi pembangunan barat di negara-negara berkembang. Paradigma ini melihat pembangunan sebagai salah satu perwujudan dari neokolonialisme atau aparat teknokratis yang didesain untuk melayani kepentingan-kepentingan sosial, ekonomi, dan politik Barat (Huggan and Tiffin, 2010: 28). Sebagaimana wacana orientalisme, wacana pembangunan-isme (*developmentalism*) juga mengoperasikan rezim representasi yang bertujuan mengkonsolidasikan kekuasaan sosial, kultural, dan politis Barat (Escobar, 1995: 11)

Sementara itu, neokolonialisme mengacu pada beberapa atau semua bentuk kontrol terhadap tanah jajahan sesudah kemerdekaan secara politis terjadi. Hal ini terjadi karena elite baru yang memegang tampuk pimpinan berkat kemerdekaan adakalanya dididik dan dilatih oleh para penjajah mereka dan kemudian sadar atau tidak sadar berperan sebagai agen bagi bekas penguasa kolonial. Dalam perkembangannya istilah ini tidak hanya berkaitan dengan kontrol bekas kekuasaan kolonial, tetapi juga menyangkut kontrol negara-negara adidaya yang kebijakan ekspansionisnya melahirkan imperialisme baru (Young, 2001: 44—46; Ashcroft, Griffiths and Tiffin, 2009: 146).

Pembangunan-isme dalam Sastramodern Indonesia

W.S. Rendra adalah penyair/sastrawan pertama yang menyampaikan kritik kerasnya terhadap pembangunan-isme. Dalam puisi *Kesaksian tentang Mastodon-Mastodon* (1973), sang penyair bersaksi bahwa pelaksanaan pembangunan di Indonesia melahirkan mastodon-mastodon (gajah purba) yang tamak dan rakus. Para mastodon itu berkelahi satu sama lain untuk mepertahankan kekuasaannya. Perkelahian antar mastodon itu lebih ditakutkan menjadi penyebab hari akhir daripada isyarat-isyarat yang lain seperti kemiskinan dan bencana alam.

Mastodon muncul di negara para pejabat dan priyayi (*beambten staat*) yang menggabungkan sistem negara modern dengan sistem feodalisme lama. Para penguasanya bersekutu dengan cukong-cukong asing untuk memonopoli alat produksi dan distribusi. Negara priyayi ini sangat mengandalkan pemodal asing untuk melaksanakan pembangunannya. Anak-anak bangsanya tidak cakap dan terampil untuk membangun negara karena dilahirkan dari rahim priyayi yang tidak terbiasa bekerja keras dan tidak mampu menciptakan sesuatu yang baru dan inovatif. Warga negara *beambten staat* adalah warga negara yang kikuk dan rendah diri menghadapi tuntutan negara modern. Karena itu, dia lebih suka meminjamkan kedaulatannya untuk berkarya kepada para pemodal asing. Para pemodal asing ini kemudian diberi keleluasaan untuk bertindak atas nama dirinya. Di bawah kendali pemodal asing ekonomi hanya bergulir di kalangan kelas penguasa (mastodon). Kalangan masyarakat biasa tidak cukup memiliki kesempatan untuk berpartisipasi dalam sistem kapitalistik ini. Apabila ada kesempatan, kesempatan itu hanya kecil saja dan tidak jelas kontribusinya.

> Aku memberi kesaksian/bahwa negara ini adalah negara pejabat dan pegawai//Kebudayaan priyayi tempo dulu/diberi tambal sulam dengan gombal-gombal khayalan baru/bagaikan para pangeran di zaman prailmiah//Para pengeran baru bersekutu dengan cukong asing/memonopoli alat berproduksi dan kekuatan distribusi//Para pedagang pribumi hanya bisa menjual jasa/atau menjadi tukang kelontong/boleh menjadi kaya tetapi hanya mengambang kedudukannya//

Dalam negara priyayi tidak ada dialog dan negosiasi. Kebebasan mengemukakan pendapat ditukar dengan instruksi yang harus dilaksanakan. Rakyat dituntut untuk patuh. Perbedaan pendapat tidak ditoleransi dan dianggap sebagai sebuah pelanggaran yang tidak dapat dimaafkan. Di samping itu, pertanyaan-pertanyaan kritis dipahami sebagai pembangkangan. Rakyat dibuat takut karena dilarang bernalar dengan kritis. Segala sesuatu telah dibakukan untuk kemudian dijejalkan dengan segenap kekuasaan. Akibatnya, pembodohan terus berjalan.

Tanpa kontrol dari masyarakat kerakusan penguasa semakin tidak terkendali. Mereka memonopoli berbagai komoditas perdagangan. Di laut mereka mengeksploitasi sumber daya perikanan. Di daratan mereka menguasai industri semen, kayu, film, minyak mentah, cengkih, dan bawang putih. Perilaku mereka merupakan inkarnasi perilaku para penguasa feodal atau kolonial yang menganggap bumi beserta isinya dapat dieksploitasi habis-habisan untuk memenuhi hasrat mereka akan kemakmuran. Mereka melakukannya untuk kepentingan pribadi dan keluarganya tanpa mengingat kepentingan orang lain yang memerlukannya. Mereka tidak, pernah merasa puas dan terus melahap apa saja. Mereka menjarah kota melahap beras, jagung, anak-anak kecil, gedung, jembatan, toko, sekolah, gereja, dan masjid. Namun, mereka tetap khawatirdan saling mengintai di antara sesama mereka.

> Mastodon-mastodon yang masuk ke laut dan menghabiskan semua ikan// Mastodon yang melahap semen dan kayu lapis lapis//Melahap tiang-tiang listrik dan film-film i m p o r / / Melahap minyak kasar, cengkih, kopi, dan bawang putih//…. Lalu mastodon- mastodon akan menyerbu kota//Mereka

> akan menghabiskan semua beras dan jagung//Mereka akan makan anak-anak mecil//Mereka akan makan gedung dan jembatan//Toko-toko, pasar-pasar, sekolah-sekolah, masjid-masjid, gereja-gereja/ semuanya akan hancur//

Meskipun tidak secara eksplisit, perilaku para penguasa mastodon yang mendapat berkah dari pembangunan ini membahayakan kelestarian alam. Mereka mengeksploitasi kekayaan alam tanpa batas, tanpa memperhatikan kelestarian dan keseimbangan. Bahkan, tempat-tempat peribadatan tidak luput dari kerakusan mereka. Mereka menghabiskan apa saja yang bisa dihabiskan dan memonopoli apa yang dapat dimonopoli. Para mastodon ini merupakan metafora para penguasa pada zaman itu yang mendapat kemudahan-kemudahan dari penguasa tertinggi untuk mengelola negara. Namun, karena terbiasa difasilitasi oleh sistem lama yang memanjakan elite penguasa, mereka tidak memanfaatkan mandat itu untukmenyejahterakan rakyat. Mereka justru berkolusi dengan para pemodal asing untuk memperkaya diri. Bersama dengan korporasi asing mereka mengeksploitasi kekayaan alam negara tanpa mempedulikan nasib rakyat kebanyakan. Mereka kepanjangan tangan neokolonialis yang pada periode pasca kemerdekaan berusaha mempertahankan dominasinya di negara-negara bekas jajahan atau negara dunia ketiga.

Dalam pusisinya yang lain *SajakPulau Bali* yang ditulis empat tahun kemudian pada 1977, Rendra kembali menyuarakan penolakannya kepada dominasi asing dalam pembangunan pariwisata di Bali.Dalampandangan penyair, kebudayaan Bali telah dikemas menjadi paket wisatawan untuk mengikuti tuntutan pasar internasional. Alam dan kesenian seakan-akan dibungkus sebagai kado untuk disajikan kepada para wisatawan, terutama wisatawan asing. Kebudayaan rakyat telah dinodai karena mengikuti standar internasional. Tarian dipisahkan dari ekologinya sebagai rangkaian peristiwa ritual suci. Sementara itu, seni pahat dan ukir bukan lagi ungkapan jiwa. Tari-tarian berubah hanya sebagai tontonandan seni pahat/ ukir hanya dianggap sebagai barang kerajinan.

Peristiwa ini terjadi pada akhir *booming* harga minyak yang berhasil menempatkan Indonesia sebagai kekuatan ekonomi di Asia Tenggara. Namun, menjelang awal tahun 1980-an pendapatan nasional mulai menurun, kembali seperti sebelum 1974. Pemerintah Orde Baru mencari

alternatif untuk kembali memperkuat perekonomian negara melalui sektor bukan minyak. Salah satu yangmenjadi prioritas adalah pariwisata. Pulau Bali sebagai daerah tujuan wisata internasional dibangun menjadi salah satu pusat daya tarik wisatawan mancanegara.Para pelaku industri pariwisata di Bali melakukan inovasi dalam penyajian kesenian dan barang-barang kerajinan. Selera wisatawan menjadi tolok ukurnya. Sebagaimana dikemukakan dalam puisi ini tari-tarian yang sebelumnya biasa dipertontonkan secara utuh sebagai sebuah ritual dipersingkat durasinya dan dikemas sebagai tontonan biasa sesuai dengan keinginan sebagian wisatawan. Di samping itu, barang-barang kerajinan yang rumit dan bernilai seni tinggi diproduksi secara massal dengan harga terjangkau. Dalam pandangan penyair manusia telah mengesampingkan hukum alam dalam melaksanakan kehendaknya. Selain itu, pelembagaan kemauan manusia tidak lagi memperhatikan suara nurani dan ekologi. Ekologi manusia dan kebudayaan sudah sama-sama tercemar karena tekanan korporasi internasional dan kapitalisme global.

Pada tahun yang sama (1977) Rendra juga melahirkan puisi *Sajak Sebotol Bir* yang juga mengkritisi dampak tekanan korporasi internasional/ kapitalisme global terhadap pembangunan kota-kota besar dan pedesaan. Rendra menjelaskan perbedaan yang sangat mencolok antara kota besar dan pedesaan. Di kota besar terjadi pemusatan kemakmuran sementara di desa kemiskinan meraja lela. Terjadi ketimpangan pembelanjaan uang di antara metropolitan dan pedesaan. Uang yang dalam waktu semalam dihambur-hamburkan untuk keperluan hiburan di metropolitan dapat digunakan untuk membangun dan menyejahterakan sepuluh desa. Pembangunan metropolitan tidak tumbuh dari industri yang dikembangkan di tempat itu, tetapi hanya melayani kebutuhan negara-negara asing yang kaya. Metropolitan menjadi pelayan kepentingan modal asing, sebagai pasar bagi produk-produk unggulan dan sebagai gudang bagi cadangan sumber daya alam yang dikuasainya. Metropolitan menjadi koloni negara-negara industri maju dari Eropa, Amerika, Asia Timur, dan Australia.

> Kota metropolitan di sini tidak tumbuh dari industri/tapi tumbuh dari kebutuhan negara industri asing/akan pasaran dan sumber pengadaan bahan alam//Kota metropolitan di sini/adalah sarana penumpukan bagi Eropa, Jepang, Cina,

Amerika, Australia, dan negara industri lainnya.
(Rendra, 1993: 68—69)

Pembangunan metropolitan menjadi praktik neokolonialisme dalam bidang ekonomi. Penguatan ekonomi lokal atau nasional tidak tampak dalam proses ini. Negara-negara industri maju dengan leluasa membuat cetak biru bagi pengembangan metropolitan. Metropolitan menjadi gudang bagi ambisi dan kepentingan negera-negara industri tersebut. Dampaknya, metropolitan tampil sebagai kota tanpa roh dan tanpa kepribadian. Di metropolitan tidak ada kedaulatan ekonomi.

Di pihak lain, karena kesalahan cetak biru pembangunan pedesaan, akses antardesa yang merupakan salah satu sarana penguatan kerukunan antarmasyarakat pedesaan diabaikan karena dianggap tidak penting. Hal ini menjadikan desa sebagai entitas terpencil. Peradaban pedesaan tidak berkembang. Jalan-jalan dibangun hanya untuk melayani para pedagang perantara dan para pemilik modal bukan untuk kepentingan petani agar dengan cepat dapat memasarkan hasil pertaniannya. Cara berpikir seperti itu merupakan warisan penjajah yang membangun jalan-jalan untuk menyalurkan produk-produk asing dari pelabuhan ke kota atau dari desa/kota ke pelabuhan. Dengan demikian infrastruktur jalan hanya melayani kepentingan-kepentingan asing bukan untuk memeratakan kemakmuran.

Di manakah jalan lalu lintas yang dulu?//Yang menghubungkan desa-desa dengan desa-desa-desa?//Kini telah ditelantarkan//Menjadi selokan atau kubangan//

Jalan lalu lintas masa kini/mewarisi pola rencana penjajah tempo dulu/adalah alat penyaluran barang-barang asing dari/pelabuhan ke kabupaten-kabupaten dan/bahan alam dari kabupaten-kabupaten ke pelabuhan//

(Rendra, 1993: 68—69)

Penyair lain yang memiliki perhatian terhadap dampak pembangunan sebagai kepanjangan tangan korporasi internasional dan kapitalisme global yang berdampak serius terhadap lingkungan adalah Wiji Thukul. Dalam puisi *Biarkanlah Jiwamu Berlibur Hei penyair* yang ditulis pada 1985 penyair mengemukakan ironi sejarah bangsa yang masih saja berada dalam dekapan

korporasi internasional dan kapitalisme global meskipun sudah beberapa dasawarsa merdeka. Thukul mengkritik pelestarian kebudayaan hanya sekedar sebagai fetis yang perlu diselamatkan. Dia tidak melihat bahwa pelestarian kebudayaan melahirkan pembaruan dalam bidang kebudayaan karenamasyarakat masih tetap saja mengkonsumsi kebudayaan asing secara leluasa tanpa kesadaran tentang manfaatnya. Di samping itu, mereka tidak mengacuhkan penyalahgunaan kekuasaan yang terjadi di sekitarnya. Pemerintah masih saja melakukan penggusuran dengan dalih membangun sarana dan prasarana umum. Kekuasaan disalahgunakan untuk mencemari laut dengan limbah industri dan membabat habis hutan. Pemerintah tidak dapat menjaga kedaulatan negara karena secara ekonomissebagian wilayah dikuasai oleh negara asing.

> Begitu panjang riwayat bangsa tetapi hari ini kita baru/pandai memuja/masa lalu mengelus-elus Borobudur mendewakan nilai/ketimuran semu/tetapi sibuk dengan *breakdance* dan membiarkan/penyelewengan kekuasaan// membangun gedung-gedung melebarkan jalan raya dan/ menyingkirkan kaki lima//iki jaman edan!//bukan! ini bukan zaman edan pak jika kita masih punya/malu pada diri sendiri dan berhenti mengotori teluk Jakarta dengan kotran industri//berhenti membabati hutan-hutan Kalimantan dan kemudian kembali kita/ber-sumpah pemuda….//pulau kita di ujung sana dan pulau kita di ujung sana/adalah kepulauan kita/bukan lumbung padi jepang cina atau amerika//
>
> (Thukul, 2000: 63—64)

Jiwa penyair merasa lelah dan ingin melakukan eskapisme sejenak untuk melupakan tekanan batin menyaksikan persolan yang tidak kunjung usai dialami oleh bangsanya karena perilaku penguasa yang tidak memiliki kesungguhan untuk menyejahterakan rakyatnya. Pembangunan dilakukan dengan tidak memperhatikan keselamatan dan kelestarian lingkungan. Pabrik bisa leluasa membuang limbah industrinya ke laut yang dengan sendirinya membahayakan biota laut dan pada akhirnya berdampak buruk terhadap manusia. Nelayan tidak bisa lagi melaut; ikan tidak ada lagi dan kalau ada tidak layak konsumsi karena telah tercemar. Kondisi ini hanya

akan memperparah kemiskinan nelayan. Di daratan hutan hujan tropis sebagai daerah tangkapan air dan konservasi oksigen juga dibabat habis untuk kepentingan industri. Deforestasi ini di samping berdampak pada bencana alam seperti banjir dan tanah longor juga meningkatkan risiko pemanasan global. Sementara itu, korporasi dan modal asing telah berhasil mendominasi sebagian wilayah negara.Hal ini akan mengakibatkan pertumbuhan ekonomi rakyat tertekan atau tidak berkembang. Perekonomian nasional sebagian akan berada dalam kendali negara-negara industri maju tersebut. Kedaulatan negara dan martabat bangsa pun ternoda.

Puisi Thukul lain yang menunjukkan perhatian terhadap persoalan-persolan di atas adalah *Tong Potong Roti* (1989). Melalui puisi ini lagi-lagi penyair mengungkapkan kekecewaannya terhadap hakikat kemerdekaan negaranya. Kemerdekaan tidak berarti bahwa semua warga negara dapat menikmati berkah kemerdekaan itu. Kemerdekaan melahirkan penjajahan baru dalam berbagai bidang yang tidak kalah represifnya jika dibandingkan dengan mantan penjajahnya. Kemakmuran yang diharapkan tidak kunjung datang karena negara telah dikaveling-kaveling di kalangan para penguasa baru atau para pemodal asing. Kekayaan mineral yang tersembunyi di perut gunung-gunung telah dijual kepada korporasi asing sehingga tidak mendatangkan kesejahteraan bagi warga di sekitarnya. Secara tersirat dampak ekslopitasi mineral akan merusak alam di sekitarnya. Sebagaimana yang terjadi di salah satu pulau, lubang-lubang besar dan dalam tersisa dari kegiatan menggali mineral tersebut. Untuk memulihkan kerusakan ekologi itu diperlukan waktu bertahun-tahun. Oleh karena itu, dalam baris terakhir puisinya penyair bertanya siapakah pemilik sah negeri ini.

> tong potong roti/roti campur mentega//belanda sudah pergi/kini datang gantinya//
>
> tong potong roti/roti campur mentega//belanda sudah pergi/bagi-bagi tanahnya//
>
> tong potong roti/roti campur mentega/belanda sudah pergi/siapa beli gunungnya//
>
> tong potong roti/roti campur mentga//belanda sudah pergi/kini indonesia//
>
> tong potong roti/roti campur mentega/belanda sudah

pergi/kini siapa yang punya//

(Thukul, 2000: 38)

Puisi parodi ini menjelaskan bahwa kemerdekaan Indonesia hampir tidak memiliki arti.

Kepergian Belanda memunculkan para penjajah baru di Indonesia, yaitu penjajahan oleh rekan-rekan sebangsa dan para pemodal asing. Penjajah yang sudah berinkarnasi menjadi para penguasa di Indonesia pada masa Orde Baru telah membagi-bagi tanah untuk kepentingan mereka sendiri. Rakyat yang seharusnya dapat merasakan pemilikan atas tanah-tanah itu tetap berada dalam posisi marginal, biasanya sebagai petani penggarap atau buruh bagi para pemilik tanah tersebut.Kemerdekaan yang hakiki semakin menjauh dari kalangan rakyat kebanyakan. Negara yang mendapatkan mandat dari rakyat menjalankan konstitusi untuk melindungi bumi, air, dan kekayaan yang terkandung di dalamnya mengingkari mandat itu, bahkan tega mengalihkan tanggung jawab kepada korporasi asing. Dengan izin negara, korporasi asing itu mengeksploitasi sumber-sumber daya alam. Karena eksploitasi dilakukan dengan serakah, keselamatan ekologi terancam. Kerusakan ekologi tidak mengakhiri kontrak yang telah ditandatangani oleh pemerintah dan korporasi asing sebagai representasi kuasa kapitalisme global.

Pengarang lain yang mempunyai perhatian terhadap dominasi korporasi asing dalam pembangunan di Indonesia adalah Ramadhan KH. Dalam novel *Ladang Perminus* yang diterbitkan pada tahun 1990 dikisahkan tentang serorang pegawai menengahPerminus (Perusahaan Minyak Nusantara) bernama Hidayat yang sangat teguh dalam menjaga jarak dengan berbagai rekanan asing Perminus yang terus-menerus berusaha mengambil keuntungan dari kerja sama itu. Hidayat juga selalu menolak gratifikasi dari mitra bisnis asing yang merasa mendapatkan banyak keuntungan dari nasihat-nasihat yang diberikannya. Meskipun posisi Hidayat di Perminus mengalami pasang surut bahkan sempat dirumahkan karena integritasnya menolak kolusi dengan berbagai korporasi asing Hidayat tidak tergoda untuk menerima gratifikasi dari mitra asing seperti para koleganya atau menyalahgunakan kedudukannya untuk memperkaya diri.

> "Maaf, Don. " Hidayat menggelengkan kepalanya sambil tersenyum. Ia benar-benar merasa tidak bisa, tidak mau menerima barang sebagus dan semahal itu. Hatinya teguh, ia mesti kembalikan segera barang itu sekalipun ia tetap menganggap Don sebagai teman. Ia mesti menolaknya. Don merasa rikuh, malu, campur keheranan tak menentu. Ia sama sekali tidak mengira Hidayat akan menolaknya. Ia pindahkan pandangannya kepada Ias. Ias tersenyum. Lalu ia melihat kepada suaminya yang juga terus tersenyum dan menatap Don. Kemudian Ias pun menggelengkan kepalanya. Ia pun bisa mengikuti jalan pikiran suaminya: tak bisa menerima barang semahal itu, sekalipun dari teman akrabnya. Bukan dia tidak ingin memiliki perhiasan itu. Bukan ia tidak merasa digoda. Bukan hatinya tidak tergiur. Tetapi ia merasa mesti patuh mengikuti kehendak baik suaminya. Tak baik menerima barang itu, pikirnya. Suamiku mesti berpikir begitu. "Tidak Don. Ini tidak," kata Hidayat lalu menarik senyum ramah, meyakinkan bahwa persahabatan mereka tidak akan jadi renggang, tidak akan jadi putus karenanya.
>
> (Ramadhan, 2003: 231-232)

Hidayat beralasan bahwa tindakan tersebut merupakan pelanggaran yang tidak hanya mengakibatkan dosa, tetapi juga mengkhianati pembangunan dan janji mengentaskan kemiskinan. Ia melihat bahwa korupsi merupakan efek dari gaya hidup yang meniru barat yang berorientasi pada konsumtif dan mewah yang tidak sejalan dengan dasar dan hakikat pembangunan (Ramadhan, 1990: 250). Narator menegaskan bahwa tindakan korupsi disebabkan oleh dua hal, yakni buruknya hukum dan buruknya manusia. Sementara dua prasyarat yang harus kita miliki dalam melawan korupsi, ialah adanya pemegang kekuasaan yang bermoral tinggi dan hukum yang efisien dan rasional. Keduanya harus berfungsi degan baik (Ramadhan, 1990: 251).

Permintaan yang hampir selalu disampaikan ketika mitra bisnis asing berterima kasih karena perusahaannya menangguk keuntungan berkat saran-saran yang diberikannya adalah mengurangi unsur-unsur asing dalam perusahaan dan digantikan dengan pekerja Indonesia.

> Itu pula salahnya, "bantah Hidayat. "kalau bertanya kepada saya, jika Anda memerlukan tenaga Indonesia ambil orang Indonesia yang benar-benar Indonesia; jangan yang mendapat didikan di luar Indonesia terlalu lama. Sebab mereka sudah asing mengenai negeri ini. Boleh dibilang mereka seperti sudah bukan orang Indonesia lagi. Orang asingnya, baik Anda ambil yang benar-benar asing. Orang asingnya, harus yang berdiri di atas tanah bersalju; orang Indonesianya harus yang berdiri di atas tanah berlumpur sawah. Tetapi kedua-duanya harus pintar bekerja sama untuk membuat jembatan yang memungkinkan mereka berkooperasi.
>
> (Ramadhan, 2003: 9)

Selain itu, Ramadhan juga menegaskan keharusan untuk menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa komunikasi. Ditegaskan bahwa orang-orang asing seharusnya menggunakan bahasa Indonesia ketika bekerja. Hal ini akan menciptakan kedekatan hubungan sekaligus sebagai sarana menghargai keberadaaan Indonesia yang mempunyai bahasa sendiri.

> "Demikian juga halnya dengan pemakaian bahasa Indonesia," kata Hidayat seterusnya. "Karena itu, kami sangat senang kamu sudah mulai belajar bahasa Indonesia dengan memakai guru. Pemakaian bahasa Indonesia sangat sensitif di sini. Orang asing yang bicara bahasa Indonesia sangat banyak artinya bagi kamu. Kalau ada orang yang mau belajar bahasa Indonesia, itu sesuatu yang amat banyak artinya bagi bangsa Indonesia. Karena itu usahamu sekarang, dengan mempelajari bahasa Indonesia dengan sungguh-sungguh, bakal banyak manfaatnya. Percayalah! Ini ada latar belakangnya. Hidayat manggut-manggut, meyakinkan.
>
> (Ramadhan, 2003: 41)

Ramadhan KH juga tampak menyoroti keseimbangan lingkungan sebagai dampak adanya perusahaan yang mengeksploitasi sumber daya hutan. Melalui tokoh Hidayat ditunjukkan bahwa kawasan hutan di Jatiluhur telah menjadi gundul sehingga merusak kehidupan dan organisme di dalamnya.

> Di atas daerah Purwakarta penerbang heli iu sengaja diminta berputar-puar sampai tiga kali oleh Hidayat, melayang di atas Jatiluhur dan di atas kawasan yang sudah memerah, gundul. Hidayat merasa kecewa terhadap apa yang ia saksikan sendiri: hutan yang gundul di mana-mana, tanah merah yang semakin melebar. Maka bicaralah Hidayat dengan penerbang itu, "Lihat apa yang ada di bawah itu? Kalau dibiarkan terus begitu, daerah ini akan jadi gurun gersang. Ini bakal mempunyai akibat yang panjang. Penggundulan hutan dan pencemaran air mengubah kondisi alam, merusak kehidupan, merusak organisme hidup."
>
> (Ramadhan, 2003: 187)

Pentingnya persoalan hutan ditegaskan oleh Ramadhan bahwa hutan merupakan kekayaan yang memegang peran kedua setelah peranan minyak. Keberadaan hutan seperti, hutan lindung, hutan suaka alam, hutan suaka margasatwa, hutan produksi ditegaskan juga harus dipelihara. Untuk kelestarian produksinya. Untuk anak-cucu kita. Lihat saja nanti. Perusakan terhadap hutan-hutan itu akan membawa bencana seperti erosi, menurunnya kadar humus yang menyuburkan tanah, banjir akan terjadi di mana-mana, munculnya kawasan kering dan gersang. Peraturan mengenai pelestarian hutan memang sudah ada tetapi pada kenyataannya masih terbukti bahwa peraturan itu tidak digubris orang. Ironisnya ialah indusri tersebut hanya menguntungkan para pemilik perusahaan bukan rakyat di sekitar perusahaan tersebut.

> Jadi mestinya di Purwakarta itu banyak industri. Mestinya menjadi daerah yang bisa cepat makmur bagi orang banyak. Tapi apa yang kita lihat sekarang? Cuma menjadi tempat erosi dan banjir. Hutan-hutan dibabat.
>
> (Ramadhan, 2003: 189)

Novel lain yang juga menaruh perhatian terhadap isu lingkungan dalam kaitannya dengan korporasi internasional dan jaringan kekuasaan adalah *Durga Umayi* yang ditulis oleh Y.B. Mangunwijaya pada 1993. Pada episode kelima yang ditandai dengan ikon boneka wayang Togog atau lebih

mudahnya disebut sebagai episode Togog, Tiwi anak desa yang kemudian sukses sebagai pengusaha internasional bermaksud meninjau taman hiburan megah yang akan didirikan perusahaannya di Indonesia. Dia sama sekali tidak menyangka bahwa taman hiburan itu berlokasi desa kediaman abang kembarnya, Brojol.Sesampai di desa Kang Brojol, Tiwi merasa sangat kaget. Desa yang dahulu subur dengan sawah-sawah hijau kuning, sekarang sudah diobrak-abrik ratusan buldoser dan ribuan truk-bak jungkir balik, sehingga pemandangan menjadi mirip tambang timah (h. 147). Tiwi baru sadar di lembah yang dahulu sejahtera dan indah permai itu yang sekarang dirusak dan diobrak-abrik ratusan buldoser dan ribuan truk-bak jungkir baik justru akan dibangun sebuah proyek yang kontraknya ia tanda tangani sendiri berpatungan dengan beberapa konglomerat dalam negeri dengan garansi beberapa bank terkenal di dunia (h. 148). Rencananya, desa Kang Brojol akan disulap menjadi semacam Disneyland dengan unsur-unsur puncak kebudayaan nusantara. Disitu akan dibangun 1945 hotel dan motel berbintang lima, 17 bank, 8 kasino, dan suatu taman miniatur peta dunia dengan segala atraksi dan kekhasan masing-masing negara dalam skala seperti di Madurodam, negeri Belanda (h. 149).

Episode Togog menjelaskan bahwa konversi lahan pertanian menjadi lahan taman hiburan yang megah dilakukan secara kolektif oleh korporasi internasional dan beberapa korporasi dalam negeri dengan jaminan bank-bank internasional. Konsorsium ini menentukan lahan konversi tanpa mempertimbangkan dampaknya terhadap kelestarian dan keseimbangan ekologi. Pembuatan cetak biru dilakukan oleh korporasi Indonesia, sehingga rekan kerjanya di mancanegara tidak mengetahui secara rinci tahapan kerja yang dilakukan. Tiwi sama sekali tidak sadar bahwa lahan yang telah dia setujui untuk dialihfungsikan sebagai lokasi taman hiburan adalah lahan abang kandungnya.

Menyadari apa yang telah diperbuatnya dan apa yang akan dialami oleh Kang Brojol, Tiwi menjadi lunglai tak berdaya. Ia ingin menolong Kang Brojol, tetapi ia yakin, Kang Brojol tidak akan mengenalnya karena operasi plastik yang dilakukan Tiwi telah memotong hubungan masa lampaunya dengan Kang Brojol. Tiwi termangu-mangu sedih. Ia lantas mengenang masa-masa miskin dahulu yang rasanya lebih bahagia daripada menjadi milliarder dolar, tetapi harus membunuh abangnya sendiri (h. 158).

Peristiwa itu meninggalkan bekas yang cukup dalam di hati Tiwi

(Madame de Progueleaux) sehingga di akhir kunjungannya Tiwi meninggalkan uang sejumlah tujuh belas juta rupiah untuk keluarga Brojol (uang ini oleh keluarga Brojol kemudian dibagi ke segenap penduduk desa karena dianggap berasal dari dewa penolong yang murah hati).

Sepulang dari desa Brojol, Tiwi membulatkan tekad untuk mengakhiri kehidupannya sebagai Madame de Progueleaux. Untuk itu, ia kembali berkonsultasi pada klinik bedah plastik di Singapura yang dulu mampu mengubah seorang Tiwi menjadi Madame de Progueleaux. Profesor, kepala tim bedah plastik itu menyanggupi permintaan Tiwi untuk memetamorfosakan Madame de Progueleaux kembali menjadi Iin Sulinda Pertiwi (h. 167). Selanjutnya tim dokter bedah plastik yang menangani Tiwi dan beberapa orang notaris memberi kesaksian yang dapat diakui hukum internasional bahwa pribadi Iin Sulinda Pertiwi Nusamusbida identik dengan pribadi Charlotte Eugenie de Progueleaux (h. 168).Setelah sukses melakukan operasi plastik dan berpribadi sebagai Punyo Nusamusbida, dengan berbekal paspor baru Tiwi berniat kembali ke Indonesia untuk menemui kakaknya, Brojol (h. 172).

Perhatian terhadap kelestarian lingkungan juga merupakan isu yang mengemuka dalam novel *Saman* karya Ayu Utami. Novel yang terbit pada tahun 1998 ini merupakan representasi sastra pada akhir era Orde Baru. Sehubungan dengan itu, diduga kuat novel ini secara lebih terbuka mengemukakan hal-hal yang pada masa sebelumnya disampaikan secara samar-samar. Salah satunya adalah mengenai relasi kelompok militer dengan korporasi nasional yang memonopoli dan mendominasi kawasan hutan tertentu. *Saman*mengetengahkan perjuangan tokoh Saman yang berupaya membela penduduk Prabumulih karena lahan perkebunannya dikuasai oleh perusahaan besar. Tanpa kompromi perusahaan itu melakukan diversifikasi lahan hutan dengan merambah hutan rakyat, menebangi pohon karetsecara sporadis, dan menggantinya dengan pohon sawit yang dipandang lebih menguntungkan bagi kepentingan industri.

Menyikapi kondisi demikian, Saman sebagai tokoh agama di Prabumulih berupaya untuk memperjuangkan kepentingan penduduk agar perusahaan tidak sewenang-wenang melakukan tindakannya. Tantangan demi tantangan pun bermunculan, pihak perusahaan justru semakin menunjukkan kekuatanya, ia bahkan dibela oleh negara. Pergerakannya punsangat licik, para pendemo yang semula bersatu kini justru terpecah

belah. Saman sebagai orang yang membela mati-matian warganya, difitnah sedemikian rupa sehingga menjadi musuh bersama warga. Melalui cara demikian perusahaan kembali mendapatkan dukungan dan persetujuan warga sehinggaproses diversifikasi lahan hutan itu berjalan lancar.

Tindakan sewenang-wenangan perusahaan dalam memperoleh lahan dilakukan dengan ancaman-ancaman terhadap warga. Ketika lahan telah mereka kuasai, pohon-pohon karet segera ditebang secara sporadis dan digantikan pohon kelapa sawit yang lebih menguntungkan bagi perusahaan. Mereka meneror warga, memperkosa perempuan, dan melakukan tindakan-tindakan represi. Kondisi demikian membuat warga terancam dan ketakutan sehingga mereka tidak memiliki daya untuk melakukan perlawanan.

> Tetapi kini Wis menyadari. Orang-orang itu menggunakan cara lain. Lubukrantau terletak di tengah desa-desa yang telah menyetujui konversi ke kelapa sawit. Di sana sini buldozer mulai merobohkan pohon-pohon karet. Kering dan bau asap menyengat ketika pekerja-pekerja perkebunan menghanguskan tunggul-tunggul yang tersisa. Mereka terkucil. Teror pun mulai hinggap di dusun itu. Semula, pada pagi hari semakin sering orang menemukan pohon karet muda roboh seperti diterjang celeng. Kemudian ternak hilang seekor demi seekor. Jalur kendaraan dihalangi gelondong-gelondong. Kini, rumah kincir dirusak dan Upi diperkosa. Agaknya orang-orang itu tidak akan berhenti. Sampai kapan kami sanggup bertahan?
>
> (Utami, 1998: 95—96)

*Saman*menegaskan bahwa di balik kejayaan perkebunan sawit terdapat tindakan kekerasan terstruktur dari perusahaan yang membabat habis perkebunan karet milik penduduk yang dikelola secara mandiri. Di balik tindakan kekerasan tersebut terdapat aktor-aktor penting sebagai perancangnya. Aktor-aktor tersebut antara lain pihak perusahaan, perantara tanah, dan negara melalui aparat negara, yaitu militer.

> Saya kira, perusahaan memang ingin memiliki sendiri perkebunan itu agar efisien dan mudah dikontrol. Mereka menyediakan sejumlah dana untuk membeli dari petani, sebab

> memang banyak transmigran yang telah menjual lahannya secara ketengan kepada orang kota dan pengusaha yang lebih kecil setelah mereka sendiri tak mampu mengolah. Problemnya semakin rumit ketika orang-orang yang ditugaskan perusahan untuk menawar lahan petani berbuat curang dan sewenang-wenang (dan perusahaan memungkinkan itu atau bermuka bedak saja). Saya kira, sebagian jatah dana pembelian dinikmati sendiri oleh para perantara itu dengan menipu dan memakai kekerasan untuk menaklukan para transmigran. Namun, beberapa warga juga mendapat bayaran atas jasa memengaruhi teman-temannya sendiri. Melihat itu, saya memperhitungkan dalam lima sampai sepuluh tahun ini akan muncul persoalan yang lebih besar. Atau represi yang lebih kasar ketika para transmigran itu hendak menuntut kembali lahan mereka. Sebab, yang mereka tahu adalah perusahaan menyewa tanah mereka dengan bagi hasil sampai sepuluh tahun.
>
> (Utami, 1998: 162—163)

Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas terlihat dengan jelas bahwa beberapa orang sastrawan Indonesia memberi kesaksian tentang praktik pembangunan pada era Orde Baru. Mereka menyaksikan bahwa pembangunan yang dilakukan pada periode itu berkelindan dengan korporasi asing, kapitalisme global, dan tidak bisa lepas dari bayang-bayang kekuatan neokolonialisme. Pembangunan dilakukan tidak berdasarkan kebutuhan riil masyarakat, sehingga tidak menyejahterakan rakyat dan justru memiskinkan. Pembangunan lebih banyak dilakukan karena tekanan para pemodal asing yang bersekongkol dengan para pengusaha bumiputra. Para pengusaha ini adalah adalah rekan orang-orang yang berada di pusat kekuasaan atau para penguasa itu sendiri. Kadang-kadang intervensi kapitalisme global sebagai instrumen neokolonialisme berperan besar dalam proses itu. Pembangunan dilakukan dengan mengabaikan keseimbangan dan kelestarian lingkungan. Bahkan, beberapa di antaranya dilakukan dengan kekerasan yang dilakukan oleh atau dengan dukunganaparatus negara.

DAFTAR PUSTAKA

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, (eds.). 2009. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts.* London and New York: Routledge.

Chalmers, Ian and Vedi R. Hadiz. 2005, (eds.). *The Politics of Economic Development in Indonesia*: *Contending Perspectives*. London and New York: Routledge.

Dhakidae, Daniel. 2003. Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development; The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Huggan, Graham and Helen Tiffin. 2010. *The Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environtment*. London and New York: Routledge.

Kleden, Ignas. 2001. *Menulis Politik: Indonesia sebagainUtopia*. Jakarta: Penerbit Buku *Kompas*

Mangunwijaya, Y.B. 1991. *Durga Umayi.* Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Ramadhan KH.1990. *Ladang Perminus*. Jakarta: PT Temprint.

Rendra. 1993. *Potret Pembangunan Dalam Puisi*. Jakarta: PT Pustaka Jaya.

Rendra, W.S. 2016. Doa untuk Anak Cucu Puisi-Puisi yang Belum Pernah Diterbitkan. Yogyakarta: Bentang.

Utami, Ayu. 1998. *Saman*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Young, Robert J.C. 2001. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blacwell Publishing.

POLITIK RUANG DAN TUBUH PERIBAHASA JAWA: KAJIAN EKOLOGI POLITIK RUANG DAN TUBUH

Joko Santoso
JPBSI FKIP Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa Yogyakarta
E-mail: *jokogesang84@gmail.com*

ABSTRACT

This paper aimed to describe politic space and body of Javanese proverb in Nguri-Uri Paribasan Jawi *(2010) that collected by Iman Budhi Santosa with ecocriticism and politic space and body approach by Henri Lefebvre. Ecocriticism give a view that the impact of human's centre is unequalto nature. Therefore, it offer a view of nature's centre called ecologism and biocentrism. Politic space and body give a view that the space inside (and refers to) the body is tendentious. According to that all of view, some of Javanese proverb use an animal and botanical's space and body for human tendentious to dominate their self that concerned in: 1) transcendental, 2)moral,3) social.*

Keywords*: politic space and body, ecocriticism, Javanese proverb, Henri Lefebvre*

Pendahuluan

Akar permasalahan lingkungan hidup yang diangkat (dikritisi) dalam ekokritik (*ecocritism*)adalah asumsi bahwamanusia 'selalu' diposisikan atau bahkan memosisikan dirinya sendiri sebagai ordinat (pusat). Dalam terminologi Husserlian misalnya, apa yang disebut intensional (kesadaran terhadap objek) selalu merupakan kesadaran yang berasal dari manusia (bukan binatang, tumbuhan, dsb.).Bahkan, ilmuwan sosial seperti Peter Berger dan Thomas Luckmann terang-terangan menyebutkan bahwa tidak seperti binatang dan tumbuhan, manusia belum selesai semenjak dilahirkan. Dalam kasus lain, konsep kritis Marxis juga didasarkan pada keberadaan manusia (secara ekonomis) yang mendahului kesadarannya.

Sebagai ordinat, manusia menjadi lebih penting dari semua kepentingan di luar dirinya. Itulah barangkali kenapa dalam tradisi berpikir Jürgen Habermas, tidak ada di dunia ini yang (sepenuhnya) bebas nilai. Atas nama manusia, segalanya selalu berupa kepentingan-kepentingan.Ia (manusia itu) dengan begitu saja, menempatkan kuasanya atas hal-hal yang ia butuhkan untuk melengkapi hidupnya. Termasuk, kaitannya dengan itu, memanfaatkan, menguasai, dan menempatkan lingkungan hidup (binatang,

tumbuhan, dsb.) sebagai subordinat. Atau, dalam istilah Greg Garrard (2004: 4) disebut sebagai "krisis lingkungan hidup".

Perspektif yang tidak seimbang demikian, pada gilirannya dibarengi dengan asumsi (sebagaimana pandangan Foucault misalnya) bahwa kekuasaan (absolut) akan melahirkan antikekuasaan (kritik). Artinya, absolutisme selalu dibayang-bayangi oleh kritik.Halnya sama, ekokritik menjadi sebuah narasi kritis untuk 'merebut' kembali (Kostkowska, 2013:1) asumsi lingkungan hidup yang semestinya justru menjadi ordinat (bukan subordinat). Atau, mengembalikan pandangan yang semula berpusat pada manusia (antroposentris) menjadi lingkungan hidup (biosentris) (Willoquet-Maricondi, 2010: 7), (Westling, 2006: 25), (Tiffin & Graham, 2010: 3).

Adapun,kuasa manusia atas dirinya banyak terlihat dalam hampir seluruh aspek kehidupan. Artinya, pandangan absolut manusia dibayang-bayangi juga dengan pandangan kritis manusia yang lain. Sastra, baik dalam konteks ilmu, maupun ruang kreatif tak luput juga dari hal itu. Axel Goodbody (2007: ix) misalnya, membahas secara panjang lebar mengenai sejauh mana sastra (Jerman) terkait dengan keberlangsungan lingkungan hidup dalam bukunya yang berjudul *Nature, Technology and Cultural Change in Twentieth-Century German Literature: The Challenge of Ecocriticism*.Hal yang sama juga dilakukan oleh dua orang sarjana asal Kharazmi University yaitu Mahdi Bakhiari Hojjat dan Ohio State University yaitu Esmaeil Najar Daronkolae dengan judul "By The Name of Nature but Againts Nature"(2013).

Dua penelitian tersebut seolah memberi sugesti bahwa pada gilirannya lingkungan hidup seharusnya menjadi bagian yang diperjuangkan keberadaannya di dalam karya sastra. Atau, dengan kata lain, lingkungan hidup tidak sekadar sebagai pelengkap atau subordinat.Hanya saja, kajian kritis mengenai bagaimana posisi representasi dari lingkungan hidup (binatang, tumbuhan) itu sendiri tidak dijelaskan dengan gamblang.

Dalam kasus sastra Indonesia atau sastra yang berkembang (embrio) di Indonesia (sastra daerah, dsb), masih terdapat representasi dari binatang maupun tumbuhan yang diposisikan oleh manusia sebagai ruang dan tubuh yang politis (tidak bebas nilai). Peribahasa Jawa, atau *paribasan*, sebagaimana menjadi objek utama dari tulisan ini merupakan salah satu bentuk kasus yang dimaksud.

Dalam pandangan Lefebvre, ruang selalu politis karena ruang itu sendiri politis (Elden, 2004: 183). Artinya, tidak ada ruang yang tanpa kepentingan. Yang menarik adalah bahwa ruang juga selalu tidak selesai dan terus tumbuh sejak pertama diproduksi (Schmid, 2008: 43).Dengan demikian, selama ruang itu diproduksi, selain selalu politis, ia juga terus berkembang dan berubah (sesuai kepentingan) berbarengan dengan waktu. Waktu sendiri adalah waktu atas perubahan. Dalam ruang politis, waktu yang karena aspek kepentingan itu sendiri, adalah waktu yang merupakan perubahan atas konflik, dialektik, atau tragedi (Lefebvre, 1971: 4).

Kemudian, di mana letak ruang dalam sastra? Setiap kata adalah ruang. Kata dengan menunjuk referen tertentu juga merupakan ruang. Oleh karena itu, kata itu sendiri adalah tubuh,referen pun demikian. Sebagai contoh, kata 'tikus' adalah referen dari 'binatang pengerat, merupakan hama yang mendatangkan kerugian, baik di rumah maupun di sawah, berbulu, berekor panjang, pada rahangnya terdapat sepasang gigi seri berbentuk pahat, umumnya berwarna hitam dan kelabu, tetapi ada juga yang berwarna putih. Kata 'tikus' juga bisa dipahami sebagai referen dari 'koruptor'. Dengan asumsi itu, tikus merupakan ruang dan tubuh untuk dua referen yang berbeda tersebut (bisa lebih dari dua tergantung mau digunakan dalam kepentingan apa).

Dengan kasus yang hampir sama, representasi ruang dan tubuh lingkungan hidup seperti binatang dan tumbuhan juga digunakan dalam *paribasan* (peribahasa) Jawa. Representasi tersebut juga tidak luput dari kepentingan (ada nilai politis di dalamnya). Seperti apa dan bagaimana kepentingan politis dimunculkan adalah fokus utama pembahasan dalam tulisan ini.

Metode

Metode penelitian yang digunakan adalah metode penelitian kualitatif yang dikembangkan oleh Uwe Flick seperti terlihat dalam bukunya *Designing Qualitative Research* (2007). Ada tiga hal besar yang dapat dianalisis dengan metode ini, yaitu: 1) analisis terhadap pengalaman seseorang atau kelompok orang, 2) analisis terhadap interaksi dan komunikasi, 3) analisis terhadap dokumen atau hal-hal yang terkait dengan pengalaman atau interaksi seperti: teks, gambar, film, atau musik (Flick, 2007: ix).

Data adalah teks yang berupa kata atau bahasa yang menunjukkan representasi ruang dan tubuh lingkungan hidup seperti binatang atau tumbuhan yang diambil dari buku kumpulan *paribasan* oleh Iman Budhi Santosa dengan judul *Nguri-uri Paribasan Jawi* (2010). Data yang terkumpul kemudian diinventarisasi. Kemudian, analisis data dilakukan dengan asumsi dasar ekokritik dan prinsip ruang dan tubuh Lefebvre. Hasil akhir berupa simpulan yang merupakan abstraksi dari analisis.

Hasil dan Pembahasan

Beberapa tumbuhan dan binatang ditempatkan dengan pola ruang dan tubuh yang beragam dalam *paribasan* Jawa. Setidaknya ada tiga bagian besar yang mendasari secara politis keberadaan representasi lingkungan hidup tersebut, yaitu: transendental, moral, dan sosial.

Transendental

Tidak banyak (secara politis) penggunaan ruang dan tubuh dalam konteks transendental yaitu kaitan diri manusia dengan Tuhan dalam *paribasan* Jawa. Meskipun demikian, beberapa tumbuhan atau binatang direpresentasikan demikian. Hal itu dapat dilihat dalam kutipan berikut ini.

> *Nggoleki tapake kuntul nglayang* (Mencari jejak bangau terbang. Ketika burung bangau terbang, pasti jejaknya sulit ditemukan. Apabila ingin mencari jejak burung bangau yang terbang itu, kita harus mengikuti ke mana terbangnya burung bangau tersebut. Jika burung bangau terbang ke barat, harus ikut ke barat. Jika burung bangau terbang ke sawah, kita juga harus ikut berlepotan lumpur. Jika burung bangau terbang kembali ke hutan kita juga harus mengikutinya sampai ke hutan) (Santosa, 2010: 113-114).

Kuntul atau burung bangau, layaknya jenis burung yang lain adalah jenis binatang yang bisa terbang. Posisi transendental atas ruang dan tubuhnya adalah *tapak*-nya atau jejaknya. Manusia secara politis mengasumsikan bahwa burung bangau (pun demikian dengan burung lainnya) tidak akan meninggalkan jejak ketika terbang. Namun, faktanya, burung adalah entitas nyata yang dapat diindrai, meskipun jejaknya sebenarnya tidak bisa

ditandai di udara. Konsep transendental yang dibangun terhadap burung bangau adalah 'keyakinan' bahwa meskipun jejaknya sulit ditemukan, tetapi burung itu sendiri adalah kenyataan. Artinya, apa yang dimaksud dengan 'keyakinan' bagi orang Jawa adalah manifestasi dari 'yang nyata' dengan 'yang tidak nyata'.

Kuntul atau burung bangau secara politis mendapat posisi yang tinggi dalam pandangan orang Jawa. Setidaknya, untuk kepentingan transendental, representasi burung bangau diproduksi sebagai ruang dan tubuh yang mengarah pada hubungan manusia itu sendiri kepada Tuhan dengan perantara 'keyakinan'. Posisi demikian cukup menguntungkan bagi burung bangau itu sendiri karena dalam konteks kelestarian lingkungan, orang Jawa akan lebih arif terhadapnya.

Moral

Dalam konteks moral dan sosial,manusia Jawa khususnya, 'menguasai' ruang dan tubuh binatang dan tumbuhan melebihi konteks transendental. Walaupun, bagi orang Jawa, peribahasa merupakan isi ajaran-ajaran, atau sari pati kebudayaan dalam berbagai bidang, tetapi layaknya dalam asumsi Lefebvre, ruang dan tubuh binatang dan tumbuhan itu terus diproduksi tidak sebagai ordinat, melainkan subordinat. Binatang dan tumbuhan direpresentasikan sebagai 'sasaran' bagi manusia untuk menempatkan kepentingannya. Hal itu dapat dilihat misalnyadalam kutipan berikut ini.

> *Aja nguthik-uthik macan turu* (Jangan mengganggu/ mengusik macan tidur. Ini merupakan nasihat agar kita tidak suka mengganggu orang yang memiliki tabiat buruk, gampang marah, liar dan sebagainya. Orang yang berkarakter seperti harimau, lebih baik jangan diusik agar tidak sampai marah) (Santosa, 2010: 9).

Kutipan tersebut merepresentasikan binatang *macan* atau harimau yang oleh manusia Jawa 'dipinjam' ruang dan tubuhnya dan diproduksi sebagai makna esensial dari 'orang yang punya tabiat buruk'. Halnya berbeda dengan burung bangau (*kuntul*) dalam pembahasan sebelumnya yang mendapat kedudukan relatif lebih tinggi, harimau diposisikan lebih rendah.Kaitannya sama, selain harimau, *kebo* (kerbau) juga dalam posisi

yang sama seperti terlihat dalam kutipan berikut ini.

> *Kebo gupak ajak-ajak* (Kerbau yang berlepotan lumpur tidak sengaja mengotori sesuatu. Kerbau yang usai digunakan untuk membajak sawah pasti badannya berlepotan lumpur dan akan mudah mengotori apapun yang ia sentuh. Kerbau yang berlepotan lumpur tidak pernah dengan sengaja menyentuh dan mengotori sesuatu) (Santosa, 2010: 84).

Tidak jauh berbeda denganharimau,*kebo* (kerbau), diposisikan sebagai ruang dan tubuh dalam representasi moral manusia yang mempunyai tabiat buruk.Apabila harimau adalah binatang buas, yang barangkali menjadi alasan utama representasi moral yang buruk, maka kerbau adalah binatang yang cenderung terkenal baunya, dan kebiasannya berkubang dengan lumpur. Jelas dalam hal ini, kedua binatang tersebut ditempatkan dalam posisi subordinat oleh manusia Jawa. Selain binatang, ruang dan tubuh tumbuhan juga tidak luput dari subordinasi kepentingan politis manusia Jawa seperti terlihat dalam kutipan berikut ini.

> *Jati ketlusupan ruyung* (Jati tertusuk serat kayu pohon kelapa atau enau. Kayu jati merupakan simbol perilaku baik, sedangkan ruyung simbol perilaku jahat. Jadi, peribahasa ini menggambarkan bagaimana seseorang yang seumur hidupnya berkelakuan baik mengalami penderitaan karena ada orang yang yang berbuat jahat kepada dirinya) (Santosa, 2010:67-68).

Peribahasa ini menggambarkan sebuah bentuk representasi prinsip moral yang berlawanan. Manusia/orang Jawa 'meminjam' ruang dan tubuh jati (pohon/kayu jati) sebagai prinsip moral orang yang baik. Sebaliknya, orang Jawa memproduksi ruang dan tubuh *ruyung* (serat kayu pohon kelapa atau enau) sebagai prinsip moral orang yang buruk. Secara natural, dua jenis kayu tersebut tidak benar-benar memiliki kaitan apa-apa, tidak juga memiliki kebaikan atau keburukan.

Pohon jati yang tertusuk *ruyung* adalah kebaikan yang dirusak oleh keburukan. Manusia/orang Jawa dalam hal ini sangat jelas menunjukkan

kekuasaannya dalam menentukan mana yang 'baik' dan 'buruk' berdasar atas kepentingan moral (bukan natural). Padahal, secara natural, layaknya dalam tradisi ekokritik, tumbuhan tersebut (jati dan *ruyung*), masing-masing mempunyai kedudukan yang sama yaitu sebagai tumbuhan itu sendiri. Hal serupa itu juga terlihat dalam peribahasa lainnya seperti berikut ini.

> *Tunggak jarak padha mrajak, tunggak jati padha mati* (Potongan akar pohon jarak banyak yang bermunculan, potongan akar pohon jati banyak yang mati. Pohon jarak adalah lambang sesuatu yang kurang bermanfaat, sedangkan pohon jati menjadi simbol hal yang bermanfaat bagi orang banyak. Artinya, keadaan atau sesuatu yang kurang bermanfaat banyak bermunculan, dan sesuatu yang bermanfaat tidak ada lagi) (Santosa, 2010: 148-149).

> *Kacang mangsa ninggala lanjaran* (Kacang panjang tak mungkin meninggalkan turus yang jadi tempatnya merambat. Kacang panjang tidak dapat tumbuh dan berbuah dengan baik tanpa turus tempatnya memanjat. Sebab, apabila dibiarkan tumbuhnya akan melata di tanah sehingga pembuahannya kurang sempurna) (Santosa, 2010: 70).

Dalam peribahasa yang pertama, pohon jati masih diposisikan dalam konteks moral sebagai hal yang baik, sedangkan pohon jarak adalah kebalikannya (hal yang buruk).Lefebvre berargumen bahwa waktu dalam produksi ruang adalah pula produksi konflik maupun dialektik. Pohon jati dan pohon jarak, begitu juga dengan *ruyung*, tampak ditunjukkan oleh orang Jawa sebagai representasi ruang dan tubuh yang dibangun atas konflik. Manusia baik/kebaikan beroposisi dengan manusia buruk/keburukan, sekaligus dengan tabiatnya.

Dalam peribahasa yang kedua, kacang diruang-tubuhkan sebagai 'sebuah tabiat' atau juga bisa 'anak'. Sementara itu, 'lanjaran' adalah tempat ia merambat. Tabiat atau anak itu sendiri dengan demikian tidak bisa lepas (kalau tidak bisa disebut identik) dari lingkungan atau orang tuanya sendiri. Orang Jawa dalam hal ini punya kuasa dominan untuk

menentukan tumbuhan yang satu dan juga lainnya sebagai representasi atas kepentingannya sendiri.

Sekali lagi, dasar representasi ini tidak dalam posisi naturalnya tumbuhan itu sendiri, yang merupakan makhluk hidup yang setara, tetapi dalam hal politis sebagai 'pelengkap' atau subordinat kepentingan manusia (khususnya berkaitan dengan moralitas).Macan atau harimau, *kebo* atau kerbau,*ruyung*, jarak,adalah ruang dan tubuh representatif bagi 'tabiat buruk' dalam ukuran moral manusia/orang Jawa.

Masing-masing dari hal itu juga 'dijebak' dalam asumsi politis sebuah konflik dengan oposisinya. Misalkan *ruyung* dengan pohon jati, atau pohon jarak dengan pohon jati.Dengan cara serupa itu, lingkungan hidup dalam pandangan orang Jawa berada dalam oposisi dan konflik (walaupun tidak semua), yang dikaitkandengan moral (moralitas). Hal ini merupakan produksi politis ruang dan tubuh orang Jawa yang (barangkali) masih berlaku hingga sekarang atas lingkungan hidup (seperti binatang dan tumbuhan).

Sosial

Sebenarnya agak sulit membedakan secara 'pasti' perihal submoral maupun subsosial dalam pembahasan tulisan ini. Dalam peribahasa Jawa, yang moral dan yang sosial bertumpang tindih satu sama lain.Oleh karena itu, pembagian atas dua sub tersebut tidak untuk tujuan spesifikasi, tetapi untuk kepentingan analisis belaka. Representasi ruang dan tubuh dalam kontekssosial terlihat dalam kutipan berikut ini.

> *Dadi godhong emoh nyuwek, dadi banyu emoh nyawuk* (Jadi daun tidak mau menyobek, jadi air tidak mau menciduk. Betapa bencinnya manusia terhadap orang yang pernah menyakiti hatinya. Oleh karena begitu benci, lebih baik orang tersebut putus pertemanan atau persaudaraan, tidak mau berhubungan lagi dengan orang yang dibenci tersebut) (Santosa, 2010: 43).

*Godhong*atau daun, secara politis dalam peribahasa di atas direp-resentasikan sebagai 'orang/sahabat yang menyakiti'. Orang Jawa sangat menghargai persahabatan, tetapi juga sulit untuk menerima apabila sahabat tersebut kemudian menyakiti dirinya. Kekuasaan manusia Jawa dalam hal

ini terlihat sangat kuat yaitu dengan meruang-tubuhkan 'orang/sahabat yang menyakiti' ke dalam daun (yang enggan untuk disobek). Apakah hal demikian berkaitan dengan prinsip arbitrer/manasuka? Yang jelas, ada kuasa manusia terhadap daun secara 'bebas' untuk diruang-tubuhkan dalam konteks apapun, termasuk berkaitan dengan 'orang/sahabat yang menyakiti'. Selain *godhong* atau daun, ada representasi dari binatang gajah seperti terlihat dalam kutipan berikut ini.

> *Gajah ngidak rapak (*Gajah menginjak daun tebu kering. Gajah merupakan gambaran pemimpin, sedangkan rapak gambaran dari ucapannya sendiri. Hal ini merupakan sindiran bagi pemimpin yang tidak konsekuen atas apa yang telah dijanjikan atau suka melanggar aturan yang telah ia buat sendiri) (Santosa, 2010: 59).

Binatang dan tumbuhan dalam peribahasa tersebut berada dalam konteks opisisi. Gajah adalah ruang dan tubuh untuk representasi dari 'pemimpin', sedangkan *rapak* (tebu kering) adalah ruang dan tubuh untuk representasi 'ucapannya sendiri (ingkar janji)'.*Ngidak* atau menginjak berarti sebuah pantangan. Artinya, gajah beroposisi dengan *rapak*. Dengan kata lain, 'pemimpin' beroposisi dengan 'ingkar janji' (yang mungkin keluar dari ucapannya sendiri).

Gambaran demikian menunjukkan bahwa manusia Jawa masih menjadi pusat (antroposentrisme), dan gajah, maupun *rapak* adalah pelengkap yang secara bebas dapat diruang-tubuhkan menjadi representasi 'apapun' untuk kepentingan manusia itu sendiri. Dalam peribahasa lain dapat dilihat sebagai berikut ini.

> *Kaya wedhus diumbar ing pekacangan*(Seperti kambing yang dilepas di kebun kacang. Kambing yang dilepas di kebun kacang tanpa penggembala pasti mengakibatkan rusaknya tanaman kacang. Daun-daunnya bisa habis dimakan, juga banyak tanaman yang mati karena terinjak-injak) (Santosa, 2010: 78-79).

Wedhus atau kambing dalam ruang tubuh sosial peribahasa Jawa adalah representasi dari 'tabiat buruk' dari seseorang, sedangkan *pekacangan* adalah 'ladang kacang' yang merupakan representasi dari lingkungan sosial. Tabiat rakus, atau buruk diruang-tubuhkan kepada kambing yang apabila dibiarkan berkeliaran di ladang kacang maka akan memakan seluruh daun kacang tersebut.*Wedhus*, sebagaimana *macan*, atau juga *kebo*, mendapatkan posisi yang tidak menguntungkan bagi dirinya sendiri karena manusia/ orang Jawa meruang-tubuhkannyasebagai 'keburukan'.

Dalam konteks sosial, *wedhus* juga menjadi representasi dari hal atau tabiat yang tidak diharapkan berada dalam struktur norma yang mapan. Ia menjadi subordinat atas ruang dan tubuh yang direpresentasikan kepadanya, juga harus menanggung beban berat eksistensinya dalam lingkup sosial (kehidupan manusia). Selain *wedhus* atau kambing representasi yang lain dapat dilihat dalam kutipan berikut ini.

> *Kekudhung walulang macan* (Berkerudung kulit harimau. Gambaran orang yang memiliki keinginan tetapi ia mengusahakannya dengan menggunakan pengaruh orang yang ditakuti masyarakat, tidak menggunakan kemampuan sendiri) (Santosa, 2010: 88).

Beberapa pembahasan sebelumnya menunjukkan bagaimana manusia/orang Jawa mendekati kekuasaan absolut atas binatang dan tumbuhan. Walaupun keabsolutan yang dimaksud itu dalam konteks representasi. Dalam istilah Greg Garrard, hal demikian dapat disebut juga sebagai 'krisis *representasi* lingkungan hidup'. Dalam peribahasa *kekudhung walulang macan* tersebut di atas, *macan* atau harimau masih diproduksi sebagai 'sifat atau tabiat buruk'.

Tidak seperti peribahasa dengan ruang dan tubuh harimau sebelumnya, pada peribahasa ini harimau tidak secara utuh direpresentasikan. Kulit harimau dalam perspektif (politis) orang Jawaadalah gambaran 'pengaruh orang yang ditakuti masyarakat' (khususnya dalam konteks keburukan).

Peribahasa ini juga semakin menegaskan bahwa manusia selalu berada dalam posisi ordinat atau pusat, dan secara terus-menerus mengeksploitasi lingkungan hidup untuk berbagai level kepentingan.*Paribasan* lain dapat dilihat dalam kutipan berikut ini.

> *Kuntul diunekke dhandhang, dhandhang diunekke kuntul* (Burung bangau dikatakan burung gagak, burung gagak dikatakan burung bangau. Jika dikatakan bahwa burung bangau seperti burung gagak atau burung gagak sebagai burung bangau, pasti yang mengatakan itu mempunyai maksud-maksud tertentu yang mencurigakan) (Santosa, 2010: 96)

Dalam konteks sosial, *paribasan* atau peribahasa Jawa tersebut juga menggambarkan sebuah 'tabiat buruk'. Bertentangan dengan representasi ruang dan tubuh sebelumnya, *kuntul* atau burung bangau di sini tidak diposisikan tinggi dengan kebaikan-kebaikannya, tetapi dikaitkan dengan keburukan dalam konteks sosial yang melingkupinya.

Burung bangau dalam peribahasa tersebut tidak ubahnya dengan burung *dhandhang* atau gagak. Keduanya bisa saling menggantikan dalam situasi sosial tertentu.Berbeda dengan argumen Lefebvre, selain sebagai oposisi, juga dapat merupakan substitusi. Bahkan, bagi masyarakat Jawa, representasi demikian justru 'berbahaya' khususnya dalam kehidupan sosial karena hal tersebut berkaitan dengan 'niat'. Apakah seseorang mempunyai niat baik atau buruk, masing-masing bisa jadi burung bangau atau burung gagak sekaligus.

Manusia/orang Jawa untuk kasus burung bangau terlihat ambigu, dan 'semena-mena'. Burung bangau diproduksi sebagai 'kebaikan' dan juga 'keburukan' sekaligus. Manusia/orang Jawa dalam hal ini terlihat sangat dominan.Kuasa atas representasi ruang dan tubuh binatang ataupun tumbuhan bisa saja berubah-ubah sesuai kepentingannya. Kutipan peribahasa lainnya dapat dilihat berikut ini.

> *Mburu uceng kelangan deleg* (Memburu ikan kecil malah kehilangan tongkat untuk menyeberang sungai. Akibatnya, kehilangan miliknya yang jauh lebih berharga dan bermanfaat. Hal ini adalah gambaran orang yang terpukau pada hal yang sebenarnya remeh belaka dan memburunya dengan meninggalkan kehati-hatian. Walaupun apa yang diidamkan tadi tercapai, tetapi kerugiannya lebih besar) (Santosa, 2010: 102-103).

Uceng adalah representasi ruang dan tubuh atas hal-hal yang remeh atau sepele. Paradoks dengan gajah yang berbadan besar, ukuran *uceng* yang memang kecil, secara 'mudah' direpresentasikan sebagai hal sepele dan remeh. *Uceng* menjadi representasi yang tidak menguntungkan pula, baik sebagai ruang dan tubuh yang 'dipinjam' manusia secara 'manasuka', juga sebagai bagian natural dari lingkungan hidup.

Contoh *uceng* ini semakin menegaskan posisi manusia/orang Jawa dalam merepresentasikan sebagian lingkungan hidupnya (binatang dan tumbuhan) dalam paribasan atau peribahasa Jawa.Jika dilihat dalam prinsip ekokritik, maka hal demikian tentu berlawanan. Manusia/orang Jawa benar-benar menguasai ordinat dalam representasi lingkungan hidup.

Simpulan

Kuasa ruang dan tubuh dalam konteks transendental seperti misalnya direpsentasikan melalui burung *kuntul* atau bangau memang tidak banyak dieksplorasi, tetapi pilihan terhadap burung bangau sebagai binatang yang berkaitan dengan tabiat baik merupakan sikap politis yang ambigu. Dalam kasus yang lain, burung bangau dapat saja direpresentasikan ruang dan tubuhnya berkebalikan dengan semula, yaitu berkaitan dengan tabiat buruk.

Kuasa ruang dan tubuh dalam konteks moral seperti misalnya representasi atas harimau juga dengan kerbau merupakan representasi pada level yang rendah karena kedua ruang dan tubuh binatang itu selalu berkaitan dengan sifat buruk manusia itu sendiri.Selain harimau dan kerbau juga terdapat representasi ruang dan tubuh tumbuhan seperti misalnya ruyung yang 'dijebak' atau 'terjebak' sebagai dalam anggapan rendah bagi kehidupan manusia, yaitu keburukan.

Adapun kuasa ruang dan tubuh dalam konteks sosial seperti misalnya representasi ruang dan tubuh *wedhus* atau kambing dan gajah juga dianggap rendah sebagai 'tabiat buruk'. Peribahasa sendiri, yang secara esensial memang digunakan dalam kepentingan pedagogis, dapat dikatakan (dalam pandangan ekokritik) 'mengorbankan' representasi ruang dan tubuh lingkungan hidup seperti binatang dan tumbuhan karena pusatnya masih pada manusia.

Daftar Pustaka

Elden, Stuart. 2004. *Understanding Henri Lefebvre*. London and New York: Continuum.

Flick, Uwe. 2007. *Designing Qualitative Research.* London: Sage Publications.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocritism*. London and New York: Routledge.

Goodbody, Axel. 2007. *Nature, Technology and Cultural Change in Twentieth-Century German Literature: The Challenge of Ecocriticism.* New York: Palgrave Macmillan.

Hojjat, Mahdi Bakhiari & Esmaeil Najar Daronkolae. 2013. "By The Name of Nature but Againts Nature" dalam *Journal of Anthropology & Archeology* 1 (1): June 2013.

Kostkowska, Justyna. 2013. *Ecocriticism and Women Writers: Environmentalist Poetics of Virginia Woolf, Jeanette Winterson, and Ali Smith*.United Kingdom: Palgrave Macmillan.

Lefenvre, Henri. 1971. *Everyday Life in the Modern World*. New York: Harper & Torchbooks.

Santosa, Iman Budhi. 2010. *Nguri-uri Paribasan Jawi*. Klaten: Intan Pariwara.

Schmid, Christian. 2008. "Henri Lefebvre's Theory Of The Production Of Space: Towards a three-dimensional dialectic" dalam *Kanishka Goonewardena, dkk., Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. London and New York: Routledge.

Tiffin, Hellen & Graham Huggan. 2010. *Postcolonial Ecocritism: Literature, Environtment, Animal*. London and New York: Routledge.

Westling, Louise. 2004. "Literature, The Environment, and The Question of The Posthuman" dalam Catrin Gersdorf and Sylvia Mayer (eds), *Nature In Literary And Cultural Studies Transatlantic Conversations On Ecocriticism*. Amsterdam – New York: Rodopi.

Willoquet-Maricondi, Paula (ed.). 2010. *Framing The World: Exploration in Ecocritism and Film*. United States of America: University of Virginia Press.

KECERDASAN EMOSIONAL TOKOH PETRUK MENGUASAI LINGKUNGANDALAM LAKON *PETRUK DADI RATU*

Nurpeni Priyatiningsih
Program Pascasarjana
Universitas Sebelas Maret Surakarta

ABSTRACT

The aspect which encourages the writing of this scholarly paper is the intention to investigate the meanings embodied in the Figure of Petruk viewed from the following:a) name, b) body shape, c) characteristics, d) emotional intelligence owned by the Figure of Petruk in the play entitled Petruk Becomes King, and e) the ways Petruk controlled the environment.

The name of Petruk is said to be reputedly adopted from Arabic word, namely: Fatruk. This word is a Sufism pontification reading *Fat-ruk kulla maa siwallahi*, which literally means "Leave all except God the Almighty". Petruk is also called as *Kantong Bolong* (perforated pocket) which means every human being shall tithe his or her income and submit his or her body and soul to God the Almighty sincerely and selflessly. In addition, Petruk is also known as *Dawala*. The word of *Dawala* is derived from the word of *dawa*, which literally means long and the word of *la* means ugly. Thus, the body shape and appearance of Petruk is physically ugly: his nose, ears, mouth, extremities are all long. However, people should not be injudicious when judging Petruk because he is well known as *jalma tan kena kinira* (a physically ugly but unpredictable person". He loves giving amid his misery. He is never concerned with worldly luxuries, but with concord and mutual help for others. His patience is very abundant, and his kindheartedness is as wide as the ocean, and he never pretends. He bears the character of *prinsip laku* meaning that life is truth, honesty, and innocence. When living the life one shall not be rashly (*grusa-grusu*). Other characters that Petruk bears are *momong* (nurturing), *momot* (accepting all complaints warmly and heartedly), *momor* (Not being resentful when criticized), *mursid* (Being clever as a servant), and *murakabi* (useful for others). The emotional intelligence that Petruk owns includes: recognizing his own emotion, managing his emotion wisely, motivating himself, recognizing others' emotions, and establishing and fostering relationships with others. The characters and emotional intelligences that he owns are a means of controlling the environment.

The results of research show that the meanings embodied in the figure of Petruk are as follows: (1) *name*: leave everything

behind in our life except God the Almighty sincerely and selflessly; (2) Body shape: the wide chest means having a great soul and patience, and the long nose, lower extremities, and upper extremities mean bearing the speed to act but not being rashly; (3) Character: Petruk has the characters of *momong* (nurturing), *momot* (accepting all complaints warmly and heartedly), *momor* (Not being resentful when criticized), *mursid* (Being clever as a servant), and *murakabi* (useful for others); (4) *Emotional Intelligence*: recognizing his own emotion, managing his emotion wisely, motivating himself, recognizing others' emotions, and establishing and fostering relationships with others; and (5) Petruk controls the environment with his characters and emotional intelligence.

Keywords: Emotional intelligence, Petruk controls the environment, play

Pendahuluan

Manusia adalah makhluk budaya, dan penuh simbol-simbol. Dapat dikatakan bahwa budaya manusia diwarnai simbolisme, yaitu suatu tata pemikiran atau paham yang menekankan atau mengikuti pola-pola, serta mendasarkan diri pada simbol-simbol. Wayang dipandang sebagai suatu bahasa simbol dari hidup dan kehidupan yang lebih bersifat rohaniah daripada lahiriah. Jika orang melihat pergelaran wayang, yang dilihat bukan wayangnya melainkan masalah yang tersirat di dalam *lakon* wayang itu. Kesenian wayang dapat dinikmati oleh semua lapisan masyarakat, hal itulah yang membuat kesenian wayang menjadi tradisi kebudayaan yang diterima sebagai mitos religius masyarakat Jawa.

Membicarakan wayang khususnya dalam hal ini wayang kulit atau wayang purwa tidak ubahnya membicarakan tentang filsafat Jawa karena wayang adalah simbol filsafat Jawa (Darori, 2000:178). Kebertahanan budaya wayang hingga saat ini disebabkan oleh pementasan wayang yang masih dan tetap mengandung ajaran-ajaran yang bersifat membangun dan memiliki keunikan dan tradisional (Amir Hazim, 1994:16). Wayang selain berfungsi sebagai alat hiburan, seni wayang sarat dengan kandungan nilai-nilai kehidupan (Waluyo, 2000:16). Tokoh Petruk dalam Lakon *Petruk Dadi Ratu* memiliki satu pesan yang sangat menarik dalam menguasai lingkungan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka permasalahan yang dapat diangkat dalam penelitian ini yaitu,

1. Bagaimanakah makna yang terkandung dalam arti nama, bentuk tubuh, dan sifat-sifat tokoh pewayangan Petruk?
2. Bagaimanakah Kecerdasan Emosional *(EQ)* yang terkandung pada tokoh Petruk dalam lakon *Petruk dadi Ratu*?
3. Bagaimanakah Petruk menguasai lingkungan?

Makna yang Terkandung dalam Arti Nama, Bentuk Tubuh, dan Sifat-Sifat Tokoh Pewayangan Petruk

Petruk adalah tokoh punakawan dalam pewayangan Jawa, di pihak keturunan/trah Witaradya. Petruk tidak disebutkan dalam kitab Mahabarata. Jadi jelas bahwa kehadirannya dalam dunia pewayangan merupakan gubahan asli Jawa.

Menurut pedalangan, Petruk adalah anak Gandarwa (sebangsa jin), menjadi anak angkat kedua Semar setelah Gareng. Sebelumnya ia bernama Bambang Pecuk Panyukilan. Ia gemar bersenda gurau, baik dengan ucapan maupun tingkah laku dan senang berkelahi. Ia seorang yang pilih tanding/ sakti di tempat kediamannya dan daerah sekitarnya. Oleh karena itu ia ingin berkelana guna menguji kekuatan dan kesaktiannya.

Makna yang Terkandung dalam Arti Nama Petruk

Nama Petruk konon juga diadopsi dari bahasa Arab yaitu kata *Fatruk*. Kata ini merupakan kata pangkal dari sebuah wejangan Tasawuf yang berbunyi *Fat-ruk kulla maa siwallahi*, yang artinya tinggalkan semua apapun selain Allah. Wejangan tersebut kemudian menjadi watak para wali dan mubalig pada waktu itu. Petruk juga sering disebut *Kanthong Bolong* artinya kantong yang berlubang. Maknanya bahwa setiap manusia harus menzakatkan hartanya dan menyerahkan jiwa raganya kepada Allah SWT secara ikhlas tanpa pamrih, seperti bolongnya kantong yang tanpa penghalang.

Petruk memiliki nama asli, yaitu *Dawala*. Dawa artinya panjang, *la* artinya *ala* atau jelek. Jadi artinya sudah panjang tampilan fisiknya juga jelek. Hidung, telinga, mulut, kaki, dan tangannya panjang. Namun juga jangan gegabah menilai, karena Petruk adalah *jalma tan kena kinira*, biar jelek secara fisik tetapi ia sosok yang tidak bisa diduga. *Dawala*, juga menggambarkan adanya pertalian batin antara para leluhurnya di kayangan (*alam kelanggengan*) dengan anak turunnya, yakni yang masih

hidup di Mercapada.

Dia punya nama lain, yaitu *Kanthong Bolong*, yang melambangkan wataknya yang suka memberi meskipun dia sendiri kesusahan, watak yang tidak mementingkan kemewahan duniawi namun lebih mementingkan kerukunan dan saling membantu para sesama. Petruk *Kanthong Bolong* juga menggambarkan bahwa Petruk memiliki kesabaran yang sangat luas, hatinya bak samudra, hatinya longgar, *plong* dan perasaannya *bolong* tidak ada yang disembunyikan, tidak suka menggerutu dan *ngedumel*.

Makna yang Terkandung dalam Bentuk Tubuh Petruk

Petruk adalah simbol dari kehendak, keinginan, karsa, yang digambarkan dalam kedua tangannya. Jika digerakkan, kedua tangan tersebut bagaikan kedua orang yag bekerja sama dengan baik. Tangan depan menunjuk, memilih apa yang akan dikehendaki, tangan belakang menggenggam erat-erat apa yang telah dipilih.

Petruk wajahnya selalu terseyum, pada saat sedang berduka pun selalu menampakkan wajah yang ramah dan murah senyum dengan penuh ketulusan. Petruk mampu menyembunyikan kesedihannya sendiri di hadapan para ksatria bendaranya. Sehingga kehadiran Petruk benar-benar membangkitkan semangat dan kebahagiaan tersendiri di tengah kesedihan.

Petruk memiliki dada yang lebar dan bidang, hal ini berarti ia memiliki jiwa yang besar dan sabar. Tangannya yang panjang melambangkan bahwa ia suka berderma, berprinsip lebih baik memberi daripada meminta. Kakinya melambangkan ia memiliki jangkauan yang panjang serta kecepatan dalam bertindak dan suka bekerja.

Sifat-sifat Tokoh Pewayangan Petruk

Petruk memiliki watak sebagai tokoh yang tidak mempunyai kelebihan apa-apa selain banyak omong. Prinsip *"laku"* hidup Petruk adalah kebenaran, kejujuran dan kepolosan dalam menjalani kehidupan. Bersama semua anggota Punakawan, Petruk membantu para ksatria pandawa lima (terutama Arjuna) dalam perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan. Petruk setia mendampingi para ksatrianya dengan lima ajaran yang dia peroleh ketika menjadi petapa dan seorang ksatria. Kelima ajaran tersebut yaitu,

1) *Momong* artinya bisa mengasuh.
2) *Momot* artinya dapat memuat segala keluhan tuannya, dapat merahasiakan masalah.
3) *Momor* artinya tidak sakit hati ketika dikritik dan tidak mudah bangga kalau disanjung.
4) *Mursid* artinya pintar sebagai abdi, mengetahui kehendak tuannya.
5) *Murakabi* artinya bermanfaat bagi sesama.

Petruk selalu mendapatkan bimbingan sehingga ia memiliki kewaskitaan yang mumpuni dan mampu menjadi abdi dalem (pembantu) sekaligus penasihat para satria. Gambaran ini merupakan perlambang akan tabiat Petruk yang panjang pemikirannya, artinya Petruk tidak *grusa-grusu* (gegabah) dalam bertindak, ia akan menghitung secara cermat untung dan rugi, atau resiko akan suatu rencana dan perbuatan yang akan dilakukan.

Kecerdasan Emosional (*EQ)*Tokoh Petruk dalam Lakon Petruk dadi Ratu

Peter Salovey dan John Mayer (Stein, 2000:31) menyebut *EQ* sebagai kecerdasan emosi atau *emotional intelligence* yaitu kemampuan untuk mengenali perasaan, meraih dan membangkitkan perasaan untuk membentuk pikiran, memahami perasaan dan maknanya, dan mengendalikan perasaan secara mendalam sehingga membantu perkembangan emosi intelektual. Dalam lakon *Petruk dadi Ratu* ini penulis membahas mengenai kecerdasan emosional pada tokoh Petruk. Kecerdasan emosional memiliki beberapa aspek yang mendasar, yaitu.

a. Mengenali emosi diri, kecerdasan diri, mengenali perasaan sewaktu perasaan itu terjadi, merupakan dasar kecerdasan emosional.

Tokoh Petruk dalam lakon Petruk dadi Ratu merupakan sosok yang mampu mengenali emosinya sendiri, kecerdasan diri dan mengenali perasaan apapun yang ia alami. Hal ini dapat dilihat ketika Petruk yang emosi melihat keadaan negara Amarta. Dimana Sang pemimpin dan para pejabat-pejabatnya telah lengah, sehingga Jimat Kalimasada yang menjadi pelindung negara Amarta hilang. Kecerdasan dirinya dapat dilihat saat

Petruk ingin menguji para pejabat-pejabat Amarta dengan gemerlapnya uang. Dia merasa bahwa ia memiliki kemampuan untuk mengungkap kebohongan-kebohongan para pejabat Amarta yang selama ini ditutupi dengan pencitraan-pencitraan yang indah.

b. Mengolah Emosi

Petruk merupakan seseorang yang mampu mengelola emosi. Hal ini dapat dilihat ketika Petruk ingin menyadarkan pemimpin negara Amarta. Petruk tidak menegur secara langsung, melainkan Petruk melakukan hal-hal yang kiranya menyindir dengan menjelma menjadi Prabu Welgeduwelbeh.

c. Memotivasi Diri Sendiri

Petruk menggunakan hasrat yang paling dalam untuk menggerakkan dan menuntun menuju sasaran, membantu mengambil inisiatif dan bertindak sangat efektif, dan untuk bertahan menghadapi kegagalan dan frustasi. Tokoh Petruk dalam *lakon Petruk dadi Ratu* dilihat dari sudut pandang kecerdasan emosional, mempunyai harapan sehingga tidak akan terjebak dalam kecemasan, bersikap pasrah, atau depresi dalam menghadapi sulitnya tantangan atau kemunduran. Optimisme, seperti harapan, berarti memiliki pengharapan yang kuat bahwa secara umum segala permasalahan dalam kehidupan akan selesai.

d. Mengenali Emosi Orang Lain

Kemampuan berempati yaitu kemampuan untuk mengetahui bagaimana perasaan orang lain, ikut berperan dalam pergulatan dalam area kehidupan. Merasakan yang dirasakan oleh orang lain, mampu memahami perspektif mereka, menumbuhkan hubungan saling percaya dan menyelaraskan diri dengan bermacam-macam orang.

Seperti halnya Petruk yang dapat mengenali emosi orang lain. Petruk berempati dengan peristiwa hilangnya Jimat Kalimasada atas keteledoran para Pandawa. Ketika Petruk sudah menjadi Ratu, dia mencoba menumbuhkan hubungan saling percaya dan menyelaraskan diri dengan Prabu Gelung untuk memberi teguran kepada para Pandawa.

e. Membina Hubungan

Menangani emosi dengan baik ketika berhubungan dengan orang lain dan dengan cermat membaca situasi dan jaringan sosial, berinteraksi dengan lancar, menggunakan ketrampilan-ketrampilan ini untuk mempengaruhi dan memimpin, bermusyawarah dan menyelesaikan perselisihan, dan untuk bekerja sama dan bekerja dalam tim.

Petruk dalam lakon ini walaupun dirinya menjadi raja yang menjungkir balikkan tatanan negara, namun Petruk mampu membina hubungan dengan orang lain.

1. Petruk dalam Menguasai Lingkungan

Tokoh Petruk dalam lakon *Petruk dadi Ratu* menguasai lingkungan melalui makna dari segi 1) nama, 2) bentuk tubuh, yang wajahnya tersenyum, dada kekar dan bidang, tangan dan kaki yang panjang, 3) sifat-sifatnya yang bisa mengasuh, menampung segala keluhan, mengetahui kehendak tuannya dan bermanfaat bagi sesama, 4) kecerdasan emosional tokoh Petruk seperti mengenali diri sendiri, mengolah emosi, memotivasi diri sendiri, mengenali emosi orang lain dan membina hubungan dengan orang lain.

Simpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah dijelaskan dapat disimpulkan bahwa tokoh Petruk dalam lakon Petruk dadi Ratu memiliki makna dari segi: 1) *nama*: tinggalkan apapun selain Allah dan ikhlas tanpa pamrih, 2) *bentuk tubuh*: dada yang lebar artinya memiliki jiwa yang besar dan sabar, tangan yang panjang melambangkan suka berderma, kakinya yang panjang melambangkan ia memiliki jangkauan yang panjang serta kecepatan dalam bertindak dan suka bekerja, 3) *sifat*: Petruk memiliki sifat *momong* (mengasuh), *momot* (menerima segala keluhan), *momor* (tidak sakit hati bila dikritik), *mursid* (pintar sebagai abdi) dan *murakabi* (bermanfaat bagi sesama), 4) *kecerdasan emosional*: mengenali emosi diri, mengelola emosi, memotivasi diri sendiri, emosi orang lain dan membina hubungan dengan sesama dan 5) *Petruk menguasai lingkungan* dengan cara makna yang terkandung dalam nama, bentuk tubuh, sifat dan kecerdasan emosionalnya.

Daftar Pustaka

Agustin, Ary Ginanjar. 2001. *Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual (ESQ): Berdasarkan 6 Rukun Iman dan 5 Rukun Islam*. Jakarta: Arga.

Amin, Darori. 2000. ***Islam dan Kebudayaan Jawa***. Yogyakarta: Gama Media.

Amir, Hazim. 1994. ***Nilai-nilai Etis dalam Wayang Kulit***. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Guritno, Haryono & Pandam. 1976. ***Lordly Shades: Wayang Purwa Indonesia***. Jakarta: PT. Jayakarta Agung Offset.

Haryanto, S. 1992. ***Bayang-bayang Adiluhung: Filsafat, Simbolis dan Mistik dalam Wayang***. Semarang: Dahara Prize.

Hazeau. 1897. ***Bijdrage Tot De Kennis Van Het Javaansche Tonel***. Leiden: E.J. Brill

Heru Satoto, Budiono. 1985. ***Simbolisme dalam budaya Jawa***. Yogyakarta: Hanindita Graha Media.

Kresna, Ardian. 2012. ***Punakawan: Simbol Kerendahan Hati Orang Jawa***. Yogyakarta: Narasi.

Mulyono, Sri. 1983. ***Simbolisme dan Mistikisme dalam Wayang***. Jakarta: Gunung Agung.

Stein, Steven J. Book Hoard E. 2000. ***Ledakan EQ: 15 Prinsip Kecerdasan Emosional. Meraih Sukses***. Alih bahasa: Trinanda R.J. dan Yudi M. Bambang. Penerbit: Kaifa.

Sudibyoprono, Rio, dkk. 1991. ***Ensiklopedi Wayang Purwa (Encyclopedia of Wayang Purwa)***. Jakarta: Balai Pustaka. ISBN 978-979-407-341-4.

Simuh. 2000. ***Islam dan Pergumulan Budaya Jawa***. Yogyakarta: Gema Media.

Waluyo. 2000. ***Dunia Wayang Nilai Estetis Sakralitas dan Ajaran Hidup***. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

UNSUR LINGKUNGAN ALAM PADA NAMA ORANG JAWA

Sahid Teguh Widodo dan **Estefania Pifano**
E-mail sahidteguhwidodo@yahoo.com
estefapifano@hotmail.com

ABSTRACT

The elements in Javanese personal name can be distinguished into two, "word" and "name". The categories of elements in Javanese personal names are very diverse because of their social background, history, and cultural differences based on the dimensions of space, time, and events. This paper is specifically aimed to describe and categorize the elements of the natural environment in Javanese personal name based on the dynamics of the cultural life in the society. The research used qualitative descriptive form (Nunan, 1992; Staruss & Crobin, 2003). Data analysis techniques used in the study is interactive analisis, namely data reduction, data presentation, and verification (Miles & Huberman, 1992). Categorizing of natural environment elements on the Javanese personal names includes the elements of fire, wind, air, mountains, rivers, precious stones, precious metals, and light, as well as other categories like the elements of flora and fauna. All of categories are very important to know because they could contributing to the understanding of the various forms of Javanese culture from time to time, and the knowledge of ideas, thoughts, dreams, and aspirations, as well as the description of the state of Javanese society in the past appearing in the names its people bear.

Keywords: name category, Java, the natural environment, cultural character

Latar Belakang

Secara umum nama dipahami sebagai label, tanda, dan identitas seseorang yang membedakannya dengan orang lain (Hofman, 1993) atau kelompok masyarakat tertentu (Lehrer, 1999). Penelitian tentang nama orang (*personal name*) hingga saat ini masih kurang jika dibandingkan dengan berbagai kajian yang lain dalam bidang kebahasaan, sosial, dan budaya. Penelitian tentang nama diri orang Jawa mungkin saja dianggap kurang menarik, sempit, dan kering karena tidak banyak masalah yang dapat dibincangkan (Uhlenbeck, 1982). Mengapa hal itu terjadi? Ada kecenderungan kuat nama diri selalu dilihat dari paradigma tunggal sebagai objek formal struktur kebahasaan. Akibatnya, penelitian nama menjadi

sangat otonom dan tidak memberi pilihan terhadap sudut pandang yang lain.

Bahkan, kajian nama orang selalu diarahkan untuk mencari arti dan makna rujukannya (Crystal, 1987), bahwa 'ini adalah arti tersebut' sebagai *single truth*. Paradigma tunggal pada penelitian nama diri mengakibatkan kekeliruan yang cukup serius (Sahid, 2010). Moore (1954) menyatakan bahwa sebuah nama berarti objeknya, dan objek itu adalah artinya. Pada sisi lain, nama diri juga sering disalahartikan dengan konsep, padahal di dalam logika bahasa kedua-duanya memiliki dasar pengertian yang berbeda (Charlesworth, 1959).

Nama orang Jawa setidaknya dapat dipahami dari dua perspektif berdasarkan tekanan kajiannya, yaitu latar sosiohistoris-kultural dan perspektif kebahasaannya (Sahid, 2010). Perspektif yang pertama memandang nama sebagai bentuk kristalisasi dari pola pikir, perilaku sosial, tradisi, pengetahuan, dan selera budaya masyarakat pemiliknya. Perspektif kedua menekankan kajiannya pada peranti analisis bahasa, meliputi elemen, sub-unsur dan unsur kebahasaan tertentu yang dapat mempengaruhi bentuk, makna, dan fungsi nama diri sebagai struktur yang bersistem. Kedua perspektif tersebut ternyata dapat digabung menjadi satu secara simbiostis mutualistik yang saling melengkapi, memperjelas, dan memberikan penjelesan secara berkesan.

Paper sederhana ini hendak mengetahui unsur-unsur alam yang membentuk di dalam nama diri orang Jawa. Secara ringkas penjelasan akan diawali dengan mendeskrisikan konstruksi nama diri orang Jawa, keragaman unsur nama diri orang Jawa, kategori flora dan fauna pada nama diri orang Jawa, dan diakhiri dengan sebuah ulasan.

Metode Penelitian

Penelitian menggunakan bentuk penelitian kualitatif (Miles dan Huberman, 1992). Penggunaan metode kualitatif adalah tepat karena mampu memberi gambaran yang kaya dan lengkap mengenai masalah yang hendak diungkap (Merriam, 2008). Lokasi penelitan adalah wilayah kota Surakarta. Daftar nama-nama diperoleh dari catatan Kantor Desa dan Kecamatan di Kota Surakarta. Selain itu juga bersumber dari bendel Data Kependudukan Kota Surakarta.

Usaha menjaga validitas data dilakukan dengan teknik trianggulasi

data dan trianggulasi sumber (Patton, 1987; Maxwell, 1996). Trianggulasi dilakukan dengan cara membandingkan sumber dan data satu dengan sumber dan data lain yang sejenis. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan sosiologi sastra (Ratna, 2010) dengan asumsi peran pengarang dan konteks zaman menjadi sangat penting di dalam merumuskan pemikiran dan ideologi orang Jawa pada era kegelapan dan kebangkitan pada abad 19.

Konstruksi Nama Diri Orang Jawa

Nama diri (*personal name*) orang Jawa adalah bentuk ujaran yang wujud dalam bentuk, struktur, dan makna yang menarik. Tegasnya, nama diri orang Jawa memiliki keragaman bentuk dan makna. Berdasarkan data yang berhasil dikumpulkan, ada kecenderungan bahwa nama orang Jawa tersusun dari lebih satu unsur nama, walau masih juga dapat ditemui juga adanya nama-nama berunsur tunggal. Nama-nama semacam itu banyak ditemukan dalam kolektif Jawa pada awal-awal abad 20. Inilah dasar pemahaman yang cukup menarik untuk dilihat dan diteliti dengan lebih dalam, khususnya berkait dengan konstruksi nama.

Bentuk nama seperti *Darma* 'darma, kebaikan'*, Sekar* 'bunga'*, Agung* 'besar, berwibawa', *Surya* 'sinar, matahari, dan *Candra* 'rembulan' adalah nama yang mempunyai konstruksi dasar berupa kata dengan unsur pembentuknya berupa morfem. Nama dengan konstruksi dasar kata populer pada tahun 1940 hingga 1950. Setelah tahun 1970-an, nama-nama seperti itu semakin kurang diminati dan terjadi perubahan bentuk. Nama dengan bentuk tunggal bergabung dengan bentuk lain sehingga menjadi bentuk nama baru. Misalnya, nama *Sekar Ayu Mustikaningrum, Budi Sulaksana, Kodrat Raja Demokrat,* dan *Risma Ramadina Mecca.*

Unsur nama *Mustikaningrum* dan *Sulaksana* di atas berkonstruksi kelompok kata (fraseologik) dengan berbagai konstituen frasa, yaitu kata. Unsur "kata" dalam nama telah berubah sedemikian rupa karena adanya morfem lain yang bergabung dengannya. Konstruksi semacam ini memungkinkan disebut sebagai nama berkonstruksi *polimorfemis*. Sedangkan nama atau unsur nama yang berkonstruksi dasar saja dan hanya terdiri dari bentuk tunggal, padanya dapat disebut *monomorfemis*, yaitu nama orang yang hanya terdiri dari satu morfem saja dan merupakan bentuk dasar.

Unsur nama yang berbentuk kata *monomorfemis* mempunyai bentuk fonemis yang berkorelasi dengan sebuah makna tertentu. Sedangkan unsur nama yang *polimorfemis* selalu memiliki ciri tertentu dari bentuk fonemisnya yang berhubungan tetap dengan ciri tertentu dari makna. Nama orang (*personal name*) adalah bentuk bahasa yang secara fonetik dan semantik tidak memiliki persamaan dengan bentuk bahasa mana pun juga (Bloomfield, 1954; Uhlenbeck, 1982).

Bentuk nama yang tidak kalah menariknya adalah model nama *Susila*. Honorifik *Su-* pada nama *Susila*—juga dari data nama-nama sejenis lainnya—merupakan sebuah morfem. Mengapa? Oleh karena satu dengan yang lain tidak memiliki persaman, baik dari fonetis maupun semantik (Sudaryanto, 1994). Bentuk lain sejenis adalah *Suhardi* 'keinginan yang baik', *Suparjo* 'keturunan yang baik', dan *Supriyadi* 'lelaki tampan yang baik'. Honorifik *Su-* menandai makna yang sama, yaitu baik dan indah. Berdasarkan kewujudannya, *Su-* adalah morfem yang tak mandiri, namun ia mandiri secara makna yaitu 'baik, indah'. Manakala *Su-* bergabung dengan morfem dasar lain maka ia tidak menggoyahkan makna morfem dasar tersebut kecuali hanya menjadi 'pengarah makna' ke dalam makna yang dikandung oleh *Su-* itu sendiri.

Sebagai catatan, pada nama diri yang berkonstruksi kata, berstruktur monomorfemis, dan tersusun dari satu morfem mandiri saja, dapat disebut sebagai nama "berkomponen tunggal" (Verhaar, 1999). Menarik, manakala komponen tunggal bergabung dengan komponen nama yang lain dengan cara dan pola tertentu maka akan terjadi perubahan ciri bentuk dan makna. Nama diri kategori ini bisa disebut sebagai nama 'berkomponen ganda' karena memiliki lebih dari satu komponen. Nama *Darmawan, Purwati, Sugiri* adalah seri nama berkomponen dua, *Nurrahmawati, Sripancawati, Sudarmaji,* dan *Sekartaji* adalah contoh nama berkomponen tiga, empat, dan seterusnya.

Apa yang bisa dipahami dari operasi kebahasaan tersebut? Proses perubahan unsur nama diri orang Jawa dipengaruhi tiga masalah yang berperanan, yaitu: (1) adanya bentuk dasar; (2) terdapat cara-cara tertentu untuk mengubahnya; dan (3) munculnya nama baru sebagai hasil ubahan (Sahid, 2010).

Keragaman Unsur Nama Diri Orang Jawa

Arti penting mengetahui lebih dalam sumber unsur nama diri orang Jawa adalah sebagai cara mengungkap dan memahami makna, maksud, kekuatan, motivasi, dan hal-hal lain di luar wilayah kebahasaan. Nama diri ibaratnya seperti senyawa yang tersusun dari unsur-unsur yang utuh ataupun yang sudah berkembang. Unsur yang hadir dalam bentuk utuh dapat disebut sebagai unsur dasar (lihat Parera, 1994; Mertinet, 1987). Sedangkan unsur yang sudah berubah (panjang dan kompleks), berdasarkan wujud konstruksi bentuknya dapat disebut unsur kompleks.

Setiap suku bangsa di dunia memiliki sumber nama diri masing-masing. Namun demikian, secara umum antarsumber yang beragam itu, terdapat banyak kesamaannya. Masyarakat Inggris mengambil sebagian besar unsur nama dari (1) nama tempat (*Lincoln, Garfield, Cleveland*), (2) perdagangan (*Tyler, Taylor*), (3) ciri-ciri peribadi (*Black*, *Stauth*), dan (4) kalender/ penanggalan seperti *May, April,* dan *August* (Alford, 1988). Masyarakat di Afrika (budaya Igbo), menggunakan unusr nama dari sumber (1) Isu dewa-dewi, (2) Objek agama, (3) Konsep kebesaran, (4) Objek fisik alam, (5) Binatang-binatang, dan (6) Entitas sosial tertentu (Isichwi, 1976).

Nama diri orang Jawa disusun dari berbagai macam bentuk sumber. Salah satunya adalah potensi sumber dari alam. Nama-nama yang mengasosiasikan makna kealaman ini telah terjadi sejak berabad-abad yang lalu. Pada zaman keemasan kerajaan Hindu Jawa (abad 9-11 Masehi), telah muncul nama-nama seperti *Tuban, Gresik, Ujung Galuh,* dan *Waringin Sapta* sebagai nama orang. Era zaman kerajaan Kediri (± 1042–1222) juga banyak menggunakan nama gelar *panji* berupa unsur nama binatang suci seperti Gajah, Kerbau, dan Kuda. Perihal ini menunjukkan hubungan erat antara manusia dan lingkungannya.

Tabel 1 Unsur alam sebagai sumber penamaan

No	Kategori Unsur	Contoh Penggunaannya pada Nama
1.	Bumi	***Bantolo***, ***Siti*** *Maizaroh,* ***Bumi***, ***Buwono***, *Rahajeng Puteri Pertiwi, SittaDeviPuteri*
2.	Air	*Tunjung Wahadi Su****tirto***, ***Warih*** *Padmantyo,* ***Tirto*** *Wiguno, Mayekti* ***Luh*** *Kinasih, Su****mani***,

3.	Api	*Haruni* ***Agni*** *Cahyani, Januar* ***Latu*** *Pinilih, Anindita* ***Dahana*** *Putera*, *Kikis****Brama*** *Murti*, *Satya* ***Guna*** *Hurip*, ***Puja*** *Setyawan* anala, pawaka, Apju
4.	Udara (angin)	*Siti* ***Hawa***, ***Bayu*** *Indrayanto,* ***Bayu*** *Setiaji,*
5.	Langit	***Suryo*** *Wicaksono, Ayu* ***Lintang*** *Timoer,* ***Candra****rini, Joko* ***Purnomo****, Ichwan* ***Daru****aji,* ***Kundaru*** *Prasetyo, Kondang Putera Dirgantara*
6.	Gunung	*Agung* ***Gunung*** *Prakosa, Much.* ***Ardhi*** *Nugroho, Argo Selo Putro*
7.	Batu Permata	***Kertika***, ***Intan***, ***Berlian***, *Hoeney* ***Permata****sari, Anting* ***Manikam***
8.	Logam Mulia	*Valentine* ***Platina*** *Mukti,*
9.	Cahaya	*Cahya Sumunar, Bagua Dipo Buwana*

Berdasarkan data di atas, asas yang berlaku adalah penggunaan model *dasanama* pada nama diri Jawa. *Dasanama*dalam tata bahasa modern sering disebut sinonim, yaitu bentuk bahasa yang maknanya sama dengan bentuk lain (Kridalaksana, 1982). Contoh, kata *Agni* 'api' (*Sanskrit*) memiliki *dasanama* (sinonim) dengan *Latu* (dalam tataran krama), *Dahana*, *Brama*, *Guna*, *Puja*, *Anala*, *Pawaka*, dan *Apju*. Namun tiga sinonim terakhir (*Anala, Pawaka,* dan *Apju*) jarang ditemui sebagai unsur dalam nama Jawa. *Guna* selain bermakna 'api' juga sering dimaknakan 'manfaat', sehingga pada nama *Sugina* dan *Wiguna* kedua-duanya bermakna 'bermanfaat baik' bagi dirinya dan orang lain.

Kategori flora dan fauna

Kategori flora dan fauna dalam nama orang Jawa merupakan dua kategori yang sangat populer, terutama untuk bunga dan binatang yang dianggap suci, indah, dan kuat. Sejak zaman dahulu bunga selalu mengasosiasikan keharuman, kecantikan, keindahan, kebesaran, dan keluhuran objek yang menyandangnya. Pada kasus nama *Kusumayuda* unsur kusuma 'bunga' mengasosiasikan sebuah kebesaran, keluhuran, dan (bahkan) kegagahan. Sebab itulah mengapa, begitu banyak orang Jawa suka menggunakan kategori bunga sebagai unsur nama orang. Tentu saja jenis tumbuhan lain juga sering digunakan, namun tidak sepopuler kategori bunga. Selain itu,

kekuatan, kegagahan, dan kewibawaan juga diasosiasikan dengan simbol binatang suci. Pada dasarnya, kedua-dua kategori ini merupakan wujud kebenaran adanya motivasi terhadap sesuatu yang dipandang baik. Oleh karena itu, wajar jika manusia berusaha untuk mencari simbol-simbol yang dapat menyampaikan ide dan pikirannya, melalui bahasa sebagai medianya. Berikut ini beberapa contoh nama yang masuk dalam kategori berunsur flora dan fauna.

Kategori unsur flora

Kategori flora dapat dibedakan menjadi tiga kategori, yaitu: (a) tanaman hias, (b) bambu, dan (c) tanaman keras. Penggunaan nama-nama tumbuhan untuk nama orang tidak saja mencari padanannya dalam bahasa Jawa, namun seringkali dicarikan padanan bahasa Latinnya, misalnya jenis padi-padian (*Orisa Sativa*). Berikut ini beberapa unsur nama yang diambil dari nama tumbuhan dalam padanan bahasa Jawa.

Tabel 2 Unsur tumbuhan sebagai sumber penamaan

Kategori Unsur		**Contoh Penggunaannya pada Nama**
Tanaman Hias	Kusuma	*Kusuma Tanoyo, Kusuma Hapsari*
	Widuri	*Sekar Ayu Widuri*
	Tunjung	*Tunjung Wahadi Sutirto, Wisnu Sri Tunjung*
	Melati	*Dewi Melati Suksma,*
	Mawar	*Mawar Ayu Mudhingsari*
	Wijaya	*Wijaya Santosa, Eric Wijaya Hartono*
	Ceplik	*Ceplik*
	Menur	*Anggraini Menur Aninditya,*
	Mayang	*Mayang*
	Cempaka	*Cempaka Nur Indahsari*
	Sekar	*Sekar Adita, Wenny Sekar Jagad*
	Puspita	*Sri Puspita Dyah Pitaloka,*
	Puspa	*Puspa Danu Sastra, Enggar Puspaningrum*
	Sari	*Sari Pamungkas, Niken Puspitasari*
	Padma	*Dyah Padmaningsih*

Bambu	Ori	*Teguh Ori Wahyono,*
	Petung	*Galih Ardian Petung Aji,*
	Pethuk	*Pethuk Anggono Dwipa*
Tanaman Keras	Jati	*Jati Waluyo*
	Johar	*Hadi Suprayitno Johar, Johan Manik Setyawan*

Kategori unsur fauna

Unsur nama orang Jawa yang diambil dari nama binatang sebenarnya sudah ada sejak zaman dahulu kala. Dari buku Padmasusastra (1912) yang berjudul *Serat Pati Basa*dapat dikumpulkan 32 nama yang berunsur nama hewan sebagai nama diri seorang tokoh (raja, bangsawan), yaitu:

1. *Matswapati* : rajanya ikan
2. *Basudewa* : tokek yang sakti
3. *Narasing*(h)*a* : manusia berbadan harimau
4. *Jayadimurti* : cicak yang sakti
5. *Handakawulung* : banteng liar
6. *Hayamwuruk* : ayam yang hebat
7. *HundakanSastramiruda* : kuda yang terpanah melompat
8. *Kidangwalakas* : kijang yang melompat kencang
9. *Kebokanigara* : pujaan hewan betina
10. *Kebokenanga* : pujaan hewan betina
11. *Kebomenggah* : kerbau terdiam
12. *Sawunggaling* : ayam Jantan emas
13. *Siungwanara* : taring kera
14. *Singaprana* : sifat Harimau
15. *Lembuhamiluhur* : kerbau yang luhur
16. *Lembumijaya* : hewan yang kuat
17. *Lembumangarang* : hewan yang selalu membuat senang
18. *Lembupeteng* : sindiran putera raja yang disembunyikan
19. *Jaranpanolih* : kuda yang indah jika dilihat
20. *Maestatandreman* : kerbau yang terpilih
21. *Mundingsari* : kerbau yang indah
22. *Mundingwangi* : kerbau yang terpilih
23. *Gajahmada* : gelar seekor gajah

24. *Gathayu* : tempat kebaikan bersemayam
25. *Gagakbahni* : penjaga api
26. *Gagakpranala* : hati yang terbakar
27. *Gagakpranawa* : hati yang terang bersinar
28. *Ramaiwidhe* : angsa yang dikurung
29. *Bondhankejawan* : penjaga biawak besar
30. *Banjaransari* : pujaan hewan betina
31. *Kidangwiracapa* : kijang yang terpanah meloncat
32. *Kudalaleyan* : prajurit berkuda

Kuat dugaan bahwa masalah ini tidak terlepas dari pengaruh Hindu dalam budaya Jawa yang juga mengenal adanya *figure* binatang yang dianggap suci. Dugaan kedua, bahwa binatang-binatang tertentu itu memiliki kekuatan dan pengaruh yang besar, yaitu menjadi simbol kekuatan. Selain ke-32 nama tersebut di atas, berikut ini beberapa tambahan nama yang berunsur nama binatang, khususnya pada zaman kerajaan Singasari dan Majapahit (abad ke-12 hingga ke-14 M), yaitu sebagai berikut.

Kebo Ijo : kerbau berwarna hijau
Kebo Anabrang : kerbau yang sedang marah
GajahSeta : gajah putih
Dadali Putih : burung Dadali putih
Bajul Sengara : anak buaya yang dilaknat

Walaupun sampai kini masih banyak orang menggunakan unsur nama binatang sebagai unsur nama orang, namun ternyata telah mengalami perubahan bentuk dan perkembangan objek. Perubahan bentuk yang dimaksudkan ialah bahwa bentuk-bentuk lama yang utuh jarang sekali digunakan. Sedangkan perkembangan objek adalah ialah bahwa objek binatang yang digunakan telah berkembang kepada jenis binatang yang lain misalnya *Trie* ***Andhini*** *Candra Dewi Pertiwi*, *Eka* ***Paksi*** *Mahardika*, ***Elang*** *Jalu Sawiji,* ***Nila****Sitta Dewi*, dan *Arkhi* ***Garuda*** *Samudra*. Catatan kecil, ditemukannya bentuk nama *Trucuk* (bukan nama samaran). Masalah ini menjadi menarik karena *Trucuk* hanyalah burung kecil pemakan buah-buahan dan tidak memiliki kicau semerdu burung kicauan lain.

Ulasan

Nama diri orang Jawa adalah bentuk kebahasaan yang berkaitan dengan berbagai bentuk fenomena sosial dan budaya yang bergerak dinamis dan mempengaruhi struktur sosial dan pemakaian bahasa. Keterkaitan antara bahasa, situasi sosial dan budaya ini telah banyak diteliti oleh pakar bahasa terkemuka dunia, seperti Herman (1968), Blom dan Gumpers (1972), Laosa (1975), Van Den Berg (1985), Wolff dan Poedjosoedarmo (1979), Suwito (1987), dan Soemarsono (1993). Talian bahasa dan budaya pada kajian nama diri dapat dimanfaatkan untuk menyelami berbagai bentuk konvensi budaya, norma, dan tradisi di dalam masyarakat Jawa.

Bahasa adalah bagian di dalam budaya. Pada banyak perbincangan lisan (langsung ataupun tidak) seringkali mencerminkan nilai budaya pengguna suatu bahasa. Budaya hendaknya dipandang dalam konteks yang luas sebagai (1) pengelompokan (agregasi) pengetahuan, (2) cara komunikasi, dan (3) sistem pertisipasi sosial (Duranti, 1997). Maka, nama diri sebagai bentuk kebahasaan menjadi alat sosial, cara berfikir, dan praktek budaya masyaraat pemiliknya. Keyakinan saya, munculnya unsur alam semesta pada nama diri orang Jawa menjadi penegas arti pentingnya konteks, latar sosial, dan budaya dalam kajian bahasa. Unsur-unsur nama alam hendaknya dipandang sebagai:

1. Sistem pengetahuan yang akan membongkar bentuk pemikiran (*mind*), *local genius* 'kearifan tempatan', nilai-nilai kesantunan, dan sistem kepercayaan (*myth*) budaya masyarakat Jawa.
2. Menjadi sarana pemindahan (pesan sejarah) dan ekspresi kebahasaan dan budaya orang Jawa. Identitas yang menempati posisi penting dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Akhirnya kita dapat memahami bahwa nama diri orang Jawa sejatinya adalah produk sosial yang terikat oleh sistem sosial dan budaya. Munculnya variasi nama dikarenakan oleh adanya persepsi dan apresiasi budaya dan respon budaya yang berbeda pula. Inilah inti temu silang antara bahasa dan budaya di dalam sebentuk nama diri yang disandang oleh orang Jawa.

Daftar Pustaka

Alford, R. D. (1988). *Naming and identity*. Columbia: Columbia University Press.

Bloomfield, L. (1957). *Language*. New York: Henry Holt.

Bloomfield, L. (1957). *Language*. New York: Henry Holt.

Charlesworth, M. J. (1959). *Philosophy and linguistic analysis*. Pittsburgh: Duquesne University.

Crystal, D. (1987). *The Cambridge encyclopedia of language*. London: Cambridge University Press.

Durati, L. (1997). *The study of language as cultural resource and speaking as a cultural practice*. New York: Academic Press.

Gumpers, J. (1983). *Language and social identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hofmann, T. R. (1993). *Realms of meaning*. New York: Longman Publishing.

Isichei, E. (1976). *A history of the Igbo people*. London: Macmillan.

Kridalaksana, H. (1984). *Kamus linguistik*. Jakarta: Gramedia.

Lehrer, A. (1999). *Proper name*: *Linguistic aspect*. Oxford: Elsevier.

Miles, M., & Huberman, A. (1992). *Qualitative data analysis.An extended sourcebook* (2nd ed.).London: SAGE Publications.

Moore, G. E. (1954). *Principle ethics*. Cambridge: The University Press.

Nunan, D. (1992). *Research method in language learning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Padmasusastra. (1912). *Serat Patibasa*. Surakarta: Reksapustaka.(Koleksi perpustakaan Reksapustaka, nombor katalog 44/46 Ca.)

Padmasusastra. (1912). *Serat Patibasa*. Surakarta: Reksapustaka.(Koleksi perpustakaan Reksapustaka, nombor katalog 44/46 Ca.)

Parera, J. D. (1994). *Morfologi bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Sahid, T.W. (2010). *Kajian Kes Nama Orang Di Bandar Surakarta: Dinamik dan Proses.* Kedah Darulaman, Malaysia: UUM (Disertasi).

Sudaryanto. (1990). *Aneka konsep kedataaan lingual dalam linguistik*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.

Uhlenbeck, E.M. (1982). *Kajian morfologi bahasa Jawa*. Jakarta: Djambatan.

Uhlenbeck, E.M. (1982). *Kajian morfologi bahasa Jawa*. Jakarta: Djambatan.

Verhaar, J. W. M. (1999). *Asas-asas linguistik umum*. Yogyakarta: UGM Press.

STRATEGI PELESTARIAN SASTRA LISAN TEGALAN SEBAGAI ASET PARIWISATA

Rahayu Pristiwati
Fakultas Bahasa dan Seni-Universitas Negeri Semarang
E-mail: rahayupristiwati@yahoo.co.id

Abstract

The value of Tegalanoral literature as cultural assets needs to be revealed and preserved. The results of interview, observation, and documentary, as well as recordings on the literature forms and oral literature varieties exist in Tegal and around it are the basic of the findings. The qualified informant as active Tegalanoral literature devisors, such as story teller, puppet master, teacher, local figure, and caretaker are the sources of this work. The data analysis done by using Parry technique and Tuloli (1990:22) which included transcription, translation, classification, value analysis and aspiration. The value in Tegalanoral literature are (1) cooperative cooperation, (2) religious, (3) politeness, (4) awareness, (5) respect, (6) helping each other, (7) simplicity, and (8) deliberation value. The preservative strategic of Tegalanoral literature as tourism assets include: (1) creating community of Tegalanoral literature swain, (2) establishing Tegalanoral literature performance studio, (3) doing promotion of Tegalanoral literature to national level, (4) promoting Tegalanoral literature to international level, (5) manufacturing tradable CDs contain of Tegalanoral literature performance, (6) pringint leaflet of Tegalanoral literature, (7) creating web of Tegalanoral literature, (8) donating to the Tegalanoral literature studio to continuously survive and to be enjoyed by both domestic and foreign tourists. Meanwhile, the media of its preservation includes of smart beautify city board, various printed Tegalan oral literature books, and performance CD of Tegalan oral literature.

Keywords: value, oral, literature, preservation, tourism assets

Pendahuluan

Dinamika kehidupan masyarakat tidak terlepas dari adanya kehidupan sastra sebagai bagian dari kebudayaan. Sastra lisan sebagai salah satu bentuk tradisi lisan tersebar di berbagai kalangan masyarakat. Karena dinamika masyarakat yang sangat cepat dengan berbagai pengaruh dunia

global, dikhawatirkan generasi muda kurang tertarik pada sastra lisan dan lebih tertarik pada gemerlapnya kemajuan dunia.

Ada dugaan bahwa generasi penerus dan pewaris kebudayaan yang kurang perhatian terhadap kekayaan budaya yang berupa sastra lisan itu, tidak terkecuali generasi penerus dan pewaris kebudayaan Tegalan, dapat berdampak buruk terhadap kekayaan budaya suatu masyarakat dan bangsa. Dengan kondisi itu, sastra lisan menjadi tidak terawat bahkan mungkin dapat hilang dari kehidupan masyarakat. Bersamaan dengan punahnya sastra lisan itu, hilang pulalah nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Nilai-nilai sastra lisan yang tidak terpelihara bahkan hilang dapat menyebabkan masyarakat pendukungnya kehilangan pegangan hidup. Tuntunan hidup yang dapat diperoleh dari nilai-nilai sastra lisan menjadi tidak diperoleh lagi. Hal itu berdampak pada penurunan kemantapan hidup masyarakat pendukungnya. Masyarakat dapat menjadi bimbang dalam meniti kehidupannya dan bukan hal yang mustahil hal itu dapat menjadi awal penyebab punahnya suatu masyarakat.

Dalam kehidupan masyarakat terdapat sejumlah aspek kehidupan, salah satu aspek itu adalah seni sastra, baik lisan maupun tulis. Di tengah-tengah hiruk pikuk kehidupan, tiap-tiap aspek itu saling bersinggungan. Kekuatan suatu aspek menjadi penyebab menonjolnya aspek itu dalam kehidupan. Minat dan perhatian masyarakat pendukungnya juga memiliki kontribusi terhadap eksistensi aspek itu. Sementara itu, realitas menunjukkan bahwa kekuatan aspek sastra lisan tidak menonjol. Minat dan perhatian masyarakat pendukungnya juga kurang kuat.

Ada sejumlah bentuk seni sastra lisan. Bentuk-bentuk itu sering kurang tergali karena minat dan perhatian masyarakat pendukungnya itu kurang. Untuk menampilkan sosok sastra lisan perlu diketahui semua bentuk dan jenis sastra lisan. Khazanah sastra lisan dapat diketahui apabila semua bentuk dan jenis sastra lisan itu teridentifikasi. Untuk itu, bentuk-bentuk dan jenis-jenis sastra lisan yang menjadi penyangga kebudayaan masyarakat pendukungnya perlu diidentifikasi. Identifikasi yang lengkap berpeluang menjadikan totalitas sastra lisan itu dikenal dan diketahui para peminatnya.

Karya sastra itu bukanlah sesuatu yang kosong. Di dalamnya terkandung

berbagai ajaran hidup. Hal itu terjadi karena memang diciptakannya sastra itu didasarkan pada suatu maksud. Pengalaman hidup dan cita-cita manusia menjadi bahan yang tidak habis-habisnya dalam penciptaan karya sastra. Masyarakat dapat memetik ajaran atau nilai-nilai yang terkandung dalam sastra lisan itu. Dengan memahami sastra lisan, masyarakat dapat menjadi kaya akan ajaran kebaikan dalam hidup. Masyarakat dapat memperoleh manfaat yang sangat besar. Nilai-nilai yang terdapat di dalam sastra itu dapat menjadi milik masyarakat yang mempelajarinya. Oleh karena itu, nilai-nilai yang terkandung dalam sastra lisan perlu ditemukan. Temuan itu perlu disebarluaskan agar kekayaan nilai sastra lisan itu dapat diketahui para peminatnya.

Sastra adalah ciptaan manusia yang berupa karya bahasa yang bersifat estetik dan berguna atau *dulce et utile* (Wellek dan Wareen 1990). Syarat karya manusia disebut sastra ada dua, yaitu karya bahasa dan bersifat estetik dan berguna. Ciptaan manusia yang berupa karya bahasa tetapi tidak esetetik dan tidak berguna bukanlah sastra. Karya sastra itu merupakan *an expression of society* (Luxemburg *et al* dalam Noor 2005:12). Dengan batasan itu dapat dinyatakan bahwa sastra itu merupakan pencerminan masyarakat. Karya sastra yang estetik itu memiliki fungsi tertentu. Menurut Nursito (2000:1) dan Noor (2005:14) fungsi karya sastra itu menyenangkan dan berguna. Ketika manusia merasa senang dengan membaca karya sastra, fungsi karya sastra itu sedang menjalankan fungsinya. Dari aspek isinya, karya sastra itu berguna. Hal itu terjadi karena di dalam karya sastra itu terdapat ajaran yang berupa nilai-nilai kehidupan yang dapat dijadikan anutan hidup.

Tarjadi (1976:1) menyatakan bahwa sastra itu merupakan salah satu sarana yang ampuh untuk usaha memanusiakan diri sendiri dan lingkungannya. Karya sastra dapat memperkaya wawasan tentang kehidupan pembacanya. Kecintaan pembaca sastra pada kehidupan akan tergugah dengan membaca sastra. Selain itu, sastra juga dapat meningkatkan kreativitas dan semangat untuk menyempurnakan diri manusia penikmatnya.

Karya sastra itu tidak terbatas pada yang tertulis saja. Karya bahasa ciptaan manusia yang tertulis juga tidak semuanya tergolong sastra. Selain

sastra tulis, terdapat pula sastra lisan. Noor (2005:11) menyatakan bahwa karya sastra itu merupakan karya imajinatif, baik karya lisan maupun tulis. Karena bersifat imajinatif itulah, karya sastra itu diproduksi dengan imajinasi. Kekuatan imajinasi menentukan kualitas sastra itu. Dari paparan itu, dapat dinyatakan bahwa bentuk karya sastra itu ada dua macam,yaitu bentuk sastra tulis dan bentuk sastra lisan.

Ada bermacam-macam jenis ciptaan manusia yang berupa karya sastra itu. Secara garis besar jenis sastra itu ada tiga macam, yaitu puisi, prosa, dan drama. Karya sastra jenis puisi dibedakan menjadi beberapa jenis lagi. Nusito (2000: vii) membedakan puisi menjadi dua jenis, yaitu puisi lama dan puisi baru. Puisi lama meliputi bidal, pantun, syair, seloka, dan gurindam. Dalam puisi baru dikenal jenis puisi modern dan puisi kontemporer. Prosa juga dibedakan menjadi dua jenis, yaitu prosa lama dan prosa baru. Prosa lama meliputi dongeng, tambo, cerita pelipur lara, hikayat. Termasuk ke dalam jenis dongeng adalah fabel, mite, legenda, dan sage. Sementara itu, puisi baru dibedakan menjadi beberapa jenis, yaitu roman, novel, dan cerita pendek. Drama sebagai jenis sastra yang ketiga juga dibedakan lagi menjadi beberapa jenis, yaitu drama absurd, drama baca, drama borjuis, drama domestik, drama duka, drama dukaria, drama heroik, drama liris, drama moralis, drama rakyat, drama realis, drama ria, drama rumah tangga, drama satire, dan drama tendens.

Sifat-sifat atau hal-hal penting atau berguna bagi kemanusiaan itu merupakan realisasi nilai. Nilai budaya tidak lain berupa konsep abstrak mengenai masalah dasar yang sangat penting dan bernilai dalam kehidupan manusia. Sementara itu, nilai agama adalah konsep mengenai penghargaan yang tinggi yang diberikan oleh warga masyarakat terhadap beberapa masalah pokok dalam kehidupan keagamaan yang bersifat suci sehingga menjadi pedoman bagi tingkah laku keagamaan warga masyarakat yang bersangkutan. Demikianlah, nilai itu merupakan baik-buruknya atau berguna-tidaknya sesuatu dalam kehidupan, baik menyangkut nilai budaya yang sangat luas cakupannya maupun nilai agama yang khusus menyangkut persoalan keagamaan.

Diduga banyak nilai-nilai yang terkandung dalam sastra lisan. Nilai-nilai yang terkandung dalam sastra lisan itu tentu saja nilai yang baik atau

positif. Dengan demikian, nilai-nilai yang baik atau positif itu bermanfaat bagi kehidupan manusia, tidak saja bermanfaat pada masa kini tetapi juga bermanfaat untuk generasi yang akan datang.

Nilai itu merupakan suatu kepercayaan terhadap apa yang baik untuk dilakukan oleh seseorang (Allport 1961:454). Selanjutnya, nilai itu dimiliki dan dikembangkan oleh seseorang sejak yang bersangkutan menyadari kehadirannya di tengah-tengah pergaulan sesamanya. Dalam kehidupan nilai itu menjadi pegangan atau pedoman bagi seseorang dalam berpikir dan bertindak, termasuk dalam mersepons segala sesuatu dari lingkungannya (Knutson 1965:260).

Dalam kehidupan masyarakat, intensitas nilai yang melekat pada diri seseorang dapat membentuk sikap atau watak yang bersangkutan. Jika kondisinya telah kuat, nilai ini dapat menutup kemungkinan hadirnya nilai lain walaupun mungkin nilai lain itu lebih menguntungkan. Demikianlah, nilai itu dapat berwujud nilai agama atau nilai religius, nilai etika, nilai pendidikan, nilai kesantunan, dsb.

Metode Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif (*qualitative research*). Sesuai dengan namanya, penelitian kualitatif ini bersifat deskriptif. Data penelitian ini berupa bentuk-bentuk dan jenis-jenis sastra lisan yang ada di wilayah eks karesidenan Tegal dan sekitarnya. Sumber data penelitian ini adalah informan. Kriteria informan adalah orang yang sudah dewasa dan pewaris aktif kebudayaan seperti tukang cerita, dalang, guru, tokoh masyarakat, juru kunci menjadi informan yang berperan dalam pengumpulan data penelitian ini.

Hasil dan Pembahasan

Sesuai dengan tujuan yang hendak dicapai, hasil penelitian yang dikemukakan meliputi nilai-nilai yang terkandung dalam sastra lisan Tegalan dan strategi pelestarian sastra lisan Tegalan sebagai aset pariwisata. Sebuah bentuk sastra diciptakan oleh pengarang atau penyairnya tentu mengandung sesuatu. Sebagaimana dinyatakan oleh Rene Wellek, sastra itu mengandung suatu keindahan dan perlu. Pernyataan *perlu* itu yang secara

implisit berisi adanya suatu nilai. Tidak mungkin sastra itu diciptakan kalau tidak ada nilai yang terkandung di dalamnya. Nilai-nilai itu dimaksudkan untuk meningkatkan harkat dan derajat manusia.

Berdasarkan analisis data penelitian ini, ternyata dalam sastralisan Tegalan banyak ditemuka nilai-nilai. Adapun nilai-nilai yang ditemukan meliputi: (1) gotong royong atau kerja sama, (2) religius, (3) kesantunan, (4) kewaspadaan, (5) nilai saling menghormati, (6) nilai tolong-menolong, (7) nilai kesederhanaan, dan (8) nilai musyawarah.

(1) Nilai Gotong-royong atau kerja sama

Nilai gotong royong atau kerja sama adalah nilai bekerja bersama-sama atau tolong-menolong saling membantu. Bergotong royong berarti bersama-sama mengerjakan sesuatu atau membuat sesuatu. Sudah sangat lazim bahwa masyarakat Tegal melakukan kerja bersama atau gotong-royong itu. Menjaga lingkungan, menjaga kebersihan, atau kegiatan melaksanakan hajat seperti pernikahan atau sunatan sudah menjadi tradisi realisasi gotong royong itu.

Kebiasaan bergotong royong atau bersama-sama mengerjakan sesuatu itu ternyata tercermin pula dalam sastra lisan Tegalan sebagai hasil buah ciptaan pikiran dan perasaan masyarakat Tegal. Berdasarkan data penelitian tentang berbagai jenis sastra lisan Tegalan, ditemukanlah nilai gotong royong atau kerja sama ini dalam puisi "Taman Poci".

Dalam kutipan dari puisi Taman Poci II terdapat nilai gotong royong atau kerja sama. Kata ...*hayuh pada me'lu ngope'ni...ngajak-ngajak bocah-bocah tangigregah kudu sregep olih sekolah...*atau bermusyawarah juga merupakan tanda bahwa nilai kerja sama atau gotong royong itu ada. Kalau tidak bermusawarah, tentu tanda gotong royong atau kerja sama dalam suatu masyarakat tidak ada. Intensitas gotong royong atau kerja sama juga tampak dari kutipan *ngajak-ngajak bocah-bocah tanginggregah kudu sregep*. Ungkapan *ngajak-ngajak bocah-bocah tanginggregah kudu sregep* itu bermakna mengajak anak-anak turut membantu yang rajin. Kebersamaan dalam kegiatan mengajak anak-anak untuk turut membantu yang

rajin itu menandakan adanya nilai gotong royong atau kerja sama yang dijunjung tinggi dalam masyarakat Tegal.

(2) Nilai Religius

Religius berkorelasi dengan kata religi. Jika religi itu bermakna agama, religius bermakna berkaitan dengan agama, yaitu ketaatan pada agama atau kesalehan dengan tidak memandang agama apapun. Manakala orang itu saleh dan taat beragama, dia tergolong orang religius.

Dalam sastra juga dapat terungkap nilai religius atau nilai kesalehan atau ketaatan beragama suatu masyarakat. Masyarakat yang dimaksud adalah masyarakat pendukungnya dan masyarakat yang menjadi sasaran dalam penciptaan sastra itu. Hal seperti itu tidak terkecuali dalam sastra lisan Tegalan. Atas dasar data penelitian ini, dapat dinyatakan bahwa dalam sastra lisan Tegalan juga terkandung nilai religius seperti kutipan ini. ...*Sapa bae' sing ketitipan firman pada nderes, ye'n ora duwe' Al Qur'an aja mung kacanan tapi gelem seduluran mumpung gurung kejepit tekane' pati sing gari rong menit....*

Dalam kutipan sastra lisan Tegalan yang berupa puisi itu terkandung nilai religius atau nilai keagamaan. Dalam puisi itu tersirat nilai atau ajaran kesalehan atau ketaatan beragama. Dalam menyampaikan ajaran kesalehan itu ternyata penyair tidak melakukannya secara eksplisit, tetapi secara implisit. Maksud implisit dalam puisi itu adalah pada *ndereslah, yen ora duwe Alquran aja mung kacanan tapi gelem seduluranlah*. Seorang muslim mempunyai tugas ibadah. Salah satu ibadah itu adalah membaca Alquran. Membaca Alquran itu bersifat wajib. Jika membaca Alquran itu dilakukan, yang bersangkutan tergolong saleh atau taat beragama. Jika tidak dilakukan, orang itu sebaliknya, yaitu tidak saleh. Bagi orang berilmu, kewajiban itu juga berlaku.

(3) Nilai Kesantunan

Kesantunan merupakan abstraksi atau ihwal santun. Santun adalah halus dan baik budi bahasanya, tingkah lakunya, sopan, sabar,

dan tenang. Masyarakat Tegal ternyata sangat menjunjung kesantunan ini. Hal itu terbukti dari ungkapan kesantunan masyarakat Tegal yang tertuang di dalam karya sastra lisan Tegalan. Dalam kutipan berikut ini terdapat ungkapan kesantunan yang dijunjung tinggi masyarakat Tegal.

Ungkapan tentang kesantunan itu tercermin pada tuturan *"Pak Karmo, kulo nyuwun pangapunten. Kulo sampun nggorohi panjenengan lan tiyang-tiyang sanes"*. Hal itu terjadi karena dari tuturan tersebut tersirat bahwa seseorang berlaku santun pada orang lain yang baru dikenalnya. Seorang tukang pijat yang mengungkapkan dengan penuh rendah hati dan santun menyapaikan keinginanya untuk tidak menyebarluaskan berita bahwa dirinya sebenarnya tidak buta adalah merupakan wujud kesantunan. Jika sebaliknya, menggunakan bahasa yang tidak hormat dan menentang, wanita itu tidak memperagakan kesantunan. Kesantunan seseorang yang diterapkan pada orang lain dijunjung tinggi oleh masyarakat Tegal. Demikianlah, dalam sastra lisan Tegalan terdapat nilai kesantunan yang sangat bermanfaat untuk menjaga ketenteraman hidup dalam keluarga maupun dalam masyarakat Tegalan secara luas.

(4) Nilai Kewaspadaan

Waspada berarti berhati-hati, berjaga-jaga, atau siap siaga. Dari kata waspada dibentuk kata kewaspadaan yang bermakna kehati-hatian. Tujuan yang hendak dicapai dengan kewaspadaan ini adalah kebaikan, kebenaran, dan keselamatan.

Masyarakat Tegal juga sangat menjunjung tinggi nilai kewaspadaan. Spektrum kewaspadaan pada masyarakat Tegal ternyata sangat luas. Tidak hanya nilai kewaspadaan di dalam bertindak di rumah dalam lingkup yang kecil, tetapi juga kewaspadaan dalam bertindak dalam lingkup yang sangat luas dalam pemerintahan. Kewaspadaan yang diterapkan pada anak-anak di rumah merupakan pondasi bagi kewaspadaan anak-anak setelah dewasa dalam mengarungi kehidupan. Anak-anak yang terbiasa waspada di rumah, juga waspada ketika di

jalan, di perantauan, ataupun ketika di tempat umum lainnya. Berdasarkan data penelitian ini, ternyata kewaspadaan itu juga disarankan orang tua pada anaknya atau disarankan seseorang pada temannya. Hal itu terungkap dalam kutipan sastra lisan Tegalan...*Ora usah rikuh setor zakat infaq shodaqoh maring BAZ: Badan Amil Zakat kanggo ngilangna blainé, éndah perek rejekiné uga éndah kuwat syahwaté....*

Dalam kutipan puisi tersebut terdapat nasihat orang tua pada sesama. Nasihat itu disampaikan orang tua pada kita jika mendapat rezeki. Nasihat itu mengandung nilai kewaspadaan karena dalam nasihat itu disarankan agar kita selalu berbagi jika mendapatkan rezeki dengan cara menyerahkan sebagian pada BAZ (Badan Amil Zakat). Nasihat itu benar-benar ditekankan supaya menghilangkan musibah, agar berlimpah rezekinya, dan agar sehat selalu. Masyarakat Tegal benar-benar memiliki dan mengamalkan nilai kewaspadaan dalam kehidupan sehari-harinya. Hal itu terungkap dalam kutipan puisi sebagai jenis sastra lisan Tegalan.

(5) Nilai Saling Menghormati

Hormat berarti menghargai atau takzim atau khidmat. Hormat juga bermakna memberikan penghargaan. Selanjutnya, menghormat bermakna memberi, menaruh, atau menyatakan hormat. Makna menghormati adalah menaruh hormat kepada atau takzim kepada seseorang. Dengan demikian, saling menghormati itu bermakna saling menghargai atau saling manaruh hormat di antara pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi.

Masyarakat Tegal juga menjunjung tinggi nilai saling menghormati ini. Di antara warga masyarakat Tegal, anggota masyarakat telah terbiasa saling menghormati. Kebiasaan saling menghormati itu terjadi dalam keluarga, dalam masyarakat, ataupun dalam suasana kantor atau instansi pemerintah. Berdasarkan data penelitian ini, dapat dikemukakan bahwa

ternyata nilai saling menghormati itu terdapat juga dalam karya sastra lisan Tegalan. Bukti pernyataan itu adalah kutipan geguritan berikut ini yang mengandung nilai saling menghormati. Kutipan *...Ronggo Warsito bae' ngajari marifat parimarma kuwe' tegese' elas asih ora pilih kasih dudu njaluk pamrih...laka wong pentol laka wong sampurna beras dadi putih dudu sebab nang selipan beras dadi putih jalaran bareng ges're'kan rika nganggo kaos nyong nganggo kaos e'be'n kacang gabug dadi aos ngapunten mbok bilih rumaos aja e'ling sawise' dibre'ngkos....*

Nilai saling menghormati dalam kutipan dari geguritan berupa nilai saling menghormati antara penguasa dan rakyatnya. Tampak dari kutipan itu, penguasa sangat menghormati rakyat. penguasa merasa sama derajatnya dengan rakyat. penguasa juga mengajari *marifat parimarma kuwe' tegese' welas asih,* artinya sang *penguasa juga mengajari marifat parimarma yang berarti belas kasih tidak pilih kasih dan tidak minta balasan apa pun.* Demikianlah, dalam satra lisan Tegalan terkandung nilai-nilai saling menghormati.

(6) Nilai Tolong-Menolong

Tolong-menolong berarti bantu-membantu. Menolong bermakna membantu untuk meringankan beban penderitaan atau kesukaran. Kata itu juga berarti membantu supaya dapat melakukan sesuatu, melepaskan diri dari bahaya dan bencana, serta bermakna menyelamatkan.

Dalam masyarakat Tegal perbuatan tolong-menolong itu biasa dilakukan. Anggota masyarakat yang satu menolong anggota masyarakat yang lain atau anggota keluarga yang satu menolong anggota keluarga yang lain. Jenis pertolongan yang dibantukan pada orang lain itu bervariasi. Kebiasaan hidup tolong-menolong masyarakat Tegal itu ternyata tertuang pula dalam karya sastra lisannya. Nilai tolong-menolong itu sengaja dimasukkan ke dalam ciptaan karya sastranya. Hal

itu dimaksudkan sebagai ajaran agar diamalkan oleh siapa pun anggota masyarakat Tegal, tanpa memandang jabatan, kedudukan, pendidikan, pekerjaan, ataupun kekayaan. Berdasarkan data penelitian ini, ditemukan ungkapan nilai tolong-menolong pada kutipan puisi sebagai salah satu jenis sastra lisan Tegalan berikut ini...*tulung nyong diajari pibèn carané ngrubah kahanan sing morat-marit kiyé sebab nyong ora kepèngin rèvolusi lantaran rèvolusi mesti ngetokna getih ibarat ibu nglairaken jabang bayi*

getih gladrahan maring endi-endi ora getih rèvolusi ora liya getihé sejuta rakyat getih babaré probahan jaman....

Nilai tolong-menolong terungkap dalam kutipan puisi itu. Kata *tulung* adalah kata yang bermakna pertolongan. Nilai pertolongan itu juga ternyata diberikan kepada orang yang ingin mencari tahu niat baik mengubah keadaan yang berantakan. Demikianlah, terungkap t*ulung nyong diajari pibèn caranéngrubah kahanan sing morat-marit kiyé*yang bermakna*... tolong saya diberi tahu bagaimana caranya mengubah keadaan yang berantakan seperti ini....* Jadi, pertolongan atau bantuan itu tidak terbatas diberikan kepada orang yang masa bodoh dengan keadaan hidup bermasyarakat saja, tetapi juga diberikan kepada orang yang peduli terhadap keamanan dan kenyamanan hidup sesama. Bantuan yang diberikan kepada orang yang memiliki kepedulian itu mengandung maksud agar orang itu menjadi mengerti, dan dengan pertolongan itu orang tersebut menjadi tahu cara menolongnya agar tercipta keamanan dan kenyamanan dalam hidupnya dan orang lain. Demikianlah, dalam sastra lisan Tegalan terdapat nilai tolong-menolong.

(7) Nilai Kesederhanaan

Sederhana merupakan kata yang mengacu pada makna sedang atau pertengahan, bahkan kata ini dikenal dengan makna tidak tinggi dan tidak rendah. Bersahaja dan tidak berlebihan

juga merupakan makna yang dikandung oleh kata sederhana. Dari kata *sederhana* dibentuk kata *kesederhanaan* yang bermakna hal, sifat, atau keadaan sederhana. Kesederhanaan dalam perkembangan kehidupan manusia kemudian menjadi sebuah nilai yang dianut oleh anggota masyarakat yang telah memahami keunggulan nilai kesederhanaan itu.

Sebagaimana anggota masyarakat yang lain di Indonesia, masyarakat Tegal juga memegang nilai kesederhanaan. Masyarakat Tegal juga meyakini bahwa kesederhanaan merupakan nilai yang sangat berharga. Hal, sifat, atau keadaan sederhana menjadi kondisi yang banyak diamalkan oleh masyarakat Tegal dalam mengarungi kehidupan. Masyarakat Tegal mengupayakan kesederhanaan dalam pola hidup, dalam berpakaian, dalam penampilan, dalam konsumsi makanan ataupun minuman, serta dalam aspek kehidupan lain. Kepedulian penyair itu diwujudkan dalam ajaran kesederhanaan yang diungkapkan melalui karya sastra. Berdasarkan data penelitian ini, sastra lisan Tegalan jenis geguritan berikut ini mengandung ungkapan ajaran nilai kesederhanaan....*Laka lempong apa maning bantal guling ...kaya wong tani kuwe' lugu ora lindung puranen jarene' angger paila ora ngresulanan bararane' pas-pasan ora tau keder, uripe teger...kenangapa mung satitik olihe' rejeki.*

Ungkapan nilai kesederhanaan dalam geguritan atau puisi itu adalah nilai kesederhanaan dalam menerima dan rasa syukur. Penyair mengungkapkan bahwa pilihan hidup sederhana dengan menerima dan kenikmatan rasa syukur itu perlu dilakukan demi keikhlasan, kesehatan, dan keselamatan manusia. Dengan demikian, manusia akan merasa nyaman dan bersyukur atas pemberian nikmat dalam hidupnya. Sederhana sekali petani yang lugu menerima nikmat yang terbatas. Meskipun masa paceklik tiba, gagal panen, upah yang sedikit, dan kenikmatan yang lain tetap tegar dalam menjalani hidup. Demikianlah, penyair telah mengungkapkan nilai

kesederhanaan untuk hidup penuh keikhlasanmeskipun hanya memilki penghasilan sedikit.

(8) Nilai Musyawarah

Nilai musyawarah merupakan nilai yang sangat tinggi nilainya dalam kehidupan berdemokrasi. Kata demokrasi ini tidak terbatas pada urusan pemerintahan, tetapi juga termasuk di dalamnya demokrasi dalam keluarga atau rumah tangga. Realisasinya muasyawarah itu berupa kegiatan berembug atau berunding untuk memperoleh kesepakatan.

Sebagaimana suku bangsa yang lain, masyarakat Tegal juga sangat mengedepankan musyawarah. Dalam hampir setiap penyelesaian persoalan, masyarakat Tegal menempuh jalan musyawarah. Realisasi musyawarah pada masyarakat Tegal terjadi pada upaya memajukan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Musyawarah untuk menjaga keamanan, musyawarah untuk membangun sarana dan prasarana kehidupan di desa, musyawarah untuk menyelesaikan persoalan tata kehidupan termasuk persoalan hukum adat merupakan cakupan realisasi musyawarah dalam masyarakat Tegal. Tujuan pengarang mengungkapkan nilai musyawarah itu tidak lain adalah memberikan ajaran hidup kepada para pembaca atau pendengar sastra ciptaannya. Dari data penelitian ini, dapat dikemukakan bahwa dalam sastra lisan Tegalan terdapat nilai musyawarah seperti tampak dalam kutipan ...*Patih Suradipura karo Brandal wong loro ngrembug piben carane' gebuk bupati Patih Rangga Suradipura maring Brandal...*

Nilai musyawarah terdapat dalam kutipan sastra lisan Brug Abang itu. *Ngrembug* dalam kutipan itu merupakan ajaran nilai musyawarah yang diungkapkan pengarang melalui karya sastranya. Harapan yang ingin dicapai adalah masyarakat selalu mengamalkan musyawarah dalam penyelesaian berbagai persoalan hidup. Demikianlah, dalam sastra lisan Tegalan terkandung nilai musyawarah.

Strategi pelestarian pada sastra lisan Tegalan sebagai aset pariwisata bermakna rencana yang cermat mengenai kegiatan untuk mencapai sasaran khusus. Sasaran khususnya adalah sastra lisan Tegalan yang penuh dengan nilai-nilai sebagai aset pariwisata.

Sebagai asset pariwisata, strategi pelestarian yang ditempuh berbeda mengarah pada pariwisata, yaitu berkaitan dengan perjalanan untuk rekreasi, pelancongan, dan turisme. Maka, strategi pelestarian sastra lisan Tegalan diarahkan pada kegiatan pariwisata, yaitu perjalanan, pelancongan, dan turisme.

Atas dasar data penelitian yang berasal dari sumber data penelitian ini, dapat dikemukakan bahwa strategi pelestarian sastra lisan Tegalan sebagai aset pariwisata adalah sebagai berikut:

1. membentuk paguyuban pencinta sastra lisan Tegalan
2. membentuk sanggar-sanggar pertunjukan sastra lisan Tegalan
3. melakukan promosi sastra lisan Tegalan ke tingkat nasional
4. melakukan promosi sastra lisan Tegalan ke tingkatinternasional
5. memproduksi CD pentas sastra lisan Tegalan untuk diperjualbelikan
6. mencetak leaflet sastra lisan Tegalan
7. membuat web sastra lisan Tegalan
8. memberikan sumbangan kepada sanggar pertunjukan sastra lisan Tegalan agar tetap hidup dan dapat dinikmati wisman domestik dan mancanegara

Simpulan

Berdasarkan analisis data yang telah dilakukan dalam penelitian ini, dapat dikemukakan simpulan bahwa nilai-nilai (1) gotong royong atau kerja sama, (2) religius, (3) kesantunan, (4) kewaspadaan, (5) nilai saling menghormati, (6) nilai tolong-menolong, (7) nilai kesederhanaan, dan (8) nilai musyawarah yang terdapat dalam sastra lisan Tegalan perlu dilestarikan. Strategi pelestarian sastra lisan Tegalan sebagai aset pariwisata meliputi:

(1) membentuk paguyuban pencinta sastra lisan Tegalan, (2) membentuk sanggar-sanggar pertunjukan sastra lisan Tegalan, (3) melakukan promosi sastra lisan Tegalan ke tingkat nasional, (4) melakukan promosi sastra lisan Tegalan ke tingkat internasional, (5) memproduksi CD pentas sastra lisan Tegalan untuk diperjualbelikan, (6) mencetak *leaflet* sastra lisan Tegalan, (7) membuat *web* sastra lisan Tegalan, (8) memberikan sumbangan kepada sanggar pertunjukan sastra lisan Tegalan agar tetap hidup dan dapat dinikmati wisatawan domestik dan mancanegara. Sementara itu, media pelestarian sastra lisan Tegalan meliputi papan cerdas penghias kota, cetak buku berbagai bentuk sastra lisan Tegalan, dan CD pertunjukan sastra lisan Tegalan.

DAFTAR PUSTAKA

Allport, Gordon A. 1961. *Pattern and Growth in Personality*. New York:Holt Rinehart and Winnston.

Knutson, Andi L. 1965. The Individual, Society, and Helth Behavior. New York: Russel Sage Fundition.

Luxemburg, Jan Van, Mieke Bal & Willem G. Weststeijin. 1984. *Pengantar Ilmu Sastra*. Terj. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.

Noor, Redyanto. 2005. *Pengantar Pengkajian Sastra*. Semarang: Fasindo Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Sastra Undip.

Nursito. 2000. *Ikhtisar Kesusastraan Indonesia*. Yogyakarta: Adicipta Karya Nusa

Tarjadi, Alfons. 1976. *Peranan Media Massa dalam Pengembangan SastraIndonesia dalam Bahasa dan Sastra Pusat Pembinaan danPengembangan Bahasa*.Jakarta No. 6 Tahun I Hlm. 1.

Wellek, Rene dan Austin Warren. 1990. *Teori Sastra*. Terjemahan MelaniB. Judul Asli *Theory of Literature*. Jakarta: Gramedia.

MENJAGA KELESTARIAN ALAM MELALUI NOVEL *RAHASIA PELANGI* RIAWANI ELYTA DAN SHABRINA WS: SEBUAH KAJIAN EKOKRITISISME

Siti Maryam
PBSI FKIP UNMUH Jember
E-mail:sitimaryam@unmuhjember.ac.id

Abstrak

Sejak awal, alam telah menjadi bagian dari sastra. Ini terbukti dengan tidak sedikitnya sastrawan, baik penyair maupun penulis narasi yang menggunakan diksi *hutan, laut, pohon,* dan lain sebagainya dalam karya mereka. Namun seiring perkembangan, sastra telah banyak mengalami perubahan, begitu juga alam. Kedua elemen yang tak terpisahkan ini seakan selalu berjalan beriringan. Sastra membutuhkan alam sebagai inspirasinya, sedang alam membutuhkan sastra sebagai alat konservasinya.

Penelitian ini bermaksud untuk mengaplikasikan konsep ekologi ke dalam sastra, pendekatan dilakukan dengan menjadikan alam sebagai pusat studinya. Ekokritisisme sendiri merupakan kajian yang akan digunakan dalam penelitian ini, karena mengkaji hubungan antara sastra dan lingkungan hidup. Novel *Rahasia Pelangi* yang menjadi sumber data penelitian ini adalah representasi dari konflik gajah liar yang masuk ke perkampungan warga yang pernah terjadi di Riau pada tanggal 23 Maret 2015 lalu. Kawanan gajah berjumlah 20-30 ekor mengamuk masuk perkebunan sawit hingga menelan korban jiwa. Hal ini disebabkan karena hutan yang sudah berkurang. Kawasan hutan telah berganti menjadi perkebunan sawit. Gajah yang marah karena kehilangan hutannya masuk ke perkampungan warga. Inilah PR besar dalam penjagaan kelestarian lingkungan agar gajah bukanlah ancaman bagi manusia.Narasi tersebut tentang kesetiaan alam dan ketidaksetiaan manusia karenamenganiaya alam kiranya mengajak kita untuk menjaga kelestarian alam agar tercipta keseimbangan ekosistem hutan.

Kata kunci: kelestarian alam, ekologi, novel *Rahasia Pelangi,*ekokritisisme

Pendahuluan

Sastra merupakan sebuah gambaran tentang kehidupan nyata yang dituangkan dalam sebuah tulisan setelah memperoleh proses kreatif,

imajinasi, dan kontemplasi. Adanya sifat *fictionaly* (sifat menghayalkan), *invention* (penemuan atau penciptaan), dan *imagination* (mengandung kekuatan menyatukan angan untuk mencipta) sebagai hakikat seni sastra (Pradopo, 2011: 35).

Novel *Rahasia Pelangi* ditulis *duet* oleh Riawani Elyta dan Shabrina Ws.Novel ini mencoba memotret isu lingkungan, dalam hal ini perlindungan gajah. Bagaimanapun gajah adalah salah satu hewan yang dilindungi. Sayangnya manusia yang tamak, masih sering mencuri gading gajah, bahkan dengan teganya merampas hutan sebagai habitatnya. Alhasil, gajah pun mencari habitat baru bahkan sumber makanan mereka yang telah rusak, salah satunya dengan memasuki kampung dan rumah-rumah penduduk. Ini tentunya menimbulkan keresahan, manusia yang terganggu pasti tidak akan tinggal diam. Di sinilah pentingnya sosialisasi dan pemahaman penanganan yang baik untuk mengatasi konflik gajah dan manusia ini.

Konflik gajah dan manusia tersebut terjadi karena alih fungsi hutan. Hutan yang merupakan habitat tempat tinggal gajah yang sebenarnya dirusak oleh ulah manusia berupa pembakaran hutan dan penebangan hutan secara liar. Gajah pun murka kemudian memasuki wilayah perkampungan warga. Seperti dilansir di *antarariau.com*bahwagerombolan gajah sumatera (*Elephas maximus sumatranus*) masuk ke sejumlah perkampungan di Provinsi Riau akibat banjir menggenangi habitat mereka. "Sejak banjir terjadi, banyak gajah masuk ke perkampungan dan merusak kebun sawit dan padi," kata Kepala Bidang Teknis Balai Besar Konservasi Sumber Daya Alam (BBKSDA) Riau Syahimin, di Pekanbaru, Rabu. Berdasarkan laporan yang diterima BBKSDA Riau, ujarnya, kawanan gajah itu sudah membuat resah warga di tiga wilayah di Riau

Untuk membedah masalah dalam makalah ini, maka peneliti menggunakan teori ekokritik. Ekokritik berasal dari gabungan dua istilah bahasa Inggris yakni *ecology* dan *criticism*. Ekologi dapat diartikan sebagai kajian ilmiah tentang pola hubungan-hubungan tumbuh-tumbuhan, hewan-hewan, dan manusia terhadap satu sama lain dan terhadap lingkungan-lingkungannya. Kritik dapat diartikan sebagai bentuk dan ekspresi penilaian tentang kualitas-kualitas baik atau buruk dari sesuatu. Jadi, ekokritik dapat dipahami sebagai kritik berwawasan lingkungan.

Garrard (2004) mengatakan bahwa ekokritisisme mengeksplorasi cara-cara mengenai bagaimana kita membayangkan dan menggambarkan

hubungan antara manusia dan lingkungan dalam segala bidang hasil budaya. Ekokritisisme diilhami oleh (juga sebagai sikap kritis dari) gerakan-gerakan lingkungan modern. Garrard menelusuri perkembangan gerakan itu dan mengeksplorasi konsep-konsep yang terkait tentang ekokritik, sebagai berikut: (a) pencemaran (*pollution*), hutan belantara (*wilderness*), bencana (*apocalypse*), perumahan atau tempat tinggal (*dwelling*), binatang (*animals*), dan bumi (*earth*).

Kerridge (1998) merujukkan definisinya pada ekokritisisme kultural. Menurutnya, ekokritik menggarap gagasan-gagasan dan representasi-representasi lingkungan di mana saja muncul dalam berbagai ruang budaya yang luas. Ekokritik itu sendiri dapat dibatasi sebagai studi tentang hubungan antara karya sastra dan lingkungan fisik.

Dari batasan ekokritik tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa kajian terhadap karya sastra (dalam hal ini novel) menggunakan ekokritik akan menjelaskan bagaimana alam, lingkungan hidup, dengan berbagai persoalannya menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam karya sastra. Dalam hal ini alam dan lingkungan hidup, tidak hanya dipahami sebagai latar tempat dan suasana, tetapi juga merupakan aspek yang ikut membangun estetika sebuah karya sastra.

Selain itu, ekokritik juga memuat pertanyaan-pertanyaan yang mempertimbangkan hubungan antara alam dan sastra. Pondasi dasarnya adalah bahwa karya sastra memiliki hubungan dengan lingkungan (alam), sehingga ekokritisisme menjadi jembatan bagi keduanya.

Metode Analisis

Berdasarkan pemilahan persoalan yang telah dipaparkan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa kajian sastra melalui paradigma ekokritik dapat menjangkau banyak hal, bisa melibatkan gender, ras, kelas sosial, genre sastra, hubungan sastra dan lingkungan, dan representasi alam. Yang terpenting adalah bagaimana sastra dapat mewadahi diri untuk menjadi alat komunikasi untuk menyampaikan pesan tentang alam dan lingkungan.

Namun demikian, makalah ini akan membahas bagaimana novel *Rahasia Pelangi* karya Riawani Elyta dan Shabrina Ws menggambarkan Taman Nasional Tesso Nilo di Provinsi Riau sebagai latar tempat dan latar historis yang keberadaannya tidak dapat dipisahkan dengan kehidupan para tokoh di dalam novel tersebut dengan menggunakan pendekatan ekokritik.

Melalui pendekatan ekokritik diharapkan dapat diinterpretasikan nilai estetis pemanfaatan latar tempat dan konflik yang terjadi antara manusia dan gajah di kawasan tersebut dalam membangun makna novel secara keseluruhan.

Masalah penelitian ini kemudian dianalisis secara kualitatif dengan fokus analisis tekstual di mana data didekati melalui cara interpretatif. Sumber utama data dalam makalah ini adalah novel *Rahasia Pelangi* dan diperkaya oleh data-data sekunder dari sumber-sumber lain seperti film dokumenter, buku penunjang keanekaragaman hayati, media massa, dan tulisan-tulisan lain yang dapat menyempurnakan pembahasan masalah dalam makalah ini.

Taman Nasional Tesso Nilo: Surga Keanekaragaman Hayati Sumatera

Novel *Rahasia Pelangi* mencoba memotret isu lingkungan, dalam hal ini perlindungan gajah. Bagaimanapun gajah adalah salah satu hewan yang dilindungi. Sayangnya manusia yang tamak, masih sering mencuri gading gajah, bahkan dengan teganya merampas hutan sebagai habitatnya. Alhasil, gajah pun mencari habitat baru bahkan sumber makanan mereka yang telah rusak, salah satunya dengan memasuki kampung dan rumah-rumah penduduk. Ini tentunya menimbulkan keresahan, manusia yang terganggu pasti tidak akan tinggal diam. Disinilah pentingnya sosialisasi dan pemahaman penanganan yang baik untuk mengatasi konflik gajah dan manusia ini.

Penggambaran *setting* Taman Nasional Tesso Nilo di buku ini pun menarik. Taman Nasional Tesso Nilo (TNTN) merupakan salah satu surga keanekaragaman hayati di Pulau Sumatera, mengapa tidak? TNTN merupakan taman nasional yang menjadi primadona bagi siapa saja yang ingin merasakan keindahan alamnya. Berada di Provinsi Riau, Tesso Nilo merupakan hutan hujan dataran rendah terluas di Pulau Sumatera. Dengan luas area mencapai 83.068 hektar, kawasannya membentang sepanjang 4 kabupaten, yaitu Kabupaten Palalawan, Indragiri Hulu, Kuantan Sengingi, dan Kampar.

Riau memiliki area hutan yang luas tetapi karena kebakaran dalam skala besar dan pembukaan lahan perkebunan kelapa sawit maka kini hampir dua pertiga dari hutan primer di Riau telah rusak. Oleh karena itulah, pemerintah Indonesia telah menetapkannya kawasan hutan sebagai

taman nasional untuk mencegah kerusakan hutan lebih luas lagi. Taman Nasional Tesso Nilo (TNTN) terdapat 360 jenis flora yang tergolong dalam 165 marga dan 57 suku, 107 jenis burung, 23 jenis mamalia, 3 jenis primata, 50 jenis ikan, 15 jenis reptilia dan 18 jenis amfibia di setiap hektare TNTN. Tesso Nilo juga adalah salah satu sisa hutan dataran rendah yang menjadi tempat tinggal 60-80 ekor gajah dan merupakan kawasan konservasi gajah.

Kawasan Tesso Nilo merupakan blok habitat gajah terpenting yang masih ada di Riau. Survei yang dilakukan oleh BKSDA Riau dan WWF menunjukkan bahwa terdapat kira-kira 350 ekor gajah yang masih tersisa di Provinsi Riau, dari jumlah tersebut sebanyak 150-180 ekor berada di Tesso Nilo, Bukit Tiga Puluh, dan sebanyak 60-80 ekor berada di Kawasan Tesso Nilo. Untuk burung tercatat 114 jenis burung dari 28 famili. Total jenis burung yang ditemukan tersebut merupakan 29% dari total jenis burung di Pulau Sumatera yaitu 397 jenis.

Dampak Perambahan Hutan dalam Novel *Rahasia Pelangi*

Ancaman yang paling nyata terhadap kawasan Tesso Nilo adalah pembalakan liar dan penjarahan lahan. Pembalakan liar terjadi hampir di seluruh wilayah di dalam hutan Tesso Nilo. Penggambaran kondisi hutan yang rusak akibat ulah manusia pun menyindir dengan telak pada kenyataan yang terjadi. Ya, di dalam buku ini kita akan disuguhi konflik gajah dan manusia yang memakan korban jiwa tidak hanya dari sisi gajah namun juga manusia.

> *Bicara tentang hutan semestinya bukan hanya tentang pohon, tetapi juga tentang keselamatan bersama. Jika hutan aman, penghuninya akan merasa nyaman, dan manusia pun akan akan merasa tenteram. Masalahnya, siapa yang telah mengubah lebatnya hutan menjadi hamparan tumbuhan komersil seperti ini kalau bukan manusia?*
>
> (Elyta dan Shabrina, 2015: 141-142)

Manusia yang terus membabat hutan demi membuka lahan pemukiman dan perkebunan merusak ekosistem. Namun mereka sendiri marah saat gajah datang dan masuk ke dalam pemukiman dan perkebunan mereka. Padahal gajah hanya mengikuti insting alami mereka. Gajah melalui jalur

yang telah mereka pakai selama bertahun–tahun. Manusialah yang masuk dan memutus jalur itu. Merebut tempat hidup mereka. Ini membuktikan bahwa kita sebagai manusia kadang sangat egois pada alam. Kita marah jika kenyamanan kita diusik. Namun kita tidak peka bahwa bisa jadi kitalah yang mengusik kehidupan makhluk lain.

> "*Alam memberi banyak hal daripada yang ia dapatkan. Sementara, kita mencari banyak alasan untuk memberi pada alam.*"
>
> (Elyta dan Shabrina, 2015:7)

Kutipan pada awal bab di novel *Rahasia Pelangi* tersebut menggambarkan tentang betapa egoisnya manusia dalam menjaga alam dan pemanfaatannya. Manusia lebih sering memanfaatkan alam dengan sesuka hati tanpa memikirkan dampak yang akan terjadi selain pada kehidupan makhluk yang lain. Padahal seharusnya, manusia sadar. Mereka hidup di dunia ini tidak sendirian. Ada makhluk lain yang juga tumbuh di alam.

Hal tersebut dipicu oleh kondisi ekonomi masyarakat di sekitar hutan serta kebutuhan akan kayu yang demikian tinggi ditambah lagi adanya akses ke dalam hutan yang sudah cukup dengan dibangunnya koridor-koridor jalan di dalam hutan oleh bekas HPH dan perusahaan-perusahaan besar seperti RAPP. Pengawasan yang lemah dari instansi pemerintah di bidang ini juga menyebabkan aktivitas pembalakan liar dapat berlangsung dengan leluasa. Penjarahan dan klaim lahan juga banyak dijumpai di kawasan hutan Tesso Nilo.

Pelaku umumnya adalah masyarakat setempat yang kondisi ekonominya terbatas serta memerlukan lahan untuk memperluas kebun dan menggantungkan hidupnya. Namun dijumpai juga adanya masyarakat luar yang ikut melakukan pelanggaran ini dan diindikasikan banyak pejabat yang terlibat. Degradasi hutan TNTN mengancam kekayaan hayati yang dikandungnya. Kehilangan habitat merupakan faktor utama yang mengancam kelestarian satwa besar seperti gajah di kawasan tersebut.

Konflik Gajah dan Manusia dalam Novel *Rahasia Pelangi*

Konflik gajah-manusia ini tidak mungkin terjadi jika manusia sadar untuk tidak merusak lingkungan, bagaimana pun gajah membutuhkan tempat tinggal, makan dan sebagainya, jika habitatnya dirusak otomatis dia harus mencari.

> *Gajah menyimpan semua hal dari perjalanan hidupnya. Namun, mereka selalu bersikap dengan kejernihan berpikirnya.*
> (Elyta dan Shabrina, 2015:193)

Konflik Gajah-Manusia yang terjadi di kawasan Tesso Nilo sudah terjadi sejak lama sekitar tahun 1990-an. Konflik terjadi diawali dengan mulai terbukanya kawasan hutan di SM Balai Raja untuk berbagai kepentingan dan pembangunan di berbagai sektor. Kawasan hutan Balai Raja telah ditetapkan sebagai kawasan Suaka Marga Satwa (SM) pada tanggal 6 Juni 1986, berdasarkan SK MenteriKehutanan No. 173/Kpts-II/1986 dengan luas 18.000 Ha. SM Balai Raja ini ditetapkan salah satu tujuannya adalah untuk upaya perlindungan dan pelestarian Gajah Sumatera.

Faktor utama terjadinya konflik Gajah-Manusia khususnya di Kantong Gajah Balai Raja adalah karena rusaknya habitat gajah yakni hutan di SM Balai Raja. Kedatangan gajah yang terus menerus diakibatkan karena hutan yang mulai habis. Habisnya hutan di SM Balai Raja disebabkan adanya perambahan dan alih fungsi kawasan hutan. Kawasan yang tadinya berhutan yang menjadi daerah jelajah gajah, saat ini telah berubah menjadi areal perkebunan kelapa sawit, pemukiman dan juga lahan pertanian. Tahun 2010 diketahui luas kebun kelapa sawit di sekitar kawasan SM Balai Raja mencapai 9.081 hektar sedangkan hutan alam hanya 124 hektar (Suhandri dkk, 2011). Kebutuhan lahan untuk berbagai pembangunan mengakibatkan berkurangnya habitat gajah dan akhirnya mempersempit ruang jelajah gajah.

Upaya Menjaga Kelestarian Alam Melalui Novel Rahasia Pelangi

Menjaga kelestarian hutan butuh peran dari semua pihak. Tidak hanya tugas pawang gajah dan lembaga konservasi yang menangani kelestarian hutan saja. Di dalam novel *Rahasia Pelangi* dikisahkan dua orang perempuan yang kuat dan tegar. Perempuan yang sama-sama mencintai dan peduli

dengan alam, namanya Anjani dan Rachel. Anjani kecil yang pernah diajak ayahnya menonton sirkus yang menampilkan seekor gajah, trauma. Karena sewaktu sirkus dia melihat gajah itu membanting-banting anaknya sendiri hingga tak bernyawa. Tapi siapa sangka, kehidupan Anjani selanjutnya malah setiap hari berhubungan dengan gajah.

Sering kali kita mendengar kalau sesuatu yang kamu benci atau tidak sukai kamu malah akan semakin dekat dengan hal itu. Contoh yang sering penulis dengar adalah perkataan para pengajar yang mengatakan bahwa dahulu pelajaran yang paling tidak disukainya adalah apa yang dia ajarkan sekarang. Hal itu terjadi pada Anjani.

> *Kita memang tak bisa lari dari masa lalu. Namun, kita punya pilihan, berdamai dengan waktu.*
>
> (Elyta dan Shabrina, 2015:1)

Anjani memilih menjadi Mahout, perawat gajah. Tugas Mahout dan gajah adalah mengantisipasi konflik antara gajah liar dan manusia serta menjaga kelestarian hutan kawasan itu dari ancaman pembalak hutan dan pemburu satwa liar secara ilegal. Patroli di kawasan hutan itu sangat penting. Hutan itu sangat rentan oleh pembalakan dan perambahan hutan secara ilegal.

Disitu pulalah Anjani bertemu dengan Chay, Mahout senior. Mereka merawat gajah bersama-sama. Mengapa Anjani memilih menjadi Mahout padahal dahulu dia punya trauma?

> *Saya ingin melenyapkan asumsi saya sendiri bahwa gajah itu hewan jahat. Saya melihat gajah-gajah di sini sangat jinak dan penurut. Itu artinya, mereka juga bisa baik kalau diperlakukan dengan baik.*
>
> (Elyta dan Shabrina, 2015: 49)

Rachel, karyawati di Change World Organization (CWO) diutus bersama Febri untuk melakukan liputan terhadap tim *Flying Squad*, tim patrol gajah latih di Taman Nasional Tesso Nilo atau singkatnya TNTN. Menurut Febri atau Ebi, Rachel yang ceroboh dan suka terburu-buru pantas dipasangkan dengannya agar dia bisa menjaga Rachel di tengah hutan nanti. Mereka

selalu saja bertengkar. Di TNTN Rachel dan Ebi pun berteman dengan Anjani dan Chay.Rachel adalah perempuan yang sangat senang, cinta dan peduli akan alam.

> *Bagiku, tak ada tempat terindah dan ternyaman di muka bumi ini selain dimensi yang didominasi oleh elemen hijau. Elemen yang akan membantumu mengembangkan paru-paru secara optimalan mengisinya dengan oksigen yang lebih berkualitas.*
>
> (Elyta dan Shabrina, 2015: 62)

> *Aku tak pernah bosan berlama-lama berada di alam. Aromanya, tak pernah kudapatkan di ruang yang diberi pewangi termahal di dunia sekalipun.*
>
> (Elyta dan Shabrina, 201588)

Dari tokoh hebat Anjani dan Rachel dalam novel *Rahasia Pelangi* ini sebagai seorang Mahout, kita harus banyak belajar menjaga dan melestarikan keberadaan makhluk hidup di hutan. Keberadaan mahkluk hidup di hutan sangatlah dipentingkan dan perlu juga untuk dilindungi. Hal ini diperlukan karena keberadaan mahluk hidup ini perlu dijaga agar tidak mengalami kepunahan yang disebabkan kebakaran hutan maupun penebangan hutan secara sembarangan yang telah banyak dilakukan oleh manusia demi kepentingan pribadi mereka. Kepedulian harus diterapkan oleh manusia saat ini, karena sudah banyak flora dan fauna di dunia ini yang semakin punah dan terganggu lingkungan dan keberadaanya akibat dari ulah manusia.

> "*Alam memberi banyak hal daripada yang ia dapatkan. Sementara, kita mencari banyak alasan untuk memberi pada alam.*"
>
> (Elyta dan Shabrina, 2015:7)

Simpulan

Novel *Rahasia Pelangi*jelas dianalisis dengan menggunakan pendekatan ekokritik. Manusia yang punya etika ekologikal yang negatif

telah menyebabkan pembakaran hutan atau alih fungsi hutan menjadi perkebunan kelapa sawit yang memudaratkan manusia. Ada pesan penting tentang lingkungan hidup yang menapasi sekujur cerita dalam novel tersebut. Tentang semakin menipisnya populasi hewan-hewan yang dilindungi, tentang pembalakan hutan, tentang asap akibat kebakaran hutan, tentang terganggunya habitat para gajah, tentang bentrokan gajah-gajah liar dengan masyarakat, tentang pentingnya menjaga keseimbangan alam.Di sinilah diperlukan kesadaran dari setiap elemen untuk bisa sama-sama menjaga lingkungan, agar keseimbangan itu pun bisa terjaga dengan baik. Novel ini sukses memotret isu ini dengan sangat baik.

Daftar Pustaka

Balai Besar Konservasi Sumber Daya Alam (BBKSDA) Riau. 2011. *Data Statistik Gangguan Satwa Liar Gajah, Harimau dan Beruang Tahun 2006-2010.*Direktorat Jenderal Perlindungan Hutan dan Konservasi Alam. Kementerian Kehutanan. Pekanbaru.

Elyta, Riawani dan Shabrina Ws. 2015. *Rahasia Pelangi.* Jakarta: Gagas Media.

Garrard. 2004. *Ecocriticism.* London and New York: Routledge.

Nuryasin, dkk. 2014. "Dinamika dan Resolusi Konflik Gajah Sumatera (*Elephas maximus sumatranus*) terhadap Manusia di Kecamatan Mandau Kabupaten Bengkalis", dalam *Jom Faperta* Vol.1 No.2.

Pradopo, Rachmat Joko. 2011. *Prinsip-Prinsip Kritik Sastra.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Suhandri, W. Sukmatoro, Samsuardi, H. Rusiano, K. Yulianto. 2011. "Analisa Konservasi Gajah Sumatera di Kantong Balai Raja (Blok Libo), Kabupaten Bengkalis Provinsi Riau",dalam *Jurnal WWF-Indonesia dan BBKSDA-Riau*. Volume 5: 3-4.

HARMONYWITH THE NATURE IN THE POSTCOLONIAL EPIC OF *OMEROS*

Gabriel Fajar S
Sanata Dharma University
E-mail: fajar@usd.ac.id

Abstract

Omeros as an epic for the Caribbean people shows an interesting phenomenon dealing with the idea of harmony with nature. By comparing the colonizer's and the colonized's deeds in treating nature as the supporting aspect of living, the epic proves its postcoloniality. In such a perspective the colonizer exploitates the nature, such as forests, ocean, rivers, and lands, as the object to destruct. However, the colonized positions the nature as the living's company that the idea of controlling the natural balance is the duty of human inhabitants. Therefore, in the era after colonization the notion of reestablishing, or reconstructing, the nature's destroyed condition, due to the previously fierce deeds by the colonizer, is very prominent in the reconstruction of Caribbean people to face their bright future of living. How *Omeros* exposes the notion stimulates human awareness to build a new paradigm that nature is not the object of living but the company to live with. In this case, harmony with the local nature is the native's postcoloniality.

Keywords: epic, postcoloniality, harmony, nature

INTRODUCTION: Caribbean and Ecopostcoloniality

The history of Caribbean is obviously postcolonial, since its birth refers to the new society not belonging natively to the lands, which were called the New World by the first European explorers.The significant role of those explorers, which became then the first new settlers, in colonizing and exploiting its natural resources totally changed the face of the area. The first was by abolishing the indigenous Caribbean people, in which it resulted almost the disappearance of the natives, and then continued by the shipments of thousands from the previously colonized Africain order to replace the native's position to work for the sake of those European industries. The Misery of Triangle[1] completed this phenomenon. Caribbean has gradually turned to be black due to its inhabitants. As the inferior class

1 DH Figueredo and Argote-Freyre, 2008: 62

under the European white, the position of the black was unlucky because the white colonized the black to support the white's civilization. Not only was about the aspect of economy, dealing with the European industries, but it was also about the social, political, and cultural aspects. This possibly happened in conjunction with the nature of the black's existence.Since the first shipments, they have suffered from the condition of being displaced, both physically and culturally from the mainland of Africa. Therefore, in the next decade, when the destiny of the black finally turned up to be independent, they should start to construct new identity, and their identity is postcolonially new, since it applies the paradigm of New World, different from Asia's and Africa's postcoloniality.

Surely, due to the end of slavery era in the beginning of 19 century some other ethnics, especially coming from Asia, also joined the previous inhabitants to live and cultivate the lands of Caribbean. This phenomenon provided the area with the other complexities of living there, since there was no one or ethnic who could claim as the owner of the lands, despite the fact of being colonized by the superior Erupean white.It means in the decades of decolonization Caribbean should start a new perspective of reconstructing identity for the people to be called native. Therefore, regarding this people may assume that there were double burdens undergoing by those colonized inhabitants during their postcoloniality. The effort of negotiating among the ethnics to build a new society was as significant and urgent as that ofliberating themselves from being inferior to and underpressure by the superiority of the European colonizer. It seems this paradigm emphasizes the essence of being New World, which is certainly different from the others, for Caribbean. In other words, the start ideology of the European first explorers in addressing Caribbean as the New World finally accomodated as the postcolonial paradigm of the Caribbean new people or society.

In conjunction with their postcoloniality Caribbean literature may be called to begin its birth as well. Donnel (1996: 3) wrote,

> "*The genesis of a Caribbean aesthetic has been traced by many scholars of the tradition to a desire to decolonize and indigenize imaginatively and to clain a voice for a history, a geography and a people which had been dominated by British Victorians—.....and any attempt to assess a Caribbean aesthetic*

> *must clearly take into account the influence which British colonial educational policy more generally would have exercised over notions of the literary and of emerging post-colonial identities*."

Even, for the sake of Caribbean postcoloniality "two giants" have shot the peak of the worldly dignified achievement when Derek Walcott and VS Naipaul were awarded as the winners of the Nobel Prize of Literature, respectively in 1991 and 2001. The important note is that Walcott's ancestor were from Africa and VS Naipaul's from Asia. In spite of their own characteristics in bringing the ideology of Caribbean postcoloniality, the two addressed Caribbean as the main pillar of discussing postcoliasm. Derek was famous by his play and poems, such as *Omeros,* while VS Naipaul by his autobiographical fiction, such as *The Enigma of Arrival*. Surely, there were many other postcolonial writers as noted by Donell and Welsh in *The Routledge Reader in Caribbean Literature*. This paper focuses on *Omeros* as the main object to discuss.

Walcott's *Omeros* attracts readers not only by the deep content of Caribbean postcoloniality, but also by its strategy in delivering the content. Walcott skillfully manipulated the Greek old epic, *Oddyssey*, written by Homer as Hamner (1997) called it the *Epic of the Dispossessed*. The idea of manipulation here means that Walcott represented the Greek epic through the existence of some characters for his *Omeros* and the plot's events. Therefore, readers may find *Omeros* having some characters, such as Achille, Philoctete, Hector, Helen, and even also Homer. Dealing with the Greek epic's plot, the conflict between Achille and Hector over Helen is prominent in presenting those characters.*Omeros*' manipulation against *Odyssey*greatly lies in its ideological postcolonialism. Despite the fact that theoretically postcolonialism is about to counterEuropean text, or to oppose it as Said's *Orientalism* (1976) in exposing the dichotomy between East and West, *Omeros* brings postcoloniality in such a paradigm called New World. As the white settlers in Caribbean belong toaethnical societywhich was part of the whole ethnics, its cultural tradition is also acknowledged as the Caribbean property, and it works together with the other traditions to construct the new identity for the new society. In other words, it is obvious that by *Omeros* Walcott couldnot deny that the colonizer's tradition, like the Greek epic, was also prominent to build Caribbean postcolonialism.

Nevertheless, there are some important differences between *Omeros* and *Odyssey* in presenting "materials" since each has its own target or objective by their appearances. The names of Achille and Philoctete in *Omeros* may mistakenly lead its readers with the characters, which seem to have the same names, in *Odyssey*. By close examination readers may find that in *Odyssey* the names are Achilles and Philoctetes, and if in *Omeros* those characters are only fishermen, in *Odyssey* they are great heroes of sea. Helen in *Omeros* is a household maid and cafe's servant, but Helen in *Odyssey* is a princess of the great kingdom of Sparta in Greece. Meanwhile, the conflict between Achille and Hector about Helen in *Omeros* is more or less in conjunction with the conflict between two young lovers, but in *Odyssey* the conflict Achilles and Hector over Helen is about politics, which refers to the country's dignity. Some others are about the use of nature's properties, such as ocean, forest, tree, moon, and storm. Here the difference is mainly on the nature's function and position towards the context of story. In *Odyssey* nature seems inferior to human beings because the context focuses on those characters as the great people or heroes and the nature should be under the controll of them. The big problems, like storms, dangerous waves and dark forests, experienced by human beings are only part of human duties to solve in order to get their superior position. However, in *Omeros* human beings, like those fishermen, are presented laypeople who are powerless and helpless in dealing with the angry nature.In this case, the position of nature and human being is level. Even, the requirement of being harmony with the nature is prominent to guarantee that nature would be kind with human beings.

How human beings live together with the nature is an important aspect in discussing Caribbean postcoloniality. Interestingly, *Omeros* depicts this phenomenon to bring its ideology and to uplift the significant role of human beings in maintaining postcolonially the future of nature, in which they are only part of it. This is a new paradigm different from the previous owned by the European explorers and colonizers. For them nature is the object to explore and consequently they have the right to exploit and destroy it for the sake of human beings' needs. However, in *Omeros* Caribbean postcoloniality is about to give the proper position to nature since it is not an object of exploitation but a partner to live together. Killing and torturing nature would result the nature's revenge which finally

leads to human difficulties in maintaining life. The nature's revenge is not only about natural disaster or storms, but it could be about the nature's helplessness in providingresources important for the human future lives. This is ecopostcoloniality, and the point is that human beings are not the nature destroyer but the nature keeper, because human beings live not only at present for the today generation but there are still many generations who need also nature to live with.

OMEROS AND THE NATURE

Walcott's *Omeros* is an epic, or a long poem, consisting of 7 books. The term book doesn't mean that there are seven book publications, because those books are united and compiled into one publication. Therefore, analogically this may suggest chapter if it is about book fiction. Nevertheless, each book of *Omeros* also has some chapters, i.e. Book One has 13 chapters (I-XIII), Book Two has 11 chapters (XIV-XXIV), Book Three has 8 chapters (XXV-XXXII), Book Four has 4 chapters (XXXIII-XXXVI), Book Five has 7 chapters (XXXVII-XLIII), Book Six has 12 chapters (XLIV-LV), and Book Seven has 9 chapters (LVI-LXIV). Each book focuses or emphasizes on its own topic, and therefore the compilation of those topics narratively build a story which suggests Caribbean people's constructing identity, including the reality of being displaced and alienated from the cultural ancestor. Interestingly, each chapter is then split into 3 parts: I, II, and III. Finally, each part consists of some stanzas, and each stanza has 3 lines.

The poem opens with the depiction of the local people's daily life, especially in creating a canoe, i.e. a vessel for fisherman to explore the wide sea.

> *"This is how, one sunrise, we cut down them canoes."*
> *Philoctete smiles for the tourists, who try taking*
> *his soul with their cameras. "Once wind bring the news*
> *to the laurier-cannelles, their leaves start shaking*
> *the minute the axe of sunlight hit the cedars,*
> *because they could see the axes in our own eyes.*
> *Wind lift the ferns. They sound like the sea that feed us*
> *fishermen all our life, and the ferns nodded 'Yes,*
> *the trees have to die.' So, fists jam in our jacket,*

> *cause the heights was cold and our breath making feathers*
> *like the mist, we pass the rum. When it came back, it*
> *give us the spirit to turn into murderers.*
> *I lift up the axe and pray for strength in my hands*
> *to wound the first cedar. Dew was filling my eyes,*
> *but I fire one more white rum. Then we advance."* (Book One, Chapt I, part I)

Despite the form of poem, by having lines to compose a sentence,playing rhym to beautify the final sounds of each line, and also exposing good dictions of word, it is clear that *Omeros* narrates such a story, which is more or less like fiction. There is a character, Philoctete, who is explaining some tourists the process of making canoes. The pronoun "we" denotes that Philoctete in fact belongs to the group of those people, who are local to the area where some tourists are in vacation. Therefore, from this readers can find that there are two groups of people in the description, i.e the tourists and the local people. The first line, *"This is how, one sunrise, we cut down them canoes."*, presents an idea that the local people have characteristically their own way in undergoing their habits, and in this case it is about creating a vessel which is prominent for the fishermen's living.

It seems that the process of making canoes should be ritually done in some steps. In "*one sunrise*" readers may understand the proper time of starting the work. However, this can be interpreted metaphorically also as the idea that "*sunrise*" means morning or the beginning. So, this diction is also about the notion that a canoe is the beginning for fishermen because this facility or property is absolutely vital for them in exloring an ocean where they would find fish to survive their lives. Meanwhile, before they cut down a tree, there has been communication and agreement built with the nature about whether they're allowed to "kill" a certain tree or not.The statement "*and the ferns nodded 'Yes,*" proves this, that the nature has the understanding about the fishermen's will to make a canoe. This phenomenon at least provides an interesting fact that the nature has a specific relation with the human beings, and the deed of cutting down the tree can be justified because human beings do their activity basednot upon their own superiority but upon their agreement with the nature. How they undergo the communication and agreement seems to belong their own way. Even

the tourists might not understand this, because it is only about the local people and their nature, as it is stated by "*Once wind bring the news*", which means that they know the nature has given its agreement in sacrifizing a certain tree. The next moment is said that then those local people would change to be murderers, because a tree will be murdered. However, this is not an easy way for them, and that's why they need an extra power which drives them to undergo the duty. They need an alcoholic drink since it "*give us the spirit to turn into murderers.*" Clearly, Philoctete wants to say that as a matter of fact the activity of cutting down a tree is like undergoing a duty. The local people well realize that this duty brings the consequence for them to be murderers, but this is their duty that must be done. Their spirit or bravery is strengthened and forced by an external power, which is not part of them. An alcoholic drink provides them the power, because the drink would repress psychologically their awareness and emotion and change them to be almost uncontrollable persons.The quotation "*I lift up the axe and pray for strength in my hands*" is very emotional since it is to represent their true statement about their emotion. Physically they could easily cut down the tree, but they need power to do it. Even they show an empathy that their eyes are wet by tears because of the act of killing, "*Dew was filling my eyes*".This is also emphasized by "*but I fire one more white rum. Then we advance."*which means that they need more the alcoholic drink to really repress the awareness and emotion.

The previous talk is in fact only a small part or depiction in *Omeros* about the relation between human beings, in this case the local people, and their nature. In the next story, there are also some other parts of nature depicted to show how the local people have their own harmony with the nature.

....
Were it not for the war he might have loved the place;
even with its ribbed windmills' skeletal rattle,
for its orange-roofed farms hidden among poplars,
wheels with crystal weirs, its black-mapped, creamy cattle
grazing their long shadows. The fields were prosperous
and lied of peace. From them, horizontal fire
lit an enormous cloud, then, its changing towers

were crossed by unlucky rooks, and a touched spire
withdrew from the field, as dusk pricked its first

(Book Two, Chapt XIV, part I)

From the extract it's stated that there was the hidden secret about the place, i.e. its beauty and prosperity. Unfortunately the war in the past has changed the face of the place. Interesting idea suggested by this extract is that the role of nature, such as the plants, the animals, and the natural condition of the place, is prominent to build the place's beauty and prosperity, despite the fact that all were destroyed by the occurrence of war there. In the next story it's clear that the war talked by its narrator was closely related with the conflicts given by the newcomers who desired to occupy and control the area.

"Somewhere over there," said my guide, "the Trail of Tears
started." I leant towards the crystalline creek. Pines
shaded it. Then I made myself hear the water's
language around the rocks in its clear-running lines
and its small shelving falls with their eddies, "Choctaws,"
"Creeks," "Choctaws," and I thought of the Greek revival
carried past the names of towns with columned porches,
and how Greek it was, the necessary evil
of slavery, in the catalogue of Georgia's
marble past, the Jeffersonian ideal in
plantations with its Hectors and Achilleses,
its foam in the dogwood's spray, past towns named Helen,
Athens, Sparta, Troy. The slave shacks, the rolling peace
of the wave-rolling meadows, oak, pine, and pecan,
and a creek like this one. From the window I saw
.....

(Book Four, Chap XXXV, part I)

The above extract also emphasizes how important and significant the aspect of nature in supporting the core story and idea in the poem. Even there was a special area where a memorable incident took place and then spread all over the place. However, still the narrator could not

stand perceiving the contributions of nature in exposing any events and concepts in the history of human beings. The idea dealing with "*the Greek revival*" seems to lead into the great human civilization in the past, and this is interestingly by voices of the moving waters, in spite of the next decade's human activities about slavery.

OMEROS AND ITS ECOPOSTCOLONIALITY

In advance of discussing *Omeros* and its postcoloniality, it is worth noting to review some theoretical understandings, which are about the genre and postcoloniality. As mentioned earlier, *Omeros* belongs to realm of Caribbean literature, which in the common understanding closely relates to the development of literature in the context of the Caribbean people's postcoloniality. The text of *Omeros*, which is an epic poem, brings those people's problems by presenting many events of the past, and those events are the references for presenting ideas of the future, especially in term of Caribbean postcolonialism. There are two theoretical notions about epic. The first is by Adeline Johns-Putra (2006) who wrote that "epic usually defined as a long heroic poem narrating great deeds, sometimes of national or cultural importance." Meanwhile, Frye (1990) noted that a traditional epic usually combined some points: tales, myths, and histories. Moreover, he continued, if the epic is in conventional metre. Clearly, the two emphasized the entity of form, refering to a long poem, and the entity of content, refering to the events of the past and in conjuction with great or noble people, such as heroes from the history, tradition, or myth where the epic originally came from.

Meanwhile, in briefs postcoloniality can be as the condition exposing the efforts of the colonized in liberating themselves from the domination and hegemony of the colonizer.[2]The understanding of the term, "colonized," is surely not only physical but it is also cultural, and that's why the process of liberating from the condition could take much longer though perhaps physically "the colonized" has been in the condition of being free. Explicitly Ashcroft (2001:1) strictly stated that colonialism trapped the colonized

2 Ashcroft (1995: 2) in *The Post-Colonial Studies Reader* wrote that theory on postcoloniality,"*...involves discussion about experience of various kinds: migration, slavery, suppression, resistance, representation, difference, race, gender, place, and responses to the influential master discourses of imperial Europe such as history, philosophy and linguistics, and the fundamental experiences of speaking and writing by which all these come into being*."

into the position of being unable and free in developing themselves as they wanted. In this case the awareness and the will of the colonized are prominentfor being always sensitive against any forms of the continual colonization which could be cultural domination and hegemony.Meanwhile, Homi K Bhabha (1994: 6) suggested that postcoloniality was the tool of warning towards the new appearance of "neo-colonialism" in the new order of world. For him, this one was the new perspectivein any forms of strategy of resistance. As an ideological aspect in resisting and fighting the colonizer's dominance the strategy is essential and urgent to face the non-physically colonialism which continually happened. Therefore, the main issue of postcolonialism is in fact not temporal, which identifies greatly the aspect of "time," but it is about the doer and the reason behind the deed. Annia Loomba (2005: 16) wrote,

> *"It has been suggested that it is more helpful to think of postcolonialism not just as coming literally after colonialism and signifying its demise, but more flexibly as the contestation of colonial domination and the legacies of colonialism. Such a position would allow us to include people geographically displaced by colonialism such as African-Americans or people of Asian or Caribbean origin in Britain as 'postcolonial' subjects although they live within metropolitan cultures. It also allows us to incorporate the history of anti-colonial resistance with contemporary resistances to imperialism and to dominant Western culture."*

Here, Loomba tried not to merely see postcoloniality as the effort to cleanse any marks of colonialism in a society, as Edward W Said (1993: xiii) proposed a notion about refering back to local or traditional culture for abolishing colonialism and its effects. If so, there would be some societies, who have been physically and culturally displaced from the ancestors' cultures and traditions, would be out of postcolonialism's realm and discussion though as a matter of fact they have also experiences the same destiny as the colonized societies. Moreover, for the Caribbean society, who has no united cultural identity, the term postcoloniality as their awareness dan will to be free from the colonizer's hegemony dan domination is strong

enough. Many forms of effort have occurred there. Even, for Franzt Fanon, a Caribbean postcolonialist from African ancestor, it was only by violences the colonizer and its government could be abolished, because those violences were the tools to mentally cleanse racial inferiority due to being colonized (CL Innes, 2007: 9). Nevertheless, violence was not the only proof of the colonized's response to their inferiority, since there were only many text to counter the colonizer, both verbally and non verbally, which appeared during and after the era of colonialism. Therefore, it is clear the aspect of "the doer" in postcoloniality, and surely it's not detached from the fact of the strong reasons behind their deeds by both physical violence and ideological texts. Boehmer (1995: 3) noted that the existence of texts among the colonized people gave a way to educate them and to stimulate the awareness to liberate themselves from being confined by cultural hegemony of the ex-colonizer. This took the form of opposing against the colonial. In briefs, those postcolonial texts have their own forms and contents to uplift their identity and the will of not being controlled by the colonial domination and hegemony. The very common term for this deed is about decontructing the texts belonging to the paradigm of the colonizer. Also, one more important aspect of those deconstructive texts is the way of suggesting position for the inferior society as not the object anymore but the subjectwho is now having the authority to decide their own destiny for the sake of their future.

By proposing the idea about the description of the local people in creating canoes, as in the introducing extract above, *Omeros* is in fact to show its ideological postcoloniality, especially ecopostcolonialism. Their very close relation with nature is strongly emphasized by Philoctete, the tourist guide, explaining the way the local people in making canoes. By comparing with what the first European explorers did towards the natives when they controlled the Caribbean area, especially in murdering almost all of them, this poem presents a very different phenomenon. Even in dealing with merely a tree, the local Caribbean people should undergo some ways because in this paradigm nature also has the right to live in this earth, and human beings could not neglect the natural law due to their own needs. As it is written *and the ferns nodded 'Yes"*, the deed of only killing a single tree seems to obey the law, and it means that the idea about Caribbean culture of life is much more important than the culture of death,which was applied

by those explorers by the destruction of the natives' life. The statement, "*we pass the rum*" then proves the other perspective. Killing is not only about dealing with the law of nature but also the destiny of human life. Whether a certain society was destined to be murderer or not, the Caribbean people are powerless in undergoing murder. Their destiny is not to kill or murder. Therefore, they need supplement to stimulate their soul whenever they have to do it.Certainly, the effect given by the supplement, i.e. rum, an alcoholic drink, would repress their awareness, and it means that their condition of being murderer is in fact out of their control.At least, they have to firstly "kill" the empathy to the other's life and for a while to totally neglect and ignoretheir own culture of life.The poem describes this in a very deep tone, "*Dew was filling my eyes,but I fire one more white rum. Then we advance.*"They weep in undergoing the duty, because for them nature is not an object in conjunction with their own life but it is also a subject to live with.

From those perspectives, about the Caribbean's culture of life and the people destiny, an ideological postcoloniality is presented. *Omeros* has the extract containing these perspectives at the opening part of the epic, and it seems to suggest the prominent characteristics of the Caribbean people. In the description of making canoes, Philoctete shows the strangers, i.e. the tourists, the message behind the deed. The people's simplicity as fishermen whose life is in the union with sea or ocean hides their great respect to life itself. The culture of life is opposed against the culture of death. The prominent characteristic of Caribbean people in maintaining and respecting life is compared to the obvious characteristic of the violent and greedy people of the colonizer who easily took the others' lives for the sake of their own need. Even, for them murdering is justified since the position of being superior to the others was the tool to measure its justification.Ashcroft et al (1995: 1) noted that one of the systems done by the colonizer to maintain their domination over the colonized was military force, which meant to justify violence and murder.In other words, by respecting life, applied to nature, the Caribbean people show their interest into the idea of ecopostcolonialism, which is analogically applied to the essence of postcolonialism's in resisting against the colonizer's culture of death. Nature and the other inferior human beings are not the objects of exploring and exploitation, but they are also the subjects to live

together. Here, ecopostcolonialism is also to reject of genocide of nature by technology which could destroy nature and its contents, such as forest, very quickly.

In the second extract above, the narratorregretted the past war which already happened in the land and changed totally its face. Despite the fact that today the way of living done by the people develops into modern technology, in the narrator's mind there was also prosperity given by the area before the coming of the modern technology. However, it gives the idea of the people to adapt to the new environment. This phenomenon at least suggests a new way of not regretting the past but of viewing a better future. The fact of the past delivering the condition of being prosperous and peaceful provides the spirit of pride against the originality of the place. It means the total change of the land's face in one hand is the land's consequent destiny as the object of the newcomers, but on the other hand it is to warn the local people to rebuild again its prosperity and peace. The idea of linking the past with the present and future is obvious. By the interference of the outsiders in providing technology to change the area's way of living, the active deeds of the native is significant in not being trapped by the colonial ideology, i.e, more focusing on its technology rather than on the land's need of change to provide prosperity and peace for the local inhabitants.Here, the native's ecopostcolonialityprovides a great breakthrough in cultivating the land which has been totally changed by the colonial technology. By refering to the past, which was kind to nature, the colonized people would smartly view their way of living at present and for future. Nature would provide them with peace and prosperity, and meanwhile technology would develop more prosperity for the people. This native deeds prove their effort in cleasing the racial inferiority because they would undergo their own lives by their own ways. They would gain their own identity by maintaining the previously local wisdom and by developing the needed technology for the sake of future.

The last model of ecopostcoloniality, as stated in the third extract of the poem above, identifies the human dignity of civilization in undergoing any practices for lives. Historically humanmisery and tragedy could happen in accordance with human great civilization. The Greek revival may bring a memory towardsthe past's human great civilization, and this one in fact provided the flame of spirit for the European people to change new

paradigm, calledrenaissance.However, the civilization, despite representing the spirit of seeking prosperity, was also the mark where the evillived. The quotation, "*and how Greek it was, the necessary evil/of slavery.... past towns named Helen.",*seems to suggest the idea. The use of the term "*how Greek*" interestingly stimulates two notions. The first is about the quality, showing the identity of "Greek" as the ultimate civilization from the past, and secondly, it is about an exclamation yearning "how great," from the almost similar sound produced by "*how Greek.*" Nevertheless, the irony is that in conjunction with the greatness the evil deed of slavery exists as well. Here, the poem seems to uplift the common phenomenon that behind the success there must be victims. Nature usually would be the witness. The present greatness built by human beings has been related to the past covering the efforts and miseries. The narrator's statement, "*Then I made myself hear the water's/language around the rocks in its clear-running lines...,*" more or less emphasizes the role of nature in inviting humans to recall the past. Nature would keep the historical deeds of human beings in the past, and it would reveal them again for the future generations. In other words, human can learn from the nature anything dealing with the past's human great success and misery.The present generation, represented by the narrator, "I," yields, "*From the window I saw*" which means that the nature has provided the depictions of the past, concerning both the the human greatness and misery.

CONCLUSION

Walcott's *Omeros* is the representation of human eagerness for identity, in spite of the lack of some general requirements of being the colonized from the Old World. The facts that they were not the native of the Caribbean lands and they had culturally displaced from their ancerstors were to complete their misery of being slaved together with the other ethnics from the other parts of the earth.Their postcoloniality of New Worldproves the new paradigm of postcolonialism, since they're really different from the common postcolonialism of Asia and Africa.The efforts of liberating from the colonizer's domination and hegemony were undergone by solving their double burdens, i.e. reconstructing identity of the various ethnics and establishing the future without being trapped by the past.

Walcott's *Omeros*, as an epic narrating ecopostcoloniality, emphasizes

some factors. The characteristic nature of the Caribbean colonized lies firstly on their close relationship to the land's environment.Environment, like the forest, the sea, the sky, is a prominent part of human beings, and they live together in harmony for the sake of living.Compared with the European explorers who took it easy to destroy the Caribbean natives and also the forests, the Caribbean people even are powerless in cutting down a tree for canoes. The characteristic of being murderer is not originally Caribbean, but the position of being superior to the other creatures drives them to wisely treat the environment for their daily livings. Environment is not an object to eplore, but the subject to live with in harmony.Related to this characteristic nature, the Caribbean people's ecopostcoloniality is also shown by their paradigm in applying European technology. The colonial greediness in totally changing the face of the lands is an aspect to be opposed, since the earth as matter of fact has its own way in providing prosperity and peace for its inhabitants. Therefore, the local wisdom of applying the colonial or modern technology is strongly needed. Caribbean perspective in relating the past with the present and future is obviously different from the colonial perspective in focusing the present need for human beings. Finally, the human dignitiy is also uplifted through the Caribbean ecopostcoloniality, since in their paradigm dignity is significant for identifying human civilization.The awareness to acknowledge the mistakes done is the key to build the future dignified civilization, because there will be good wills to reform the wrong perception about the inferior others. The constructed environment from the developing civilization in fact keeps the record of the past civilization, since the environment is also part of the nature, which continually follows all human civilizations.

References

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. 1989.*Empire Writes Back.* London: Routledge.

Ashcroft, Bill, et al. 2000.*Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. New York: Routledge.

Ashcroft, Bill. 2001.*Post-Colonial Transformation*. London & New York: Routledge.

Ashcroft, Bill. 2001.*On Post-Colonial Futures*. London & New York: Continuum.

Boehmer, Elleke. 1995.*Colonial & Postcolonial Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Brown, Stewart, ed. 1991.*The Art of Derek Walcott*. Wales: Poetry Wales Press Ltd.

DeLoughrey, Elizabeth M. 2007.*Routes and Roots.* Honolulu: University of Hawai'i Press.

Donnel, Alison, dan Sarah Lawson Welsh, ed.1996.*The Routledge Reader in Caribbean Literature.* London & New York: Routledge.

Donnel, Alison. 2006.*Twentieth-Century Caribbean Literature.* London & New York: Routledge.

Dowden, Ken, dan Niall Livingstone, ed. 2011.*A Companion to Greek Mythology*. West Sussex: Blackwell Publishing Ltd.

Figueredo, DH, dan Frank Argote-Freyre. 2008.*A Brief History of The Caribbean*. New York: Facts on File, Inc.

Hamner, Robert D. 1997. *Epic of the Dispossessed.* Columbia: University of Missouri Press.

King, Bruce. 2000. *Derek Walcott, a Caribbean Life.* Oxford: Oxford University Press.

Patke, Rajeev S. 2006. *Postcolonial Poetry in English*. New York: Oxford University Press.

Puri, Shalini. 2004.*The Caribbean Postcolonial.* New York: Palgrave Macmillan.

Rutherford, Jonathan. 1990.*Identity.* London: Lawrence & Wishart Limited.

Said, Edward W. 1993.*Culture & Imperialism.* London: Vintage.

Said, Edward W. 1979.*Orientalism*. New York: Vintage Books.

Sarup, Madan. 1994. "Home and Identity," in *Travellers' Tales Narratives of Home and Displacement.* George Robertson, et. al. ed. London & New York: Routledge.

Thieme, John.1999.*Derek Walcot*. Manchester: Manchester University Press.

Walcott, Derek. 1990.*Derek Walcott: Collected Poems (1948-1984)*. New York: The Noonday Press, Farrar, Straus & Giroux.

Walcott, Derek. 1990.*Omeros*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Walder, Dennis.2011.*Postcolonial Nostalgias.* New York: Routledge.

EHABLA DAN KONSERVASI ALAM ALA MASYARAKAT SENTANI LAMA, PAPUA

Wigati Yektiningtyas
James Modouw

E-mail: wigati_y@yahoo.com
james.modouw@kemendikbud.go.id

Abstract

In the last thirty years, in Sentani Papua, illegal logging, flood, land slide, and bush fire had happended every where. These phenomena had not been heard before. In the past, Sentani society respected their socio-culture as their local wisdom. One of the local wisdoms is the way how the old Sentani people conserved nature that was uniquely sung in their oral poem, ehabla.

This ecological sensibility is closely related to their mythological background of three harmonious relation, i.e. human-Hu (God/Creator) relation, human-human relation, and human-nature relation. Sentani people realized the importance of respecting and maintaining nature as the creation of Hu for human's prosperity.

This paper attempts to explore the ehabla and analyze the essence that relate to the traditional ways how Sentani people conserve their environment. This is a kind of reconstruction and reflection of the old Sentani people's local wisdom in preserving nature.

Key Words: ehabla, natural conservation, Sentani society

A. Pendahuluan

Masyarakat Sentani adalah salah satu dari 275 suku yang terletak di Pantai Utara Papua. Mereka bermukim di tepi Danau Sentani dan pulau-pulau di Danau Sentani yang tersebar di tiga wilayah, yaitu wilayah Sentani Timur, wilayah Sentani Tengah, dan wilayah Sentani Barat. Mereka menggunakan Bahasa Sentani dengan tiga dialek berbeda sesuai ketiga wilayah tersebut. Masyarakat Sentani sendiri menggunakan istilah *buyaka* untuk menyebut tempat tinggal mereka. Dalam bahasa Sentani, *bu* berarti air dan *yaka* berarti tempat kosong karena mereka bermukim di wilayah kosong yang dikelilingi oleh air (danau). Istilah ini sebenarnya hendak membedakan masyarakat Sentani yang tinggal di wilayah danau dengan masyarakat yang tinggal di darat, yaitu suku bangsa Moi, Nimboran,

dan Kemtukgresi (Yektiningtyas-Modouw, 2011:7; bandingkan Revassy, 1989:119).

Masyarakat Sentani menyukai seni. Beberapa diantaranya adalah seni tutur, yaitu prosa (legenda, mitos, fabel, cerita dongeng), puisilisan/ lantunan (*helaehili, ehabla,helaehuba*), peribahasa, pepatah, seni lukis (*malo* yaitu melukis menggunakan kulit kayu sebagai kanvas, tato yaitu seni lukis tubuh), seni ukir (*ohomo*) yang tampak pada alat transportasi mereka seperti perahu dan peralatan rumah tangga dan makan, seni tari, serta seni berpakaian dan berhias (Yektiningtyas-Modouw, 2011; bandingkan Danandjaja, 2000). Menariknya, semua kesenian ini bertalian langsung dengan kosmologi dan filosofi masyarakat. Sayangnya keindahan kesenian ini sudah jarang ditemui dan diminati lagi, terutama di kalangan generasi muda dan masyarakat kota.

Masyarakat Sentani lama taat pada religi mereka yang menitikberatkan pada tiga relasi utama, yaitu relasi antara manusia dan *Hu* (dewa/Pencipta), relasi antara manusia dan manusia, serta relasi antara manusia dan alam. Ketiga relasi ini muncul pada cara mereka menjalani kehidupan mereka. Salah satu ungkapan lisan berbunyi "*Hu jokho erele*" yang berarti "Dewa/ Pencipta sedang melihat". Kepercayaan bahwa apapun yang mereka pikirkan, ungkapkan, dan lakukan tidak lepas dari pengawasan dewa membuat mereka selalu lurus dalam hidup mereka serta mendahulukan kewajiban daripada hak mereka. Peribahasa lain yang serupa adalah *"ofae bline Hu hehe yarole"* (daun terlentang akan mendapat sinar matahari) yang berarti "orang yang suka memberi akan banyak mendapat berkat". Mereka sangat yakin bahwa setiap perbuatan akan mendatangkan akibat. Masyarakat pun percaya bahwa *ondofolo* adalah penjelmaan dewa di bumi (Yektiningtyas-Modouw, 2011). Dari mulut *ondofolo* hanya ada dua kata, yaitu kata berkat (*onomi*) dan kutuk (*pelo*). Jika masyarakat ingin diberkati, mereka harus mendengar setiap petunjuk dan nasihat *ondofolo*. Sebaliknya, derita, penyakit, kebun yang tidak menghasilkan panen yang baik, dan penderitaan lain bisa terjadi karena kutukan dimaksud. Relasi manusia-manusia diekspresikan dengan cara saling menghormati. Masyarakat Sentani menghindari perang terbuka. Jika konflik terjadi, mereka lebih senang mencari daerah hunian baru. Kisahnya diceritakan pada legenda dan mitos mereka seperti "Terjadinya Danau Sentani", "Perjalanan Masyarakat Heram ke Pulau Asei", dan "Terjadinya Abepura" (Yektiningtyas-Modouw

dan P. Jordan, 2016), juga tertuang pada beberapa lantunan lisan, *ehabla* dan *helaehili*. Bentuk relasi manusia-alam tampak pada cara masyarakat menghormati alam. Mereka sangat sadar bahwa merawat alam merupakan bentuk penghormatan terhadap alam sebagai ciptaan Yang Maha Kuasa. Mereka paham bila mereka tidak memperlakukan alam dengan baik, maka para dewa pun akan marah. Bentuk kemarahan tersebut adalah: danau dan sungai yang tidak menghasilkan ikan, kebun tidak menghasilkan dengan sempurna, dan langit tidak mendatangkan hujan.

Sikap masyarakat Sentani lama ini berbanding terbalik dengan masyarakat modern. Tiga puluh terakhir ini, dengan alasan pembangunan, pohon-pohon ditebang dimana-mana (*illegal logging*) tanpa melakukan penanaman kembali. Gunung, bukit dan lembah menjadi gundul. Akibatnya banjir, tanah longsor, kebakaran hutan terjadi dimana-mana. Bahkan kini, sungai dan mata air pun sudah mengering, Danau Sentani sudah mendangkal dan kotor, ikan semakin berkurang. Hal berakibat pada ekonomi dan kesehatan masyarakat. Harga ikan dan pertanian membumbung tinggi. Air bersih sulit dicari sehingga penyakit pun mudah menyerang.

Sangat menarik bahwa kearifan masyarakat Sentani lama dalam menjaga alam ini tertuang pada salah satu pusaka budaya mereka, yaitu lantunan *ehabla*. Paper ini ditulis sebagai eksplorasi nilai kearifan dan kecerdasan masyarakat Sentani lama dalam hidup berdampingan dengan alam yang bisa dijadikan kontemplasi dan refleksi untuk menghindari kesalahan terhadap alam dan berani hidup berdamai dengan alam a la masyarakat Sentani lama. Diharapkan masyarakat modern yang sudah hidup sangat sibuk mau mendengar suara alam sehingga bisa menyelaraskan keinginan alam dan mengerem keinginan berlebihan diri sendiri sehingga kerusakan fatal dapat dikurangi dan secara perlahan memperbaiki untuk kepentingan generasi pelapis pewaris alam berikutnya.

Secara metodologis, *paper* ini menggunakan lantunan *ehabla* yang telah dikoleksi penulis pada tahun 2005 yang diperoleh melalui seorang informan, bapak C. Modouw (kini 73 tahun) melalui perekaman dan transkripsi dalam bahasa Sentani, penerjemahan ke dalam bahasa Indonesia. Secara singkat *paper* ini (1) mengulas latar belakang pelantunan *ehabla*, (2) mitologi masyarakat Sentani tetang alam, dan (3) cara-cara masyarakat Sentani menjaga alam sebagaimana terungkap dalam lantunan *ehabla*.

B. Pembahasan

1.Latar Belakang Pelantunan *Ehabla*

Lantunan *ehabla* merupakan salah satu kekayaan pusaka budaya Sentani. *Ehabla* dilantunkan dalam bahasa Sentani yang dapat ditranskripsikan dalam empat baris: ungkapan baris pertama diulang pada baris ketiga dan ungkapan pada baris kedua diungkapkan lagi pada bait keempat menggunakan sinonim, hiponim, atau paralelisme. *Ehabla* berasal dari kata *eha* yang berarti sesuatu dan *bla* yang berarti lantunan. Secara harafiah, *ehabla* berarti lantunan yang disusun oleh seseorang secara spontan tanpa latar catatan apabila dia melihat atau mengingat sesuatu (Yektiningtyas-Modouw, 2011). Ketika seseorang teringat akan peristiwa perpindahan masyarakat Waena dari Kampung Yabansai (sekarang Asei) ke Ebutako (sekarang Kampung Waena), dia menyusunnya dalam sebuah lantunan *ehabla*.Demikian juga, ketika dalam perjalanan melihat danau yang teduh dan indah, seseorang menyusunnya dalam *ehabla* yang mengungkapkan keteduhan dan keindahan danau dengan segala isinya, misalnya, air danau yang jernih, langit, perahu, ikan, rumput danau, burung, dan lain sebagainya seperti contoh berikut ini.

Keke uyi rane oro hebale
Aka, kabo ohoro ayae wetemae
Hakum uyi rane oro rawale
Aka, kabo ohoro ayae mokoiteimae

(Aku injakkan kakiku di ujung perahu yang terbuat dari kayu *keke*
Kakak, hanya kayu nibung saja, katakanlah
Aku injakkan kakiku di ujung perahu yang terbuat dari kayu *hakum*
Kakak, hanya kayu nibung saja, katakanlah)

Kounging neiboi aweimeyande
Igwanei yoyo mehibu foloyate
Yebeining neiboi rilemeyande
Rainyei yamyo hakobu foloyate

(Aku mendayung sepanjang teluk
Masyarakat kampung Igwa menyesal
Aku mendayung sepanjang tanjung
Masyarakat kampung Raei menyesal)

Beberapa masyarakat ada yang menyebut *ehabla* dengan *akoikoi*.

A berarti kata dan *koi* berarti permainan. Secara literal, *akoikoi* berarti permainan kata. Hal ini berkaitan dengan kemampuan pelantun *ehabla* untuk menemukan kata/frasa dan pasangannya untuk mengungkapkan ekspresi yangsama. Kata *hebale* (menginjak) dipasangkan dengan *rawale* (menginjak) karena kedua kata tersebut bersinonim. Kata *aweimeyande* dipasangkan dengan *rilemeyande* karena kedua kata tersebut berarti sama, yaitu mendayung. Demikian juga, bukit (*yowu*) dipasangkan dengan lembah (*yamu*) dan danau (*buning*) dipasangkan dengan darat (*klaning*) karena paralel. Jadi, pelantun *ehabla* pun dituntut memahami pasangan-pasangan kata yang akan digunakannya untuk mengekspresikan lantunannya.

Tema *ehabla* berkisar pada kehidupan sehari-hari, yaitu percintaan, rumah tangga, keindahan alam, dan kegiatan sehari-hari, misalnya, berkebun, berburu, menangkap ikan, dan lain sebagainya. Perundungan, kegelisahan, kekecewaan, kekhawatiran, dan kedukaan pun sering dijadikan tema lantunan. Di samping itu, *ehabla* juga mengungkapkan sejarah dan kebesaran kampung dan sejarah nenek moyang.Pada umumnya, *ehabla* dilantunkan dalam berbagai kegiatan, yaitu upacara adat/ke-*ondofolo*-an, pesta panen, pernikahan, pembayaran mas kawin (*roboni*), pembayaran kepala (*yung roboni*), pemugaran kuburan, dan kegiatan gotong-royong (*pulau ehamokoi*) lainnya, seperti membangun rumah, membuat perahu, dan membuka kebun.

Ehabla sering dijadikan sebagai alat pendidikan sosial, politik, dan moral. Ekspresi yang dilantunkan dalam *ehabla* mengajak pendengar untuk meneladani sikap dan perbuatan baik tokoh lantunan. Di samping itu, *ehabla* juga merupakan media hiburan bagi masyarakat (bandingkan Dundes, 1980). Sebuah *ehabla*yang dilantunkan setelah pembukaan kebun baru, biasanya lantunan dijadikan media pelepas lelah atau perintang waktu. Kadang-kadang, pelantunan *ehabla* diiringi dengan tarian yang dapat dilakukan oleh semua lapisan masyarakat, baik kaum *ondofolo* maupun kaum *yobu yoholom*, baik laki-laki maupun perempuan. Sayangnya karena pengguna bahasa Sentani berkurang, maka pelantunan *ehabla* pun mulai berkurang. Bahkan di daerah kota, generasi muda sudah tidak mengenalinya lagi.Salah satu *ehabla* yang akan dibahas dalam *paper* ini adalah *ehabla* yang melantunkan kecerdasan ekologis masyarakat Sentani lama dalam menjaga alam mereka: hutan, gunung, lembah, bukit, danau, sungai, dan mata air.

2. Filosofi Masyarakat Sentani tentang Alam

Masyarakat Sentani amat beruntung karena kesuburan dan keindahan alam yang dianugerahkan oleh Sang Pencipta. Mereka tinggal di Danau Sentani yang indah dan berluas 25,5 km2 atau sekitar 9.630 ha dan kedalamannya bervariasi sampai mencapai 140 meter. Danau inipertama kali dikunjungi oleh tim ekspedisi Belanda pada 1893 (Wirz, 1932:1). Ekspedisi tersebut merupakan rangkaian ekspedisi yang dilakukan di beberapa wilayah pantai *Dutch New Guinea*. Semenjak saat itulah masyarakat Sentani kemudian dikenal oleh masyarakat umum. Pulau-pulau kecil dan besar di Danau Sentani yang berjumlah sembilan belas buah ini pun amat cantik.

Di sebelah utara danau, terdapat Pegunungan Cyclops atau ada yang menyebutnya Dobonsolo. Pegunungan ini mempunyai ketinggian mulai dari 3.900 meter sampai dengan 4.087 meter di atas permukaan laut. Sentani sangat kaya akan hasil hutan. Beberapa jenis pohon yang tumbuh di wilayah Sentani adalah pohon kayu besi (*intsia bijuga*), pohon *soang* (*xanthostemon sp*.), pohon matoa (*pometia sp.*), dan pohon *kombouw* (*ficus variagata*). Salah satu pohon yang menarik adalah pohon *soang* yang kayunya bisa tahan sampai ratusan tahun ini dahulu sering dijadikan *roboni* (maskawin).

Beberapa sungai mengalir di Sentani, yaitu Sungai Koyabu, Sungai Hubai, Sungai Makaole, Sungai Kleblouw, Sungai Taban, Sungai Klandili, dan Sungai Abeale. Selain menghasilkan ikan, sungai-sungai ini juga merupakan sumber air bersih bagi masyarakat. Di samping itu, di sungai-sungai tersebut terdapat berbagai bebatuan yang dimanfaatkan masyarakat untuk membuat kapak, baik kapak untuk menebang pohon maupun kapak yang digunakan untuk *roboni*. Pada awal tahun ini, bebatuan ini, yang ramai disebut sebagai "batu akik" banyak diburu orang.

Alam Sentani pun bersyukur karena masyarakat lama hidup sangat dekat dengannya dan cerdas merawatnya. Kedekatan masyarakat dengan alam tampak dengan menggunakan alam dalam peribahasa mereka, misalnya "*hilo alu poyae-poyae, makem lau yamba-yamba"* (angin selatan dan angin utara bertiup sepoi-sepoi) untuk menggambarkan orang yang pendiam tetapi mengerjakan banyak hal, "*hinebu robongbu yae filele ani-eha reyolo faeu yolo hebenafene*(embun Cyclops telah membasahi tanah, kebun akan tumbuh subur) untuk menggambarkan kehidupan menjadi lebih sejahtera setelah melalui berbagai tantangan dan kesulitan, "*holona*

kuku mehali yona royau aka paeke" (di hutan pohon *kuku*[1] dan *mehali*[2] tumbuh saling berdekatan, di kampung saudara sepupu hidup saling memperhatikan) untuk menggambarkan pertalian saudara sepupu yang amat erat. Bahkan perempuan dimetaforakan dengan *kani* (bumi) (Yektiningtyas-Modouw, 1990).

Ketergantungan mereka pada alam membuat mereka sangat menjaganya. Kecerdasan mereka dalam hidup berdampingan dengan alam bertalian dengan mitologi mereka tentang kehidupan dewa-dewi di sekitar mereka (Yektiningtyas-Modouw, 2011, bandingkan Revassy, 1989). Mereka percaya bahwa dewa hadir dimana-mana, kapan saja, siang atau malam. Sebuah ungkapan tradisional mengatakan "*rai hu bumara ereyale, raniai hu ara boro yaole*"(pada siang hari, matahari melihat dari atas, pada malam hari, matahari mendengar dari bawah), yang berarti bahwa tidak ada yang tersembunyi dari Yang Maha Tahu. Keyakinan mereka bahwa para dewa tinggal di antara mereka di alam ini mendorong mereka untuk selalu merawat alam sekitar mereka. Mereka merawat danau agar tetap bersih karena mereka percaya akan adanya dewa air yang bermukim di danau. Mereka percaya bila mereka mengotori danau maka dewa akan murka yang diwujudkan dengan tidak memberikan ikan yang banyak kepada mereka. Kepercayaan mereka akan dewa pohon yang tinggal di pepohonan besar membuat masyarakat Sentani amat menjaga pohon. Mereka tidak akan menebang pohon-pohon besar terutama yang tumbuh di lereng-lereng gunung. Kalau harus mereka menebangnya, itu pun didasari keperluan yang amat mendasar dan akan digantikan dengan pohon baru yang ditanam sebagai penggantinya.

Di samping percaya pada para dewa, masyarakat Sentani pun cerdas melihat bahasa dan gejala alam. Mereka mempunyai kearifan sendiri dalam memanfaatkan alam dengan bijaksana. Ketika mereka mau membuka kebun baru, mereka tidak akan menebang semua pohon, tetapi mereka menyisakan pohon-pohon yang besar karena mereka tahu pohon-pohon besar menyimpan cadangan air, melindungi bibit-bibit tanaman baru dari sengatan sinar matahari dan tempat berlindung mereka yang berkebun. Mereka juga akan memisahkan dan menjaga tanaman yang dapat dijadikan obat. Mereka juga tidak akan membakar lahan, walau pun cara ini mungkin dianggap cepat, tetapi masyarakat tidak melakukannya karena takut

1 *Kuku*: pohon berbatang putih, tinggi menjulang, tumbuh dekat pohon mehali.
2 *Mehali*:hampir sama dengan di atas, tumbuh dekat pohon kuku.

akan terjadi kebakaran hutan yang besar dan sisa pembakarannya pun tidak menyuburkan tanah. Dalam mencari ikan, masyarakat Sentani tidak pernah menggunakan tuba karena walaupun menghasilkan banyak ikan tetapi akan menguras semua ikan kecil yang sebenarnya dapat disisakan untuk kebutuhan mereka yang akan datang. Kearifan mereka yang enggan mengeksploitasi alam telah menghindarkan mereka dari bencana alam dan ekonomi. Kearifan ini yang sudah ditinggalkan oleh masyarakat yang menganggap diri modern dan pintar yang justru karena keserakahannya telah menuai celaka bagi diri mereka: kesulitan alam, kesehatan, sosial, dan ekonomi. Secara sederhana dapat digambarkan sebagai berikut. Penebangan hutan liar dalam waktu lama dan terus menerus mengakibatkan banjir, pendangkalan danau dan sungai, ikan susah diperoleh, harga ikan melambung, air bersih susah didapatkan, hilangnya sumber ekonomi, kesehatan memburuk, penyakit mudah menyerang, dan kematian pun bisa datang kapan saja.

3. *Ehabla* dan Cara Masyarakat Sentani Lama Memelihara Alam

Berikut ini adalah bagaimana lantunan *ehabla* mengekspresikan cara masyarakat Sentani lama menjaga alam mereka. *Ehabla* ini dilantunkan bapak C. Modouw pada tahun 2005. Secara esensial, pesan yang disampaikan amat sederhana, yaitu pentingnya melestarikan hutan dengan menanam pohon kembali. Akan tetapi karena disampaikan melalui lantunan maka yang mendengarnya tidak merasa digurui, dipaksa atau tertuduh karena lantunan disampaikan secara estetis menggunakan "bahasa dalam" yang disebut Ruth Finnegan (1977) sebagai 'heightened language" dengan menggunakan paralelisme, metafora, sinonim, dan hiponim. Misalnya ketika mereka harus berperahu untuk menuju hutan dilantunkan sebagai berikut.

Pulir uyi ranne orohebale
Igwanei yo kla holei kenane hebale
Kambai uyi ranne ororawale
Raeinyei yam kla narei kenane rawale

(Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *puli*
Untuk memelihara hutan kampung Igwa
Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *kambai*
Untuk memelihara hutan kampung Raei)

Kata "*puli*" pada baris pertama paralel dengan kata "*kambai*" pada baris ketiga. Kedua kata tersebut merujuk pada dua jenis kayu berbeda tetapi punya kualitas yangsama. Kata "*orohebale*" (baris 1) bersinonim dengan "*ororawale*" (baris 3) yang berarti "menginjakkan kaki". Kata "Igwa" (baris 2) paralel dengan "Raei" (baris 4) yang merujuk pada wilayah masyarakat Sentani tinggal. "*Holei*" (baris 2) bersinonim dengan "*narei*" (baris 4) yang berarti "memelihara". Esensi yang sama diulang pada bait selanjutnya sebagai berikut.

Keke uyi ranne orohebale
Igwanei yo kla holei kenane hebale
Thaime uyi ranne ororawale
Raeinyei yam kla narei kenane rawale

(Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *keke*
Untuk memelihara hutan kampung Igwa
Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *thaime*
Untuk memelihara hutan kampung Raei)

Bait ini mengungkapkan esensi yang sama dengan bait selanjutnya, hanya saja di sini sang pelantun menyebutkan perahu yang terbuat dari kayu yang berbeda, yaitu kayu "*keke*" (baris 1) dan kayu "*thaime*" (baris 3). Demikian juga pada baris-baris selanjutnya. Bagi pelantun mahir, satu esensi akan dielaborasi dalam beberapa bait menggunakan kemampuan mencari paralelisme, sinonim dan hiponim. Kemampuan memilih kata seperti inilah yang membuat seseorang dapat/tidak menjadi pelantun *ehabla* yang baik.

Masyarakat Sentani secara komunal yang amat menggantungkan kehidupannya pada alam secara bersama pula sadar bahwa perbaikan akan kerusakannya harus ditanggulangi secara bersama dan segera. Kesadaran masif ini diawali dengan musyawarah yang di kampung yang kemudian disebarkan kepada masyarakat di bawah *ondofolo*, kemudian masyarakat di bawah kepala suku tertentu.

Yowen neiboi eleyande
Igwanei yo kla holei kenane eleyande
Yamwen neiboi huweyande
Raeinyei yam kla kayae kenane huweyande

(Di kampung musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Igwa
Di kampung musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Raei)

Buriya neiboi eleyande
Igwanei yo kla holei kenane eleyande
Yauriya neiboi huweyande
Raeinyei yam kla kayae kenane huweyande

(Di halaman rumah *ondofolo* musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Igwa
Di halaman rumah *ondofolo* musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Raei)

Koten neiboi eleyande
Igwanei yo kla holei kenane eleyande
Findai neiboi huweyande
Raeinyei yam kla kayae kenane huweyande

(Di rumah kepala suku musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Igwa
Di rumah kepala suku musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Raei)

Pada masyarakat Sentani, segala keputusan diawali oleh seorang *ondofolo*. Perintah *ondofolo* bagaikan titah yang akan dituruti oleh para kepala suku (*kote*) dan para pembatunya (*akona*). Di sinilah peran *ondofolo* amat penting. Jika *ondofolo* mempunyai gagasan yang baik, maka masyarakat pun akan baik,dan bila sebaliknya maka akibatnya dapat dibayangkan. Oleh sebab itu, masyarakat Sentani mempunyai idealisasi tersendiri terhadap seorang *ondofolo*, yaitu yang siap melindungi masyarakatnya.*Ondofolo* selanjutnya akan memusyawarahkan idenya dengan para pemangku adat yang lain karena bagi masyarakat Sentani, keputusan harus diambil secara musyawarah dalam rapat adat. Hal ini pun diungkapkan dalam pribahasa Sentani, "*meriya uriya ariya faeukiya*" (kumpul tangan, kumpul badan, kumpul kata-kata) yang artinya bahwa dalam memutuskan sesuatu harus menyertakan pihak-pihak lain.

Bagi masyarakat Sentani, hutan (*kla*) merupakan sumber kehidupan mereka. Hutan merupakan sumber air, kayunya dapat dimanfaatkan untuk

kepentingan rumah dan perahu, hutan juga merupakan rumah satwa. Di samping itu, bertalian juga dengan mitos masyarakat Sentani lama akan kehidupan para dewa yang berdiam di pohon-pohon besar. Oleh karena itu hutan merupakan prioritas pertama untuk diselamatkan dahulu. Untuk mencapai hutan diperlukan usaha yang keras, perjalanan yang panjang, berliku dan penuh tantangan. Mereka mendayung menyusuri selat, teluk, dan tanjung untuk mencapai hutan yang letaknya pun di gunung.

Buyebei neiboi aweimiyande
Igwanei yo kla holei kenane aweimiyande
Ayebei neiboi rileimiyande
Raeinyei yam kla kayae kenane rilemiyande

(Aku mendayung menyusuri tanjung
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Igwa
Aku mendayung menyusuri tanjung
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Raei)

Menariknya, perjalanan panjang dari kampung menuju hutan melalui danau dielaborasi dengan mengungkapkan keindahan danau, berbagai ikan sampai berbagai rumput danau (*neli, fakou*). Setelah sampai di hutan mereka menanam berbagai pohon di bagian hutan yang gundul. Berbagai jenis bibit ditanam.

Buhoning neiboi oro hebale
Ra Iwa o mel-mel moloi kenane hebale
Klaning neiboi oro rawale
Ra Raeit ha mel-mel herawei kenane rawale

(Aku injakkan kakiku di hutan belantara
Aku menanam bibit di kampung Iwa
Aku injakkan kakiku di hutan belantara
Aku menanam bibit di kampung Raei)

Bait ini selanjutnya dielaborasi dalam bait-bait selanjutnya dengan mengungkapkan berbagai bibit yang ditanam, mulai dari pohon-pohon besar yang menahun tumbuhnya dan tanaman yang berjangka pendek yang cepat diambil hasilnya.

Kerja keras mereka untuk menjaga alam didasari pada keinginan kuat

untuk menyelamatkan anak cucu mereka. Masyarakat sadar bahwa masa depan generasi Sentani yang akan datang amat tergantung pada generasi pendahulu mereka. Menanam bibit diyakini masyarakat Sentani sebagai tabungan untuk masa depangenerasi mendatang (*rolow/ro-ohobi*). Mereka tidak menghabiskan kekayaan alam dan tidak mengeksploitasinya untuk kepentingan mereka sendiri, tetapi menyediakan kebutuhan generasi penerus. Di samping itu, menanam pohon juga perlu dilakukan untuk kelestarian kehidupan hewan, yang dimetaforakan sebagai babi (*obo*) dan anjing (*yoku*).

Ra Iwa rowu fi nu molale
Ra Iwa rolow holei kenane molale
Ra Raeit rowu ko nu herawale
Ra Raeit ro-ohobi narei kenane herawale

(Aku menanam bibit sagu di kampung Iwa
Aku menanam demi anak cucu Iwa
Aku menanam bibit kelapa di kampung Raei
Aku menanam demi anak cucu Raei)

Melalui lantunan *ehabla* ini, tampak bukti ketaatan masyarakat Sentani lama pada filosofi mereka akan relasi hidup, yaitu hubungan manusia dengan Pencipta, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan alam.Pohon-pohon dirawat karena dipercaya sebagai rumah Dewa Pohon, danau dan sungai dijaga kebersihannya karena dipercaya sebagai rumah Dewa Air. Mereka percayaapa bila mereka merusaknya, para dewa akan murka yang diungkapkan dalam bentuk banjir dan tanah longsor. Menjaga alam juga sebagai kepedulian akan sesama dengan mencegah terjadinya bencana yang menyengsarakan manusia. Menjaga alam juga sebagai penyelamatan generasi mendatang.

Kedekatan masyarakat Sentani dengan alam dan kecerdasannya dan keinginannya untuk selalu menjaga alam juga terjadi karena mereka merasa menyatu dengan alam (bandingkan Finnegan, 1977:76) dan menganggap bahwa mereka hidup karena alam. Seorang informan mengatakan bahwa masyarakat Sentani tahu persis pohon mana yang sudah dapat dimanfaatkan kayunya dan tahu daerah-daerah tertentu yang boleh ditebang pohonnya dan diambil kayunya. Dengan mitos mereka akan adanya dewa yang menjaga hutan dan sikap hormat terhadap sang

dewa, mereka tidak akan menebang pohon secara sembarangan, misalnya, pohon yang berada di lereng gunung tertentu. Kepercayaan tradisional ini berdampak positif dan mampu mencegah terjadinya erosi atau tanah longsor. Di samping itu, masyarakat tidakmenebang pohon hanya untuk membuat kayu bakar. Seandainya harus menebang pohon untuk keperluan mendesak, mereka akan menanam pohon pengganti.

Menurut pengalaman empiris, pandangan masyarakat Sentani lama dianggap klenik oleh sebagian generasi muda dan masyarakatkota. Ada yang menanggapnya sebagai syirik, percaya pada takhayul, dsb. Akan tetapi apa yang dilakukan masyarakat Sentani lama telah membuktikan bahwa mereka terhindar dari bencana banjir dan tanah longsor. Kearifan lokal masyarakat Sentani ini dapat dijelaskan oleh para konservasionis yang gigih melakukan penyelamatan lingkungan. Pohon besar akarnya dapat menahan tanah longsor dan menyimpan air. Menanam pengganti pohon yang ditebang merupakan usaha reboisasi agar terhindar dari banjir dan pemanasan global. Walau pun kearifan masyarakat Sentani sukar diterima logika masyarakat modern, tetapi kesetiaan, kedekatan, kecerdasan, dan dialog mereka dengan alam perlu diteladani. Masyarakat pandai membaca bahasa alam. Mereka tahu akibat bila mereka mengotori danau dan sungai. Sudah pada saatnya masyarakat modern belajar membangun hubungan dengan alam karena kita amat tergantung pada alam, bukan sebaliknya.

C. Kesimpulan

Secara ringkas tulisan ini menyimpulkan bahwa masyarakat Sentani yang menyukai seni mengungkapkan kecintaan dan kepeduliannya pada alam tempat mereka bernaung. Dengan kata-kata yang estetis seseorang mendapatkan pesan moral tanpa merasa digurui. Melalui *ehabla*, tampak pentingnya seorang pemimpin yang berprakarsa baik yang mampu memotivasi dan menggerakkan masyarakatnya untuk melakukan tindakan penyelamatan, salah satunya adalah penyelamatan alam. Berdasarkan musyawarah dan kesadaran bersama, usaha keras untuk menjaga lingkungan alam yang dimulai dari hutan ini dilakukan sebagai langkah penyelamatan kehidupan manusia. Generasi mendatang, kehidupan satwa di samping sebagai ungkapan terima kasih pada kebaikan alam pada manusia.

Pelajaran reflektif dari bahasan ini adalah agar masyarakat modern mau

dan mampu berkaca pada kearifan masyarakat lama: mampu mendengar bahasa dan gejala alam, menyatu dengannya, merawatnya dan berdamai dengannya karena bukan alam yang membutuhkan kita, tetapi sebaliknya kitamembutuhkannya karena kita hidup karenanya. Dibutuhkan pemimpin-pemimpin dan penggiat-penggiat yang sadar akan pentingnya alam dan menularkannya kepada masyarakat yang lebih luas lagi. Disarankan adanya rancangan pembelajaran tentang kesadaran ekologis di sekolah-sekolah yang lebih komprehensif lagi, untuk muridTK, SD, SMP, SMA/SMK agar kecerdasan dan kepekaan ekologis dimulai dari usia belia.

Daftar Pustaka

Danandjaja, James. 2002. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Dundes, Alan. 1980. *Interpreting Folklore*. Bloomington and London: Indiana University Press.

Dundes, Alan (ed). 1984. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press.

Finnegan, Ruth. 1977. *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Bloomington: Indiana University Press.

Hartzler, Margaret. 1992. "A Brief Phonology of the Sentani", *Afeu* year III no. 4. Jayapura: Percetakan Universitas Cenderawasih.

Kamma, F.C. 1975. *Religious Text of the Oral Tradition form Western New Guinea(IrianJaya) Part A: The Origin and Sources of Life*. Leiden: E.J. Brill.

Revassy, Lazarus. 1989."Kepemimpinan Tradisional di Pedesaan Irian Jaya: Studi Kasus di Desa Ajau Sentani, Jayapura". Jakarta: Universitas Indonesia (Tesis S2).

Wirz,Paul. 1932. *Ethnography of the Sentani People.* Dutch New Guinea. London: Dutch New Guinea Nova Guinea.

Yektiningtyas-Modouw, Wigati. 1990. "Peribahasa dan Pepatah Sentani". Jayapura: Universitas Cenderwasih.

---------. 1991. "Ehabla". Jayapura: Universitas Cenderawasih.

---------. 2011. *Helaehili dan Ehabla: Fungsinya dan Peran Perempuan dalam Masyarakat Sentani, Papua*. Edisi 2. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa

Yektingingtyas, Modouw, Wigati and Patricia Jordan (eds) 2016. *Pelangi Papua: an Antology of Papua's Folktales,* Serial 1. Jayapura: Universitas Cenderawasih.

Lampiran

Ehabla tentang Lingkungan Hidup (Bapak C. Modouw)

Noo:
Igwa yo hubayo, Igwa yo manjo
Raei jo hubayo, Raei jo manjo
(Igwa kampung impian, Igwa kampung yang sejahtera
Raei kampung impian, Raei kampung yang sejahtera)

1
Yowen neiboi eleyande
Igwanei yo kla holei kenane eleyande
Yamwen neiboi huweyande
Raeinyei yam kla kayae kenane huweyande
(Di kampung musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Igwa
Di kampung musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Raei)

2
Buriya neiboi eleyande
Igwanei yo kla holei kenane eleyande
Yauriya neiboi huweyande
Raeinyei yam kla kayae kenane huweyande
(Di halaman rumah *ondofolo* musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Igwa
Di halaman rumah *ondofolo* musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Raei)

3
Koten neiboi eleyande
Igwanei yo kla holei kenane eleyande
Findai neiboi huweyande
Raeinyei yam kla kayae kenane huweyande
(Di rumah kepala suku musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Igwa
Di rumah kepala suku musyawarah diadakan
Untuk memelihara hutan milik kampung Raei)

Noo:
Igwa yo hubayo, Igwa yo manjo
Raei jo hubayo, Raei jo manjo
(Igwa kampung impian, Igwa kampung yang sejahtera
Raei kampung impian, Raei kampung yang sejahtera)

4
Emer uyi ranne orohebale
Igwanei yo kla holei kenane hebale
Hakum uyi ranne ororawale
Raeinyei yam kla narei kenane rawale
(Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu matoa
Untuk memelihara hutan kampung Igwa
Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *hakum*
Untuk memelihara hutan kampung Raei)

5
Pulir uyi ranne orohebale
Igwanei yo kla holei kenane hebale
Kambai uyi ranne ororawale
Raeinyei yam kla narei kenane rawale
(Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *puli*
Untuk memelihara hutan kampung Igwa
Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *kambai*
Untuk memelihara hutan kampung Raei)

6
Keke uyi ranne orohebale
Igwanei yo kla holei kenane hebale
Thaime uyi ranne ororawale
Raeinyei yam kla narei kenane rawale
(Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *keke*
Untuk memelihara hutan kampung Igwa
Aku menginjakkan kakiku di perahu yang terbuat dari kayu *thaime*
Untuk memelihara hutan kampung Raei)

Noo:
Maeko Elemor yobole bubae, ranele bubae
Maeko Puaibu yobole bubae, ranele bubae
(Arus menarik ke Elemo, arus tarik menarik
Arus menarik ke Puai, arus tarik menarik)

7
Buyebei neiboi aweimiyande
Igwanei yo kla holei kenane aweimiyande
Ayebei neiboi rileimiyande
Raeinyei yam kla kayae kenane rilemiyande
(Aku mendayung menyusuri tanjung
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Igwa
Aku mendayung menyusuri tanjung
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Raei)

8
Kounging neiboi aweimiyande
Igwanei yo kla holei kenane aweimiyande
Yebeining neiboi rileimiyande
Raeinyei yam kla kayae kenane rilemiyande
(Aku mendayung menyusuri tanjung
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Igwa
Aku mendayung menyusuri teluk
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Raei)

9
Nelibun neiboi aweimiyande
Igwanei yo kla holei kenane aweimiyande
Fakoubun neiboi rileimiyande
Raeinyei yam kla kayae kenane rilemiyande
(Aku mendayung mendekati rumput danau *neli*
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Igwa
Aku mendayung mendekati rumput danau *fakou*
Untuk menyelamatkan hutan milik kampung Raei)

Noo:
Maeko Elemor yobole bubae, ranele bubae
Maeko Puaibu yobole bubae, ranele bubae
(Arus menarik ke Elemo, arus tarik menarik
Arus menarik ke Puai, arus tarik menarik)

10
Buson neiboi oro hebale
Ra Iwa o mel-mel moloi kenane hebale
Aison neiboi oro rawale
Ra Raeit ha mel-mel herawei kenane rawale
(Aku injakkan kakiku di pantai
Aku menanam bibit (*o mel-mel*)[3] di kampung Iwa
Aku injakkan kakiku di pantai
Aku menanam bibit (*ha mel-mel*)[4] di kampung Raei)

11
Buhoning neiboi oro hebale
Ra Iwa o mel-mel moloi kenane hebale
Klaning neiboi oro rawale
Ra Raeit ha mel-mel herawei kenane rawale
(Aku injakkan kakiku di hutan belantara

3 *O mel-mel*: bibit pohon yang buahnya tidak dapat dimakan; kayunya digunakan untuk membuat perahu, rumah, dls.
4 *Ha mel-mel*: idem.

Aku menanam bibit di kampung Iwa
Aku injakkan kakiku di hutan belantara
Aku menanam bibit di kampung Raei)

12
Okla neiboi oro hebale
Ra Iwa o mel-mel moloi kenane hebale
Hakla neiboi oro rawale
Ra Raeit ha mel-mel herawei kenane rawale
(Aku injakkan kakiku di hutan
Aku menanam bibit di kampung Iwa
Aku injakkan kakiku di hutan
Aku menanam bibit di kampung Raei)

Noo:
Maekor Rata wipulu, Rata klabulu
Maekor Klimbe wipulu, Klimbe klabulu
(Hutan Rata dan sungai nenek moyang, hutan dan air Rata
Hutan Klimbe dan sungai nenek moyang, hutan dan air Klimbe)

13
Buru foi neiboi oro hebale
Ra Iwa o nu moloi kenane hebale
Kara foi neiboi oro rawale
Ra Raeit ha nu herawei kenane rawale
(Aku injakkan kakiku di gunung yang ditumbuhi hutan
Aku menanam bibit (*o nu*)[5] di kampung Iwa
Aku injakkan kakiku di gunung yang ditumbuhi hutan
Aku menanam bibit (*ha nu*)[6] di kampung Raei)

14
Pesan neiboi oro hebale
Ra Iwa pololi nu moloi kenane hebale
Hakalun neiboi oro rawale
Ra Raeit waei nu herawei kenane rawale
(Aku injakkan kakiku di gunung karang
Aku menanam bibit jambu di kampung Iwa
Aku injakkan kakiku di gunung karang)
Aku menanam bibit mangga di kampung Raei)

15
Ekun neiboi oro hebale
Ra Iwa yangge nu moloi kenane hebale

5 *Onu*: adalah bibit pohon yang buahnya dapat dimakan dan tidak dapat dimakan.
6 *Hanu*: idem.

Faung neiboi oro rawale
Ra Raeit pelau nu herawei kenane rawale
(Aku injakkan kakiku di gunung
Aku menanam bibit gayam di kampung Iwa
Aku injakkan kakiku di dataran rendah
Aku menanam bibit pinang di kampung Raei)

Noo:
Maekor Pokla wipulu, Pewe klabulu
Maekor Pokla wipulu, Pewe klabulu
(Gunung Pokla dan sungai nenek moyang, hutan dan air Pewe
Gunung Pokla dan sungai nenek moyang, hutan dan air Pewe)

16
Ra Iwa rowu o mel-mel molale
Ra Iwa kelu holei kenane molale
Ra Raeit rowu ha mel-mel herawale
Ra Raeit fa narei kenane herawale
(Aku menanam bibit di kampung Iwa
Aku menanam bibit demi masa anak laki-laki Iwa
Aku menanam bibit di kampung Raei
Aku menanam bibit demi masa depan anak-anak Raei)

17
Ra Iwa rowu fi nu molale
Ra Iwa rolow holei kenane molale
Ra Raeit rowu ko nu herawale
Ra Raeit ro-ohobi narei kenane herawale
(Aku menanam bibit sagu di kampung Iwa
Aku menanam demi anak cucu Iwa
Aku menanam bibit kelapa di kampung Raei
Aku menanam demi anak cucu Raei)

18
Ra Iwa rowu o nu molale
Ra Iwa raka fa holei kenane molale
Ra Raeit rowu ha nu herawale
Ra Raeit paeke fa narei kenane herawale
(Aku menanam bibit di kampung Iwa
Aku menanam demi anak-anak saudara Iwa
Aku menanam bibit di kampung Raei
Aku menanam demi anak-anak saudara Raei)

Noo:
Maekor Pokla wipulu, Pewe klabulu
Maekor Pokla wipulu, Pewe klabulu
(Gunung Pokla dan sungai nenek moyang, hutan dan air Pewe
Gunung Pokla dan sungai nenek moyang, hutan dan air Pewe)

19
Ra Iwa rowu eme nu molale
Ra Iwa miyae-nale holei kenane molale
Ra Raeit rowu ru nu herawale
Ra Raeit maengge fa narei kenane herawale
(Aku menanam bibit matoa di kampung Iwa
Aku menanam demi anak-anak perempuan muda Iwa
Aku menanam bibit sukun di kampung Raei
Aku menanam demi anak-anak perempuan muda Raei)

20
Rai Iwa rowu pololi nu molale
Ra Iwa tha-obo holei kenane molale
Ra Raeit waei nu herawale
Ra Raeit tha-yoku narei kenane herawale
(Aku menanam bibit jambu di kampung Iwa
Aku menanam demi kehidupan babi Iwa
Aku menanam bibit mangga di kampung Raei
Aku menanam demi kehidupan anjing Raei)

21
Ra Iwa rowu yengge nu molale
Ra Iwa tha hinebam holei kenane molale
Ra Raeit rowu pelau nu herawale
Ra Raeit tha hanebam narei kenane herawale
(Aku menanam bibit gayam di kampung Iwa
Aku menanam demi kaum papa Iwa
Aku menanam bibit pinang di kampung Raei
Aku menanam demi kaum papa Raei)

Noo:
Maekor Pokla wipulu, Pewe klabulu
Maekor Pokla wipulu, Pewe klabulu
(Gunung Pokla dan sungai nenek moyang, hutan dan air Pewe
Gunung Pokla dan sungai nenek moyang, hutan dan air Pewe)

HARMONI KEHIDUPAN ANTARA MANUSIA DENGAN ALAM SEKITAR DALAM DONGENG JEPANG BERJUDUL "URIKOHIME"

Tri Mulyani Wahyuningsih
Japanese Department Dian Nuswantoro University of Semarang
E-mail: Wahyuning00@gmail.com

Abstract

This study aims to discuss the life harmony between human and nature in Japanese story entitled 'Urikohime'.The characters of the Grandfather (the farmer) and his wife are the hardworking persons who do not have children. They get a miracle from the melon, that is a baby girl named Urikohime. Urikohime likes weaving and singing and is accompanied by a crow which also chirps for her. When Urikohime is kidnapped by the bad devil, the crow and farmer become her rescuers from the evil. From the result, it can be concluded that there is a cycle of mutual relationship between the farmer, the melon, Urikohime and the crow.

Keywords: *Japanese tale, moral value, mutual relationship, and harmony.*

Pendahuluan

Manusia adalah makhluk sosial yang selain membutuhkan kerjasama dengan sesama manusia juga sangat tergantung dengan alam. Antara manusia dengan alam terjadi interaksi yang saling mempengaruhi. Alam memenuhi kebutuhan yang dibutuhkan oleh manusia, manusia dapat memanfaatkan semua yang disediakan alam. Ada hubungan timbal balik antara alam dengan manusia. Dalam berinteraksi antara alam dan manusia timbal baliknya bisa bersifat positif tetapi bisa juga sebaliknya.

Penggambaran hubungan timbal balik antara manusia dan alam sekitar sering ditulis oleh pengarang dalam bentuk karya sastra. Karya sastra bisa dikatakan sebagai replika kehidupan masyarakat. Bagi seorang pengarang, karya sastra merupakan sarana untuk menyampaikan gagasan, ide, pesan, kritik dan lain sebagainya. Ada amanat atau pesan yang hendak disampaikan pengarang baik secara langsung maupun tidak langsung yangdisampaikan pengarang melalui penggambaran perilaku manusia yang diceritakan melalui tokoh-tokoh dalam cerita. Wujud pesan moral yang disampaikan oleh pengarang diantaranya berupa adab hubungan manusia dengan alam

sekitar. Salah satu karya sastra Jepang yang menceritakan tentang sebuah hubungan yang saling menguntungkan antara manusia dengan lingkungan alam sekitar adalah dongeng yang berjudul 'Urikohime'

Dongeng berjudul 'Urikohime' menceritakan tentang sepasang suami istri yang sudah lanjut usiadan tidak memiliki anak. Sehari-hari mereka bekerja keras di ladang. Dari ladang Ia mendapat berkah berupa melon yang sangat besar. Ketika melon dibelah mereka mendapat keajaiban dari dalam melon berupa bayi perempuan yang sangat lucu yang kemudian diberi nama urikohime. Seiring berjalannya waktu Urikohime menjadi seorang putri yang sangat cantik dan memiliki hobi menenun. Ada seekor burung gagak yang selalu menemani Urikohime. Kicauan burung gagak berpadu dengan suara alat tenun membentuk paduan suara musik yang indah. Pada saat Urikohime di rumah hanya ditemani burung gagak, ada hantu perempuan jahat bernama Amanojaku yang penasaran dengan wajah cantik Urikohime, dan hantu jahat ini ingin bertukar posisi menyamar sebagai Urikohime, maka diculiklah Urikohime dan dibawa lari ke gunung. Kakek dan Nenek mengira yang ada di rumah adalah Urikohime yang asli. Burung gagak yang melihat situasi tersebut mencoba memberitahu kepada pasangan Kakek dan Nenek tersebut bahwa Urikohime telah di culik oleh Amanojaku. Akhirnya mereka berhasil menyelamatkan Urikohime dari Amanojaku.

Berdasarkan latar belakang uraian di atas, peneliti akan membahas lebih lanjut bagaimana hubungan timbal balik yang terjadi antara tokoh pasangan Kakek-Nenek, dengan alam yang direpresentasikan oleh gunung, ladang tempat bekerja, hasil bumi berupa buah melon, burung gagak dan putri urikohime yang terdapat dalam dongeng yang berjudul 'Urikohime'. Bagaimana bentuk dan isi pesan moral yang dapat dilihat dari dongeng tersebut.

Dongeng 'Urikohime' yang digunakan sebagai data dalam kajian ini di ambil dari sebuah website http://yomukiku-mukashi.com/urikohime.htmlyang berisi tentang kumpulan dongeng Jepang. Pada penelitian ini tidak digunakan data-data berupa angka yang digunakan untuk perhitungan statistik. Temuan-temuan dalam penelitian ini tidak diperoleh melalui analisis yang menggunakan penghitungan angka, sehingga pada penelitian ini tidak digunakan prosedur statistik. Oleh sebab itu, penelitian ini tidak bersifat kuantitatif, melainkan bersifat kualitatif, sehingga penarikan simpulan penelitian ini tidak didasari dengan perhitungan angka-angka,

melainkan berupa kualitas bentuk verbal yang berwujud tuturan (Muhadjir 2000:29).

Kosmologi dan Ekologi

Secara etimologi pengertian kosmologi berasal dari kata kosmos yang berarti dunia, aturan atau alam, dan logos yang berarti rasio, atau akal. Dengan demikian kosmologi dapat di definisikan sebagai ilmu yang mempelajari tentang alam semesta. Kosmologi yang berasal dari bahasa Yunani diterapkan oleh phytagoras untuk menggambarkan keteraturan dan harmoni pergerakan benda-benda langit. Alam semesta diselidiki menurut inti dan hakikat yang mutlak, yaitu menurut keluasan dan maknanya. Titik tolak kosmologi adalah kesatuan manusia dan alam semesta serta dunia yang dialami manusia. Kosmologi selalu berhubungan dengan lingkungan. Salah satunya adalah ekologi. Ekologi yang diartikan sebagai ilmu tentang lingkungan hidup (Anshory& Darsono,2008: 285,295)

Manusia adalah bagian dalam dan dari kesatuan besar alam semesta. Sebagai bagian dari kesatuan besar itu di dalam dirinya pada prinsipnya terletak pula kekuatan hidup kesatuan besar itu. Di bagian lain dijelaskan tentang pandangan ekologik yang bersifat holistik yaitu bahwa semua yang terdapat di alam ini bersifat saling tergantung, tidak ada yang berdiri sendiri. Manusia bagian dari kosmos (alam semesta), dan sebagai bagian dari dunia besar manusiaakan menderita manakala alam semesta mengalami kerusakan. Oleh karena itu, usaha keras dilakukan untuk menjaga keseimbangan dan keserasian antara manusia dengan penciptanya dan antara manusia dengan lingkungan hidupnya. Melawan alam keteraturan alam semesta adalah dosa yang akan membawa malapetaka bagi manusia. (Soemarwoto,2005: 19-20)

Dalam kosmologi Jepang memperlihatkan bagaimana orang Jepang memahami asal-usul dan struktur alam semesta sampai jauh ke dalam makna proses dan makna fungsi keberadaan manusia sendiri dan obyek serta gejala alam sekitar yang terdapat di sekitar kehidupan dan lingkungan serta hubungan yang terkait satu sama lain, untuk dapat dimanfaatkan demi kepentingan manusia sendiri. Manusia memiliki kemampuan untuk mengelola hubungan yaang berlangsung di dalam dan pada alam semesta untuk mencapai maksud, tujuan, dan hasil yang diinginkan. (Lawanda,2009:131)

Manusia secara ekologi adalah bagian integral alam atau lingkungan hidupnya. Manusia terbentuk oleh lingkungan hidupnya dan sebaliknya manusia membentuk lingkungan hidupnya. Kelangsungan hidup manusia tergantung dari keutuhan lingkungan hidupnya. Lingkungan hidup tidak semata-mata dipandang sebagai sumberdaya yang harus dieksploitasi tetapi juga mensyaratkan adanya keserasian antaramanusia dengan lingkungan alamsekitar.(Soemarwoto, 2005:35)

Pesan Moral

Moral merupakan sesuatu yang ingin disampaikan oleh pengarang kepada pembaca melalui karya sastra. Moral dalam karya sastra biasanya berupa pandangan hidup tentang nilai-nilai kebenaran dari pengarang. Moral dalam karya sastra biasanya dimaksudkan sebagai suatu saran yang berhubungan dengan ajaran moral tertentu yang bersifat praktis yang dapat ditafsirkan oleh pembaca. Sebuah cerita fiksi ditulis oleh pengarang untuk antara lain menawarkan modelcerita, sikap dan tingkah laku tokoh-tokoh itulah pembaca diharapkan dapat mengambil hikmah dan pesan-pesan moral yang disampaikan. Cerita fiksi menawarkan pesan moral yang berhubungan dengan sifat-sifat luhur kemanusiaan, memperjuangkan hak dan martabat manusia. Sifat-sifat luhur kemanusiaan tersebut pada dasarnya bersifat universal.

Dalam sebuah cerita bisa jadi terdapat lebih dari satu pesan moral, terutama pada novel-novel yang panjang. Wujud pesan moral dalam cerita mencakup hubungan manusia dengan diri sendiri, hubungan manusia dengan manusia lain dalam lingkup sosial dan lingkungan alam, dan hubungan manusia dengan Tuhannya. Yang perlu diperhatikan bahwa ketiga hubungan tersebut tidak dalam pengertian terpisah satu sama lain. Dalam cerita fiksi yang dominan haruslah cerita sebagai bentuk representasi nilai-nilai dalam wujud prilaku tokoh. Maka, ketiga hubungaan nilai moral yang terepresentasikan dalam sikap dan prilaku tokoh itu merupakan sebuah kesatuan sikap dan prilaku yang hadir secara bersama di hadapan pembaca.

Secara umum dapat dikatakan bahwa bentuk penyampaian pesan moral dalam cerita fiksi dapat disampaikan melalui duacara. Pertama, penyampaian pesan moral secara langsung, sedang yang kedua penyampaian secara tidak langsung. Bentuk penyampaian pesan moral

secara langsung, boleh dikatakan identik dengan cara pelukisan watak tokoh yang bersifat uraian, *telling*, atau penjelasan, *expository*. Jika dalam teknik uraian pengarang langsung mendeskripsikan perwatakan tokoh-tokoh cerita yang bersifat "memberi tahu" atau memudahkan pembaca untuk memahaminya, demikian pula dalam penyampaian pesan moral, pengarang secara langsung menggurui pembaca, secara langsung memberikan nasihat dan petuahnya. (Nurgiyantoro, 2013: 460-461)

Bentuk Penyampaian pesan moral secara tidak langsung hanya tersirat dalam cerita, berpadu secara koherensif dengan unsur-unsur cerita yang lain. Pengarang tidak menyampaikan pesan secara vulgar dan terang-terangan. Pengarang menggunakan teknik ragaan, *showing*. Yang ditampilkan dalam cerita adalah peristiwa-peristiwa, konflik, dan sikap dan tingkah laku para tokoh dalam menghadapi peristiwa dan konflik yang dihadapi, baik yang terlihat dalam tingkah laku verbal, fisik, maupun yang hanya terjadi dalam pikiran dan perasaannya. Melalui berbagai hal tersebut, pengarang menyampaikan pesan moral dalam cerita (Nurgiyantoro, 2013: 467).

Pembahasan

Dalam menjelaskan keharmonisan hubungan antara manusia dan alam sekitar akan dijelaskan keterkaitan antar tokoh dalam berinteraksi dan hubungan timbal balik yang ada di dalam cerita 'Urikohime'.

1.Pasangan Kakek dan Nenek sebagai yang rajin

Tokoh Kakek dan Nenekadalah pasangan yang sudah tua renta dan tidak memiliki anak. Karakter pasangan KakekNenek ini sangat rajin. Setiap hari mereka memulai aktivitasnya dari pagi hari. Si Kakek mengerjakan tanggung jawabnya dengan bekerja di ladang yang ada di gunung, sedangkan Nenekmengerjakan tugas domestik yaitu mencuci pakaian di sungai. Mereka berdua mengerjakan tugas masing-masing. Hal itu terdapat didalam kutipan berikut.

毎朝おじいさんは山へ芝刈(しばか)
りにおばあさんは川へ洗濯に出かけていきます
(Urikohime, baris 12)

Maiasa ojisan wa yama e shibakarini obaasan wa kawa e sentakuni dekakete ikimasu.

Setiap pagi Kakek pergi ke gunung bekerja memotong rumput, dan Nenek pergi ke sungai untuk mencuci.

2. Ladang memberi keberkahan berupa melon besar pada Kakek dan Nenek

Pasangan Kakek dan Nenek yang sangat rajin, akhirnya menerima hasil dan keberkahan dari alam yang berupa buah melon yang sangat besar. Mereka menemukan buah melon tersebut dari ladang. Buah melon yang besar ini merupakan anugerah yang sangat menggembirakan bagi pasangan Kakek dan Nenek karena dengan tersedianya melon besar tersebut bisa dijadikan persediaan makanan dan tidak perlu kerja keras untuk memperolehnya. Pernyataan tersebut terdapat dalam kutipan berikut.

ある日おじいさんが裏(うら)の畑(はたけ)で大きなうりをみつけました。さっそくおじいさんは持ち帰り、おばあさんと二人瓜(うり)を切ろうとします。

「おじいさん、これだけあればしばらく食べ物に困らないですね」**(Urikohime, baris1-3)**

Aruhi ojiisan ga ura no hatake de ookina uri o mitsukemashita. Sassokuojisan wa mochikaeri, obaasan to futari uri o kiroutoshimasu. “Ojiisan, kore dake areba shibaraku tabemononi komaranai desune.

Pada suatu hari Kakekmenemukan buah melon yang besar di ladang. Kakek segera membawa pulang melon besar tersebut dan ingin memotongnya bersama Nenek. Nenek berkata,”Kek, Jika ada buah melon seperti ini, pasti kita tidak akan kebingungan soal makanan”.

3. Kakek dan Nenek mendapat keajaiban dari Tuhan melalui buah melon

Berkah yang diterima Kakek dan Nenek berupa buah melon yang besar memberikan keberuntungan berlipat pada pasangan ini. Melon yang rencananya akandibelah bersama Nenek, namun sebelum dibelah

dari dalam melon terdengar teriakan dan keluarlah seorang bayi cantik. Pasangan Kakek dan Nenek yang selama hidup tidak dikarunia seorang anakpun, dengan tiba-tiba memperoleh seorang bayi ajaib yang yang cantik keluar dari buah melon yang mereka peroleh dari ladang. Mereka sangat gembira dan bersyukur atas keajaiban yang diterimanya. Kutipan berikut menggambarkan situasi tersebut.

> すると、うりの中から「待って」と声がします。おじいさんおばあさんが「え？」と思ってると、うりはペカッと割(わ)れて、中からそれは可愛(かわい)い女の子が出てきました。「おお…なんと可愛らしい。これは神様からの授(さず)かり者(もの)に違(ちが)いないわい」(Urikohime, baris 6-9)

> Suruto urinonaka kara “Matte”, to koe ga shimasu. Ojiisan obaasan ga “Ee? To omotteruto, uri wa pekatsu to warete naka kara sore wa kawai onna no ko ga dete kimashita. “aa nanto kawairashi. Kore wa kamisama kara no sazukari mono ni chigainaiwai”.

Kemudian tiba-tiba terdengar suara, “tunggu”. ”Ee?” Kakek dan Nenek berpikir dan merasa heran. Buah melon terbelah dan dari dalamnya keluar seorang bayi yang lucu. “waaa... cantik... Tidak salah lagi ini pasti anugerah dari Tuhan”

4. Kakek Nenek mensyukuri anugerah Tuhandengan cara merawat bayi ajaib

Kegembiraan Kakek dan Nenek ketika mendapat bayi ajaib ini tidak dapat digambarkan. Mereka sangat yakin bahwa bayi tersebut adalah anugerah dari Tuhan yang harus disyukuri. Rasa syukur Kakek dan Nenek salah satunya diwujudkan dalam tindakanmemelihara dan menjaga Urikohime dengan baik sehinggaia tumbuh menjadi gadis yang cantik. Hal itu tergambar dalam kutipan berikut.

そしてうりからうまれたので瓜子姫と名付け、育てることにしました。瓜子姫はそれはかわいい女の子に成長(せいちょう)していきます。(Urikohime,10-11)

Soshite Uri kara umareta node urikohime to nazuke, sodateru kotonishimashita. Urikohime wa sore wa kawaii onnanoko ni seichoushite ikimasu.

Karena lahir dari sebuah melon maka anak ini diberi nama Urikohime(putri melon), selanjutnya anak ini dirawat oleh Kakekdan Nenek. Urikohime tumbuh menjadi seorang gadis yang cantik.

5. Urikohime tumbuh menjadi gadis yang baik

Kakek dan Nenek telah merawat Urikohime dengan baik dan tumbuh menjadi seorang putri cantik. Urikohime mendapat curahan cinta dan kasih sayang dari Kakek dan Nenek, maka Urikohimepun menjadi anak yang sangat patuh yang selalu mendengarkan nasehat Kakek dan Nenek. Urikohime sangat memahami bahwaapa yang selalu dinasehatkan si Kakek adalah untuk kebaikan dirinya, sehingga ia selalu menaati peraturan-peraturan yang dilarang oleh Kakek. Hal itu tergambar dalam kutipan berikut.

おじいさんの話ではトゲだらけの恐ろしい姿をした女の子で、性格がひねくれてるということでした。

瓜子姫はおじいさんの言いつけを守って、留守中(るすちゅう)はけして扉(とびら)を開けませんでした。こうして何年かたちます

(Urikohime, baris 29-32)

Ojiisanno hanashi dewa toge darake no osoroshii sugata o shita onnanoko de, seikaku ga hinekureteru to iukotodeshita.

Urikohime wa ojiisan no iitsuke o mamotte, rusuchuu wa keshite tobira wo akemasen deshita. Koushite nannenka ka tachimasu.

Ojiisan selalu membicarakan tentang sosok perempuan berduri yang menyeramkan dan berwatak kejam kepada Urikohime. Urikohime selalu mematuhi nasehat ojiisan untuktidak membuka pintu saat rumah kosong. Iamematuhi peraturan itu bertahun-tahun.

6. Urikohime berteman dengan burung gagak

Urikohime seorang gadis yang memiliki hobi menenun. Setiap hari Ia menenun kain di rumah, dan rupanya ada seekor burung gagak yang suka menemaninya dan selalu mengiringi suara alat tenun Urikohime dengan kicauannya sehingga membentuk harmoni suara yang indah. Situasi yang demikian membuat mereka sangat gembira dan serasa menjadi teman yang sangat dekat. Urikohime dan si burung gagak sangat menikmati kebersamaan mereka. Data berikut menggambarkan situasi tersebut.

窓の外を見ると、木の枝(えだ)
にとまった一羽のカラスがじっと見ています。どうやら
こっちの音にあわせて鳴いてるようです。瓜子姫は楽し
くなってギーコットン、ギーコットン、

するとカラスがカァ、カァ。こんなことを繰り返してる
うちに瓜子姫はすっかりカラスと仲良(なかよ)
くなった気がして、嬉(うれ)しくなりました。

(Urikohime, baris 19-25)

Mado no soto o miru to, ki no eda ni tomatta ichi wa no karasu ga jitto miteimasu. Douyara kocchi no oto ni awasete naiteiruyoudesu. Urikohime wa tanoshikunatte giikotton, giikotton. Suruto karasu ga kaa..kaa. Konna koto o kurikaeshiteruuchini urikohime wa sukkari karasu to nakayokunatta kigashite,ureshikunarimashita.

Begitu melihat keluarjendela, Urikohime menatap dengan tajam ke arah seekor burung gagak yang diam bertengger di atas dahan. Seolah-olah suara kicauan gagak seirama dengan suara alat tenun. Urikohime sangat gembira. Suara alat tenun yang berbunyi “kletek-kletek’ kemudian

disahut dengan suara burung gagak yang berbunyi 'kaa...kaa...". Situasi seperti ini terus berlanjut hingga akhirnya mereka merasa menjadi teman baik. Mereka sangat gembira.

7. Burung gagak memberitahukan kepada Kakek tentang perbuatan Amanojyaku yang menculik Urikohime

Antara Urikohime dan burung gagak sudah terjalinpersahabatan, hingga mereka saling menyayangi satu sama lain. Ketika terjadi hal yang membahayakan menimpaUrikohime, burung gagak ini berusaha menyelamatkan Urikohime dengan cara memberitahukan kepada tentang penyamaran Amanojyaku sebagai Urikohime di rumah dan memberitahukan kepada si Kakek jika Urikohime telah diculik oleh Amanojyaku. Si burung gagak berusaha melindungi Urikohime dengan caranya.

すると、どこからか声がします。

「瓜子姫は裏(うら)の山(やま)。着物着てるはあまのじゃく」

おじいさんおばあさんは「はて？」と不思議がりますが、まあ気のせいだろうと思っていると

「瓜子姫は裏の山。家にいるのはあまのじゃく」

また声がします。外に出ると、カラスが家の上を飛び回りながら、

「瓜子姫は裏の山。家にいるのはあまのじゃく」

と言ってるのです。それは瓜子姫が可愛がっていたカラスでした。(Urikohime, baris 57-65)

Suruto,dokokaraka koe ga shimasu. "urikohime wa uranoyama. Kimono kiteru wa amanojyaku" Ojiisan obaasan wa "hate?" to fushigigarimasuga, maakinoseidarouto omotte iru to," Urikohime wa urano yama. Uchi ni iru no wa amanojyaku". Mata koe ga shimasu. Soto ni deru to, karasu ga uchi no ue o tobimawarinagara,"Urikohime wa urano yama. Uchi ni iru

no wa amanojyaku" to itterunodesu. Sore wa urikohime ga kawaigatteitakarasu deshita.

Kemudian, entah dari mana datangnya terdengar suara, "Urikohime ada di gunung, Yang memakai baju kimono itu amanojyaku". Kakek dan Nenek merasa antara percaya dan tidak percaya "Hehhh". Mereka berpikir itu hanya perasaannya saja.Tetapi suara itu terdengar lagi," Urikohime ada di gunung. Yang ada di rumah adalah Amanojyaku". Begitu si Kakek keluar rumah, Iamelihat seekor burung gagak di atas rumah sambil terbang si burung gagak kembali bersuara, "Urikohime ada di gunung. Yang di rumah adalah amanojyaku. Burung gagak itu adalah burung kesayangan Urikohime.

8. Ojiisan menolong Urikohime

Berkat bantuan dari burung gagak ini akhirnya penyamaran Amanojyaku sebagai Urikohime terbongkar. Berkat pemberitahuan dari burung gagak pula, Kakek berhasil mengetahui keberadaan Urikohime yang telah diculik oleh Amanojyaku. Dari informai yng diberikan oleh burung gagak, akhirnya Kakek berhasil menemukan dan menyelamatkan Urikohime yang tergantung di atas pohon. Kakek pun akhirnya menangkap Amanojyaku dan mengusirnya dari rumah.

おじいさんはもしやと思って裏山に行ってみますと、瓜子姫が柿(かき)の木に縛(しば)りつけられていました。

おじいさんは瓜子姫に化けたあまのじゃくをひっつかまえて、さんざんおしおきした後追い出しました。

Ojiisan wa moshiyato omotte urayamani ittemimasuto, urikohime ga kakino ki ni shibaritsukerararete imashita.

Ojiisan wa Urikohime ni kaketa amanojyaku o hittsukamaete sanzan oshiokimashita ato oidashimashita.

Begitu Kakek pergi mencari Urikohime ke gunung, Ia menemukan Urikohime terikat di atas pohon kesemek. Kakek menangkap Amanojyaku yang telah menggantung Urikohime, dan mengusirnya.

Dari rangkain hubungan di atas bisa dikatakan bahwa pasangan KakekNenek yang hidup berdua tanpa anak, sehari-harinya giat bekerjasebagai petani akhirnya mendapat keberkahan dari ladang berupa buah melon yang besar. Dari dalam buah melon yang besar pasangan ini mendapat keajaiban seorang bayi ajaib berparas cantik yang menambah kebahagiaan mereka. Pasangan ini mensyukuri kebahagian mereka dengan cara merawat bayi yang diberinama Urikohime ini dengan sebaik-baiknya. Urikohime yang mendapat limpahan kasih sayang dari kakaek Nenek berusaha menjadi anak yang baik dan patuh pada orang tua, selalu menaati peraturan. Urikohime memiliki hobi menenun, setiap hari ia ditemani seekor burung gagak yang suka berkicau mengiringi suara alat tenun Urikohime sehingga membentuk irama yang enak didengar. Mereka serasa menjadi sahabat yang sangat akrab.Pada saat Urikohime diculik oleh amanojyaku, burung gagak ini berusaha menolong Urikohime dengancara memberitahukan kepada Kakek dan Nenek bahwa yang di rumah adalah Urikohime yang palsu. Sedangkan Urikohime yang asli telah diculik dan dibawa ke gunung. Akhirnya Kakek berhasil menemukan Urikohime yang terikat di atas pohon yang ada di gunung. Berkat informasi yang diberikan olehburung gagak, maka Urikohime berhasil diselamatkan, dan Amanojyaku berhasil diusir. Uraian analisis hubungantimbal balik tersebut di atas dapat disederhanakan dalam skema berikut.



Pesan moral yang ada di dalam dongeng berjudul Urikohime ini adalah Terjalinnya sebuah hubungan alam antara manusia dengan alam sekitar yang harmonis saling memberikan dampak positif dan menguntungkan. Ada hubungan timbal balik saling tolong menolong di antara manusia dengan alam sekitar.Wujud pesan yang disampaikan dalam dongeng ini adalah pesan moral tidak langsung yang disampaikan melalui kontribausi alam untuk manusia dan prilaku manusia untuk alam.Pesan ditunjukkan melalui prilaku tokoh Kakek dan Nenek yang rajin dan memelihara alam, maka alam pun memberikan timbal balik yang positif dan sangat menggembirakan kepada Kakek dan Nenek. Demikian pula sikap yang ditunjukkan oleh Kakek dan Nenek dalam menerima karunia Tuhan berupa bayi ajaib yang keluar dari dalam Melon, menunjukkan pesan moral tentang rasa syukur atas segala sesuatu yang dianugerahkan Tuhan dengan merawat karuniaNya sebaik-baiknya. Hubungan antara urikohime dengan

burung gagak, menunjukkan pesan bahwa persahabatan dan tolong-menolong tidak terbatas hanya kepada sesama manusia, tetapi juga dengan binatang. Hubungan timbal balik yang terjadi di antara keduanya sangat harmonis dan berdampak pada hubungan saling tolong menolong. Ketika Urikohime terancam jiwanya, berkat informasi dari burung gagaklah yang membantu Kakek untuk menyelamatkan Urikohime dari Amanojyaku.

SIMPULAN

Berdasarkan analisis di atas maka dapat disimpulkan bahwa ada pesan moral yang ingin disampaikan kepada pembaca. Pesan moral disampaikan melalui prilaku manusia dan reaksi alam terhadap prilaku manusia. Pesan yang dapat dilihat dari cerita Urikohime ini adalah bahwa sebuah hubungan yang harmonis antara manusia dan alam akan berdampak pada hubungan timbal balik yang saling menguntungkan, saling menolong dan saling memberi.

Daftar Pustaka

Lawanda, Ike Iswary. 2009. Matsuri dan Kebudayaan Jepang.Jakarta:ILUNI Press

Muhadjir, Noeng. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.

Nurgiyantoro, Burhan. 2013. Teori Pengkajian Fiksi. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Soemarwoto, Otto. 2005. Analisis Mengenai Dampak Lingkungan. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press

Anshoriy, Nasrudin dan Sudarsono.2008.Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa, Jakarta: Yayasan Obor

http://yomukiku-mukashi.com/urikohime.html, diunduh 15 Mei 2016

KONSEP KETAHANAN PANGAN WILAYAH PESISIR DALAM FOLKLOR JAWA (STUDI KASUS DI WILAYAH JUWANA, JATENG)

Hesti Widyastuti danMurtini
E-mail: hestiwid09@gmail.com

Abstract

This paper is a part of superior college research which is proposed for multiyear research. This second year research will concentrate on the folklore in coastal areas. This is a descriptive-qualitative research using folklore variable for food security. The aim of this research is to explain Javanese folklore that reveals local wisdom about food security. The result of this research is expected to provide input on food security in Indonesia. The target of this research is to find new materials concept of food security role in oral folklore, partly verbal, and not oral contained in Javanese tradition in the form of food items at the Northern coasts. This research is expected to contribute ideas on the concept of food security based on local wisdom that has been going on for centuries.

Keywords: folklore, food security, coast

Pendahuluan

Pangan merupakan kebutuhan pokok manusia, di samping kebutuhan sandang dan papan, Makanan pokok bagi sebagian masyarakat Indonesia adalah nasi (padi/beras) dan sebagian yang lain menjadikan jagung, sagu, ketela, atau umbi-umbian yang lain sebagai makanan pokoknya. Jenis makanan pokok bagi masyarakat sangat bergantung pada kondisi lingkungan tempat tinggal. Perlu diusahakan mencari alternatif lain sebagai pengganti makanan pokok tersebut, mengingat kondisi alam yang kadang kurang bersahabat dengan kebutuhan penghuninya.

Makanan alternatif ini dapat ditemukan di balik kehidupan masyarakat yang sarat dengan kearifan lokal. Hal itu dapat juga ditemukan lewat kajian folklor yang dalam hal ini adalah folklor Jawa. Folklor masyarakat Jawa tentang kenduri sesungguhnya merupakan ekspresi kecukupan gizi karena perlengkapan makanan untuk kenduri, seperti sayuran (*gudhangan/ kuluban*), lauk nabati (tempe, tahu), lauk hewani (telor, ikan asin, ayam, daging), dan buah-buahan (pisang, buah-buahan jajan pasar), kudapan

(semua bahan direbus atau dikukus, ialah berbagai jenis ketela atau umbi-umbian, kacang tanah, kedelai, pisang dalam jajanan pasar). Semua bahan itu diperoleh dan diusahakan berasal dari lingkungan sendiri. Hal itu dimaksudkan agar masyarakat selalu berusaha untuk mencukupi kebutuhan sendiri dengan menanam bahan makanan di kebun/sawah sendiri dan mengolahnya sendiri.

Dengan adanya usaha dan kesadaran masyarakat dalam mengelola sumber daya alam yang ada di sekitarnya, memungkinkan konsep ketahanan pangan (*food security*) akan dapat diatasi. Hal ini sejalan dengan tujuan program ketahanan pangan pemerintah, yaitu (1) meningkatkan ketahanan pangan, (2) mengembangkan diversivikasi pangan, (3) mengembangkan kelembagaan pangan, dan (4) mengembangkan usaha pengelolaan pangan.

Teori dan Metode Penelitian

Jika dalam penelitian Tahun I, konsentrasi terarah pada wilayah sekitar kerajaan, atau yang biasa disebut sebagai wilayah *adoh watu cedhak ratu* 'jauh dari batu tetapi dekat dengan raja'. Penelitian Tahap II ini mengarah pada wilayah pantai, dalam hal ini adalah pantai utara Jawa Tengah.

Penelitian ini termasuk jenis penelitian deskriptif-eksploratif, dengan variable masalah folklor untuk pengembangan ketahanan pangan. Target penelitian ini adalah mencari bahan-bahan baru dengan tujuan menemukan kaitan-kaitan yang dapat diubah menjadi hipotesis-hipotesis (Vredenbregt, 1985:53). Hipotesis yang dimuculkan berupa hipotesis alternatif yang berkaitan dengan folklor dan pengembangan ketahanan pangan.

Lokasi penelitian terbagi atas tiga wilayah budaya,ialah wilayah yang dekat kraton Surakarta, dengan sampel wilayah Solo Raya; wilayah pegunungan dengan sampel wilayah Wonogiri dan Pegunungan Dieng, dan wilayah Pesisir, dengan sampel wilayah Cilacap dan Juwana, Pati. Untuk tahun ke-2, penelitian dipusatkan pada wilayah pesisir, yaitu di wilayah Juwana, Pati.

Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara mendalam (*indepth interview*) dengan para informan, observasi terlibat, kajian dokumen nontulis (foto, rekaman, dsb.), observasi artefak dengan cara mengamati artefak-artefak, seperti candi, arca, relief, dsb.), observasi peristiwa, seperti sekaten, tayub, larungan, kirab pusaka, wayangan, sedekah bumi/laut, penyimpanan makanan, dsb.).

Ada tiga komponen analisis data, ialah (1) reduksi data, (2) penyajian data, dan (3) penarikan kesimpulan. Model yang dilakukan dalam analisis data adalah model analisis interaktif (Miles dan Huberman, 1993:20), yakni ketiga komponen tersebut saling berinteraksi selama proses penelitian.

Folklor

Folklor adalah hasil kebudayaan masyarakat tradisional. Folklor juga dapat diartikan sebagai bahan-bahan lisan atau ritual-ritual dalam suatu kolektif yang diturunkan secara lisan atau dengan contoh-contoh. Folklor mencakup bentuk-bentuk naratif seperti mite, legend, dongeng, nyanyian, mantera, dan teka-teki, serta aktivitas soaial lainnya seperti upacara ritual, tarian, dan sebagainya (Abrams, 1981:66). Oleh karena itu, jangkauan folklor sangat luas, yakni mencakup hal-hal yang lisan dan bukan lisan.

Folklor termasuk bagian dari kebudayaan dalam bentuk *mentifact* dan *sociofact*. Oleh karena itu, sebagai kekayaan mental, folklor melekat pada suatu masyarakat dan seringkali muncul dalam aktivitas sosial. Contoh nyata yang terdapat dalam masyarakat adalah *mentifact* orang Jawa tentang Dewi Sri yang dianggap sebagai dewi kesuburan. *Mentifect* ini menimbulkan *sociofect* berupa kebiasaan meletakkan padi di ruang tengah (*senthong*) dan tradisi *tedhun* ketika menanam padi dan *wiwit* ketika memanen. Hal itu merupakan simbolisasi dari turunnya Dewi Sri (upacara *tedhun*) dan pulangnya Dewi Sri (upacara *wiwit*).

Ada tiga jenis folklor, ialah (1) folklor lisan, seperti cerita, nyanyian, dan sebagainya, (2) folklor sebagian lisan, seperti kepercayaan rakyat, permainan rakyat, sendratari, dan sebagainya, dan (3) folklor bukan lisan, seperti makanan, bangunan, pakaian, dan sebagainya (Danandjaja, 1986). Jenis yang ketiga inilah yang menjadi fokus penelitian ini, yaitu jenis makanan tradisional yang ditemukan di wilayah pesisir.

Kajian mengenai folklor sudah banyak dilakukan oleh beberapa peneliti. Bani Sudardi pernah melakukan penelitian folklor yang terkait dengan ketahanan pangan dan pengobatan (2011). Dalam penelitian itudibahas tentang deskripsi antropologi media manfaat binatang dalam tradisi pengobatan Jawa. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa dalam folklor Jawa, binatang dimanfaatkan sebagai bahan makanan di samping juga dimanfaatkan sebagai bahan obat-obatan.Salah satu bentuk pengobatan yang dimaksud, antara lain ialah dengan memakan binatang yang diyakini

dapat membantu penyembuhan penyakit. Di samping itu,jugadiyakini dapat membantu meningkatkan ketahanan pangan, yaitu dengan ditemukannya beragam binatang sebagai sumber makanan hewani yang berkhasiat dan menyehatkan. Wijaya (2011) juga pernah melakukan kajian folklor tentang Watu Gunung dengan analisis struktural Levi-Strauss, dengan kesimpulan bahwa orang Jawa sudah memiliki ilmu perbintangan sejak beribu-ribu tahun yang lalu. Selanjutnya, Widodo juga pernah mengkaji folklor tentang air dengan prinsip etnohidrolika, yang menunjukkan bahwa penghormatan orang Jawa terhadap air yang merupakan sumber daya alam dilakukan dengan cara melestarikan, mengelola, dan dan memanfaatkan air dengan konsep organistik (2011).

Wakit juga pernah melakukan kajian tentang kearifan lokal masyarakat pesisir yang berhubungan dengan folklor lisan, khususnya terminologi bahasa (2011). Di dalam kajiannya, Wakit menyampaikan bahwa dtemukan konsep ketahanan pangan yang diterapkan oleh penduduk pesisir selatan, dalam hal ini adalah masyarakat pesisir selatan Kebumen. Kecerdasan kolektif yang merupakan kearifan local Masyarakat pesisir Selatan Kebumen dalam hal ketahanan pangan adalah dengan memanfaatkan berbagai sumber daya alam yang ada di sekitarnya. Walaupun dalam keadaan sulit, karena adanya banjir yang disebabkan air laut pasang sehingga terjadi rob, untuk memenuhi kebutuhan nutrisinya mereka tetap mengais rejeki di sekitar pantai.

Ketahanan Pangan

Ketahanan pangan merupakan unsur yang sangat penting bagi kelangsungan hidup suatu masyarakat. Paling tidak terdapat lima unsur yang harus dipenuhi dalam ketahanan pangan, ialah:

1) Berorientasi pada rumah tangga dan individu,
2) Dimensi waktu setiap saat pangan tersedia dan dapat diskses,
3) Menekankan pada akses pangan rumah tangga dan individu, baik fisik, ekonomi, maupun sosial,
4) Berorientasi pada pemenuhan gizi,
5) Ditujukan untuk hidup sehat dan produktif.

Dari ke lima unsur tersebut, dapat disimpulkan bahwa dalam ketahanan pangan, harus memperhatikan berbagai hal, ialah kebutuhan individu

maupun masyarakat umum secara merata dalam pemenuhan pangan yang bergizi cukup dan mudah cara mendapatkannya setiap saat.

Di Indonesia, sesuai dengan Undang-undang No. 7 Tahun 1996, pengertian ketahanan pangan adalah kondisi terpenuhinya pangan bagi rumah tangga yang tercermin dari: (1) tersedianya pangan secara cukup, baik dalam jumlah maupun mutunya; (2) aman; (3) merata; dan (4) terjangkau. Dengan pengertian tersebut, mewujudkan ketahanan pangan dapat lebih dipahami sebagai berikut:

1. Terpenuhinya pangan dengan kondisi ketersediaan yang **cukup**, yang mencakup pangan yang berasal dari tanaman, ternak, dan ikan untuk memenuhi kebutuhan atas karbohidrat, protein, lemak, vitamin dan mineral serta turunannya, yang bermanfaat bagi pertumbuhan kesehatan manusia.
2. Terpenuhinya pangan dengan kondisi yang **aman**, yaitu bebas dari cemaran biologis, kimia, dan benda lain yang dapat mengganggu dan membahayakan kesehatan manusia, serta aman dari kaidah agama.
3. Terpenuhinya pangan dengan kondisi yang **merata**, yaitu bahwa pangan harus tersedia setiap saat dan dapat dinikmati secara merata bagi semua masyarakat.
4. Terpenuhinya pangan dengan kondisi **terjangkau**, bahwa pangan harus dengan mudah diperoleh oleh setiap warga dengan harga yang terjangkau.

Peranan kelompok petani dan nelayan di pedesaan sangat besar dalam mendukung dan melaksanakan berbagai program yang sedang dan akan dilaksanakan, dalam upaya meningkatkan pembangunan ketahanan pangan.Hal itu dikarenakan petani inilah pada dasarnya sebagai pelaku utama pembangunan ketahanan pangan.Keberadaan kelompok petani sangat penting untuk diberdayakan karena potensinya sangat besar.

Masalah Dan Pembahasan

Masyarakat pesisir utara Jawa, dalam hal ini diwakili masyarakat wilayah Pati, yaitu Juwana merupakan masyarakat yang sebagian berprofesi sebagai nelayan, dan sebagian berprofesi sebagai petani, baik petani sawah, ladang, maupun petani tambak, dan nelayan. Bahkan, Juwana, terkenal

sebagai penghasil bandeng yang berkualitas baik karena sebagian besar penduduknya sebagai petani tambak.

Sebagai petani maupun nelayan, mereka sangat akrab dengan keadaan alam, bahkan, dalam berbagai kegiatan, masyarakat pantai selalu berdedoman pada alam. Mereka memanfaatkan kondisi alam untuk berbagai kegiatan, terutama yang berkaitan dengan usaha pengelolaan tambak maupun saat melaut. Masyarakat di Juwana dan sekitarnya mengenal istilah *mangsa kesanga* dan *mangsa kepucuk*. Para petani tambak meyakini bahwa hasil panen pada musim *kesanga* ini merupakan hasil panen yang berlimpah. Berbeda dengan *mangsa kepucuk* yang biasanya hasil panennya tidak begitu baik. Jadi, ada dua macam musim, yaitu *mangsa kesanga* (tebar benih Juli dan panen Desember/Januari)dan *mangsa kepucuk* (tebar benih Desember/Januari panen Juni/Juli). Masyarakat pantai memperlakukan alam di sekitarnya dengan arif dan bijaksana. Mereka secara bersama-sama (kolektif) mengikuti petunjuk alam dalam melakukan atau menangani berbagai masalah, termasuk dalam mengelola tambak ataupun melaut.

Di samping penghasilan pokok yang berupa ikan, para nelayan di wilayah pantura Jateng, dalam hal ini wilayah Juwana dan sekitarnya, juga mengambil kepiting, kerang, *latoh*, dan sebagainya untuk dijual.*Latoh* adalah sebangsa rumput laut yang dimanfaatkan masyarakat setempat untuk bahan makanan, atau tepatnya dimanfaatkan sebagai lauk saat makan nasi. *Latoh* ini banyak ditemukan di pasar-pasar desa pada saat masih pagi saja, karena jika hari mulai siang, *latoh* ini, yang memang batang atau daunnya mengandung banyak air, pecah dan mengeluarkan air sehingga menjadi lembek dan tidak enak dikonsumsi lagi.

Gangguan bagi para petani tambak dan nelayan adalah pada saat terjadi musin banjir besar dan ombak tinggi. Para petani kehilangan bandengnya, sedangkan para nelayan tidak dapat melaut. Keadaan itu sangat berpengaruh terhadap penghasilan mereka, terutama bagi buruh tambak, yang penghasilannya sangat tergantung pada pemilik tambak.

Mereka tetap bertahan walau dalam keadaan sulit, saat ombak besar dan tidak dapat melaut atau juga saat terjadi banjir karena curah hujan terlalu tinggi dan terjadi berhari-hari yang menyebabkan kali besar Juwana, kali Silugonggo meluap dan menggenangi sebagian daratan termasuk tambak bandeng/udang. Hal itu menyebabkan tambak meluap dan bandeng/udangnya ikut terbawa air yang meluap. Ini membuat petani

tambak merugi sangat besar. Pada kondisi seperti itulah, para petani atau nelayan merasakan getirnya kehidupan sebagai petani tambak/nelayan. Namun, karena kondisi seperti itu sering terjadi, mereka menghadapinya dengan tenang dan dengan keyakinan yang kuat bahwa akan ada rejeki dari Allah. Pada saat seperti inilah mereka mengais rejeki dari tempat lain. Sebagian pekerja (buruh) laki-laki mencari nafkah sebagai buruh pasar atau sebagai pekerja kasar lain, sementara para wanita sebagian menjadi buruh di perusahaan kuningan atau sebagai pembatik di rumah-rumah batik tradisional.Ini semua mereka lakukan demi memenuhi kebutuhan sehari-hari bagi keluarganya.

Pada masa sebelum tahun 90-an para nelayan menjual hasil tangkapannya secara mandiri, yaitu dikumpulkan di suatu tempat di pelabuhan untuk dilelang, atau yang dikenal dengan nama TPI (Tempat Pelelangan Ikan). Dari hasil lelang itulah para nelayan mendapatkan penghasilan untuk menghidupi keluarganya, yang jumlahnya sangat tergantung pada besar kecilnya tangkapan. Kegiatan melaut itu dilakukan terus-menerus sebagai mata pencaharian pokok, sehingga ketika kegiatan melaut itu macet, tersendat pulalah perekonomian keluarga. Hal ini sangat terasa terutama bagi nelayan kecil, yaitu nelayan yang menggunakan perahu dengan ukuran kecil yang jangkauannya tidak jauh sehingga hasil tangkapan juga tidak sebanyak yang menggunakan kapal berukuran besar.

Namun, masa-masa setelah 90-an muncullah pengusaha besar yang menawarkan diri untuk menjadi "Bapak Asuh" bagi para nelayan di Pantura itu (Juwana, Rembang). Disambutlah pengusaha itu oleh para nelayan. Kedua belah pihak membuat perjanjian yang dianggap menguntungkan kedua belah pihak. Perjanjian yang dimaksud antara lain adalah, bahwa hasil tangkapan nelayan berapapun besarnya harus diserahkan kepada "Bapak Asuh", sedangkan "Bapak Asuh" itulah yang akan menentukan harga hasil tangkapan para nelayan. Perjanjian itu di dalamnya juga berisi tentang pemberian kesejahteraan dari "Bapak Asuh" kepada nelayan secara rutin setiap bulan. Ini merupakan konsekuensi dari penyerahan hasil tangkapanyang seluruhnya diserahkan kepada "Bapak Asuh".Jadi, mereka dapat memanfaatkan uang bulanan itu untuk keperluan sehari-hari.

Namun, sistem "Anak Angkat–Bapak Angkat" ini rupanya tidak berlaku bagi nelayan kecil atau nelayan *gurem*, yaitu nelayan yang wilayah tangkapannya tidak jauh dari pantai. Nelayan kecil ini menggunakan perahu

berukuran kecil yang tidak mungkin sampai di laut lepas, sehingga hasil tangkapannya tidak sebesar tangkapan kapal-kapal besar. Nelayan seperti inilah yang lebih gigih dan lebih "kreatif" dalam menghadapi tantangan hidup. Ketika laut sedang tidak bersahabat dan tidak memungkinkan nelayan melaut, mereka tidak pasif berdiam diri di rumah. Mereka berusaha mencari kegiatan yang bermanfaat, misalnya memperbaiki jaring atau bagian-bagian perahu yang rusak. Selain itu, mereka memanfaatkan waktu sambil menunggu saat yang aman untuk berangkat melaut. Untuk sementara, mereka beralih profesi menjadi kuli panggul di pasar-pasar, tukang batu, atau bekerja serabutan, yang penting bisa menghasilkan uang. Sementara itu, para istri atau para wanita bekerja sebagai kuli gendhong di pasar-pasar, sebagai pekerja pada pabrik kuningan, atau sebagian ikut membatik di tempat pengusaha batik lokal atau batik rumahan.

Berkaitan dengan banjir besar itu, masyarakat Juwana dan sekitarnya memiliki kepercayaan, yang berkembang dari mulut ke mulut, bahwa jika terjadi banjir sangat besar, itu pertanda bahwa rejeki berlimpah bagi masyarakat keturunan Cina. Sebaliknya, banjir besar yang terjadi karena meluapnya kali Silugonggo itu merupakan derita bagi masyarakat Juwana dan sekitarnya karena hancurnya tambak yang berisi bandeng/udang yang merupakan tanaman paling berharga bagi perekonomian mereka. Banjir besar itu biasanya terjadi pada awal Februari yang bertepatan dengan tahun baru masyarakat Cina (*imlek*).

Akibatnya, para petani/nelayan yang penghasilannya didapat dari hasil tambak mengalami kerugian yang sangat besar karena hilangnya bandeng/udang yang terbawa arus deras dan besarnya banjir. Bagi nelayan, merosotnya hasil tangkapan, atau bahkan, tidak mendapatkan penghasilan sama sekali, pada umumnya disebabkan gelombang laut yang kurang bersahabat karena sangat tinggi dan tidak memungkinkan para nelayan melaut, yang berarti pula mereka tidak mendapat penghasilan pokok yang menjadi andalan keluarga.

Seperti juga pada masyarakat pesisir selatan, masyarakat di pantai utara juga sangat setia dengan lingkungannya. Mereka bertahan dengan tetap berusaha bersahabat dengan lingkungannya walaupun alam sedang tidak bersahabat dengan dirinya. Mereka tetap mengais rejeki di sekitar tempat tinggalnya sambil menunggualam bersahabat, dengan keyakinan yang kuat dan harapan besar, musim baik akan selalu datang, yaitu laut

tenang dan banjir tidak terjadi lagi. Para nelayan berangkat melaut dan para petani kembali ke tambak untuk memulai kegiatan rutin mereka, dengan harapan panen musim ini lebih baik dari musim sebelumnya.

Penutup

Masyarakat pesisir terkenal sebagai masyarakat yang kuat dan sebagai pekerja keras. Hal itu terlihat pada kegigihan para buruh tambak maupun nelayan dalam menghadapi berbagai tantangan yang setiap saat menghadang.Mereka sangat percaya bahwa profesi sebagai nelayan ataupun petani tambak adalah sebuah "anugerah" dari Tuhan yang harus diterima dan dijalani dengan sepenuh jiwa dan raganya.Kepercayaan tentang musim (*mangsa*) dan berbagai penanda alam yang lain merupakan kekuatan tersendiri bagi mereka dalam mengolah alam di sekitarnya. Dengan berpedoman pada tanda-tanda alam, mereka berhasil memanfaatkannya dan berhasil pula menikmatinya.

Dari hasil observasi dan analisis data dapat disimpulkan beberapa hal, antara lain adalah:

- Mendeskripsikan bahan-bahan ketahanan pangan di Indonesia yang bersumber dari folklor yang merupakan kearifan lokal, baik folklor lisan, sebagian lisan, dan bukan lisan.
- Menyumbangkan gagasan kepada pengambil kebijakan tentang konsep ketahanan pangan yang berdasarkan kearifan lokal yang sudah berlangsung berabad-abad lamanya sebagai bahan pertimbangan dalam membuat undang-undang atau peraturan tentang ketahanan pangan.

Daftar Pustaka

Abrams, M.H. 1991. *A Glossary of Literary Terms*. New York: Holt Rinehart and Winston.

Danandjaja, James. 1986. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain*. Jakarta: Gratifipers.

Wahyuningsih, Indriana dan Purwo Haryono. 2012. "The Use of Politeness Principle in *Petani Cilik* Folklor". *Prosiding Seminar Nasional Pembelajaran Drama Jawa*. Klaten, 20 November 2012.

Miles, Matthew B. dan Huberman, A. Michael. 1992. *Qualitative Data Analysis (Analisis Data Kualitatif)*. Terjemahan Tjetjep Rohendi

Rohidi. Jakarta: UI Press.

Sudardi, Bani. 2011. "Deskripsi Antropologi Medis Manfaat Binatang dalam Tradisi Pengobatan Jawa" dalam *Jumantara*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2011.

Vredenbregt, J. 1985. *Pengantar Metodologi untuk Ilmu-Ilmu Empiris*. Jakarta: Gramedia.

Wakit. 2011. "Kearifan Lokal Masyarakat Nelayan di Pesisir Selatan Kebumen yang Tercermin dalam Bahasa Jawa dan Adat Istiadatnya (Kajian Etnolinguistik). Dalam *Haluan Sastra Budaya*. No. 59 , 29 April 2011.

Warto, dkk. 2007. Kajian tentang Ketahanan Pangan yang Bertumpu pada Tradisional di Pedesaan Lereng Lawu. Laporan penelitian. Surakarta: FSSR UNS.

Widodo, Sahid Teguh. 2011. "Menjaga Nilai Sakralitas Ait dalam Kebudayaan Jawa" dalam Adiluhung Kajian Budaya Jawa. Solo: Javanologi.

Wirajaya, Asep Yudha. 2011. "Kearifan Lokal dalam Mitos Watugunung: Sebuah Telaah Struktural Levi-Strauss" dalam *Adiluhung Kajian Budaya Jawa*. Solo: Javanologi.

http://www.kaskus.co.id/thread/5148de3c4f6ea10f57000009/sejarah-quotbabad-patiquot-jawa-tengah/1, Sabtu, 11 Juni 2016: 21.30 WIB.

KARYA SASTRA USADA DAN PELESTARIAN ALAM

I Ketut Jirnaya
E-mail:suryati.jirnaya@yahoo.com

Abstract

Jirnaya (2011) stated that the Balinese traditional literary work has varied genres however some of the genres have and have not been acknowledged. Medical Literary work is about Balinese traditional healing which functioned plants, animals, and water. Some of the Balinese traditional healings are among others: Usada Budha Kacapi, Taru Pramana, Sucita Subudi, and Rukmini Tattwa. The question then: What is the relationship between Balinese traditional literary work and nature preservation? The answer of this question is to conduct a research on eco semioticsspecificallyabout the relationship between the living things and the environment or between the nature and human being by applying the theory from North (1990). The result of the research shows that medical literary work has its own contribution against the nature preservation. The society and the traditional practitioners will continue do the preservation on plants and animals which are used as the means of healing and many of them grow medical plants.

Key words: literature, medical/healing, nature preservation

Pendahuluan

Bali merupakan salah satu daerah di nusantara yang kaya akan karya sastra tradisionalnya. Karya sastra tradisional tersebut ditulis dengan tangan memakai aksara Bali dengan material penulisan daun lontar. Bahasa yang dipakai sebagai wahana penulisannya sebagian memakai bahasa Jawa Kuno, seperti: kakawin, parwa, babad, usada. Sebagian lagi memakai bahasa Bali, seperti: geguritan. Karya sastra ini diproduksi sampai saat ini.

Salah satu karya sastra Bali tradisional yang menarik untuk dikaji adalah karya sastra usada terkait dengan pelestarian alam. Suku bangsa Bali sebagai salah satu dari ratusan suku bangsa yang tersebar di Indonesia secara turun temurun telah mengembangkan sistem kesehatan atau pengobatan secara tradisional yang populer disebut dengan pengobatan usada dan praktisi medisnya disebut dengan balian (Kumbara, 2010:437).

Kata usada berasal dari bahasa Sansekerta 'ausadha' berarti tumbuhan yang digunakan untuk obat-obatan, obat, obat pada umumnya (Zoetmulder dan S.O. Robson, 2006: 727). Dikatakan pengobatan tradisional karena prosesi pengobatannya dilakukan secara tradisional, mulai dari bahan-bahan obat alami tanpa proses modernisasi yang terdiri dari tumbuh-tumbuhan berkhasiat, binatang dan mineral. Proses pendiagnosaan penyakit, cara pengobatan, dan masuknya unsur-unsur kepercayaan yang melingkupi unsur niskala (tak tampak) dan unsur sekala (tampak), baik dalam menentukan sumber penyakit, maupun dalam penanganan penyakit tersebut (Jirnaya, 2011, xxx).

Istilah sastra usada terdengar masih relatif baru, untuk itu akan dijelaskan dulu pengertiannya. Beranalogi dari istilah atau genre sastra babad yang dimaknai sebagai sebuah karya sastra yang memuat data sejarah atau silsilah klen. Apabila dibalik, maka akan mengandung pengertian, data sejarah yang dikemas dalam bentuk sastra. Beranalogi dari pengertian sastra babad itu, istilah sastra usada berarti karya sastra yang memuat usada atau pengobatan tradisional Bali. Dengan kata lain, pengobatan tradisional Bali dikemas dalam bentuk karya sastra.

Untuk memberikan penegasan dan batas pengertian sastra usada apabila dibandingkan dengan naskah dan teks usada di Bali. Sebelumnya di Bali memang dikenal adanya naskah lontar usada yang artinya pengobatan tradisional Bali ditulis di atas daun lontar memakai aksara Bali dan bahasa Jawa Kuno yang bercampur dengan bahasa Bali. Isinya langsung mengacu ke nama penyakit, bahan obat, cara pengobatannya. Beberapa naskah usada yang dimaksud di antaranya: Usada Buduh, Usada Kurantabolong, Usada Kacacar, dan Usada Kuda.

Contoh teks Usada Kuda (non naratif)

> Nihan tambaning aswa umbelen, ca, lisah inganget, jangu, bawang petak, pinipis, winorakna ring lenga, kusukakan ring grana, ring muka (halaman 1a). Terjemahannya: Ini obat kuda sakit flu. Sarana: minyak kelapa kampung, deringu, bawang putih, diulek. Itu dipakai mengurut hidung kuda dan pada mukanya.

Baik teks usada maupun teks sastra usada, semuanya dalam hal pengobatan memanfaatkan sarana tumbuh-tumbuhan, hewan, dan mineral. Permasalahannya apakah masyarakat Bali khususnya dan nusantara pada umumnya mengetahui tumbuh-tumbuhan yang sering ditebang tanpa menanam kembali sangat berguna sesungguhnya untuk pengobatan. Bagaimana dampak lingkungan jika tumbuh-tumbuhan besar dan langka itu selalu dieradikasi baik yang ada di hutan, gunung, maupun tegalan. Dengan membaca dan memahami isi teks sastra usada, maka akan diharapkan masyarakat akan sayang pada tumbuh-tumbuhan yang berkhasiat obat serta mulai ada kesadaran untuk melestarikan sehingga bumi ini akan menjadi hijau. Jika hal itu terwujud maka manusia di bumi ini akan hidup di dalam kedamaian.

Teks usada yang dikemas dalam bentuk sastra dengan ciri kesasteraannya, seperti ada narasi, tokoh, dialog, dan sebagainya, sementara yang ditemukan meliputi: Usada Budha Kacapi, Usada Taru Pramana, Rukmini Tattwa, Geguritan Sucita Subudi. Teks usada ini sekaligus sebagai objek kajian dalam tulisan ini.

Pembahasan

Pengobatan tradisional Bali memakai sarana atau bahan obat tumbuh-tumbuhan berkhasiat, binatang, dan mineral. Usada Budha Kacapi, sebagai karya sastra usada berkisah tentang seorang dukun bernama Sang Budha Kacapi. Beliau sudah merasa sakti namun masih saja ada kegagalan di dalam pengobatan. Usaha beliau untuk meningkatkan kemampuan di dalam pengobatan berhasil setelah bertapa di Setraa (kuburan). Pada saat bertapa, beliau memperoleh penganugerahan oleh Dewi Durga. Jadilah beliau dukun sidi sakti wakbajraatau kemampuan menyembuhkan penyakit hanya dengan melihat si sakit dan ucapan saja.

Dikisahkan ada dua orang dukun yang selalu menganganggap penyakit yang diderita pasien ringan dan gampang untuk menyembuhkannya. Kedua dukun ini bernama Si Kalimosada dan Si Kalimosadi. Karena kesombongannya, sering pasien yang ditolong itu meninggal. Mereka akhirnya berguru pada Sang Budha Kacapi dari dasar-dasar kedukunan, pemahaman filosofi sakit, penyakit, dan proses pengobatan. Akhirnya

kedua siswa tersebut setelah belajar dalam waktu yang lama, dinyatakan sudah lulus oleh Sang Budha Kacapi. Berikut tumbuh-tumbuhan berkhasiat yang dipakai bahan pengobatan di dalam teks Usada Budha Kacapi.

Adas (Foeniculum vulgare Mill)
asam (Tamarindus incica L)
Baluntas (Plucea Indica L);
Bangle (Zingiber purpurem)
Bawang (Allium cepa L);
Bayam (Amaranthus spinosus L)
Bekul (Zyzypus maruritiana Lamk);
Belimbing besi (Averhoa carambala L)
Belimbing buluh (Averhoa belimbi L);
Benalu (Larantus spec div.)
Beras merah (Oryza sativa L);
Beringin (Ficus Benyamin L)
Buhu (Albizia procera R);
Buni (Antidesma bunius spreng)
Cendana (Santalun album L);
Cengkeh (Zyzygium aromaticum L)
Dapdap (Erythriana kypapitarus Boert);
Dusakling (Justicia gendarusa Lf)
Gamongan/Lempuyang (Zingiber aromaticus V);
Jangu (Acorus calamus L)
Jarak/Keliki (Ricimus communis L)
Jepun/kamboja (Flumiera acutifolia P)
Jeruk (Citrus sinensis Osb.)
Jeruk linglang (Citrus medica L)
Jeruk nipis (Citrus auromatifolia C&P Swingle)
Jeruk purut (Citrus hystric DC.)
Jinten (Caleus Aromaticus B)
Jungraab (Baeckea frutescens L)
Juwet putih (Eugenia jambulova L)
Kamper (Cinamomum champora L)
Kepanggyan (Curcuma zedoario)

Kasimbukan (Paederi foetida L)
Kasine (Ehretia buncifolia Roxb)
Katepeng (Cassia alata L)
Kayu manis (Cinamomum zeylanicum Ness)
Kecemcem (Spordias pinata L.f. Kuiz)
Kelapa (Cocus nucifera L)
Kelor (Moringa Oleifera L)
Kemiri (Aleurites mollucana Wild.)
Kemoning (Murraya paniculata L)
Kencur (Kaempferia galanga L)
Kendal (Cordia abliqua W)
Ketan gajih (Oriza sativa L)
Ketumbar (Cariandrum sativum L)
Kunir (Curcuma domestica Val.)
Kunir warangan (Curcuma longa L)
Lengkuas (Languas galanga L)
Majagahu/gaharu (Aquilaria)
Majakane (Quercus imfectoria oliv Fogaceae)
Majakling (Terminalia chebula Retz)
Mangga (Mangifera indica L)
Menyan (Styrax benzoin DS.)
Mesui (Massoia aromatica B)
Merica (Piper nigum L)
Musi (Artemisia cina Berg.)
Myana cemeng (Coleus scutellaioides Bth.)
Pala (Myristica fragons Houtt.)
Paspasan (Coccinia cordifelia Cogn.)
Paria puuh (Momordica charamfia L.)
Pepaya (Carica papaya L.)
Pinang (Areca catechu L.)
Pisang (Musa Sp. Musaceae)
Pisang gedang saba (Musa paradisioca L.)
Pucuk/kembang sepatu (Hibiscus rosa sinensis L.)
Pulasahi (Alyxia reiwardhi BL.)

Pule (Alstonia scholaris R.B.)
Sampar watu (Sindora javanica)
Santan kelapa (Cocos nucifera L.)
Selasih (Ocimum Basilicum L.)
Sembung (Blumea balsamifera DC.)
Sintok (Cinnamomum sintoc Blume)
Sirih (Piper betle L.)
Temu ireng (Curcuma aeruginosa Roxb.)
Temu kunci (Baesenbergia pandurata Roxb.)
Temukus (Piper cubeba L.)
Temu tis (Curcuma purpurancesn BL.)
Tenggulun (Protium javanicum Burn.)
Turi merah (Sestania grandifera poir)
Waru (Hixbiscus tiliaceus L.)
Wijen (Melaleuca leucaendra L.)

Teks Rukmini Tattwa sebagai data kedua merupakan teks naratif yang mengisahkan tokoh cerita Dewi Rukmini dan Dewi Saci. Dewi Rukmini bertanya kepada Dewi Saci persoalan kenapa selalu dikasihi dan disayang oleh Dewa Indra sebagai suami beliau. Di situlah dijelaskan secara panjang lebar oleh Dewi Saci tentang keharmonisan berumah tangga, seperti pentingnya merawat kecantikan, perawatan alat reproduksi, dan yang lainnya. Semuanya itu dapat diatasi dengan pengobatan tradisional (bdk. Kirtiningrat, 2003:20). Jenis tumbuh-tumbuhan yang dipakai sarana pengobatan tradisional di dalam teks Rukmini Tattwa.

Adas ((Foeniculum vulgare Mill)
Alang-alang (Imperata cylindrica L.)
Angsana (Pterocoacarpus indica Willd.)
Ara (ficus)
Awar-awar (Ficus septika Burm.)
Bama (Plumbago zeylanica L.)
Bangle (Zingiber purpurem)
Bawang merah (Allium oscalonicum L.)
Bawang putih (Allium sativum L.)

Cabai (Piper longum L.)
Cendana (Santalun album L)
Cengkeh (Zyzygium aromaticum L)
Cemara (Casuarina equisetifolia L.)
Cengkeh (Zyzygium aromaticum L)
Dahusa (Justicia gendarussa Lf.)
Daringo (Acorus calamus Linn.)
Daun salam (Eugenia polyantha Wight.)
Delima (Punica granatum L.)
Galagah (Saccarum sponteneum L.)
Gadung (Dioscorea hispida Roxb.)
Galuga (Bixa orellana L.)
Gambir (Clerodendron calamitosum L.)
Gandarusa (Justicia gendarussa L.)
Gandola (Basella rubra L.)
Inggu (Ruta graveolens Linn.)
Jahe (Zingiber oficinale Rosc.)
Jambu biji (Psidium guajava L.)
Jarak (Zigiber oficinale Rosc.)
Jaruju (Argemone mexicana Linn.)
Jaum-jaum (tumbuhan semak berbunga seperti jarum)
Jerangan (Acorus calamus Linn.)
Jranang (Daemonorops draconellus Becc.)
Jeruk nipis (Citrus auromatifolia C&P Swingle)
Jeruk purut (Citrus hystric DC.)
Jinten (Caleus Aromaticus B)
Kamper (Cinamomum champora L)
Kecubung (Datura fastuosa L.)
Kelapa (Cocus nucifera L)
Kelor (Moringa Oleifera L)
Kembang sepatu (Hibiscus rosa-sinensis L.)
Kesawi (Brassica juncea Coss.)
Kamboja (Plumeria acuminata Roxb.)
Kamoloko (Phyllantus emblica L.)

Kemiri (Aleurites mollucana Wild.)
Kenikir (Cosmos caudatus H.B.K.)
Kanigara (Pterospermum acrefolium)
Kendal (Cordia abliqua W)
Kepuh (Sterculia foedita L.)
Kepundung (Baccaurea racemosa M.A.)
Ketumbar (Coriandrum sativum L.)
Kunir (Curcuma domestica Val.)
Kunir warangan (Curcuma longa L)
Lada panjang (Piper retrofractum Vahl.)
Landep-landep (Barleria prionitis L)
Lengkuas (Languas galanga L)
Liligundi (Vitex trifolia L.)
Lungid (tanaman berdaun runcing berduri)
Majakane (Quercus imfectoria oliv Fogaceae)
Mengkudu (Bancudus latifolia R.)
Mentimun (Cucumis sativus L.)
Mesui (Massoia aromatica B)
Merica (Piper nigum L)
Musi (Carum copticum Benth.)
Myana cemeng (Coleus scutellaioides Bth.)
Nagasari (Mesua Ferea L.)
Pacar (Impatiens tectorius Soland.)
Padi (Oryza sativa L.)
Pala (Myristica fragrans Houtt.)
Pancarsona (tumbuhan jalar)
Pandan (Pandanus trctorius Soland.)
Pandanwangi (Pandanus amaryllifolius Roxb.)
Panggagan (Cantella asiatica L.)
Pangi (Pangium edule Reinw.)
Paspasan (Coccinia cordifolia Cogn.)
Pinang (Areca cathecu Linn.)
Pulut (Urena lobata L.)
Rajasa (sejenis Elacocarpus berbunga merah)

Rajatangi (Lagerstroemia speciosa L.)
Remek daging (Hemigraphis alternata Brumf.)
Sembung (Blumea balsamifera (L) DC.)
Sidaguri (Sida rhombifolia L.)
Simbukan (Paederi foetida L.)
Sirih (Piper betle L.)
Tampak liman (Elephantus scaber L.)
Tebu (Saccharum officinale L.)
Temu kunci (umbi bumbu warna kekuning-kuningan)
Terung (Solamun torfum Swartz.)
Terung nghor (Solamun melongana L.)
Turi (Sesbania grandiflora Pers.)

Berikutnya teks sastra usada Taru Pramana. Teks ini berkisah tentang seorang raja bernama Empu Kuturan yang juga berprofesi sebagai dukun. Beliau cukup berhasil di dalam pengobatan. Suatu saat tiba masa suram beliau, semua orang yang diobati meninggal. Akhirnya beliau bertapa di kuburan tempat pembakaran mayat selama 42 hari. Anugerah dari para Dewa diperolehnya berupa kemampuan berkomunikasi dengan segala tumbuh-tumbuhan yang terkait dengan pengobatan. Itulah sebabnya raja Empu Kuturan berganti nama menjadi Empu Taru Lata Trenagulma (Medera, dkk. 1979:7; Sukersa, 1996: 132).

Dalam teks Usada Taru Pramana, semua tumbuh-tumbuhan memiliki khasiat untuk menyembuhkan penyakit. Hal ini diketahui oleh Empu Taru Lata Trenagulma karena semua tumbuh-tumbuhan yang dijumpai dalam perjalanan pulang dari kuburan tempatnya bertapa, melaporkan diri mengenai nama dirinya, khasiat, dan campuran dengan sarana lainnya. Oleh karena itu, dalam kajian ini tidak akan disebutkan lagi nama tumbuh-tumbuhan tersebut karena terlalu banyak. Kesimpulannya, semua tumbuh-tumbuhan yang dipakai sarana pengobatan tradisional di atas (Budha Kacapi dan Rukmini Tattwa) ada dalam teks Usada Taru Pramana.

Teks sastra usada selanjutnya masuk sebagai sisipan di dalam teks Geguritan Sucita. Geguritan adalah salah satu genre karya sastra Bali tradisional bertembang (macapat). Wacana usada dalam geguritan Sucita

disebutkan di dalam perjalanan Sucita, Subudi, dan Artati di hutan. Mereka menikmati keindahan alam. Suatu ketika mereka melintasi tanaman perdu dan rerumputan yang tidak memiliki tanda keindahan. Tentu luput dari pandangan mereka bertiga. Merasa tidak diperhatikan, I Piduh (kaki kuda) merasa terhina. Ia iri kepada tumbuhan yang berbunga warna-warni nan indah. Walaupun demikian, ia merasa terhibur dan bangga pada dirinya karena memiki khasiat obat yang mujarab. I Kejanggutan mencoba bertanya pada I Piduh (centella asiatica) tentang khasiat obat yang dibanggakannya (Sukayasa, 2010: 401).

Pupuh Ginada
Cara apa gelahang siga, 'seperti apa khasiat obat yang kau miliki'
Lakar manadi utami, 'yang dapat menjadikanmu utama'
I piduh gelis manimbal, 'I Piduh segera menjawab'
Yen ada anak sengkala, 'jika ada orang kecelakaan'
Sanget kanin' 'lukanya berat'
Getihnya meles tan pegat, 'darahnyamengucur tiada henti'

Oke ditu manyidayang, 'Di situ aku punya kemampuan'
Nulung manadi panyampi,'menolong menjadi penyetop darah'
Pang suud getihe medal, 'agar berhenti darah itu keluar'
Enyat usan ipun metu, 'kering berhenti darah itu keluar'
Muwah gelis sida waras, 'dan segera dapat sembuh'
Malih nyawis, 'kembalilah bertanya'
I Kejanggutan nyujutang, 'I Kejanggutan penasaran'.

I Kejanggutan tidak mau kalah dengan I Piduh. Ia juga mengatakan pada I Piduh bahwa dirinya juga memiliki khasiat untuk obat. Terjadilah perbincangan saling menyampaikan kegunaan bagi pengobatan.

I Kejanggutan nimbal, 'I Kejanggutan menjawab'
Saja buka munyin cai, 'benar seperti apa yang kau katakan'
Ira masi ngelah guna, 'aku juga memiliki kegunaan'
Lebih ken cai Piduh, 'melebihimu, Piduh'

Tur ira dadi sepelang, 'dan aku bisa disimpan'
Kaetuhang, 'dikeringkan'
Bulanan tuara rusak. 'sebulan tidak rusak'.

Seduh cara teh melah, 'bagus bila diseduh seperti teh'
Yen inum sai-sai, 'jika sering diminum'
Paparu len papusuhan, 'paru-paru dan jantung'
Miwah bebetukan milu, 'dan juga lambung'
Ento bisa kawarasang, 'semua itu dapat isembuhkan'
Gring lilih, 'penyakit itu kalah'
Takut ken kasaktin ira. 'takut akan kesaktianku'.

Demikian khasiat kejanggutan (Euphorbhia hirta, Linn.) sebagai obat herbal mengandung unsur kimia di antaranya, alkaloida, tanin, senyawa folifenol, flavonoid quersitin, dan yang lainnya. Oleh karena itu ia dapat menyembuhkan penyakit antara lain: radang tenggorokan, bronkitis, asma, desentri, radang kelenjar susu, eksem, abses paru, dan melancarkan kencing (Yunarti, 2008: 302-304).

Tumbuhan lain yang juga terdapat dalam teks Sucita, yaitu: Katang-katang yang juga disebut tapak kuda (Ipomiea pes-caprae L.Sweet), Kacang botor (Psohocarpus tetragonolobus), dan Liligundi (Vitex trifolia L.). Katang-katang ditulis sebanyak 4 bait dengan pupuh Pangkur. Kandungannya meliputi, behenic acid, mellisic acid, myristic acid, anti alergi. Oleh karena itu ia dapat menyembuhkan: rematik, pegal-pegal, wasir, sakit gigi, pembekakan gusi, keracunan ikan, pusing, lepra (Dalimartha, 2006: 101).

Kacang botor hanya ditulis satu bait. Umbinya dapat menyembuhkan penyakit bengkak atau memar, sedangkan sari daunnya dapat menyembuhkan sakit gangguan saluran kencing dan ginjal. Terakhir tumbuhan liligundi hanya ditulis 2 bait. Semuanya dalam bentuk dialog dan monolog. Kedua bait ini ditulis dengan pupuh Pangkur. Liligundi biasanya dipakai pagar pekarangan untuk orang-orang kampung yang tergolong ekonomi kurang mampu. Untuk liligundi wulung (bunganya ungu) mengandung minyak astiri, terpenoid, senyawa ester, alkaloid, glikosida flavon, dan komponen nonflavonoid friedelin, B-sitosterol,

glukosida dan senyawa hidrokarbon. Manfaatnya antara lain: batang; untuk menyembuhkan bengkak dan eksem. Biji sebagai pereda batuk, penyegar badan, dan perawatan rambut. Buah sebagai obat cacing dan peluruh haid. Daun untuk mengurangi rasa nyeri, pusing, masuk angin, menurunkan panas, meredakan kejang, batuk, meredakan amandel, tuberkulosis, tifus, peluruh air seni, peluruh angin perut, keringat, membersihkan rahim, dan untuk membunuh serangga (Yuniarti, 2008:239).

Semua teks usada di atas dikemas dalam bentuk karya sastra. Sastra diperkirakan ada di bumi ini semenjak manusia itu ada. Pada awalnya dikenal dengan sastra lisan kemudian setelah manusia mengenal aksara maka sastra itu mulai ditulis. Sastra itu penyeimbang dan penyejuk batin sehingga manusia tetap segar. Tidak satu pun orang mampu mendefinisikan sastra, tetapi dari segi sifat sastra, Horatius mengatakan sastra itu bersifat 'utile' dan 'dulce', bermanfaat dan nikmat (Teeuw, 1984: 8).

Karya sastra usada tercipta untuk memenuhi kepuasan batin para pembaca karena ada unsur narasi, dialog, ketegangan, dan yang lainnya, yang dirasakan mewakili kehidupan manusia pada umumnya. Berbeda dengan teks usada yang isinya langsung seperti sebuah resep obat. Dengan membaca karya sastra usada, pembaca akan mengerti bahwa tumbuh-tumbuhan yang dipakai sarana pengobatan tradisonal eksistensinya sangat penting. Tidak harus dibabat habis tanpa ada reboisasi. Tumbuh-tumbuhan besar yang dapat dipakai obat tradisonal seperti beringin, kesambi, pala, kemiri, pule, dan yang lainnya dapat berguna sebagai keseimbangan alam. Ketika tumbuh di gunung, maka dapat berfungsi sebagai penahan longsor dan penyerap rembesan air hujan. Jika tumbuh di hutan, maka hutan akan menjadi hijau dan secara ekologi merupakan paru-paru bumi agar udara tetap sehat. Jika tumbuh di desa atau tegalan, maka dapat berfungsi penyerapan udara kotor dan peneduh bagi manusia.

Banyak hal yang dapat dipetik dari kegunaan karya sastra usada karena pada umumnya sastra itu mengandung unsur pengajaran. Hanya saja perlu pendalaman terhadap tanda-tanda yang terkadang masih terbalut. Alam memiliki hubungan dengan lingkungan dan kebudayaan. Hal yang paling penting adalah "cara berkomunikasi" antara manusia dengan alam (Susanto, 2015:208) Tanda-tanda yang terkait dengan alam, lingkungan,

manusia, dan budaya merupakan ranah kajian ekosemiotik. Menurut North (1990), ekosemiotik merupakan studi yang membicarakan hubungan antara mahluk hidup dengan lingkungannya atau alam dan manusia.

Bumi tercipta untuk menampung segala mahluk hidup termasuk manusia. Manusia di antara mahluk hidup ciptaan Tuhan yang paling sempurna karena memiliki Tri Pramana, yaitu: sabda 'suara', bayu 'tenaga', dan idep 'pikiran'. Hanya manusialah yang memiliki kemampuan berpikir bahwa alam itu berkontribusi terhadap kehidupan. Tumbuh-tumbuhan dapat dipakai bahan bangunan, bahan pengobatan, penahan erosi, penjaga ekologi, peneduh, dan sebagainya. Dengan kontribusinya seperti itu, manusia dapat hidup dengan aman, tenang, dan damai.

Untuk dapat menikmati kontribusi alam seperti itu dibutuhkan kesadaran dan pemahaman arti sebuah kehidupan. Bukan hanya sibuk mengurus diri sendiri, namun mengurus alam atau lingkungan agar tetap lestari juga amat penting. Sangat disayangkan banyak ulah manusia pula yang tidak peduli terhadap alam. Perut bumi dieksploitasi habis-habisan hanya untuk mendapatkan uang, yang terjadi adalah longsor, banjir lumpur, dan sebagainya.

Tumbuh-tumbuhan besar di pegunungan maupun di hutan dibabat habis, terjadilah longsor, banjir, dan yang paling parah yaitu, lapisan ozon semakin menipis. Bumi ini menjadi sangat panas. Para petani banyak yang menjerit akibat cuaca tidak menentu. Semua ini karena ekosistem dalam siklus kehidupan tidak berimbang.

Di dalam suasana seperti ini, karya sastra usada hadir untuk dibaca dan dipahami. Pembaca akan memperoleh kenikmatan setidak-tidaknya batin terasa puas. Hal ini karena ketika karya sastra dibaca, pembaca akan dipengaruhi seperti terbawa imajinasi, batin ikut termainkan tanpa dirasakan, emosi bergolak, dan pada akhirnya akan menuntun manusia harus berbuat apa yang dapat bermanfaat bagi pribadi maupun bagi kehidupan manusia secara keseluruhan.

Setelah membaca karya sastra usada, kita baru tahu dan sadar bahwa tumbuh-tumbuhan memiliki multiguna untuk kelangsungan hidup manusia. Dari sini akan timbul kesadaran dan keinginan untuk melestarikan tumbuh-tumbuhan dengan menanam kembali, lebih-lebih terkait dengan

pengobatan. World Health Organisation (WHO), sebuah badan dunia yang mengurusi kesehatan, menginstruksikan kepada seluruh penduduk dunia untuk kembali ke alam (back to nature), yaitu berpola hidup sehat yang alami termasuk terapi pengobatan dengan menggunakan tanaman obat alami (Maitriya, 2007: 19). WHO memikirkan dampak samping (side effect) pengobatan modern (kimia) sangat berbahaya dibandingkan dengan pengobatan tradisional yang memanfaatkan tumbuh-tumbuhan, binatang, dan mineral yang dikenal dengan istilah herbal. Di samping itu, masyarakat telah merasakan betapa tingginya biaya yang dibutuhkan ketika berobat secara modern.

Simpulan

Teks sastra usada merupakan karya sastra yang memuat pengobatan tradisional atau pengobatan tradisional yang memanfaatkan tumbuh-tumbuhan berkhasiat, binatang, dan mineral, diolah dalam bentuk karya sastra. Ciri kesastraannya meliputi narasi, tokoh cerita, dialog, dan ketegangan.

Tumbuh-tumbuhan yang berkhasiat obat banyak dari jenis tumbuh-tumbuhan besar, seperti beringin, kamper, pule, kesambi, dan sebagainya. Tumbuh-tumbuhan itu dapat hidup di pegunungan, di hutan, di desa atau ladang, dan pekarangan. Semuanya itu memiliki multiguna. Di samping untuk pengobatan, dapat pula berfungsi menjaga keseimbangan alam agar ekologi berjalan dengan baik.

Karya sastra usada apabila dibaca dan dipahami akan menimbulkan kepuasan batin dari efek kesasteraannya. Di samping itu juga akan menumbuhkan kesadaran betapa pentingnya menjaga alam lingkungan.

Manusia dapat hidup tenang, nyaman, sejuk dan damai. Semuanya itu merupakan kontribusi dari alam. Alam akan lestari dan dapat berkontribusi akibat rasa aman dan nyaman yang diberikan oleh manusia. Situasi ini melahirkan harmonisasi manusia dengan alam.

Daftar Pustaka

Dalimartha, Setiawan. 1999. Atlas Tanaman Obat Indonesia (1-5). Jakarta: Trubus Agriwidya.

Jirnaya, I Ketut. 2011. "Usada Budha Kacapi: Teks Sastra Pengobatan Tradisional Masyarakat Bali".Disertasi. Denpasar: Program Pascasarjana Universitas Udayana.

Kirtiningrat, Putu Adhi. 2003. "Rukmini Tattwa: Kajian Struktur dan Fungsi: Skripsi. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.

Kumbara, A.A. Ngurah Anom. 2010. "Sistem Pengobatan Usada Bali",dalam Canang Sari Dharmasmrti. Denpasar: Widya Dharma. Hlm. 436-468.

Maitriya, I Made. 2007. "Pendekatan Ilmiah Ilmu Pengobatan Usada di Bali", dalam . Seminar Konservasi Tumbuhan Usada Bali dan Peranannya dalam Mendukung Ekowisata. Jakarta: Indonesian Institute of Science (LIPI).

Medera, I Nengah. dkk. 2008. "Himpunan Usada I". Denpasar: UPTD B POT KOM Dinas Kesehatan Provinsi Bali.

North, Winfried. 1990. Handbook of Semiotics.Bloomington and Indianpolis: Indiana University Press.

Sukayasa, I Wayan. 2010. "Wacana Usada dalam Geguritan Sucita", dalam Canang Sari Dharmasmrti. Denpasar: Widya Dharma. Hlm. 400-409.

Sukersa, I Wayan. 1996. "Usada Taru Pramana: Sebuah Kajian Filologis". Tesis. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran.

Susanto, Dwi. 2015. Kamus Istilah Sastra. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Teeuw, A. 1984. Sastra dan Ilmu Sastra Pengantar Teori Sastra. Jakarta: PT Pustaka Jaya.

Yunarti, Titin. 2008. Ensiklopedia Tanaman Obat Tradisional. Yogyakarta: Med Press.

KESADARAN MERAWAT AIR MASYARAKAT CIRATEUN, SUKASARI, BANDUNG DALAM LEGENDA KARUHUN CIRATEUN (KAJIAN SASTRA LISAN)

Iwan Ridwan, Dwirulianti Midori Putri, Gayuh Tressania Yuniar

Bahasa dan Sastra Indonesia
Universitas Pendidikan Indonesia
E-mail: pujangga.lingastra@gmail.com;
midoriputri@gmail.com

Abstract

This study aims to explore the awareness of caring the water from Circateun society in Karuhun Ciraeteun legend. The study of oral literature with ecocritism competent approach to uncover the cultural dimension of society based on the structure and context Circateun Karuhun Circateun legend, then revealed awareness of caring the water from Circateun society. The method used is ethnographic methods. This study found that the legend Karuhun Circateun be part of collective awareness on the merit of ancestors who opened the door to the availability of water in the present and future. This reflects how much potential we are to carry the environmental sustainability of the nation's heritage that are so valuable in the context of national development.

Keywords: the legend of karuhun circateun, context, oral literature

Pendahuluan

Kelestarian lingkungan menjadi isu fundamental yang menyentuh modal dasar kehidupan manusia di dunia. Tidak dapat dipungkiri, selama ini alam menyimpan beragam manfaat untuk kelestarian peradaban. Akan tetapi, di era global, perubahan iklim menjadi suatu hal yang menghantui kelestarian hidup manusia. Hal ini berdampak pada krisis lingkungan yang berkepanjangan selama beberapa tahun terakhir.

Menurut Stalker (2008), selama ini pembangunan di Indonesia telah banyak mengorbankan alam. Kita menebang pohon, merusak lahan, membanjiri sungai-sungai dan jalur air serta atmosfer dengan lebih banyak

polutan. Persoalan air, bahkan menjadi isu fundamental yang selama ini masih terjadi.

Air adalah sumber daya alam yang penting bagi kelangsungan hidup umat manusia. Konservasi atau pengelolaan sumber daya air atau pengadalah upaya memelihara keberadaan serta keberlanjutan keadaan, sifat, dan fungsi sumber daya air agar senantiasa tersedia dalam kuantitas dan kualitas yang memadai untuk memenuhi kebutuhan mahluk hidup, baik pada waktu sekarang maupungenerasi yang akan datang (PP Nomor 42 Tahun 2008 tentang Pengelolaan Sumber Daya Air).

Kelestarian sumber daya air merupakan tanggung jawab semua pihak, mulai dari skala internasional hingga skala nasional. Dalam hal ini, pemerintah pusat hingga taraf komunitas masyarakat senantiasa bahu-membahu dalam mengelola kelestarian air. Kesadaran semua pihak menjadi suatu keharusan dalam pemeliharaan lingkungan ataupun sumber daya air. Namun, seringkali hal tersebut masih sulit direalisasikan karena kurangnya kesadaran dari manusia modern saat ini.

Ditengah keringnya kesadaran untuk memelihara kelestarian lingkungan atau air, masyarakat di Kampung Cirateun, Kecamatan Sukasari, Kota Bandung memiliki kearifan lokal yang berharga dalam hal pengelolaan atau konservasi sumber daya alam (air).Masyarakat yang terletak di bagian utara Kota Bandung ini termasuk kawasan wisata di Kelurahan Isola yang masih memegang teguh adat istiadat (BPS Kota Bandung, 2015).

Legenda Karuhun Cirateun merupakan legenda alam gaib dengan sosok nenek moyang Cirateun yang berjasa dalam membuka debit air di Cirateun. Legenda ini, bahkan sering diceritakan ketika tradisi hajat cai berlangsung. Hal ini dilakukan untuk menjaga kesadaran masyarakat tentang pentingnya merawat air demi kelestarian hidup di masa mendatang.

Kesadaran masyarakat Cirateun akan kelestarian air tidak terlepas dari kepercayaan dan pengetahuan lokal yang telah melekat sejak dulu hingga kini. Dalam tradisi ini tersimpan kearifan lokal yang berharga dalam pengelolaan air untuk keberlangsungan hidup sekaligus pembangunan mental manusia yang berkelanjutan.Kesadaran kolektif masyarakat Kampung Cirateun untuk merawat air turut terekam dalam legenda Karuhun Cirateun yang menjadi bagian dari pengetahuan lingkungan (ecological knowledge) yang berwawasan kejenisuan lokal (local genius).

Sastra lisan, khususnya cerita rakyat turut merepresentasikan

kesadaran lingkungan yang menyimpan kearifan hidup antara manusia dan lingkungan. Kesadaran ini tergambar dari kebajikan pemanfaatan alam semesta (Indrawati, 2010: 2).

Kesadaran merawat sumber daya alam (air) masyarakat Cirateun ini sejalan dengan konsep ekokritisisme yang menjadi pendekatan mutakhir dalam dunia sastra. Ekokritik dapat membantu menentukan, mengeksplorasi, bahkan menyelesaikan masalah ekologi dalam pengertian yang lebih luas. Dalam fungsinya sebagai media representasi sikap, pandangan, dan tanggapan masyarakat terhadap lingkungan sekitarnya, sastra berpotensi mengungkapkan gagasan tentang lingkungan, termasuk nilai-nilai kearifan lingkungan alam (Garrard, 2004: 4).

Ekokritisisme merupakan studi yang mengkaji hubungan antara sastra dan lingkungan. Ekokritisisme berlandaskan gagasan bahwa situasi dunia dan budaya manusia itu terhubung dan memiliki pengaruh satu sama lain. Hal ini menjelaskan bahwa adanya hubungan antara manusia dan nonmanusia (lingkungan) yang direpresentasikan dalam teks sastra. Ekokritik adalah studi yang memotret bagaimana gejala alam dalam teks dan menganalisis bagaimana relevansinya dengan krisis lingkungan yang terjadi. Oleh karena itu, ekokritik menjadi studi sastra yang menghubungkan pemahaman pentingnya keseimbangan dalam ekosistem di dunia kontemporer (Gogoi, 2014: 2).

Atas dasar tersebut, penelitian mengenai kesadaran merawat air masyarakat Cirateundalam legenda "Karuhun Cirateun" menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari upaya mempertahankan tradisi demi generasi muda masa kini dan nanti. Selain itu, penelitian tentang hal tersebut berguna untuk mengeksplorasi kejeniusan lokal suatu masyarakat dalam pengelolaan air. Pengenalan kembali tradisi, seni, etika, tingkah laku, dan berbagai hal kehidupan nenek moyang menjadi bagian yang penting untuk kemajuan bangsa demi menyongsong masa depan cemerlang (Endraswara, 2009: 245).

Metode

Penelitian ini menggunakan metode etnografi dengan pengamatan terlibat (participatory observer). Penelitian etnografi pada dasarnya merupakan kegiatan penelitian yang berguna untuk memahami cara-cara orang dalam berinteraksi dan bekerjasama melalui fenomena teramati

kehidupan sehari-hari. Etnografi bertujuan untuk menguraikan budaya secara menyeluruh. Penelitian ini digunakan untuk meneliti perilaku manusia dalam lingkungan spesifik alamiah. Sering dikatakan bahwa etnografi merupakan hidup secara intim dan untuk waktu yang lama dengan suatu komunitas pribumi yang diteliti, yang bahasanya dikuasai peneliti (Endraswara, 2009: 73).

Penelitian ini dimaksudkan untuk menjelaskan data yang ada dan menerangkan fenomena yang tampak. Oleh karena itu, metode penelitian etnografi berkompeten untuk penelitian sastra lisan (Amir, 2013: 146). Dalam penelitian sastra lisan, ada empat tahap yang ditempuh yakni tahap pengumpulan data, tahap penggolongan data, tahap penganalisisan data, dan tahap uji keabsahan data (Endraswara, 2009).

Keempat tahap tersebut yang dijadikan pedoman peneliti untuk mengungkap bagaimana kesadaran merawat air masyarakat Cirateun dalam legenda "Karuhun Cirateun" dengan terlebih dahulu menganalisis struktur dan konteks legenda tersebut dalam budaya masyarakat Cirateun.

Hasil dan Pembahasan

Penelitian ini menghimpun legenda Karuhun Cirateun yang biasa dituturkan dalam acara ritual hajat cai yang rutin dilaksanakan setiap tahunnya. Legenda ini biasa dituturkan setelah upacara selamatan selesai. Hal ini dilakukan sebagai sarana pengingat warga tentang air yang hingga kini mengalir di Kampung Cirateun. Berikut ini merupakan hasil transliterasi dari legenda tersebut.

"Legenda Karuhun Cirateun"

Di awal abad 18, tepatnya 1805 M, pemimpin Kampung Cirateun dulu, hidup dalam pertanian seperti Palawija yang mengandalkan air hujan. Sementara untuk kebutuhan air setiap harinya, orang Cirateun Barat mengambil air di sumber Cibeureum, sedangkan orang Cirateun Timur dari sumber Cihejo dan Cai Seke (sumber anak pohon).

Kesulitan air di Cirateun zaman dulu, mendorong sebagian tokoh masyarakat untuk mengalirkan air dari Cibeureum langsung ke Kampung Cirateun. Dengan cara membuat terowongan yang panjangnya 35 meter. Pasti ada yang bertanya, "kenapa tidak membuat sumur saja?" Itu juga sudah dicoba, tetapi di Cirateun tidak keluar air melainkan gas atau api.

Akhirnya, dipilih jalan keluarnya dengan membuat terowongan. Pemimpin yang melakukan pekerjaan itu di antaranya, Eyang Ngabeui, Eyang Lurah, Eyang Sabermaen, Eyang Jelokperon, Eyang Seprang, Eyang Angdu, Eyang Eyeub.

Sesudah diadakannya musyawarah antara para pemimpin dan seluruh masyarakat Ciraetun, semuanya setuju untuk membantu pengerjaan pekerjaan tersebut (dalam arti menyediakan semampunya dengan harta, semampunya dengan jalan gotong royong dan kerja bakti). Dari pihak pupuhu, khususnya dari Eyang Ngabeui dan Eyang Lurah, memberikan dua jalan. Pertama, Eyang Ngabeui dan lainnya membuat terowongan di dua jurusan (atas dan bawah) dengan menggunakan alat-alat perkakas sederhana seperti pahat batu, arit kecil, linggis, martil, dan lain-lain. Kedua, membangun sasak gantung yang dikerjakan oleh buruh dari Garut. Adapun yang membuat selokan yang tembus ke Cirateun sampai ke Negla dan Ciraetun Timur, hingga ke Cidadap Girang dilakukan oleh masyarakat Cirateun dengan jalan gotong royong dan kerja bakti.

Untuk konsumsi pekerja kerja bakti dan buruh dikelola oleh tiap rumah sampai beres. Jika sudah mengalir, tiap-tiap rumpang harus menunjukkan rasa syukurnya kepada Allah dengan mengeluarkan uang satu sen untuk acara syukuran. Cara ini dulu disebut "corsen" (ngocor-satu sen).

Pendek cerita, setelah dilaksanakan dan rampung pekerjaan itu, disebabkan terowongan dibuat dari dua arah, sehingga tidak lurus arahnya. Namun, akhirnya bisa tembus meskipun dengan perkakas. Bersamaan dengan itu, ada seorang pemimpin yang berkata, "Alhamdulillah, terowongan sudah tosblong".

Perakataan 'tosblong' ini sekarang berubah menjadi coblong, entah apa sebabnya. Pekerjaan sasak gantung yang panjangnya 40 m dan tingginya 50 m, meski dikerjakan oleh buruh dari Garut, tetapi tetap dalam pengawasan dan arahan Eyang Ngabeui agar tidak longsor di sebelah Barat. Sesudah pekerjaannya beres, syarat "corsen" tiap rumah sudah dipenuhi. Suka cita para pemimpin dan seluruh masyarakat ciraetun tidak bisa digambarkan ketika adanya air yang mengalir ke setiap perkampungan. Alhasil, tanaman palawija bisa cukup panennya, dan pertanian sawah bisa panen dua kali dengan luas 300 hektar.

Sebagai bagian dari etnis Sunda, masyarakat Kampung Cirateun tak terlepas dari pemikiran orang Sunda secara umum. Menurut Ajip Rosidi

(2010), orang Sunda berpandangan bahwa manusia harus mempunyai tujuan hidup yang baik, dan senantiasa sadar bahwa dirinya hanya bagian kecil saja dari alam semesta. Sifat-sifat yang dianggap baik antara lain harus sopan, sederhana, jujur, berani dan teguh pendirian dalam kebenaran dan keadilan, baik hati, bisa dipercaya, menghormati dan menghargai orang lain, waspada, dapat mengendalikan diri, adil dan berpikiran luas serta mencintai tanah air dan bangsa.

Pandangan tersebut terekam dalam kebiasaan yang berupa adat istiadat maupun kepercayaan seperti halnya tradisi hajat cai atau ngaruat coblong sebagai konsep kearifan lokal orang Sunda dalam pengelolaan air. Tradisi tersebut menurunkan pemikiran nenek moyang kepada anak cucunya melalui berbagai cara. Niscaya orang Sunda terutama mempergunakan cara lisan dalam menyampaikan kearifan hidupnya (Rosidi, 2010: 54).

Tradisi ini tergambar dalam struktur legenda Karuhun Cirateun yang akan dijelaskan secara deskriptif di bawah ini.

Struktur Legenda Karuhun Cirateun

Kesulitan air yang melanda Cirateun mengakibatkan sebagian tokoh masyarakat Cirateun berupaya agar air bisa mengalir ke Cirateun. Keadaan tanah di Cirateun yang tidak bisa mengeluarkan air, melainkan gas atau api, membuat Eyang Ngabeui, Eyang Lurah, Eyang Sabermaen, Eyang Jelokperon, Eyang Seprang, Eyang Angdu, Eyang Eyeub dan masyarakat lainnya bermusyawarah untuk membuat terowongan.

Upaya ini didukung dengan gotong royong dan kerja bakti dari masyarakat. Pekerjaan ini ditempuh dengan dua cara. Pertama, menggunakan alat perkakas sederhana seperti pahat batu, arit kecil, linggis, martil. Kedua, membuat sasak gantung dan selokan yang mengalir ke Cirateun. Upaya ini akhirnya membuahkan hasil dan sebagai bentuk syukurnya, salah seorang pemimpin Cirateun menganjurkan untuk mengadakan acara syukuran dengan sebutan corsen dan mengadakan syukuran atas keluarnya debit air untuk kehidupan Ciraetun yang dapat dirasakan hingga sekarang. Tradisi ini pun dikenal dengan sebutan coblong atau hajat cai Cirateun.

Struktur ini turut menggambarkan bagaiman latar tempat dan waktu terjadinya peristiwa dalam legenda ini dapat dirujuk di dunia nyata dan belum terjadi begitu lampau. Masih di abad 18. Para tokoh yang diceritakan

merupakan tokoh-tokoh masyarakat setempat yang berjasa dalam membuka debit air bagi masyarakat Kampung Cirateun.

Dari penggalian struktur, terdapat beberapa diksi ekologis (berkaitan dengan lingkungan) yang terjalin dengan peristiwa dibuatkannya terowongan untuk membuka debit air untuk sumber kehidupan masyarakat Cirateun. Penjelasan hal tersebut akan disajikan dalam tabel berikut.

Diksi	Data	Makna Ekologis
· Air hujan, · Cai seke	Paragraf 1	Sumber mata air
· Palawija		Tanaman alam
· Terowongan · Sumur	Paragraf 2	Sumber mata air
· Gas atau api	Paragraf 2	Benda alam
· Pahat batu, Arit kecil, Linggis, Martil,	Paragraf 3	Perkakas pengolah alam
· Sasak gantung	Paragraf 3	Jembatan yang diolah di alam
· Ngocor	Paragraf 4	Air yang mengalir

Beberapa diksi yang ada pada tabel di atas menunjukkan kecenderungan bahwa legenda Karuhun Cirateun ini sejalan dengan ekokritik, yakni menampilkan cara-cara pemanfaatan alam yang baik dan tidak merusak. Cara ini menjadi suatu pandangan hidup bagi masyarakat dari suatu generasi ke generasi untuk merawat kelangsungan ekosistem dan kehidupan manusia di bumi.

Para tokoh yang ada dalam legenda ini merupakan sosok-sosok penting dalam masyarakat Cirateun. Ketujuh Eyang (Eyang Ngabeui sampai Eyang Eyeub) kehadirannya dapat dirujuk di dunia nyata. Legenda ini dapat dikatakan sebagai cerita karuhun (Taum, 2011) suatu masyarakat yang masih mempercayai hadirnya sosok sesepuh tersebut dalam penyelenggaran suatu tradisi yang dilaksanakannya. Hal ini pula yang sampai saat ini masih melekat antara tradisi hajat cai, legenda "Karuhun Cirateun", dan masyarakat Cirateun.

Konteks Budaya dalam Legenda Karuhun Cirateun

Pelaksanaan ritual hajat cai sebagai peringatan begitu pentingnya air dalam kehidupan masyarakat Cirateun, membuat masyarakat Cirateun selalu dinanungi kesadaran begitu berharganya jasa para tokoh masyarakat Ciraetun masa lampau. Dikisahkan dalam legenda bagaimana masyarakat Cirateun belum mempunyai sumber air untuk kehidupannya sehari-hari. Sebelum ditemukannya sumber air, para warga selalu mengandalkan air hujan. Hal ini dapat kita rujuk pada bagian teks berikut.

> "Di awal abad 18, tepatnya 1805 M, pemimpin Kampung Cirateun dulu, hidup dalam pertanian seperti Palawija yang mengandalkan air hujan. Sementara untuk kebutuhan air setiap harinya, orang Cirateun Barat mengambil air di sumber Cibeureum, sedangkan orang Cirateun Timur dari sumber Cihejo dan Cai Seke (sumber anak pohon)".

Kesulitan air yang dulu sempat dialami oleh warga Cirateun, membuat sejumlah tokoh masyarakat setempat dan warga bermusyawarah untuk membuka debit air untuk Kampung Cirateun. Adapun jalan yang ditempuh yakni dengan membuat terowongan dengan alat perkakas sederhana seperti pahat batu, linggis, martil, dan sebagainya. Hal ini tergambar pada kutipan teks berikut.

> "Akhirnya, dipilih jalan keluarnya dengan membuat terowongan. Pemimpin yang melakukan pekerjaan itu di antaranya, Eyang Ngabeui, Eyang Lurah, Eyang Sabermaen, Eyang Jelokperon, Eyang Seprang, Eyang Angdu, Eyang Eyeub. Sesudah diadakannya musyawarah antara para pemimpin dan seluruh masyarakat Ciraetun, semuanya setuju untuk membantu pengerjaan pekerjaan tersebut (dalam arti menyediakan semampunya dengan harta, semampunya dengan jalan gotong royong dan kerja bakti)".
>
> "Dari pihak pupuhu, khususnya dari Eyang Ngabeui dan Eyang Lurah, memberikan dua jalan. Pertama, Eyang Ngabeui dan lainnya membuat terowongan di dua jurusan (atas dan bawah) dengan menggunakan alat-alat perkakas sederhana

> seperti pahat batu, arit kecil, linggis, martil, dan lain-lain. Kedua, membangun sasak gantung yang dikerjakan oleh buruh dari Garut. Adapun yang membuat selokan yang tembus ke Cirateun sampai ke Negla dan Ciraetun Timur, hingga ke Cidadap Girang dilakukan oleh masyarakat Cirateun dengan jalan gotong royong dan kerja bakti".

Dua kutipan di atas menggambarkan bagaimana unsur kebudayaan lokal tetap melekat dalam tatanan kehidupan masyarakat Cirateun di abad 18 lalu. Hal ini turut menggambarkan bagaimana sistem kemasyarakatan yang masih terawat dengan adanya gotong royong dan kerja bakti untuk membuat terowongan.

Selain hal tersebut, tatanan budaya masyarakat Cirateun juga terlihat dengan adanya bentuk syukur melalui upacara syukuran yang diadakan ketika air mengalir dalam kehidupan masyarakat Cirateun. Hal ini dapat kita rujuk pada bagian teks berikut.

> "Untuk konsumsi pekerja kerja bakti dan buruh dikelola oleh tiap rumah sampai beres. Jika sudah mengalir, tiap-tiap rumpang harus menunjukkan rasa syukurnya kepada Allah dengan mengeluarkan uang satu sen untuk acara syukuran. Cara ini dulu disebut "corsen" (ngocor-satu sen").

Ritual di atas juga diiringi kecerdasan lokal tentang bagaimana tidak merusak kondisi alam melalui pengetahuan akan kontur tanah di sekitarnya. Hal ini terlihat tokoh Eyang Ngabeui memberikan arahan untuk pelaksanaan pembuatan sasak gantung yang tergambar pada teks berikut.

> "Perkataan 'tosblong' ini sekarang berubah menjadi coblong, entah apa sebabnya. Pekerjaan sasak gantung yang panjangnya 40 m dan tingginya 50 m, meski dikerjakan oleh buruh dari Garut, tetapi tetap dalam pengawasan dan arahan Eyang Ngabeui agar tidak longsor di sebelah Barat. Sesudah pekerjaannya beres, syarat "corsen" tiap rumah sudah dipenuhi. Suka cita para pemimpin dan seluruh masyarakat ciraetun tidak bisa digambarkan ketika adanya air yang

> mengalir ke setiap perkampungan. Alhasil, tanaman palawija bisa cukup panennya, dan pertanian sawah bisa panen dua kali dengan luas 300 hektar".

Konteks budaya masyarakat Cirateun ini menunjukkan suatu tatanan masyarakat yang masih menjaga harmoni dengan sekitarnya. Masyarakat di Kampung Cirateun masih memegang teguh "silih asah, silih asuh, silih asih, silih wangi" dalam kehidupannya. Meskipun berkecimpung di dunia perkotaan, masyarakat tetap menjaga tradisi nenek moyangnya terutama yang berkaitan dengan pengelolaan air untuk masa depan kehidupannya.

Selanjutnya, penghargaan atas jerih payah para leluhur Kampung Cirateun menjadi memori kolektif masyarakat Cirateun sehingga setiap kali perayaan ritual hajat cai dilaksanakan mereka melaksanakannya dengan begitu antusias. Suka cita masyarakat dalam tradisi ini tampaknya juga terepresentasikan dalam legenda "Karuhun Cirateun".

Sosok Eyang Ngabeui, khususnya dianggap tokoh (sesepuh) yang paling berjasa dari terbukanya sumber air bagi masyarakat Cirateun. Alat-alat pusakanya, bahkan selalu disucikan setiap kali perayaan hajat cai dilakukan. Orang yang bisa membawa pusaka ini tidak bisa sembarang orang. Meskipun berasal dari satu garis keturunan, pusaka ini hanya bisa dibawa oleh orang yang dipilihnya. Inilah yang menjadi kepercayaan masyarakat Cirateun akan kesucian benda-benda pusaka yang berjasa tersebut.

Kesadaran Merawat Air Masyarakat Cirateun

Dalam penelitiannya, Bhattacharyya (2012) mengatakan bahwa adanya keterkaitan budaya masyarakat seperti mitos lokasi dengan kesadaran lingkungan yang terbangun dalam masyarakat. Hal ini ia gali dari dialektika antara sastra dan dunia nyata, terutama dalam karya fiksi Gao Xingjian dari China.

Mencermati kesadaran lingkungan dalam mitos seperti Bhattacharyya katakan, ada potensi bagaimana legenda "Karuhun Cirateun" sebagai legenda kepahlawanan tokoh setempat (Taum, 2011) yang dipegang teguh oleh masyarakat sekitarnya.

Kesadaran merawat air Cirateun tidak hanya tertuju pada kesulitan air yang pernah dirasakan ketika zaman dahulu, tetapi juga pada penghargaan

tentang bagaimana perjuangan para pendahulu Kampung Cirateun dalam membuka mata air dengan jerih payah dan gotong royong bersama. Hal ini semakin mengekalkan begitu eratnya tali persaudaraan yang masih terjalin di era perkotaan seperti sekarang. Hal ini dapat kita rujuk pada bagian teks berikut.

> "Kesulitan air di Cirateun zaman dulu, mendorong sebagian tokoh masyarakat untuk mengalirkan air dari Cibeureum langsung ke Kampung Cirateun. Dengan cara membuat terowongan yang panjangnya 35 meter. Pasti ada yang bertanya, "kenapa tidak membuat sumur saja?" Itu juga sudah dicoba, tetapi di Cirateun tidak keluar air melainkan gas atau api".

Diawali dengan kesadaran akan lingkungan yang tidak memungkinkan untk membuat sumur, para warga khususnya tokoh masyarakat setempat berinisiatif memikirkan bagaimana agar air bisa mengalir di Kampung Cirateun.

Kesadaran ini terbangun melalui kekhawatiran akan lingkungan dan masyarakat sekitar sehingga muncul inisiatif yang bermakna jangka panjang. Para pemimpin Cirateun zaman dulu begitu peduli akan kesejahteraan warga masyarakatnya. Suatu persoalan atau konflik biasa dimusyawarahkan secara bersama untuk mencapai kemufakatan. Hal ini dapat kita rujuk pada bagian teks berikut.

> "Sesudah diadakannya musyawarah antara para pemimpin dan seluruh masyarakat Ciraetun, semuanya setuju untuk membantu pengerjaan pekerjaan tersebut (dalam arti menyediakan semampunya dengan harta, semampunya dengan jalan gotong royong dan kerja bakti)".

Kutipan di atas menggambarkan bagaimana kesadaran lingkungan terjalin dari etika manusia yang masih terjaga. Artinya, masih ada keseriusan untuk mempererat jalinan persaudaraan antarsesama warga masyarakat. Hal ini turut terbangun atas figur sesepuh yang dihormati oleh masyarakat sekitar. Hal ini terlihat dari perintah syukuran yang sampai saat ini masih dilaksanakan sebagaimana kutipan di bawah ini.

> "Untuk konsumsi pekerja kerja bakti dan buruh dikelola oleh tiap rumah sampai beres. Jika sudah mengalir, tiap-tiap rumpang harus menunjukkan rasa syukurnya kepada Allah dengan mengeluarkan uang satu sen untuk acara syukuran. Cara ini dulu disebut "corsen" (ngocor-satu sen)".

Kebiasaan "corsen" ini pada pelaksaan ritual diaplikasikan dengan menebar uang receh ke selokan, sehingga para anak bersuka cita mencarinya. Kegiatan ini mencerminkan suatu ajaran lokal sejak dini kepada anak agar mampu mencari rezeki dengan berusaha secara maksimal.

Semua rangkaian tradisi hajat cai yang dilaksanakan masyarakat Cirateun tidak terlepas dari terbukanya sumber mata air seperti terowongan dan sasak gantung yang dipimpin oleh Eyang Ngabeui. Hal ini dapat kita rujuk pada bagian teks berikut.

> "Pekerjaan sasak gantung yang panjangnya 40 m dan tingginya 50 m, meski dikerjakan oleh buruh dari Garut, tetapi tetap dalam pengawasan dan arahan Eyang Ngabeui agar tidak longsor di sebelah Barat. Sesudah pekerjaannya beres, syarat "corsen" tiap rumah sudah dipenuhi. Suka cita para pemimpin dan seluruh masyarakat Ciraetun tidak bisa digambarkan ketika adanya air yang mengalir ke setiap perkampungan".

Dengan mengalirnya air ke seluruh perkampungan di Cirateun, membuat sistem perekonomian warga yang mayoritas petani melonjak. Sawah yang biasanya hanya bisa dipanen satu kali dalam setahun, secara bertahap bisa diperoleh hasilnya dua kali dalam setahun. Hal ini dapat dirujuk pada bagian teks berikut.

> "Alhasil, tanaman palawija bisa cukup panennya, dan pertanian sawah bisa panen dua kali dengan luas 300 hektar".

Kutipan ini mencerminkan betapa perjuangan manusia untuk merawat lingkungannya dengan jalan pemanfaatan alam yang baik dan bijaksana, membuat alam memberikan manfaat yang luar biasa bagi kehidupan warga. Hal inilah yang tampaknya dirasakan masyarakat Cirateun sehingga

terdorong untuk mempertahankan tradisi yang telah ada sejak nenek moyangnya.

Berdasarkan analisis di atas, kesadaran merawat air masyarakat Cirateun dapat dikatakan ditentukan oleh faktor alam, faktor manusia, dan faktor kepercayaan. Ketiga faktor inilah yang tampaknya mendorong terawatnya kesadaran masyarakat tentang begitu pentingnya "air" dalam kehidupannya. Hal ini sejalan dengan nawacita Pemerintahan Jokowi-JK dalam konsep pembangunan mental manusia Indonesia untuk pembangunan yang berkelanjutan.

Setidaknya, ada potensi yang berharga dengan hadirnya legenda Karuhun Cirateun sebagai upaya pelestarian alam dan lingkungan. Masyarakat di Kampung Cirateun yang bergelut di dunia perkotaan tidak membuat mereka melupakan akar budayanya dan warisan pengetahuan nenek moyangnya. Hal inilah yang seyogianya dapat dijadikan modal berharga untuk manusia Indonesia kini dan nanti, demi terciptanya kehidupan yang madani dengan merawat akar tradisi sebagaimana penelitian lain yang relevan (Danandjaja, 2008; Indrawani, 2012; Ramdhan, dkk., 2015).

Simpulan

Struktur naratif legenda "Karuhun Ciraetun" terjalin dengan motif kesulitan air yang melanda masyarakat Cirateun zaman dulu. Kesulitan ini membuat sesepuh Kampung Cirateun bersama masyarakat bergotong royong untuk membuat terowongan dan sasak gantung agar mata air dapat mengalir ke perkampungan Cirateun. Upaya ini membuahkan hasil dan terbukanya debit air untuk kelangsungan hidup masyarakat Cirateun.

Kegigihan dan etos kerja keras masyarakat Cirateun menjadi budaya yang tidak terpisahkan dengan masyarakat Cirateun hingga saat ini. Masyarakat masih memegang teguh adat istiadat, terutama berkaitan dengan ritual hajat cai dengan adanya legenda "Karuhun Cirateun" yang selalu dituturkan ketika ritual itu dilaksanakan.

Kesadaran ini turut membangun dorongan yang kuat dari lubuk hati yang paling dalam dari masyarakat Ciraetun untuk melestarikan jerih payah nenek moyangnya. Hal ini terlihat dengan etika masyarakat yang masih menghargai jasa para leluhurnya dengan terus merawat alam dan lingkungannya, mengingat begitu fundamentalnya air sebagai sumber dari segala sumber kehidupannya.

Daftar Pustaka

Amir, A. 2013. Sastra Lisan Indonesia. Yogyakarta: Andi.

Badan Pusat Statistik Kota Bandung. 2015. Kecamatan Sukasari dalam Angka 2015. Bandung: BPS Kota Bandung.

Bhattacharyya, Anurag. 2012. Places, Landscapes and Lives: Towards an Ecocritical Reading of Selected Fiction of Gao Xingjian. Tesis, Department of Humanities and Social Sciences, Indian Institute of technology Guwahati.

Danandjaja (2008). Folklor Dan Pembangunan Kalimantan: Merekonstruksi Nilai Budaya Orang Dayak Ngaju Dan Ot Danum Melalui Cerita Rakyat Mereka. Dalam Pudentia, M.P.S.S. (ed.) Metodologi Kajian Tradisi Lisan. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.

Endraswara, S.2009. Metodologi Penelitian Folklore (Konsep, Teori, Dan Aplikasi). Jakarta: MedPress.

Garrard, G. 2004. Ecocriticism. New York: Routledge.

Gogoi, Gitanjali. 2014. "An Ecocritical Approach to Chinua Achebe's Things Fall Apart and Arrow of God", dalam IOSR-JHSS, Journal Of Humanities and Social Science, 19 (11), hlm. 1-4.

Indrawani, I. 2012. "Kearifan lokal adat masyarakat sunda dalam hubungan dengan lingkungan alam", dalam Jurnal Komunitas 4 (1), hlm. 1-8.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan. 2015. Pokok-pokok Hasil COP 21/CMP 11. Jakarta: Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim Kemenlingtan.

Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2008 tentang Pengelolaan Sumber Daya Air

Ramdhan, dkk.. 2015. "Perspektif kultural pengelolaan lingkungan pada masyarakat adat Cikondang Kabupaten Bandung Jawa Barat", dalam Jurnal Sumberdaya Hayati,1 (1), hlm. 7-14.

Rosidi, Ajip. 2010. Mencari Sosok Manusia Sunda.Jakarta: Pustaka Jaya.

Stalker, P. 2008. Kita Suarakan Mdgs Demi Pencapaiannya di Indonesia. Laporan MDGs, kerja sama BAPPENAS dan UNDP.

Taum, Yopi Yoseph. 2011. Studi Sastra Lisan: Sejarah, Teori, Metode, Dan Pendekatan Disertai Contoh Penerapannya. Yogyakarta: Lamalera.

SIMBOLISME KERUSAKAN LINGKUNGAN DAN GERAKAN PENGHIJAUAN DALAM FILM ANIMASI DR. SEUSS THE LORAX DAN EPIC

Asri Rizki Friandini,
Andina Meutia Hawa, dan Seni Melia Rani
Pascasarjana Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran
E-mail: arfriandini@yahoo.com, andinamhawa@gmail.com, -
senimeliarani@gmail.com

Abstract

Nature is something that is essentially needed in human's life. Nowadays, the damage of the environment that has done by human is getting worse. Everyday we see the news about environmental damage and the effects that caused by it. Thus, this research is based on the environmental issues in these two animated movies. These movies describe how the environment damages, and the green movement that is done by the characters to cure the damage of the environment. There are some elements in the movies that appear to be the symbolic messages and have its own meaning.

Keywords: Green Literature, Environmental Damage, Green Movement, Animated Movie, Dr. Seuss the Lorax, Epic

Pendahuluan

Film adalah sebuah representasi dari realitas. Hal-hal yang dihadirkan di dalamnya adalah bentuk dari penggambaran-penggambaran situasi dalam dunia nyata yang secara tidak langsung memiliki daya tarik sebagai tema dalam ruang diskursif. Seperti halnya dalam film Dr. Seuss The Lorax dan Epic yang dihadirkan dalam bentuk animasi merupakan dua dari sekian banyak film yang muncul untuk menunjukkan kemunculan hiperealitas dalam bentuk tanda-tanda. Untuk itu, tulisan ini memaparkan dua bagian penting, yakni; simbol-simbol kerusakan lingkungan yang terdapat dalam kedua film tersebut serta gerakan penghijauan yang juga muncul sebagai wujud dari adanya kesadaran terhadap alam.

Kemunculan film Dr. Seuss The Lorax dan Epic seolah menjadi hiperealitas dalam situasi dewasa ini. Bentuknya sebagai sebuah film animasi merupakan representasi dari kehidupan alam yang kian hari mengalami berbagai kerusakan disebabkan oleh ulah makhluk yang tinggal di dalamnya. Ada yang secara langsung digambarkan oleh manusia seperti

dalam Dr. Seuss The Lorax dan ada pula yang digambarkan oleh makhluk kerdil seperti dalam Epic sebagai simbolisasi.

Secara singkat Dr. Seuss The Lorax mengisahkan seorang laki-laki bernama Ted yang hidup dalam sebuah wilayah tanpa pohon alami, udara yang kotor, tidak ada burung ataupun tanda-tanda alam lainnya, bahkan untuk bernafas pun mereka harus membeli galon oksigen dari O'Hare. Dia pula yang menyebarkan isu tentang kebenaran adanya pohon dengan maksud agar oksigen buatannya tidak tersaingi oleh oksigen dari alam. Keadaan tersebut adalah situasi saat semua pohon yang ada di wilayah itu habis digunakan oleh Ted sebagai bahan untuk membuat scarf yang laris dijual di pasaran. Film tersebut menunjukkan adanya isu kapitalisme dan kerusakan lingkungan secara eksplisit melalui adegan-adegan dan percakapan-percakapannya.

Sedangkan Epic bercerita tentang seorang ilmuwan bernama Profesor Bomba yang meyakini bahwa di hutan terdapat manusia daun yang kerdil. Ia terasing dari dunia luar karena tidak ada seorang pun yang memercayainya, bahkan putrinya sendiri yang bernama Marry Katherine. Hingga suatu hari Marry terlibat dalam pertempuran hutan dalam menyelamatkan kuncup istimewa yang dipilih oleh ratu Tara untuk menjaga hutan. Pertempuran tersebut terjadi antara kekuatan baik dan kekuatan jahat, yakni antara manusia daun yang ingin menjaga hutan dan kekuatan jahat Boggan yang ingin menghentikan kelestarian hutan.

Substansi cerita dari kedua film tersebut seolah menjadi gambaran dari kehidupan saat ini, di mana alam sudah mengalami berbagai sentuhan sehingga berdampak terhadap kehidupan hutan yang semakin rusak. Tulisan ini bermaksud untuk mengungkap pemaknaan dalam film secara ilmiah dengan menggunakan pendekatan sastra sebagai landasan untuk mengantarkan pemahaman yang lebih mendalam.

Landasan pustaka yang menjadi pijakan dalam penelitian ini yakni beberapa teori yang terkait dengan representasi yang diusung Stuart Hall, semiotika yang ditawarkan oleh Umberto Eco dan Roland Barthes serta beberapa teori lain yang menunjang pada bagian analisis film Dr. Seuss The Loraxdan Epic.

Representasi menurut Hall (1997) bukan merupakan sesuatu yang asli, melainkan telah dikontruksi sebagaimana sesuatu ingin ditampilkan dalam citra tertentu. Hal ini dapat dikaitkan dengan identitas yang muncul pada

masing-masing tokoh dalam kedua film sebagai wujud merepresentasikan dirinya untuk dapat dilihat oleh orang lain. Terkait dengan hal tersebut Hoon (2006) menyebutkan bahwa representasi 'diri' yang ditampilkan serta berbagai ideologi dan latar belakang individu yang mendasarinya akan berbanding lurus dengan identitas diri yang melekat pada dirinya. Maka, representasi seolah menunjukkan identitas 'diri' secara utuh meskipun pada kenyataannya telah mengalami konstruksi.

Simbolisme yang ditemukan dalam film Dr. Seuss dan Epic dilengkapi dengan penggunaan teori semiotik dari Barthes yang menyebutkan beberapa jenis tanda yang dapat dimaknai dalam menganalisis objek, yakni

> tanda akan memuat empat subtansi yaitu: (1) substansi ekspresi, misalnya suara dan artikulator, (2) bentuk ekspresi yang dibuat dari aturan-aturan sintagmatik dan paradigmatik; (3) substansi isi, misalnya adalah aspek-aspek emosional, ideologis, dan pengucapan sederhana dari petanda, yakni makna positifnya; (4) bentuk isi, ini adalah susunan formal petanda di antara petanda-petanda itu sendiri melalui hadir tidaknya sebuah tanda semantik (Endraswara, 2013:65).

Sedangkan menurut Peirce, simbol sendiri memiliki pengertian sebagai tanda yang memiliki hubungan makna dengan yang ditandakan bersifat arbitrer, sesuai dengan konvensi suatu lingkungan sosial tertentu. Selain itu, ada pula pengertian semiotika yang dipaparkan oleh Umberto Eco sebagai bentuk aplikasi dari semiotika.

> Semiotika berkaitan dengan semua yang dapat dianggap sebagai tanda. Tanda adalah segala sesuatu yang secara maknawi dapat dianggap menggantikan sesuatu yang lain. Sesuatu yang lain ini tidaklah selalu harus hadir atau berada di sesuatu tempat lain pada saat tanda menggantikannya (Zaimar, 2014:13).

Selain itu, praktik pemaknaan juga menjadi penting dalam hal memahami kedua film animasi ini. Untuk itu sebagaimana dipaparkan oleh Van Dijk melalui Segers yang dikutip oleh Endraswara (2013):67) bahwa,

> mengkategorikan teks sastra terdiri dari suatu pesan yang dicerna (decode) oleh pembaca (receiver) dan dikirim (encode) oleh pengirim (sender). Selanjutnya, dalam istilah Roman Jakobson, komunikasi sastra diawali oleh addreser (pengirim) mengirimkan pesan (message) kepada addressee (penerima pesan). Agar komunikasi lebih efektif , pesan tersebut memerlukan konteks.

Proses pemaknaan berlangsung dari mulai pemberi pesan dalam produksi pesan itu sendiri, sampai kepada penerima pesan hingga dia juga akhirnya memiliki produksi tersendiri terhadap makna yang ia terima. Hal tersebut sejalan dengan pendapat Hall (2001) yang menyebutkan bahwa makna dapat diterima bergantung pada frameworks of knowledge, relations of production, dan technical infrastructure, sehingga makna tidak pernah bersifat tunggal selalu terbuka dalam hal interpretasi.

Kehidupan yang digambarkan dalam kedua film, terutama Dr. Seuss yang secara eksplisit sangat menunjukkan himpitan modernisasi juga telah mengantarkan kita pada pemahaman tentang modernisasi itu sendiri. Merujuk pada Marcel Mauss, Baudrillard sebagaimana dikutip oleh Audifax (2006):103 bahwa aktivitas konsumsi pada dasarnya bukan dilakukan karena alasan kebutuhan, namun lebih kepada alasan simbolis: kehormatan, status, dan prestise. Perilaku konsumsi dewasa ini cenderung telah sampai pada aktivitas konsumtif, di mana penggunaan segala sesuatu tidak hanya berdasarkan pada kebutuhan saja, akan tetapi juga berkaitan dengan status sosial yang akan melekat pada pelakunya.

> Idealisme modernisme mengembangkan universalitas dan homogenitas yang ditempatkan sebagai tuntutan dari kapitalisme industrial. Kapitalisme modern melibatkan proses sentralisasi yang menjadi syarat produksi massal (mass production) dan konsumsi massal (mass consumption) (Audifax, 2006:109).

Kapitalisme yang ditunjukkan dalam film telah melahirkan mitos untuk tetap bisa mempertahankan keuntungan industri. Menurut Barthes

sebagaimana dikutip oleh Zaimar (2014):19) bahwa mitos adalah suatu nilai, ia tidak memerlukan kebenaran sanksinya. Menurutnya, mitos adalah sebuah sistem komunikasi, karena mitos menyampaikan pesan maka mitos adalah suatu bentuk dan bukan objek atau konsep.

Pada akhirnya, penggambaran-penggambaran dalam film sebenarnya merupakan simulakra yang dikonstruksi. Sebagaimana menurut (Audifax, 2006) bahwa realitas yang muncul sebenarnya merupakan bentuk dari simulacrum, yakni sebuah istilah dari Plato untuk menerangkan sebuah tiruan dari sesuatu yang asli. Di mana kehidupan-kehidupan yang digambarkan dalam film merupakan simbolisme dari kehidupan nyata. Seringkali hal ini membuat kita terjebak pada hiperealitas yang sebenarnya sengaja dibentuk untuk tujuan tertentu.

Adapun metode yang dipergunakan adalah metode analisis deskriptif sebagaimana merunut data dari objek penelitian yang kemudian diinterpretasi berdasarkan pendekatan. Secara sistematis, metode diawali dengan pengumpulan data; pengklasifikasian isu dari data-data yang terdapat dalam objek penelitian; menentukan teori yang sesuai dengan permasalahan yang ditemukan; menerapkan teori sebagai penunjang pemahaman dan interpretasi objek; dan menarik kesimpulan dari hasil analisis.

Penggambaran Simbolisme Kerusakan Lingkungan dan Gerakan Penghijauan dalam Film Animasi Dr. Seuss the Lorax

Bagian ini memaparkan simbol–simbol kerusakan lingkungan dan gerakan penghijauan yang dilakukan untuk mengatasi kerusakan lingkungan yang digambarkan dalam film Dr. Seuss The Lorax (selanjutnya akan disebut sebagai The Lorax). Film animasi musikal ini disutradarai oleh Chris Renaud dan diliris tahun 2012. Dalam film yang diadaptasi dari buku berjudul sama ini sangat sarat akan penggambaran simbolisasi kerusakan lingkungan yang dilakukan oleh tokoh Once-ler . Once-ler melakukan penebangan pohon-pohon yang terdapat di kota tempat tinggalnya demi mewujudkan ambisinya mendirikan sebuah kota bernama Thneedville. Sebelum kota tersebut berubah menjadi Thneedville, daerah tersebut merupakan sebuah kota yang ditumbuhi pohon-pohon Truffula berwarna-warni, rerumputan hijau, udaranya segar, ikan-ikan dapat tumbuh dengan baik di kolam, dan sesama makhluk hidup dapat hidup berdampingan.

Diceritakan bahwa Once-ler pergi merantau dan meninggalkan keluarganya demi menemukan material bagi bisnis yang sedang ia rintis. Kemudian secara tidak sengaja ia menemukan sebuah lembah hutan pohon Truffula dan menebang salah satu pohon Truffula. Ketika Once-ler melakukan penebangan pohon pertama, sebuah mahkluk misterius keluar dari balik pohon tersebut. Makhluk tersebut adalah The Lorax alias penjaga hutan atau peri pohon.

> *"I speak for the trees, for the trees have no tongues*" (Renaud. 2012).

Kutipan tersebut merupakan perkataan Lorax sebagai penjaga alam. Maka, Lorax sangat sedih ketika batang pohon tersebut telah dipotong oleh Once-ler. Ia meletakkan batu-batu di sekeliling batang yang tinggal seperempat bagian sebagai tanda "kematian" pohon tersebut. Lorax kemudian mengingatkan Once-ler bahwa tindakannya dapat mengganggu makhluk-makhluk hidup yang tinggal di sekitar hutan Truffula. Once-ler berjanji pada Lorax untuk tidak menebang lebih banyak pohon, namun ia mengingkarinya. Ia tidak menyadari akibat yang akan terjadi jika ia terus-menerus menebang pohon. Ia hanya memikirkan usaha yang akan dirintisnya yaitu membangun Thneedville dan menjual barang-barang rajutan yang dibuat dari daun Truffula. Berhari-hari ia berusaha menjualnya, namun tidak para warga kota tidak mengacuhkannya. Ketika Once-ler dilanda rasa putus asa, kemudian ia mendatangi rumah keluarganya. Ibunya kemudian mendorongnya untuk mewujudkan ambisinya untuk memajukan usahannya. Bersama saudara-saudaranya kemudian Once-ler menebang lebih banyak pohon. Penebangan pohon-pohon tersebut menandakan bahwa Once-ler telah melakukan pelanggaran terhadap janjinya pada Lorax untuk menjaga kelestarian lingkungan. Once-ler sebenarnya merupakan pemuda yang baik, namun matanya tetap tertutup oleh ambisinya sendiri untuk membuktikan kemampuannya pada ibunya.

Ketika bisnisnya mulai berjalan, muncul keinginan untuk memperluas usahanya. Untuk memroduksi lebih banyak barang, dibutuhkan lebih banyak pohon yang harus ditebang. Namun Once-ler tidak menyadari akibat yang akan terjadi jika ia terus-menerus menebang pohon. Hal itu dinyatakan dalam kutipan sebagai berikut:

> *How bad can I be? I'm just doing what comes naturally. How bad can I be? I'm just following my destiny. How bad can I be? How possibly bad can I be? (*Renaud, 2012*)*

Dari kutipan di atas, dapat dikatakan bahwa Once-ler tidak menyadari bahwa tindakannya dapat berubah buruk. Apa yang dilakukan Once-ler dianggapnya sebagai sesuatu yang alamiah. Ini merupakan simbolisme dari keserakahan. Bahwa manusia memiliki kecenderungan untuk merasa tidak puas dengan apa yang telah diraihnya sehingga manusia selalu menginginkan lebih. Tindakan Once-ler merupakan representasi dari orang-orang yang melakukan pembangunan dan pengembangan industri tanpa memikirikan dampaknya bagi lingkungan. Tujuan mereka yaitu untuk meraup keuntungan sebesar-besarnya dan mendorong semakin timbulnya kapitalisme. Kapitalisme hanya menguntungkan sebagian pihak yang berkuasa sehingga mereka merasa dapat membeli segalanya, termasuk memanipulasi pihak-pihak yang berada di bawah kekuasaannya. Orang yang memiliki kekuasaan cenderung menjadi sosok yang tidak pernah puas dengan apa yang dimilikinya, sehingga mereka cenderung berorientasi pada materi. Ketika satu-satunya pohon yang tersisa ditebang, Once-ler menyadari bahwa tidak ada masa depan bagi kelangsungan bisnisnya dan terancam bangkrut. Ia ditinggalkan oleh keluarganya sendirian. Daerah hutan yang ditinggali Once-ler kemudian berubah menjadi kawasan sudah terkontaminasi limbah dan tidak layak ditinggali. Dalam hal ini, kerusakan hutan yang terjadi merupakan perbuatan manusia yang dilakukan dengan sengaja, dan dapat mengancam keselamatan dan kelangsungan makhluk-makhluk hidup lain yang ada di sekitarnya.

Karena tidak ada lagi sumber daya alam yang tersisa di Thneedville, maka penduduk Thneedville hidup dengan menghirup udara yang dijual dan dikemas dalam galon. Aloysious O'Hare adalah sosok yang memprakarsai ide penjualan oksigen kemasan tersebut sekaligus walikota Thneedville. Ia melakukan manipulasi pikiran terhadap warga kota dengan membangun kota yang "sempurna". Kota "sempurna" menurut versi O'Hare disimbolkan sebagai kota "plastik" dan "palsu". Artinya, di kota ini tidak ada satupun unsurnya yang bersifat alamiah, bahkan pohon-pohon pun sudah dimanufakturisasi. Pada pohon-pohon yang terdapat di Theneedville

terdapat lampu-lampu berwarna yang berubah-ubah sesuai pergantian musim. Untuk menghidupkan lampu dan agar pohon tersebut mengeluarkan udara dibutuhkan sebanyak sembilan puluh enam baterai. Kota Thneedville yang didirikan Once-ler merupakan simbolisme dari frasa "we-need-ville" atau "pemuas kebutuhan". Pembangunan dan pengembangan industri akan menimbulkan pembangunan infrastruktur baru seperti tempat parkir baru yang tentunya akan meningkatkan jumlah sampah industri. Karena tidak adanya pohon sungguhan di Thneedville, maka tidak ada pohon yang dapat mengeluarkan udara yang bersih. Segala pembangunan oksigen buatan tersebut akan membutuhkan lebih banyak pabrik dan akan menimbulkan kerusakan alam yang lebih parah. Sampah-sampah dan limbah industri yang ditimbulkan dibuang ke dalam sebuah saluran pembuangan yang kemudian mengaliri sungai-sungai dan kolam-kolam. Anak-anak yang berenang di sungai tercemar kemudian terkontaminasi oleh limbah-limbah industri.

Selain membangun kota "sempurna", O'Hare juga memanipulasi pikiran warganya dengan menekankan bahwa pohon "sungguhan" tidak lebih baik dari pada pohon "buatan". Menurutnya, daun-daun yang berjatuhan dari pohon "sungguhan" hanya akan "mengotori" jalanan dan berbahaya. Sehingga bagi para warga yang telah termanipulasi O'Hare pohon disimbolkan sebagai sesuatu yang "kotor", "jorok", penghasil semut, sengatan lebah, dan beracun. Sebenarnya itu adalah taktik O'Hare untuk meningkatkan pembelian oksigen galon. Baginya, pohon sungguhan hanya akan mengancam kelangsungan bisnisnya, karena itu berarti orang-orang akan beralih ke pohon sungguhan.

Maka hal ini mendorong tokoh anak laki-laki bernama Ted untuk melakukan penyelamatan lingkungan. Hal ini dimulai ketika Ted jatuh cinta pada Audrey yang merupakan seorang aktivis lingkungan. Sebagai seorang aktivis sekaligus pecinta lingkungan, ia berharap dapat melihat pohon sungguhan. Keinginan itu dinyatakan dalam kutipan berikut:

> […]
> *Audrey: Those are trees. Real ones. They used to grow all around here. And people said that all of their tufts was softer than anything, even silk. And they smelled like butterfly milk!*
> *Ted: Wow! What does that even mean?*

> *Audrey: I know right?*
> *Ted: Oh, yeah.*
> *Audrey: What I want more than anything in the whole world is to see a real living tree growing in my backyard.* (Renaud, 2012)

Dari kutipan di atas, dapat dikatakan bahwa Ted tidak mengetahui keberadaan pohon sungguhan dikarenakan keberadaannya dianggap sebagai mitos. Sepanjang hidupnya, penduduk Thneedville mempercayai bahwa pohon merupakan sesuatu berbahaya. Audrey mengatakan bahwa melihat pohon adalah sesuatu yang ia inginkan melebihi apapun yang ada di dunia. Audrey juga menyakini bahwa jambul pohon sangat lembut melebihi sutra dan harum. Ini juga menandakan keberadaan pohon yang juga dianggap sebagai mitos bagi mereka yang mempercayai keindahan pohon sungguhan. Maka untuk menarik perhatian Audrey, ia memutuskan untuk mencari keberadaan pohon tersebut.

Kemudian Ted bertanya kepada Nenek dan Ibunya, di mana ia dapat menemukan keberadaan pohon tersebut. Sang Nenek kemudian mengatakan bahwa ada satu sosok yang dapat memberinya penjelasan, yaitu Once-ler. Selama ini Ted menganggap tokoh Once-ler hanyalah mitos belaka karena sosoknya tidak pernah terlihat. Anggapan mitos ini karena Once-ler tinggal di suatu tempat di luar Thneedville. Tempat itu sudah sangat terkontaminasi dan tidak ada satupun makhluk hidup yang tinggal disana.

Pada saat yang, O'Hare kemudian bermaksud melakukan inovasi terhadap bisnisnya yaitu dengan menyediakan oksigen dalam kemasan botol. Ia memperkenalkan inovasi produknya dengan menayangkan sebuah iklan. Pembuatan iklan ditujukan untuk menarik perhatian konsumen dengan memasukkan pesan-pesan bersifat persuasif dan gambar-gambar yang menarik. Melalui iklan, calon pembeli akan tertarik untuk membeli sehingga meningkatkan keuntungan perusahaan. Ini merupakan taktik penjualan baru, karena oksigen yang dikemas dalam botol akan cepat habis dan secara tidak langsung akan mendorong pembeli untuk terus membeli. Semakin tinggi tingkat kebutuhan penduduk Thneedville akan oksigen, tentu akan dibangun pabrik baru yang nantinya akan menimbulkan sampah-sampah industri baru. Asap-asap yang dihasilkan akan semakin

banyak dan udara semakin tercermar.

Ketika O'Hare mengetahui bahwa Ted akan pergi mengunjungi Once-ler, ia lantas mengancam anak itu, namun ini tidak menghentikan tekad Ted untuk memperbaiki lingkungan yang telah tercemar. Cerita Once-ler menyadarkan Ted bahwa selama ini dirinya telah termanipulasi O'Hare. Once-ler kemudian memberi Ted sebuah bibit Trufulla berbentuk siput. Bibit tersebut merupakan bibit terakhir yang konon dapat menyelamatkan lingkungan. Untuk mengusahakan penyelamatan lingkungan, Ted harus menanam bibit Truffula di tengah kota. Ketika Ted bermaksud untuk menjelaskan misi penyelamatan lingkungan mereka, banyak penduduk Thneedville yang tidak mempercayainya. Ini menandakan betapa kuatnya pengaruh O'Hare di kota Thneedville yang diabadikan dengan dibangunnya patung O'Hare dari emas. Ketika pihak Ted dan pihak O'Hare sedang bertarung memperebutkan bibit tersebut, bagian kepala patung O'Hare jatuh. Hal ini dapat dimaknai sebagai simbol jatuhnya kekuasaan O'Hare dan perubahan situasi ke arah yang lebih baik.

Banyak penduduk Thneedville yang meyakini bahwa oksigen kemasan merupakan sumber udara satu-satunya. Audrey kemudian mengatakan bahwa pohon dapat mengeluarkan udara segar melalui proses fotosintesis. Namun beberapa warga pengantar galon oksigen mengatakan bahwa ia menyukai pohon dan tidak ada salahnya untuk menanam pohon sungguhan. Ini juga menunjukkan adanya permainan kuasa sehingga dapat membungkam orang-orang yang berada di bawah pengaruh kekuasaan. Kaum-kaum yang disubordinasi kemudian berkumpul dengan sesamanya dan mengumpulkan kekuatan untuk melawan kaum yang berkuasa. Dampak kerusakan lingkungan juga disadari oleh dua penduduk Thneedville yang tidak menginginkan kerusakan lebih lanjut bagi kesehatan anaknya yang senang berenang di kolam. Maka ia mereka juga menyetujui penanaman bibit Truffula. Ibu Ted yang selalu bungkam juga menyatakan keinginannya melihat sungguhan. Nenek Ted, Norma, mengatakan bahwa pohon merupakan sumber dari keindahan masa lalu ketika alam masih segar dan belum tercemar. Kemudian O'Hare mulai menyadari kesalahannya dan berusaha mengubah pandangannya untuk mengusahakan perubahan dunia ke arah yang lebih baik.

Film The Lorax sarat akan penggambaran kerusakan lingkungan akibat ulah tangan manusia yang ingin mengambil keuntungan dari

pembangunan dan pengembangan industri tanpa memikirkan dampaknya terhadap lingkungan. Pembangunan dan pengembangan industri tidak hanya menimbulkan sampah dan limbah industri yang dapat mencemari lingkungan, tetapi juga merugikan makhluk hidup yang terkena imbasnya. Untuk itu perlu diadakan gerakan penyelamatan lingkungan yang dilakukan oleh tokoh Ted untuk menanam pohon di kota Thneedville. Gerakan penyelamatan lingkungan ini disimbolkan dengan sebuah penanaman bibit Trufulla berbentuk siput di tengah-tengah kota Theneedville. Bibit ini merupakan satu-satunya bibit yang tersisa setelah pembangunan industri dan infrastruktur yang terus menerus di kota Thneedville. Selama ini O'Hare memanipulasi pikiran warga Thneedville untuk tidak mempercayai keberadaan pohon sungguhan karena dianggap kotor. Hal ini karena O'Hare membangun sebuah usaha penjualan oksigen galonan yang digunakan penduduk Thneedville untuk bernapas. Keberadaan pohon sungguhan hanya akan mengancam kelangsungan bisnis O'Hare, karena orang-orang dapat menghirup udara pohon secara cuma-cuma.

Pohon di film The Lorax dapat disimbolkan dalam beberapa simbol. Pertama, yaitu simbol world-rebirth (kelahiran kembali dunia) yang merupakan pengusahaan penyelamatan lingkungan yang nantinya akan menyelamatkan generasi-generasi kita kelak. Kedua, merupakan simbol masa lalu, yaitu ketika alam masih belum tercemar, udara masih bersih, dan makhluk hidup dapat hidup berdampingan. Ketiga merupakan simbol cinta, yaitu ketika Ted ingin menghadiahkan pohon sungguhan kepada Audrey. Untuk menemukan bibit tersebut, Ted melakukan berbagai pengorbanan, di antaranya ketika ia harus bepergian sampai keluar kota Thneedville, menghadapi Once-ler dan ancaman dari O'Hare. Pencarian bibit Truffula yang awalnya ditujukan demi menunjukkan identitas dan pernyataan cintanya pada Audrey kemudian berubah menjadi misi penyelamatan lingkungan.

> "*You can't reap what you don't sow, it's just one tiny seed, but it's all we really need*" (Renaud, 2012)

Kutipan tersebut merupakan nasihat, kita tidak bisa menuai apa yang kita tidak tanam. Kita jangan menyepelekan 1 butir bibit tanaman, karena pada dasarnya manusia menggantungkan hidup pada alam. Dalam

melakukan penyelamatan lingkungan dibutuhkan kesadaran dan satu langkah kecil untuk mengusahakan perubahan ke arah yang lebih baik. Pembangunan industri dan perkembangan teknologi merupakan hal-hal yang tidak dapat dihindari. Maka diperlukan langkah-langkah yang memiliki resiko dan dampak terkecil dalam pembangunan industri.

Penggambaran Simbolisme Kerusakan Lingkungan dan Gerakan Penghijauan dalam Film Animasi Epic

Film animasi yang berjudul Epic dirilis pada tahun 2013. Film ini disutradarai oleh Chris Wedge, sedangkan naskahnya ditulis oleh William Joyce, James V. Hart, Daniel Shere dan yang lainnya. Artis terkenal seperti Amanda Seyfried, Colin Farrel, Josh Hutchertson dan yang lainnya muncul sebagai pengisi suara dalam film ini. Tidak hanya itu, film yang diproduksi oleh 20th Century Fox ini berhasil mendapatkan banyak penghargaan seperti Annie Awards dengan kategori efek animasi dalam produksi animasi, sutradara film animasi, musik dalam film animasi dan design produksi dalam produksi film animasi. Selain itu film ini juga mendapat penghargaan Black Reel Awards, Casting Society of America Awards, Motion Picture Sound Editors, Producers Guild of America Award, Satellite Awards, Visual Effects Society Awards, dan World Soundtrack Academy.

Film animasi Epic diangkat dari buku anak yang berjudul The Leaf Men and The Brave Good Bugs karya William Joyce. Bercerita tentang pengalaman Mary Katherine yang dalam film ini disebut M.K, putri Professor Bomba yang sudah lama meneliti tentang entitas lain yang sangat kecil di dalam hutan. Entitas ini berwujud manusia ksatria yang sangat kecil dan disebut Leaf-men atau manusia daun. Leaf-men yang dipimpin Ronin untuk menyelesaikan misi Ratu Tara, ratu hutan, yang memberikan seluruh kekuatannya kepada sebuah kuncup teratai untuk meregenerasi hutan dan melahirkan generasi penerus Ratu hutan. Ratu hutan ini juga digambarkan sebagai kehidupan dari hutan itu sendiri karena tanpa Ratu hutan, tanaman tidak akan tumbuh lagi. Misinya hampir gagal oleh sekelompok makhluk yang ingin merusak hutan, kelompok ini bernama Boggans yang dipimpin Mandrake dan anaknya yang bernama Dagda. Pada saat misi penggagalan ini, Ratu Tara kehilangan nyawanya oleh panah Mandrake dan Dagda juga kehilangan nyawanya oleh panah Ronin. Saat pasukan Leaf-men tetap fokus pada kuncup teratai yang menjadi kehidupan baru hutan, niat Mandrake

untuk merusak hutan semakin besar setelah kematian anaknya. Namun pada akhirnya, usaha kelompok Boggans tetap gagal karena kelompok Leaf-men mendapat bantuan manusia untuk bersama-sama melawan Boggans, sehingga generasi baru Ratu hutan muncul dan hutan kembali hidup.

Dalam film ini, simbolisasi kerusakan lingkungan dan gerakan penghijauan dibuat lebih implisit. Jika dalam film animasi Dr. Seuss the Lorax pohon digambarkan sebagai sesuatu yang menarik, dalam film animasi Epic pohon dan tanaman digambarkan sesuai aslinya. Dalam film ini alam digambarkan memiliki penjaga, Ronin sebagai pemimpin dari sebuah pasukan penjaga yang bernama Leaf-men dan Ratu hutan yang bernama Tara. Penjaga ini dapat dimaknai sebagai hasrat manusia untuk menjaga alam dan Ratu ini seolah merupakan penggambaran jiwa dari alam. Baik Ratu Tara atau Leaf-men digambarkan sangat kecil, hal ini dimaknai bahwa hasrat dan jiwa alam ini sangat sulit dilihat oleh mata telanjang manusia. Dalam film "Epic" digambarkan bahwa untuk melihat Ratu dan Penjaga ini dibutuhkan teknologi yang canggih. Hal tersebut juga mengandung makna bahwa manusia membutuhkan pemahaman dan kesadaran yang besar untuk menyadari arti sesungguhnya dari keberadaan alam ini.

Pada upacara proses memunculkan generasi baru kehidupan hutan ini, Ratu Tara memilih satu kuncup teratai yang dianggapnya spesial. Pada saat memilih, siput menyarankan sebuah kuncup yang besar, berat dan berwarna ungu cerah, namun Ratu Tara memilih kuncup yang kecil, ringan dan memiliki warna sedikit pucat. Seperti kutipan berikut:

> *Grub: You'll note the carefully curated selection of sizes, densities, color. With so many variables, you can't be too hasty*
> *Mub: Boom! Right here. Biggest in the bunch.*
> *Queen Tara: Hmm. Well that's one way to go. How about that one?*
> *Mub: What? That one? For real? But it's so…*
> *Grub: Perfect! It's perfect. Excellent choice, Your Majesty. Sometimes the biggest one isn't the best one*. (Wedge, 2013).

Kutipan di atas seolah memiliki makna tentang pelestarian alam.

Pelestarian lingkungan lebih baik dimulai dengan hal yang kecil, tidak terlalu mencolok, meskipun tampak sepele namun tidak menyulitkan, dibandingkan dengan usaha yang besar, mecolok, tapi menyulitkan. Kemudian Ratu akan menyalurkan kekuatannya pada kuncup teratai spesial tersebut. Kuncup ini menjadi makna kehidupan baru dari alam seperti halnya musim semi setelah musim dingin, kuncup-kuncup bunga yang muncul pada musim semi menjadi penggambaran awal kehidupan yang baru. Jika dimaknai lebih mendalam Ratu Hutan ini menjadi simbol sisi manusia yang ingin melestarikan hutan, sedangkan kuncup ini menjadi generasi manusia yang memiliki hasrat yang sama.

Pada film ini, Ratu Tara digambarkan meninggal karena panah Mandrake, yang kemudian jiwa Ratu Tara ini dipindahkan kepada kuncup teratai kecil, hal ini dapat dimaknai sebagai penggambaran sekaratnya alam kita, sehingga usaha yang dilakukan Leaf-men yang dibantu manusia ini adalah misi mengembalikan kehidupan alam seperti semula dengan cara menculkan generasi penerus Ratu Tara. Sebaliknya dengan kelompok Bogans dengan pimpinannya, Mandrake dan anaknya Dagda, Mandrake dapat dimaknai sebagai nafsu dan niat jahat manusia, sedangkan Dagda dan pasukannya, Boggans, sebagai banyaknya pengikut nafsu jahat ini. Mereka menjadi simbol dari nafsu manusia, yang ingin merusak alam ini demi keuntungannya masing-masing. Bahkan dengan kematian Dagda, Mandrake menjadi lebih agresif dalam usahanya merusak alam. Begitu juga manusia, ketika salah satu dari mereka menjadi korban alam yang mana kerusakan alam ini juga adalah kesalahan mereka, mereka tidak akan menyadari apa yang mereka perbuat dan justru lebih ganas lagi merusak alam. Contohnya adalah pembentukan lahan produksi. Ketika manusia merusak habitat hidup hewan, hewan yang sudah kehilangan habitatnya kemudian mendatangi pemukiman manusia, manusia yang tidak memiliki hasrat untuk melestarikan lingkungan ini tidak menyadari perbuatannya yang merusak habitat hidup hewan dan justru malah membunuh hewan tersebut dengan sangat agresif dengan pemikiran bahwa hewan ini yang mengganggu hidup mereka.

Kemudian pada scene saat penyerangan upacara pemilihan kuncup. Digambarkan begitu banyaknya pasukan Boggans jika dibandingkan dengan pasukan Leaf-men. Namun, usaha Leaf-men yang begitu keras membuat Boggans tidak berhasil menyentuh kuncup teratai tersebut. Ada

sebuah percakapan yang terjadi antara Mandrake dan Dagda seperti pada kutipan berikut:

> *Dagda: "We had numbers, and we have surprise part! How are we losing?"*
> *Mandrake: "Patience, son. The Forest wasn't grown in a day."*
> *Dagda: "But we can destroy it in one. Right?"*
> *Mandrake: "Ha! That's the spirit!*(Wedge, 2013).

Pada kutipan di atas, digambarkan bahwa yang merusak lingkungan lebih banyak daripada yang melestarikan lingkungan, namun dengan kerasnya tekad yang melestarikan lingkungan, seberapa banyak jumlah perusak akan kalah. Mandrake dan Dagda juga menekankan bahwa untuk proses kerusakan ini, mereka harus sabar, karena hutan tidak tumbuh dalam satu hari tapi bisa habis dalam satu hari. Hal tersebut memiliki makna lain juga untuk para pelestari lingkungan bahwa mereka membutuhkan banyak bantuan dan harus menghentikan pengrusak untuk pelestarian ini, karena hutan tidak tumbuh dalam satu hari.

Usaha Leaf-men dan Ratu Tara mempertahankan kuncup tulip ini seolah menjadi gambaran usaha alam yang berusaha bertahan hidup. Namun usaha ini tidak akan berhasil tanpa bantuan manusia. Pada akhir hidupnya, Ratu Tara meminta pertolongan M.K (Mary Katherine). Ratu Tara memberikan kuncup teratai pada M.K dan kemudian M.K berubah menjadi seukuran dengan Leaf-men dan Ratu Tara. Hal ini seolah memiliki makna M.K sebagai seseorang muda menjadi di pihak pelestari hutan dan dibutuhkan muda mudi untuk pelestarian hutan ini. Penyerahan kuncup teratai kepada M.K juga memiliki makna bahwa sekarang keputusan ada di tangan manusia, apakah mereka akan membiarkan alam rusak atau justru melestarikan hutan. Begitupun M.K, pada awalnya dia tampak hanya memikirkan bagaimana cara dia kembali ke ukuran tubuhnya yang semula, namun pada akhirnya dia berkeinginan untuk melestarikan hutan.

Ada sebuah scene di mana M.K dihadapkan dengan seekor tikus. Yang diperhatikan dalam scene ini adalah kuncup teratai. Kuncup teratai ini tampak mengencangkan genggamannya pada tangan M.K, sehingga M.K pun memiliki pandangan seolah kuncup ini adalah seorang anak yang membutuhkan perlindungan. Sikap seolah ketakutan dan manja

dari kuncup ini menarik hati M.K untuk menjaga kuncup tersebut. Hal ini memiliki makna bahwa alam ini sama seperti seorang bayi, mereka tidak dapat bertahan menghadapi kerusakan yang dilakukan manusia secara besar-besaran ini tanpa bantuan manusia sendiri. Tikus menjadi simbol besarnya kerusakan hidup yang dilakukan dibandingkan dengan ukuran kuncup yang menjadi simbol harapan alam untuk bertahan.

Proses untuk sampai kepada tahap kuncup teratai ini mekar sangatlah panjang, banyak rintangan yang muncul dari pihak Boggans. Hal ini juga memiliki makna bahwa selama proses usaha pelestarian alam ini, pelaku pengrusak alam akan tetap bergerak dan sulit berhenti. Pada proses ini, banyak hewan yang membantu, seperti siput, ulat dan burung. Mereka semua menjadi simbol bahwa alam pun ikut berjuang bertahan.

Menjelang akhir cerita, M.K meminta bantuan pada ayahnya yang masih memiliki ukuran normal manusia. Kemudian ayahnya membantu anaknya untuk menyelesaikan misi Ratu Tara. Hal ini memiliki makna muda-mudi yang memiliki hasrat untuk melestarikan lingkungan ini mengajak manusia-manusia lain untuk membantu usaha pelestarian alam ini. Ukuran ayahnya yang pada saat itu berbeda dengan anaknya juga memiliki makna bahwa semua manusia baik itu tua-muda, pria-wanita semua sama membantu pelestarian alam. Sehingga misi Ratu Tara dapat diselesaikan dan kuncup teratai mekar. Generasi Ratu Tara muncul dan alam terselamatkan.

Di akhir film, ada percakapan antara Mandrake dan Nod saat Mandrake hampir membunuh Ronin seperti berikut:

> *Mandrake: Whats that littke saying you people have? "Lots of leaves, something-something"? Very inspiring. But in the end every leaf falls and dies alone.*
>
> *Nod: No one is alone. Not even him*. (Wedge, 2013).

Kutipan tersebut memiliki makna bahwa kita bisa melawan para perusak lingkungan ini jika semuanya bersatu dan tidak sendiri-sendiri. Secara keseluruhan, film ini juga menjadi pendidikan untuk anak dan penonton lainnya bahwa alam membutuhkan kita untuk melestarikan dirinya, dan kita membutuhkan satu sama lain untuk melawan para perusak alam. Ada sebuah perkataan yang diucapkan Ronin, "*if our world*

dies, your world will die too."(Wedge, 2013), kutipan tersebut dapat dimaknai bahwa begitu pentingnya alam, sehingga jika alam dibiarkan mati atau hancur, maka seluruh kehidupan akan hancur juga. Selain itu ada juga yang menjadi motto Leaf-man yang dipimpin Ronin "*Many leaves, one tree. We're all individuals, but we're still connected*." (Wedge, 2013), kutipan tersebut dapat dimaknai bahwa kehidupan ini layaknya sebuah pohon dan manusia adalah daun-daunnya, semua individual namun terhubung pada satu pohon. Pohon ini adalah alam, manusia yang diibaratkan sebagai daun sangat bergantung pada alam, jika alam ini rusak dan mati, maka manusia sendiri yang akan mendapat imbasnya.

Penutup

Setelah melalui analisis terhadap kedua film yang digunakan sebagai objek penelitian, yakni Dr. Seuss The Lorax dan Epic, maka dapat ditemukan beberapa hal penting yang terkait dengan tema utama dalam penilitian ini. Pertama, film The Lorax lebih eksplisit dalam hal menunjukkan simbolismenya, segala sesuatu yang berhubungan dengan lingkungan dan alam menjadi lebih terbuka. Sedangkan Epic, cenderung lebih tertutup. Namun, hal ini justru mengantarkan interpretasi terhadap simbol-simbol secara lebih luas. Kedua, kerusakan yang terjadi pada alam dalam kedua film tersebut disebabkan oleh pengisi kehidupan yang tinggal di dalamnya. Hal ini juga merujuk pada kehadiran binnary opposition yang menunjukkan adanya pihak yang menjaga alam dan adanya pihak yang merusak alam. Seperti dalam The Lorax tokoh yang merusak alam adalah Once-ler sedangkan yang menjaganya adalah tokoh bernama The Lorax sendiri yang adalah seorang peri hutan. Dalam Epic, tokoh perusak alam adalah Mandrake seorang pemimpin Boggans dan tokoh pelindung hutan digambarkan pada sosok para manusia daun. Ketiga, kedua film tersebut menunjukkan kesamaan bahwa proses penghijauan itu memerlukan waktu yang cukup lama serta tidak terlepas dari adanya bantuan manusia. Sehingga, di sini ditunjukkan bahwa manusia tidak saja dilekatkan pada stereotipe sebagai perusak, tetapi juga memiliki andil dalam gerakan penghijauan.

Selain itu, film animasi yang ditujukan untuk anak-anak ini memiliki ajakan agar anak-anak menjaga alam. Mungkin bagi sebagian orang dewasa yang menonton film animasi Epic dan Dr. Seuss The Lorax berpikiran bahwa kedua film ini hanyalah film animasi biasa saja. Namun ada makna yang

sangat dalam dari kedua film ini. Baik film Epic ataupun Dr. Seuss The Lorax sama-sama menunjukkan kerusakkan alam dan gerakan penghijauan. Selain itu gerakan penghijauan yang dilakukan layaknya film action dan para pelaku penghijauan yang pada akhirnya terlihat seperti superhero ini dapat memotivasi anak-anak untuk melakukan penghijauan. Anak-anak kemudian akan berpikir bahwa menjadi superhero tidak selalu harus bisa terbang dan melawan kejahatan. Menjadi superhero bisa dengan menjaga dan melestarikan alam ini. Manusia dan alam ini saling membutuhkan, alam membutuhkan manusia untuk menjaganya, melestarikannya, dan manusia membutuhkan alam untuk dapat tetap bertahan hidup. Jika yang dilakukan manusia hanyalah merusak alam, hal itu sama saja dengan mempersiapkan kematian bagi manusia itu sendiri.

Daftar Acuan

Audifax. (2006). Imagining Lara Croft: Psikosemiotika, Hiperealitas, dan Simbol-simbol Ketaksadaran. Yogyakarta: Jalasutra.

Renaud, Chris. K. B. (Writer). Dr. Seuss The Lorax. In J. H. Chris Meledandri (Producer). Illumination Entertainment: Universal Pictures.

Endraswara, S. (2013). Metodologi Penelitian Sastra. Jakarta: PT. Buku Seru.

Hall, S. (1997). The Work of Representation Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (pp. 13-74). London: The Open University.

Hall, S. (2001). Encoding DecodingThe Cultural Studies Reader - Simon During (Vol. 2nd edition, pp. 507-517). London & New York: Routledge.

Hoon, C.-Y. (2006). Defining (Multiple) Selves: Reflections on Fieldwork in Jakarta. Life Writing, 3(1), 81-102.

Wedge, C. (Writer). (2013). Epic. In M. E. Tom J. Astle (Producer). Blue Sky Studios: 20th Century Fox.

Zaimar, O. K. S. (2014). Semiotika dalam Analisis Karya Sastra. Depok: PT Komodo Books.

MENGGALI KEARIFAN LINGKUNGAN BUDAYA JEPANG MELALUI UNGKAPAN HAIKU DAN PERIBAHASA

Puspa Mirani Kadir dan Indah Fitriani
Program Studi Sastra Jepang, Fakultas Ilmu Budaya, UNPAD
Email: puspa.mirani@unpad.ac.id

Abstract

Global climate change, environmental pollution, and waste into the problems faced by countries in almost all parts of the world, especially Indonesia. Solutions to overcome these problems has been sought. One way is to establish public awareness to better care for the environment. Working out this awareness has been done early, the example of Japan. One of the efforts is to study literature based environment. Literary works serve as a media propaganda because of characteristics that can reflect the circumstances that occurred in the community, among others through haiku (poem), kotowaza (proverb).

Haiku and kotowaza is a kind of writing that is used as the subject matter of literature in Japanese schools. Early on in the Japanese students are taught to create a haiku that it contains matters relating to the natural way of learning-based Environment (PBL).

The results of the study at the elementary level teaching literature and textbooks both haiku and this kotowaza turns learning results is made systematically and detailed start of content and content closely related to the environment are taught with fun and applicable.

Key Words : Enviromental Awareness, Japanese Literary, Haiku, Kotozawa

Pendahuluan

Permasalahan lingkungan yang terjadi di Indonesia bukan merupakan permasalahan yang baru. Salah satu penyebab dari permasalahan lingkungan ini adalah disebabkan oleh kurangnya kesadaran masyarakat dalam menjaga lingkungan. Manusia baik disadari maupun tidak akan selalu bergantung pada lingkungan untuk tetap dapat melangsungkan kehidupannya. Hubungan antara manusia dan lingkungannya tersebut tidak semata-mata terwujud sebagai hubungan ketergantungan manusia terhadap lingkungan, tetapi juga terwujud sebagai suatu hubungan di mana manusia mempengaruhi dan merubah lingkungannya. Oleh karena itu, untuk bisa menciptakan lingkungan Indonesia yang lestari dibutuhkan

kerja sama seluruh rakyat Indonesia dalam menjaga kelestarian lingkungan. Akan tetapi, permasalahannya adalah sulitnya membentuk pola pikir masyarakat Indonesia yang beraneka ragam sehingga semuanya bisa kompak dalam menjaga lingkungan agar tetap lestari.

Lain halnya dengan negara Jepang, pemerintah mereka tidak perlu lagi bersusah payah untuk mengajak masyarakatnya dalam menjaga lingkungan hidupnya. Sejak kecil mereka telah diajarkan bagaimana caranya untuk selalu menjaga kebersihan, ketertiban, dan tanggung jawab. Kebiasaan itulah yang pada akhirnya membentuk pola hidup masyarakat Jepang. Kecintaan masyarakat Jepang terhadap alam pun terlihat dari karya-karya penyair mereka yang bersumber pada alam. Contohnya saja, haiku yang di dalamnya bertema tentang alam. Selain itu, di dalam peribahasa (kotowaza) pun tidak jarang mengangkat hal-hal yang berhubungan dengan alam. Kecintaan masyarakat Jepang terhadap alam dan haiku pun mereka tanamkan kepada anak-anak mereka. Hal ini terlihat dari adanya mata pelajaran haiku dalam kurikulum anak kelas 3 SD.

Di Jepang, pembelajaran sastra yang berbasis lingkungan sudah diajarkan sejak dari sekolah dasar, khususnya mulai kelas 3. Mereka mulai diajarkan membaca cerpen dan menulis puisi pendek seperti haiku. Meskipun guru mereka mengajarkan mereka haiku karya penyair-penyair besar, namun mereka diajarkan juga untuk menulis haiku dengan kata-kata yang sederhana dengan objek alam yang ada di sekitar mereka dan sesuai dengan musim yang tengah terjadi. Hal ini diajarkan agar tertanam di diri mereka bagaimana menganggumi karunia Tuhan berupa alam yang indah. Dari situ mereka diajarkan juga mengenai bagaimana mendeskripsikan keindahan yang mereka tangkap ke dalam syair yang hanya terdiri dari 17 suku kata. Selain itu, di sekolah pun mereka diajarkan untuk memahami peribahasa-peribahasa (kotowaza) yang di dalamnya mengandung makna-makna kehidupan. Dengan mempelajari hal tersebut, diharapkan para siswa dapat menerapkannya dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Berdasarkan latar belakang tersebut, makalah ini akan membahas tentang kearifan lingkungan budaya Jepang melalui ungkapan haiku dan kotowaza. Melalui kedua jenis tulisan tersebut, penulis mencoba memaparkan bagaimana memahami kearifan lingkungan, khususnya Jepang, melalui suatu karya bahasa. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah pembelajaran sastra berbasis lingkungan. Metode

ini diharapkan dapat mengembangkan perasaan kepekaan di dalam diri pembaca sastra, khususnya haiku dan kotowaza, dalam menyikapi berbagai aspek kehidupan sehari-hari, terutama yang berkaitan dengan lingkungan. Seperti halnya di Jepang, di Indonesia pun diharapkan pembelajaran sastra berbasis lingkungan menjadi salah satu mata pelajaran yang diajarkan di sekolah. Dengan demikian, para siswa tidak hanya diajarkan untuk menyukai karya sastra, tetapi juga diberikan pemahaman mengenai kearifan lingkungan. Hal ini diharapkan dapat memupuk rasa cinta para siswa terhadap lingkungan dan karya sastra sejak dini.

Metode Pembelajaran Sastra Berbasis Lingkungan

Saat ini pembelajaran di sekolah cenderung membuat sebagian besar sikap siswa tampak pasif dan kurang antusias dalam mengikuti pembelajaran. Hal ini disebabkan karena metode pembelajaran yang diterapkan cenderung berorientasi pada buku pelajaran dan siswa jarang dilibatkan secara langsung. Akibatnya, motivasi belajar siswa sulit ditumbuhkan dan pola belajar mereka cenderung menghafal dan mekanistik. Oleh karena itu, dibutuhkan suatu metode pembelajaran yang baru yang bisa lebih mengembangkan kemampuan siswa dan berdampak juga pada lingkungan, terutama yang berkaitan dengan pembelajaran sastra.

Di Jepang, pembelajaran sastra berbasis lingkungan sudah masuk ke dalam kurikulum pelajaran siswa sekolah dasar. Hal ini dianggap sebagai ancang-ancang yang baik untuk menyadarkan siswa terhadap warisan kebudayaan yang bersifat sastra, khususnya haiku. Haiku dipilih karena merupakan salah satu syair terpendek Jepang yang dikenal dunia yang di dalamnya bertema tentang alam dan lingkungan. Disebabkan syairnya yang pendek diharapkan para siswa bisa membuat haiku berdasarkan keadaan alam atau musim yang sedang terjadi dengan menggunakan bahasa yang sederhana.

Dipilihnya model pembelajaran sastra berbasis lingkungan dalam kurikulum sekolah dasar di Jepang bukan tanpa suatu alasan dan tujuan. Hal ini berdasarkan pandangan tentang bahasa yang bukan sekedar medium komunikasi, melainkan bahwasanya melalui penguasaan bahasalah terjadi pengayaan dan pencanggihan dalam kehidupan manusia. Begitu juga dengan pandangan sastra bahwa sastra lahir oleh dorongan manusia

untuk mengungkapkan diri tentang masalah manusia, kemanusiaan, dan semesta (Semi, 1993:1). Berdasarkan kolaborasi pandangan tentang bahasa dan sastra inilah, dipikirkan suatu model pembelajaran yang tidak hanya mempelajari aspek estetika bahasa tetapi juga fungsi bahasa sebagai medium komunikasi yang bisa mengungkapkan suatu masalah yang dikaitkan dengan lingkungan. Hal ini diharapkan mampu menanamkan nilai-nilai kemanusiaan kepada siswa dan dapat juga memengaruhi daya emosi, imajinasi, kreativitas, dan intelektual siswa sehingga berkembang secara maksimal.

Untuk dapat mencapai itu semua, diharapkan para pengajar tidak lagi menggunakan metode yang mana materi pembelajaran sastra lebih menekankan hapalan istilah, pengertian sastra, sejarah sastra daripada pengakraban diri dengan karya sastra. Karena metode seperti itu dikhawatirkan akan membuat para siswa merasa bosan dan menumbuhkan ketidaktertarikan siswa terhadap karya sastra. Sudah saatnya pembelajaran sastra menjadi pembelajaran yang nyaman, menantang, dan menyenangkan. Kondisi pembelajaran sastra yang kurang mengakrabkan siswa pada karya sastra membuat siswa menjadi rabun novel, rabun cerpen, rabun drama, dan rabun puisi.

Maka dari itu, salah satu model pembelajaran yang bisa dipraktekkan adalah model pembelajaan sastra berbasis lingkungan. Model pembelajaran ini pun bisa diterapkan pada semua jenis karya sastra. Sebagai contohnya, dalam makalah ini akan coba dipraktekkan dalam haiku. Selain itu juga, masih berhubungan dengan bahasa model pembelajaran ini juga bisa diterapkan dalam memahami peribahasa (kotowaza). Dalam prakteknya, model pembelajaran ini juga dibantu dengan pendekatan kontekstual. Pendekatan kontekstual merupakan konsep belajar yang membantu guru mengaitkan antara materi yang diajarkan dengan situasi nyata siswa dan mendorong siswa mengaitkan pengetahuan yang dimiliki dengan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari di lingkungan keluarga dan masyarakat. Melalui pendekatan kontekstual, hasil pembelajaran lebih bermakna bagi siswa. Proses pembelajaran bersifat alami, karena siswa bekerja dan mengalami, bukan sekadar mentransfer pengetahuan dari guru ke siswa. Strategi pembelajaran lebih dipentingkan daripada hasil (Nurhadi, 2003:1).

Tahapan-tahapan pembelajaran dengan menggunakan model

pembelajaran sastra berbasis lingkungan dan kontekstual adalah sebagai berikut:

1. Pengajar memberikan informasi mengenai haiku dan kotowaza.
2. Para siswa diajak untuk mengamati kondisi lingkungan di sekitarnya.
3. Para siswa diminta untuk membuat haiku dan memahami kotowaza sesuai dengan apa yang mereka pahami di sekitar mereka.
4. Para siswa membacakan hasil karya mereka, kemudian siswa yang lain mengomentarinya.

Dengan metode ini, maka pembelajaran tidak lagi mengarah pada teacher oriented melainkan student oriented. Dengan metode ini diharapkan siswa menjadi lebih aktif dan lebih mengasah kemampuan mereka.

Pembahasan

Untuk memulai pembelajaran tentang haiku, hal pertama yang perlu dipersiapkan oleh seorang pengajar adalah contoh-contoh haiku yang bisa membuat para siswa tertarik untuk mempelajari haiku. Barulah setelah itu mereka diajarkan untuk membuat haiku mereka sendiri. Berikut adalah contoh haiku yang menggambarkan tentang alam.

A. Haiku yang Berbasis Lingkungan

1) **五月雨は大海知や井の蛙** (halaman 36)
Samidare wa taikai, shirazuya ino kawazu
(Bermakna : Hujan bulan Mei = Katak di bawah tempurung)

2) **秋の蝶山に私を置き去りぬ** (halaman 238)
Aki no Toyama ni, watashi o okizari nu
(Bermakna: Toyama di musim gugur)

3) **天へほほえみかける岩より大陸始まる** (halaman 248)
Ten e hohoemikakeru iwa yori tairiku hajimaru
(Bermakna: Daratan di mulai dari puncak batu karang yang tersenyum ke langit)

4) 梅雨晴の朝日に松の雫かな(halaman 164)

Tsuyubare no asahi ni matsu no shizuku kana

(Bermakna: Saat musim hujan reda, titik-titik air berjatuhan dari cemara saat matahari pagi)

5) 両方で睨み合ひけり猫の恋(halaman 175)

Ryouhou de miaikeri neko no koi

(Bermakna : Mereka berdua berpandangan (Cinta seperti kucing)

6) 水底に魚の影さす春日かな(halaman 164)

Mina soko ni sakana no kage sasu kasuga kana

(Bermakna: Bayangan ikan terlihat di dasar sungai pada musim semi)

7) 冬紅葉むしのまだ喰ふ歯を持てる(halaman 241)

Fuyukouyou mushi no mada shoku , kueba o moteru

(Bermakna: Serangga daun di musim salju masih memiliki gigi untuk mengunyah)

8) 菜の花や月は東に日は西に

Na no Hana ya Tsuki wa higashi ni hi wa nishi ni

(Bermakna: Bunga merona saat bulan muncul di langit timur dan matahari akan tenggelam di barat



9) Yuki tokete mura ippai no kodomo kana
‘ Salju mencair betapa senangnya anak-anak kampung bermain’
10) Yuki-yuki oueda yururu sakura kana
‘Dahan besa pohon sakura bergoyang-goyang terbebani bunganya’
11) Furu ikeya kaeru tobi komu mizu no oto
‘Di kolam ikan, bunyi air terdengar saat katak mencemplung’
12) Morai kuru chawan no naka no kingyou kana
‘Ikan koki dalam cawan yang kuminta dari seseorang’
13) Hiyake kao miaite umashi koori mizu
‘Berpandangan dengan wajah terbakar matahari, menikmati es serut’
14) Meigetsu o totte kurero naku ko kana
‘Anak merengek-rengek minta diambilkan bulan’
15) Kakikueba kane ga naru nari Horyuuji
‘Saat makan kesemek terdengar bunyi genta dari kuil Horyu
16) Akatonbo Tsukuba ni kumo mo narunari
‘Capung merah dan tak ada segumpal awan pun di Gunung Tsukuba’
17) Iku tabi mo yuki no fukasa otazune keri
‘Sudah beberapa kali saya berkunjung di musim dingin ke tempat ini.’
18) Toyama ni hi no atari taru kare no kana?
‘Padang gersang yang tersentuh sinar matahari di Toyama’
19) Mumasouna yuki ga fuhari fuhari kana
‘Salju melayang-layang ringan, kelihatan enak dilihat.’
Alur pembelajaran:

a. Guru menjelaskan aturan dan keistimewaan haiku.
b. Kemudian para siswa disuruh membaca buku haiku dan memilih salah satu haiku yang mereka sukai.
c. Berikan komentar berupa kemenarikan dan keindahan ungkapan dari haiku yang mereka pilih.
d. Selanjutnya para siswa diminta untuk membuat haiku sendiri sesuai dengan pengalaman atau pun keadaan yang tengah berlangsung.

Dilihat dari beberapa contoh haiku di atas, tampak bahwa semuanya mengangkat tema tentang alam. Ini menunjukkan bagaimana rasa cinta penyair sebagai orang Jepang terhadap lingkungannya. Dengan memperkenalkan rasa cinta penyair haiku terhadap alam kepada para

siswa, diharapkan perasaan yang sama pun bisa terpupuk di dalam benak para siswa. Sehingga para siswa dapat membuat haiku berdasarkan perasaan yang mereka rasakan terhadap alam dan lingkungan yang ada di sekitar mereka.

Selain haiku, pembelajaran bahasa yang bisa membuat para siswa lebih dekat dengan alam dan lingkungannya adalah peribahasa (kotowaza). Hal ini disebabkan karena banyak nasihat-nasihat yang bisa diterapkan oleh para siswa di kehidupan nyata. Terutama yang mengajarkan mereka untuk bisa mencintai lingkungan hidupnya. Berikut adalah contoh-contoh peribahasa yang berkaitan dengan alam.

B. Kotowaza 'Peribahasa'

1. ありの穴から堤もくずれる 'Ari no ana kara tsutsumi kuzureru'

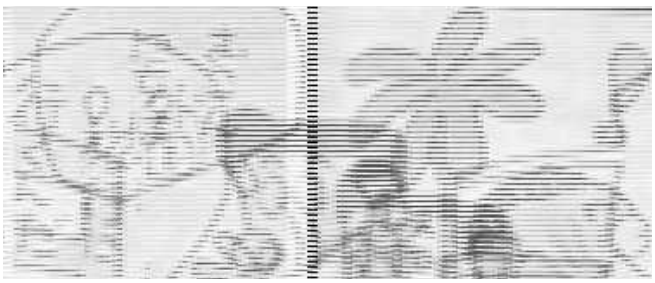
'Karena melakukan sedikit kelalaian, dari hal yang kecil menjadi timbul masalah yang besar.'



2. 郷に入っては郷に従え 'Gou ni itte wa gou ni shitagae'

'Selalu menyesuaikan diri dengan adat istiadat dan kondisi tempat tinggal atau lingkungan'

(= Di mana bumi dipijak, disana langit dijunjung)



3. 住めば都　‘Sumeba miyako’

‘Sebelum tinggal disesuatu tempat masih memikirkan bagaimana kesulitan untuk bisa bertahan hidup, namun setelah terbiasa tinggal menjadi suatu tempat yang nyaman’



4. 石にかじりついても

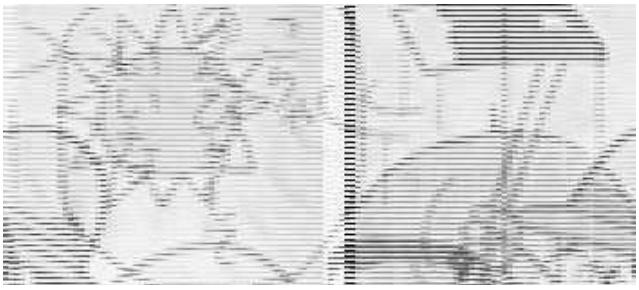
‘Ishi ni kajiri tsuitemo’

‘Bagaimanapun sulitnya, tetap harus bersemangat’



5. 雨後のたけのこ’ugonotakenoko

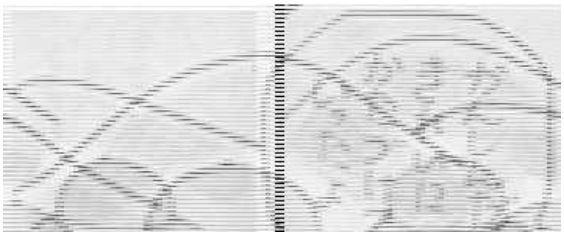
‘Di tanah itu telah berdiri rumah- rumah bagai jamur yang tumbuh setelah musim hujan’



6. 晴耕雨読　‘Seikou udoku’

‘ Pada saat cuaca cerah, pergi keluar untuk membajak sawah, tetapi bila hujan turun tinggal di rumah membaca buku’

(Ada saat tertentu lepas dari hal yang menyulitkan, dengan melakukan sesuatu secara santai)



7. 立つ鳥あとを濁さず 'Tatsu tori ato o nigosazu'

'Pada saat pindah dari suatu tempat, selalu membereskan tempat itu seperti semula agar tidak malu meskipun dilihat oleh orang lain'



8. 故郷へ錦をかざる 'Kokyou e nishiki o kazaru'

' Pulang ke kampung halaman setelah berhasil dalam karir'



9. かっぱの川流れ'Kappa no kawa nagare' (=猿も木から落ちる'Saru mo ki kara ochiru) 'Orang yang berbakat pun terkadang akan gagal juga'



10.枯れ木に花が咲く　Kare ki ni hana ga saku
‘Aktif kembali beraktifitas setelah tua dan kekuatannya melemah, namun tetap bersemangat’
11.峠を越す’Touge o kosu’ Sudah melewati masa kritis’

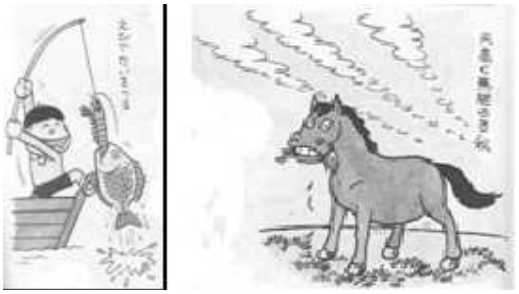


11. 龍頭蛇尾　‘Ryuu to da bi’
‘Pertama-tama melakukan dengan bersemangat, namun akhirnya menjadi tidak bersemangat’



12. エビでたいをつる’Ebi de Tai o tsuru.　‘Mendapatkan sesuatu yang berharga, hanya degan suatu umpan yang tidak bernilai sedikit kekuatan’

13.天高く馬肥ゆる秋’Ten takaku umako yuru aki’ ‘Perumpamaan Musim gugur yang. segar dan cerah, membuat nafsu makan bertambah.’ (Demikian pula kuda semakin gemuk)



Contoh kotowaza di atas, diambil dari sebuah kamus kotowaza untuk siswa sekolah Dasar yang dibuat sedemikian rupa sehingga mudah dipahami. Contoh ini diambil secara acak, didasari dari kata-kata yang erat kaitan dengan lingkungan. Perhatikan tabel di bawah ini.

Tabel. Kata dalam Kotowaza

NO	KATA YANG BERKAITAN DENGAN LINGKUNGAN	
	BAHASA JEPANG	BAHASA INDONESIA
1.	ari no ana	Lubang semut
2.	gou ni itte...	Masuk ke sebuah kampung
3.	miyako	kota
4.	ishi..	batu
5.	ugo	setelah turun hujan
6.	seikou udoku	Cerah-Membajak-Hujan-Membajak
7.	tatsu tori ato	bekas burung yang hinggap
8.	kokyou	kampung halaman
9.	..kawa no nagare	aliran sungai
10.	- kare ki - hana ga saku	dahan yang kering bunga berkembang
11.	Ryuu to da bi	naga-kepala-ular-ekor
12.	ebi de...	dengan udang...
13.	...aki	musim gugur

Sumber : Kotowaza Jiten (Oyama:1990)

Adanya keterangan gambar yang lucu di setiap kotowaza di atas, dapat menambah ketertarikan para siswa dalam mempelajari kotowaza. Selain itu, gambar tersebut juga berfungsi untuk mempermudah para siswa memahami makna kotowazanya. Dengan gambarnya yang lucu, para siswa pun akan terus mengingat kotowaza yang dipelajarinya tersebut. Penggunaan kotowaza dalam kehidupan sehari-hari akan memudahkan siswa berkomunikasi dengan beberapa tingkatan generasi, karena semakin pandai berbicara menggunakan kotowaza ini akan terdengar lebih menarik, dan akan dipahami betul apa yang akan disampaikan. Bagi masyarakat Jepang, kotowaza terlahir secara alami hasil dari rembugan (musyawarah) tentang kehidupan para leluhur (nenek moyang) mereka, sehingga

kotowaza ini benar-benar dianggap seperti 'indahnya bunga dalam bahasa Jepang.' (Nihongo no utsukushii Hana no youna Mono desu).

Kotowaza yang perlu diketahui oleh siswa sekolah dasar ada sekitar 1300 buah, (berkaitan dengan binatang 229 buah) agar mereka dapat berkomunikasi dalam percakapan sehari-hari dapat membaca koran, majalah, dan buku-buku dengan baik, para pendidik di Jepang berupaya dengan membuat kamus kotowaza yang disertai gambar, seperti contoh di atas. Hanya dengan kotowaza yang ada dalam kamus ini, siswa yang dapat menggunakannya secara tepat, bukan saja dikatakan cerdas, juga kalimat yang dibuatnya menjadi lebih indah, bahkan dalam berbicara dan menulis kalimat pun akan semakin menyenangkan.

Jadi, dalam mempelajari kotowaza, hal-hal yang perlu dilakukan oleh pengajar di kelas, yaitu:

1. Memberikan beberapa contoh kotowaza beserta gambar.
2. Menuntun para siswa untuk dapat memahami kotowaza yang diberikan berdasarkan gambarnya.
3. Meminta para siswa mengutarakan apa yang mereka pahami dari kotowaza tersebut.
4. Pengajar perlu mengarahkan para siswa untuk dapat menerapkan pesan yang ada dalam kotowaza tersebut dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Simpulan

Banyak cara untuk mengajak setiap orang agar dapat mencintai alam dan lingkungan hidupnya. Tidak hanya secara langsung melalui himbuan-himbauan, tetapi juga bisa melalui media yang menyenangkan dan memiliki nilai seni. Salah satunya adalah melalui haiku dan kotowaza. Kedua metode pembelajaran ini pun bisa mulai diterapkan kepada siswa sekolah dasar. Hal ini dipikirkan untuk mengajarkan para siswa sejak dini agar mencintai dan memahami alam melalui media syair dan peribahasa. Dengan metode ini, para siswa bisa dengan aktif mencari objek di sekeliling mereka untuk dituliskan menjadi sebuah haiku. Selain itu, dengan mempelajari kotowaza para siswa juga diajarkan untuk saling bekerja sama dan berdiskusi memahami makna kotowaza yang diberikan oleh guru mereka. Diharapkan melalui pembelajaran sastra berbasis lingkungan ini, selain para siswa menjadi menyenangi haiku dan kotowaza, di dalam diri siswa juga tertanam rasa cinta terhadap alam dan lingkungan.

Pustaka Acuan

Balfas Anwar. 2008. Jurnal Linguistika:___ Vol. 15, No. 29, September 2008M

Fauzi. Miftah. 2014. Kamus Lengkap Peribahasa dan Ungkapan. Publishing Langit:Jakarta

Matsuura Kenji.1994. Nihongo-Indoneshiago no Jiten.Kyoto Sangyo Daigaku Shuppan Kai:Kyoto

Ooyama.Chiyoshi.1990. Kotowaza Jiten. GakushukenkyuSha: Tokyo Toha Riris K-Sarumpaet. 2002. Sastra Masuk Sekolah. Jakarta: Tera Http://10209.schoolweb.ne.jp/swas/index. php?id=1010005

EKSISTENSI MANUSIA TERHADAP KEBERLANGSUNGAN LINGKUNGAN DALAM NOVEL *ISHMAEL* KARYA DANIEL QUINN

Andi Batara Indra
Email: indraandibatara@gmail.com

Abstract

The talks about the existence of the enviroment will continue to do for the human was still alive and think about the future of their children and grandchildren. The enviroment is this case ont just a matter of the forrest, but also involes the ecosystem in abaut a human. The porporse of this study is to describe the position of human and the existence of the enviroment trought the novel Ishmael by Daniel Quinn. The Result of this study show (1) humans increasingly shows the existence of the enviroment in the vicinity will having estinction. (2) the result of this study shows novel Ishmael by Daniel Quinn the main problems caused by the human.

Keywords: human, enviroment, novel

Pendahuluan

Lingkungan menjadi hal yang tidak bisa dipisahkan begitu saja dari kehidupan manusia di bumi ini.Keberadaan dan keberlangsungan lingkungan hidup menjadi tanggung jawab manusia sebagai makhluk yang berpikir. Jika memutar waktu jauh ke belakang sampai jutaan tahun, pada dasarnya akan ditemukan bahwa alam semesta ini telah ditinggali dari berbagai jenis makhluk hidup sebelum adanya manusia dan berbagai makhluk hidup beserta lingkungan tempat tinggalnya mengalami kepunahan seiring dengan adanya manusia. Tidak hanya persoalan kehadiran manusia, kerusakan lingkungan juga disebabkan berbagai faktor, termasuk faktor alam itu sendiri. Seperti yang diungkapkan oleh Diomond (2014:14), bahwa keruntuhan suatu masyarakat dapat dinyatakan sebagai akibat kerusakan lingkungan semata, ada faktor-faktor lain yang turut berperan untuk memahami apa yang diduga menjadi keruntuhan lingkungan yang terdiri dari perubahan iklim, tetangga yang bermusuhan, mitra dagang yang bersahabat, serta faktor tanggapan masyarakat terhadap masalah lingkungan itu sendiri.

Persoalan yang dihadapi saat ini berkaitan dengan keberlangsungan lingkungan tidak hanya mencakup soal hutan yang semakin berkurang,

penebangan liar yang marak dilakukan, tetapi juga segala ekosistem yang hidup di bumi ini, baik yang ada di laut maupun yang ada di darat kini menjadi persoalan yang cukup serius yang dihadapi oleh manusia.

Isu-isu dampak lingkungan manusia masa kini cenderung kontroversial dan opini mengenai hal tersebut cenderung jatuh dalam spektrum di antara dua kubuh yang saling berseberangan. Satu kubu, biasanya disebut sebagai enviromentalis atau pro-lingkungan dengan anggapan bahwa masalah-masalah lingkungan kita saat ini sungguh serius dan mendesak untuk ditangani, dan bahwa laju ekonomi dan pertumbuhan populasi saat ini tidak bisa berkelanjutan. Kubu yang satu lagi percaya bahwa kekhawatiran kaun enviromentalis dibesar-besarkan dan tidak ada dasarnya, dan bahwa pertumbuhan ekonomi dan populasi yang berkesinambungan tidak hanya mungkin namun juga diinginkan. Para pendukung non-enviromentalis berasal dari dunia bisnis besar dan ekonomi, namun persamaan non-enviromentalis sama dengan pro-bisnis tidak sepenuhnya benar, banyak pelaku bisnis menganggap diri mereka sendiri enviromentalis, walaupun banyak orang skeptis terhadap klaim-klaim para enviromentalis tidak menjadi bagian dunia bisnis besar (Diamond, 2014:19).

Permasalahan yang dihadapi terkait dengan lingkungan menjadikan karya sastra sebagai media dalam mengungkapkan bentuk-bentuk permasalahan tersebut. Karya sastra sebagai arena kritik terhadap lingkungan menjadikan sastra menjadi disiplin ilmu terhadap bentuk-bentuk yang berkaitan dengan keberadaan lingkungan dan masyarakat yang kemudian dikenal dengan istilah ekokritik. Ekokritik adalah ilmu yang mempelajari hubungan antara sastra dan lingkungan fisik. Sama seperti kritik feminis yang meneliti bahasa dan sastra dari perspektif kesadaran gender, dan kritik Marxis membawa kesadaran mode produksi dan kelas ekonomi untuk membacanya dari teks, ekokritik mengambil pendekatan alam sebagai pusat untuk studi sastra (Glotfelty, 1996: xix)

Melalui karya sastra, terkhusus novel, Daniel Quinn mencoba memperlihatkan bagaimana kedudukan manusia selama ini terhadap keberlangsangsungan lingkungan dan makhluk hidup yang ada di bumi mengalami pergeseran sampai dengan musnahnya lingkungan dan berbagai jenis makhluk hidup. Sebuah novel yang menggambarkan bagaimana kebuasan manusia terhadap makhluk hidup yang ada disekitarnya.

Novel Ishmael karya Daniel Quinn salah satu novel yang menggambarkan

bagaimana keberadaan lingkungan dan keberadaan manusia dengan mengelompokkan dua jenis manusia dalam sejarah peradaban sebagai bentuk perbandingan akan kehadiran sosok manusia terhadap lingkungan di sekitarnya. Dua pengelompokkan manusia inilah yang hadirkan oleh Daniel Quinn dalam novel Ishmael untuk menunjukkan bagaimana eksistensi manusia pada dasarnya sangat menunjang keberlangsungan lingkungan.

Paradigma Ekokritik

Hal yang mesti dilakukan saat sekarang ini adalah apakah alam itu "nature" seperti yang diungkapkan oleh Bunting (2015:2), bahwa alam adalah hal yang telah ada terlebih dahulu, di suatu tempat yang kita pilih untuk menuju ke sana, sesuatu yang dapat kita mengambil bagian atau menghindari seperti yang kita pilih. Keberadaan "kata alama" juga menunjukkan sebagai sesuatu yang jauh dari alami. Alam adalah ide yang sangat manusiawi dengan membuat label kuantitatif atas tempat yang kita anggap sebagai bagian dari alam itu sendiri dan terpisah dari dengan kehidupan kita.

Ekokritik seperti yang diungkapkan Love (2003:1-2) bahwa kajian yang menghubungkan karya sastra dengan lingkungan fisik, seperti pertumbuhan penduduk yang tak terkendali, hilangnya area alam liar (hutan belantara), punahnya spesies dengan cepat, dan peningkatan kontaminasi udara, air, dan tanah di bumi. Ekokritik adalah kritik sastra yang bersinggungan dengan lingkungan dan populasi yang bertujuan untuk menghadapi realitas sosial dan fisik, yang biasa menjadi permasalahan dalam ekologi.

Secara umum, kritik ekologi membagi premis yang mendasar dalam kaitan antara manusia dan dunia luar. Baik yang mempengaruhi maupun yang dipengaruhi akan hal tersebut. Ekokritik mengambil subjek yang saling berhubungan antara alam dan budaya, terkhusus artefak budaya, bahasa, dan sastra. Sebagai bentuk kritis, ekologi memiliki peranan dalam sastra dengan pijakan sebagai wacana teoretis dengan membincang keterkaitan antara manusia dan di luar manusia (Glotfelty, 1996:xix).

Kehadiran kritik ekologi yang disebut ekokritik merupakan kritik yang bermuatan politis sebagaimana keberadaan kritik feminis dan marxisme. Ekokritik meletakkan analisis budaya secara eksplisit pada agenda moral

dan politik 'hijau.' Dalam hal ini, ekokritik terkait erat dengan perkembangan yang berorientasi pada lingkungan berdasarkan teori politik dan filsafat (Garrard, 2004: 3).

Di dalam karya sastra, ekokritik menjadi sangat penting dalam hal mengungkapkan keberadaan sastra dan lingkungan. Seperti yang diungkapkan oleh Bland dan Strotmann (2014:22), bahwa Ekokritik sebagai salah satu pisau bedah dalam kajian sastra dapat membongkar praktik-praktik antroposentris atau pemisahan alam dengan manusia, dan bertujuan untuk menyadarkan manusia tentang pentingnya hubungan harmonis antara manusia dengan alam (bukan manusia) yang hidup dalam satu kesatuan sistem ekologis. "The study of texts from an ecocritical perspectivemight reveal, for example, anthropocentrism or alienation from the natural world."

1. Eksistensi Manusia

Eksistensialisme berasal dari kata "eksistensi" dari asal kata "exitency," yaitu exist. Exist dalan bahasa latin memiliki arti "ex" keluar dan "sistare" berdiri. Apa yang dikatakan eksistensi adalah berdiri dengan keluar dari diri sendiri.

Seperti yang diungkapkan oleh Sartre, eksistensi manusia mendahului esensinya. Pandangan ini janggal sebab biasanya harus ada esensi terlebih dahulu sebelum keberadaannya. Filsafat eksistensialisme membicarakan bagaimana cara berada di dunia ini. Dengan kata lain, filsafat ini menempatkan cara wujud-wujud manusia sebagai tema sentral pembahasannya. Cara tersebut hanya khusus ada pada manusia karena hanya manusialah yang bereksistensi. Binatang, tumbuhan, bebatuan memang ada, tetapi mereka tidak dapat disebut sebagai bereksistensi (Suhedi, 2008:336). Eksistensialisme adalah suatu filsafat yang melukiskan dan mendiagnosa kedudukan manusia yang sulit. Dalam hal ini, eksistensialisme merupakan penekanan kembali terhadap pikiran yang terdahulu. Beberapa pengikut eksistensialisme mengatakan bahwa gerakan tersebut bukan hanya bersifat "lama" dan "modern" akan tetapi bersifat abadi. Eksistensialisme sebagai suatu unsur yang universal dalam segala pemikiran adalah usaha manusia untuk melukiskan eksistensinya serta konflik-konflik eksistensi tersebut (Nolan, 1984:382-383).

Eksistensi manusia bagi Sartre memiliki kemerdekaan untuk

membentuk dirinya dengan kemauan dan tindakannya. Situasi manusia mungkin tidak mengandung arti, tak masuk akal (absurd) dan tragis, tetapi manusia mungkin masih dapat hidup aturan-aturan integritas. Keluruhan budi dan keberanian, dan manusia membentuk suatu masyarakat (Nolan, 1984:396). Sartre sangat erat pandangannya tentang kesadaran manusia. Ciri khas kesadaran manusia adalah menindak. Setiap kali ada pertemuan dengan kesadaran atau dengan kesadaran-kesadaran lain, kegiatan menindak itu selalu berlangsung. Artinya, setiap kesadaran mempertahankan subjektivitas dan dunianya sendiri. Kesadaranku juga bertidak demikian terhadap kesadaran yang lain. Namun, kesadaran yang lain juga bertindak dengan cara yang sama terhadap kesadaranku. Dengan demikian, setiap pertemuan antara kesadaran-kesadaran merupakan suatu bentuk dialektika antara subjek dan objek. Dalam dialektika itu yang satu berusaha untuk mengobjekkan hal yang satunya (Lanur, 2011:74-75).

Secara garis besar, ada dua bentuk eksistensi dari Sartre yang terkenal yaitu etre-en-soi dan kedua adalah etre-pour-soi. Etre-en-soi adalah suatu cara bereksistensi secara tertutup, utuh menutup dirinya seperti kita lihat pada benda-benda mati. Dia seperti sesuatu yang tertutup rapat, tidak ada celah-celah untuk keluar. Karena itu, dia menyatu dengan dirinya secara massif. Dia seakan-akan selesai dengan dirinya sendiri. Dia tidak memiliki kesadaran sedikitpun, dia rapat tertutup. Sebaliknya, bentuk eksistensi yang kedua adalah etre-pour soi. Dia tidak tertutup rapat, melainkan terbuka, dia tidak massif, melainkan retak. Karena itu, dia dapat melihat keluar dan ini artinya dia memiliki kesadaran, kesadaran bukan saja tentang dunia luar tapi juga kesadaran akan dirinya. Dia sadar bahwa dia sadar. Dia sadar bahwa dia memiliki kesadaran. Bentuk eksistensi inilah yang dimiliki oleh manusia (Budiman, 2007:57-58).

Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif deskriptif yang memiliki data yang berupa teks yang terdapat di dalam karya sastra. Adapun sumber data dalam penelitian adalah novel Ishmael karya Daniel Quinn dengan teknik pengumpulan data berupa studi pustaka yang dengan cara membaca karya sastra, melakukan pencatatan yang sistematis, melakukan analisis, dan menyimpulkan hasil penelitian.

Eksistensi Manusia Terhadap Keberlangsungan Lingkungan dalam Novel *Ishmael* Karya Daniel Quinn

Novel yang berjudul Ishmael karya Daniel Quinn mencoba memperlihatkan bagaimana kedudukan manusia atau masyarakat dalam budaya atau masyarakat dalam semua kebudayaan lain dengan menitikberatkan apa-apa yang telah dilakukan oleh manusia atau masyarakat terhadap lingkungan di alam semesta ini. Daniel Quinn dalam novel Ishmael membagi dua kategori manusia atau masyarakat untuk menunjukkan bagaimana tingkah laku manusia terhadap lingkungan. Pembagian kelompok manusia dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn terbagi atas dua, yang pertama adalah manusia atau masyarakat "Pengambil" dan masyarakat "Peninggal" dengan dua pengkategorian tersebut akan tampak bahwa bagaimana eksistensi manusia terhadap lingkungannya.

Novel Ishmael karya Daniel Quinn memberikan gambaran bahwa masyarakat atau kaum pengambil telah dilungkupi cerita dari kebudayaan induk tentang proses penciptaan bumi dan alam semesta ini bahwa proses dari penciptaan bumi ini tidak berakhir pada proses penciptaan ubur-ubur dan makhluk-makhluk lainnya. Melainkan puncak dari proses penciptaan dari bumi ini beradapada pada proses lahirnya manusia.

> "Dan inilah yang secara umum dipahami dalam kebudayaanmu, sekurang-kurangnya oleh mereka yang mengandaikan bahwa jagad raya merupakan ekspresi Tuhan. Jelasnya, karena seluruh jagad raya ini dibikin maka manusia pun harus dibuat."
>
> (Quinn, 2006:85).

> "Oke, kukira aku paham maksudmu. Jika dunia ini dibuat untuk kami (manusia), maka dunia ini adalah milik kami dan kami bisa berbuat apapun terhadapnya demi kesenangan kami."
>
> "Tepat sekali. Itulah yang terjadi di dunia ini selama sepuluh ribu tahun terakhir. Kalian melakukan apapun terhadap dunia ini demi kesenangan kalian sendiri. dan tentu saja kalian bermaksud melakukan hal yang benar karena dunia ini milik kalian."
>
> (Quinn, 2006:87).

> "Beri aku kesemptan memikirkan hal itu... Sekali lagi ini semacam cara licik melimpahkan kesalahan para dewa-dewa. Dewa-dewa menciptakan dunia untuk manusia, dan mereka menciptakan manusia untuk menaklukkan dan menguasainya-yang pada akhirnya manusia lakukan. Dan beginilah caranya segala sesuatu seperti sekarang ini."
>
> (Quinn, 2006:102).

Berdasarkan beberapa kutipan tersebut, tampak bahwa bagaimana manusia hadir di bumi dan melakukan berbagai bentuk aktivitas dengan anggapan bahwa diri manusia merupakan tingkat kesempurnaan dari bentuk penciptaan yang ada di bumi. Selain itu, manusia pun memiliki anggapan terhadap dirinya bahwa dengan penciptaan manusia di bumi bertujuan untuk mengatur dan menguasai isi bumi serta melakukan penaklukan-penaklukan terhadap bentuk makhluk lain yang ada selain manuisa. Dengan demikian, apa yang terjadi saat sekarang ini, termasuk permasalah lingkungan tidak terlepas dari apa yang telah dilakukan oleh manusia terhadap bumi ini. Kaum pengambil di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn menunjukkan bagaimana awal apa yang terjadi saat sekarang ini tidak terlepas dari apa yang dilakukan manusia terhadap bumi ini sebagai makhluk yang menguasai dan menaklukkan. Tidak heran bila apa yang terjadi saat sekarang ini, termasuk berbagai kerusakan yang terjadi terhadap lingkungan menjadi tanggung jawab berat untuk manusia dalam menyelesaikannya.

> "Pada akhirnya manusia terbebas dari semua kekangan itu... Keterbatasan hidup sebagai pemburu menyandera manusia selama tiga juta tahun. Dengan bercocok tanam, keterbatas itu lenyap dan kebangkitannya sungguh sangat menakjubkan. Tempat tinggal mendorong pembagian kerja. Pembagian kerja melahirkan teknologi. Teknologi mendorong tumbuhnya perdagangan dan perniagaan. Perdagangan dan perniagaan mendorong lahirnya hitung-hitungan, baca tulis dan ilmu pengetahuan, dan seterusnya. Hingga pada akhirnya manusia menyebutnya sebagai sejarah."
>
> (Quinn, 2006:107).

Berdasarkan kutipan tersebut, tampak bahwa hingga pada akhirnya menusia terus melakukan percoba-percobaan dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Kaum Peninggal melakukan kehidupan yang berburu, mencari makanan hanya untuk yang dimakan dan sampai pada batas untuk memenuhi rasa lapar. Sementara selepas dari masa perburuan, manusia tidak lagi berpikiran seperti itu. Seperti yang tampak pada penggalan kutipan tersebut, tampak bahwa manusia atau kamu setelah masa perburuan yang di dalam novel Ishmael menyebut istilah Kaum Pengambil mulai menunjukkan eksistensinya dengan bercocok tanam dan berdiam di suatu wilayah atau tempat. Proses inilah yang kemudian berkembang dan terus mengalami perubahan sampai dengan perubahan lingkungan dan segala makhluk yang ada di sekitarnya mengalami pergeseran sampai pada kepunahan. Populasi manusia terus bertambah dan terus mengalami pertumbuhan. Ada beberapa hal yang telah dilakukan untuk membendung hal tersebut, namun hal itu tidak berdampak banyak terhadap pengaruh lingkungan dan manusia akan terus menunjukkan eksistensinya dan semakin menunjukkan eksistensi manusia, maka akan memiliki dampak buruk terhadaplingkungan.

Sementara sebelum manusia melakukan yang dikatakan berdiam di suatu tempat, bercocok tanam, dan melakukan berbagai jenis aktivitas lainnya. Ada hukum yang telah hadir di alam semesta ini. Hukum yang mengatur segala jenis makhluk yang hidup di bumi ini, dan proses itu berjalan tanpa ada yang dikatakan kerusakan seperti yang terjadi saat sekarang ini, di mana manusia menunjukkan eksistensinya dan berdampak buruk terhadap lingkungan dan makhluk hidup di sekitarnya. Hukum yang hadir itu kemudian yang mengatur agar berjalan dengan lancar tanpa ada yang mengalami ketimpangan. Seperti kutipan berikut yang terdapat di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn.

> "Baiklah, aku tidak akan memperpanjang cerita. Pada akhirnya kau satukan keseluruhan bagan yang menakutkan. A dimakan oleh B dan B dimakan C dan C sebaliknya dimakan A. Tidak ada hierarki dalam kelas makanan ini. C bukan majikan B semata karena B makanan mereka, karena bagaimanapun juga mereka sendiri adalah makanan A. Semua demokratis dan bersahabat."
>
> (Quinn, 2006:152).

Berdasarkan kutipan tersebut, tampak bahwa dengan adanya hukum yang diciptakan oleh alam semesta ini, proses kehidupan yang hadir di bumi berjalan dengan lancar tanpa ada yang dikatakan dengan kerusakan yang berlebihan. Hukum dasar itulah yang menjadi pondasi dasar dalam rantai makanan yang hadir sebelum adanya manusia. Dengan hadirnya manusia, manusia menganggap bahwa hukum yang disediakan oleh alam itu sangat menakutkan, brutal, anarki dan manusia atau Kaum Pengambil mencoba keluar dari keteraturan hukum alam tersebut. Dengan keluarnya manusia dari hukum tersebut karena anggapan bahwa hal itu sangat tidak masuk akal, maka proses rantai makanan menjadi rusak dan hukum tersebut telah berjalan selama tiga miliar tahun lamanya dan kehadiran manusia menolak dan keluar dari hukum itu. Seperti yang diungkapan di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn.

> "Komunitas kehidupan di planet ini telah berjalan dengan baik selama tiga milliar tahun-telah berjalan dengan begitu baik. Kaum pengambil menarik diri dengan penuh ketakutan dari komunitas ini, karena berpikir ini adalah tempat yang kacau-balau, tanpa hukum dan liar. Persaingan tanpa belas kasih, tempat di mana setiap makhluk ketakutan dalam hidupnya. Tapi mereka dari spesiesmu yang benar-benar hidup dalam komunitas ini tidak mendapati hal seperti itu, dan mereka bertarung sampai hingga mati daripada dipisahkan dari komunitasnya. Sesungguhnya ini adalah komunitas tertib. Tumbuhan hijau adalah makanan bagi pemakan tumbuhan, di mana ia sendiri adalah makanan bagi predator lainnya. Dan yang tersisah adalah makanan bagi pemulung, yang kembali ke nutrisi bumi yang diperlukan oleh tumbuhan hijau. Para pembuat film menganggap spesies-spesies tersebut suka berperang dan menumpahkan darah, sehingga mereka menggambarkannya dalam film-film mereka, tetapi para naturalis akan mengatakan bahwa spesies tersebut tidak saling berperang. Rusa dan singa adalah musuh dalam benak Kaum Pengambil. Singa yang mendatangi sekawanan rusa tidak memangsa semua, seperti yang lazimnya dilakukan musuh. Singa itu hanya memangsa satu rusa, bukan untuk memuaskan kebenciannya pada sekawanan rusa melainkan memuaskan rasa laparnya. Dan begitu singa memangsa seekor rusa,

sekawanan rusa yang lain tetap merumput."

(Quinn, 2006:156-157).

Berdasarkan kutipan tersebut, seperti itulah sebuah hukum yang mengatur makhluk hidup di bumi ini tanpa ada yang dikatakan yang mengalami ketimpangan. Namun manusia tidak menginginkan hukum yang mengatur sistem tersebut, manusia mencoba keluar dan menganggap bahwa beberapa di antara makhluk hidup adalah musuh dan hal tersebut sangat berbahaya sehingga manusia melakukan penaklukan. Begitupun ketika manusia menunjukkan eksistensinya menganggap bahwa beberapa makhluk hidup yang tidak termasuk dalam komunitasnya adalah ancaman, sehingga harus dibunuh. Pembunuhan tersebut merupakan salah satu bentuk awal dari kekacauan yang terjadi terhadap lingkungan di bumi ini. Seperti kutipan berikut yang terdapat di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn.

"Hukum pemeliharaan perdamaianlah yang menjaga komunitas tersebut tidak mengarah pada kekacauan besar seperti yang dilakukan oleh Kaum Pengambil. Ini adalah hukum yang membantu perkembangan kehidupan untuk semua-kehidupan untuk rerumputan, kehidupan untuk belalang yang memakan rumput, kehidupan untuk burung puyuh yang memakan belalang, kehidupan untuk serigala yang memakan burung puyuh. Kehidupan untuk burung gagak yang akan memakan bangkai seringala."

(Quinn, 2006:157-158).

Berdasarkan kutipan tersebut, tampak bahwa hukum pemeliharaan atau hukum alam menjaga suatu bentuk komunitas yang berlangsung di bumi ini. Memang ada bentuk yang saling memakan dan beberapa bentuk pengrusakan yang terjadi, namun hal tersebut tidak tampak seperti yang dilakukan oleh Kaum Pengambil atau manusia terhadap lingkungan dan berbagai komunitas makhluk hidup yang mendiami suatu wilayah. Dari kutipan tersebut, tampak makhluk hidup saling mengisi satu sama lain. Dan rantai makan tidak terjadi seperti yang ditakutkan oleh manusia yang kacau balau. Bahkan bisa dikatakan hal tersebut berjalan secara normal.

Saling memakan dan terus berlangsung sebelum adanya manusia yang mengacaukan dan keluar dari sistem atau aturan yang telah ditetapkan oleh alam. Kerusakan alam penyebab utama dari apa yang dilakukan oleh Kaum Pengambil atau manusia dengan keinginan untuk menguasai dan menghancurkan makhluk-makhluk yang dianggap berbahaya atau menjadi saingan dalam perebutan dalam memperoleh makanan.

> "Ya di dalam rimba raya, singa membunuh seekor impala dan mekannhya. Dia tidak membunuh impala kedua untuk disimpan buat esok hari. Rusa makan rumput yang ada di sana. Dia tidak memotong rumput dan menyimpannya untuk musim dingin. Tapi inilah yang dilakukan oleh Kaum Pengambil."
>
> (Quinn, 2006:171).

Berdasarkan kutipan tersebut, menjadi gambaran sederhana dari kehidupan yang terjadi di bumi ini, di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn. Bagaimana manusia hadir dan melakukan eksistensinya terhadap segala yang ada di sekitarnya termasuk lingkungan dan makhluk hidup yang ada di sekitarnya. Salah satu contoh konkret yang diperlihatkan oleh Daniel Quinn bahwa Kaum Pengambil, atau manusia dalam melakukan aktivitas tidak seperti yang telah terjadi selama milliaran tahun, di mana kehidupan berburu terjadi. Hewan melakukan perburuan untuk memenuhi rasa lapar yang dimiliki, begitupun dengan semua jenis hewan melakukan hal yang sama sehingga ekosistem yang terjadi berjalan dengan cara yang alamiah. Namun, dengan kehadiran manusia, telah terjadi pergeseran dan lambat laun berbagai makhluk hidup mengalami kepenuhan karena konsep yang digunakan oleh manusia tidak seperti yang dilakukan oleh Kamu Peninggal. Kaum Pengambil melakukan perburuan untuk memenuhi rasa lapar mereka, dan setelah itu terus melakukan perburuan untuk mereka simpan. Bahkan, setelah mereka menyimpan hasil buruan, sebagian besar mereka dari apa yang mejadi hasil buruannya menjadi barang dagangan sehingga ada neraca yang tidak stabil dalam kehidupan ekosistem di bumi ini.

Manusia sebagai bagian dari makhluk yang hidup di bumi ini terus melakukan eksplorasi terhadap lingkungan dengan melakukan penaklukan yang menyebabkan berbagai ekosistem mengalami kepunahan. Bahkan

bisa dilihat bagaimana populasi manusia yang terus bertambah akan mengakibatkan tergusurnya lingkungan dan makhluk hidup yang hidup di dalam lingkungan tersebut juga mengalami hal yang sama. Ketika manusia menerapkan yang dikatakan bercocok tanam dan berdiam di suatu wilayah, maka di situlah letak dari awal kerusakan sebuah ekosistem lingkungan. Manusia akan terus mengeruk sumber daya alam yang ada di bumi demi kepentingan dirinya. Bahkan manusia tidak memikirkan berbagai dampak yang ditimbulkannya. Eksistensi manusia di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn memperlihatkan bagaimana eksistensi atau keberadaan manusia memiliki dampak yang buruk terhadap lingkungan dan berbagai jenis ekosistem yang hidup di sekitarnya.

Kesimpulan

Novel Ishmael karya Daniel Quinn memperlihatkan sejarah kehidupan yang hadir di bumi ini dengan dua pengkategorian, yaitu Kaum Peninggal dan Kaum Pengambil. Kaum Pengambil di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn adalah manusia saat sekarang ini di mana sumber utama dari kekacauan yang terjadi disebabkan oleh manusia dengan melakukan pengrusakan dan penaklukan terhadap berbagai jenis makhluk yang hidup di bumi ini yang menyebakan kepunahan berbagai jenis ekosistem. Selain itu, di dalam novel Ishmael karya Daniel Quinn menunjukkan bahwa semakin manusia menunjukkan eksistensinya maka lingkungan dan berbagai jenis makhluk hidup akan mengalami kepunahan dan kerusakan. Seperti yang terdapat di dalam filsafat eksistensialisme bahwa yang melakukan eksistensi adalah manusia karena manusia memiliki kesadaran sekalipun hewan, tumbuhan memiliki wujud, namun tidak dapat dikatakan sebagai sebuah bentuk eksistensi. Sehingga apa yang terjadi saat ini merupakan tanggung jawab manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran. Baik kesadaran akan keberadaan dirinya, maupun kesadaran terhadap berbagai jenis makhluk hidup yang ada di sekitarnya.

Novel Ishmael karya Daniel Quinn mencoba menghadirkan kritik terhadap kondisi lingkungan yang terjadi yang disebabkan oleh manusia. Terlepas sebagai bentuk kritikan terhadap kondisi lingkungan yang terjadi saat sekarang ini yang disebabkan oleh manusia. Daniel Quinn tetap mempertahankan tulisannya sebagai sebuah karya sastra sebagai bagian dari seni yang memberikan bacaan segar sekaligus menghibur pembacanya.

Daftar Pustaka

Budiman, Arief. 2007. Chairil anwar sebuah pertemuan. Jakarta Selatan: Wacana Bangsa.

Bunitng, Ben. 2015. Natureas ecology: toward a more constructive ecocriticism [Versi Elektronik]. Journal of Ecocricism, 7 (1), 1-16.

Bland, Janice & Strotmann, Anne. 2014. The hunger game: an ecocrtical reading [Versi Elektronik]. Children's Literature in English Language Education (CLELE Journal), 2, 22-43.

Diamond, Jared. 2014. Collapse runtuhnya peradaban-peradaban dunia. Jakarta: Kepustakaan Gramedia Populer.

Garrard, Greg. 2004. Ecocriticism. New York: Routladge.

Glothfelty, C dan H.F, Froom (eds).1996. The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literaty Ecology. London: University Of Georgia.

Nolan, T.R., Smith, S.M., & Titus, H.H. 1984. Persoalan-persoalan filsafat. Jakarta: Bulan Bintang.

Love, Glen A. 2003. Practical Ecocriticism: Literature, Biology, and The Environment. USA: University of Virginia Press.

Suhedi, Hendi. 2008. Filsafat umum. Bandung: Pustaka Setia.

Quinn, Daniel. 2006. Ishmael. Jakarta. Press Book

Wibowo, S.R. (eds). 2011. Filsafat eksistensialisme jean paul sartre. Yogyakarta: Kanisius.

CERITA TENTANG BIDADARI MANDI DAN FUNGSINYA SEBAGAI SARANA KONSERVASI SUMBER DAYA AIR

Yostiani Noor Asmi Harini
PBSI FPBS Universitas Pendidikan Indonesia
E-mail: yostiani@upi.edu

Abstract

Kolam Jamala been in Maros, Makassar. According the story, Kolam Jamala or Telaga Bidadari is a place bathing nymphs. In fact, because of the story, people believed that Kolam Jamala have the power of healing various diseases and even prevent people who bathe there from witchcraft. In West Java, there is a story about Jaka Tarub. The main mover in the story is the fall of angels from heaven who then bathe in a earth river. Jaka Tarub be carried away by the beauty of nymphs so he stole one nymph shawl (Nawang Wulan). Both of these stories have a same patern: event and setting (river/lake). The question is: why in the folklore no one telling about male nymphs bathing? By studies of the folklore, that fungtion of the story is serve as a means of convervation of water resources. Why nymps (women)? Because women are trusted as "mother earth".

Keyword: bathing nymph, folklore, and conservation of water resources.

Pendahuluan

Di nusantara, banyak cerita rakyat yang mengisahkan tentang bidadari. Bidadari dalam KBBI (2008:196) adalah putri atau dewi dari kayangan dan merupakan perempuan yang sangat cantik. Irmawati (2013) menuliskan bahwa secara visual, bidadari adalah perempuan suci yang menyenangkan dan menyejukkan mata yang memandang, serta menenteramkan hati saat dipandang. Bidadari memiliki rupa jelita dan akhlak mulia. Menurut Syakban (seperti dikutip Irmawati, 2013), "dalam pemikiran Islam, bidadari adalah penghuni surga. Perempuan yang shalehah akan menjadi bidadari di surga. Sementara itu, laki-laki yang syahid dijanjikan mendapatkan bidadari surga. Hal tersebut menunjukkan bahwa bidadari adalah sesuatu yang diinginkan".

Cerita tentang bidadari memiliki banyak versi. Berdasarkan informasi yang diperoleh Atisah (2015), pada tahun 1965 pernah ada penelitian mengenai cerita bidadari yang dilakukan oleh Darusuprapto. Pada penelitian tersebut, Darusuprapto membandingkan cerita "Lumaluindung dan

Mamanua" dengan "Jaka Tarub". Pada tahun 1985, Djamaris meneliti cerita "Malim Deman" dan menghubungkannya dengan cerita lain. Mardiyanto, dkk. (1987) meneliti "Analisis Perbandingan Struktur Cerita Bidadari dalam Sastra Nusantara". Dalam penelitiannya tersebut, Mardiyanto membandingkan tujuh cerita bidadari, yaitu: (1) "Jaka Tarub", (2) "Arya Menak Kawindengan Bidadari", (3) "Tiga Piatu", (4) "Telaga Bidadari", (5) "Polo Padang", (6) "Oheo", dan (7) "Manusia Pertama di Kepulauan Talaud". Perbandingan ketujuh cerita tersebut meliputi perbandingan tema, amanat, alur, latar, dan penokohan.

Badan Bahasa pada tahun 2003 telah mendokumentasikan dan meneliti 26 cerita bidadari dari berbagai etnis yang ada di nusantara. Cerita tersebut yaitu: (1) "Malem Dewa", Cerita Rakyat Daerah Aceh, Gayo, (2) "Putri Bensu", Cerita Rakyat Daerah Aceh, Gayo,(3) "Tupai Malimdewa", Cerita Rakyat Daerah Aceh Selatan, (4) "Si Boru Leang Nagurasta", cerita Rakyat Daerah Sumatra Utara, Batak Toba, (5) "Mambang Linau", Cerita Rakyat Daerah Riau, (6) "Sidang Belawan", Cerita Rakyat Daerah Lampung, (7) "Sumur Tujuh", Cerita Rakyat Daerah Jawa Barat, Banten, (8) "Jaka Tarub", Cerita Rakyat Daerah Jawa Tengah, (9) "Aryo Menak Kawin dengan Bidadari", Cerita Rakyat Daerah Jawa Timur, Madura (10) "Tiga Piatu", Cerita Rakyat Daerah Bali, (11) "Rajapala", Cerita Rakyat Daerah Bali, (12) "Silang Gading", Cerita Rakyat Daerah Kalimantan Tengah, (13) "Telaga Bidadari", Cerita Rakyat Daerah Kalimantan Selatan, (14) "Mamanua", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Utara, Minahasa, (15) "Mamanua dan Wulansendow", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Utara, Manado,(16) "Manusia Pertama di Kepulauan Talaud", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Utara,SangirTalaud, (17) "Gumansalangi", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Utara, Sangir Talaud, (18) "Tula-Tulano Ratono Fitu Ghulu Bidhadari", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Tenggara, (19) "Oheo", Cerita 20) "Putri Satarina", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Tenggara, Walio, (21) "Kacoq Parukiq", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Selatan, Mandar, (22) "Polo Padang", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Selatan, Toraja, (23) "Orang yang Memperistri Putri dari Kayangan", Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Tengah, (24) "Meraksamana dan Siraiman", Cerita Rakyat Daerah Irian Jaya, (25) "Putri Bungsu dari Danau", Cerita Rakyat Daerah Papua, "Wamena", (26) "Putri Kayangan", Cerita Rakyat Daerah Papua, Ekagi.

Pada tahun 2011, Ahmadi meneliti "Cerita Rakyat Pulau Raas dalam

Konteks Psikoanalisis Carl G. Jung". Dalam penelitiannya, terdapat pembahasan mengenai cerita "Kaleter". Kaleter ialah nama tokoh lelaki miskin yang kemudian menikah dengan bidadari karena dia mencuri pakaian bidadari yang tengah mandi di taman pemandian yang terdapat di hutan.

Pada tahun 2014, terdapat penelitian dengan motif cerita yang serupa dengan cerita "Kaleter". Ialah Rasyid meneliti kisah"Botu Liodu Lei Lahilote". Berbeda dengan Ahmadi yang meneliti berdasarkan konteks psikoanalisis, Rasyid meneliti struktur aktansial dan fungsional cerita rakyat yang berasal dari Gorontalo tersebut.

Pada tahun 2015, terdapat penelitian dengan motif manusia yang menikah dengan bidadari yaitu dalam cerita rakyat "Lalan Belek" (Rejang, Bengkulu). Atisah meneliti motif yang terdapat dalam cerita bidadari tersebut berdasarkan motif index yang dikemukakan Stith Thompson (1966). Cerita tersebut diteliti oleh Atisah dan dimuat di jurnal Metasastra Vol 8 No. 2 (Desember 2015). Dalam penelitiannya, Atisah mengungkapkan bahwa pernikahan laki-laki bumi (dunia bawah) dengan bidadari (putri dari kayangan, dunia atas) merupakan perkawinan dua dunia yang berbeda. Komitmen sebelum pernikahan yang telah disepakati bersama ternyata dilanggar sang suami sehingga bangunan rumah tangga itu akhirnya hancur. Menurut Atisah, dalam pernikahan yang ideal, untuk mempertahankan keutuhan rumah tangga sang suami dan istri harus bekerja sama dan saling mengisi

Cerita rakyat yang telah saya paparkan di atas termasuk ke dalam cerita bidadari yang memiliki beberapa motif yaitu: 1) bidadari turun mandi; 2) pencurian baju bidadari; 3) manusia menikah dengan bidadari;4) benda ajaib yang diterima dari bidadari/istri;5) dilanggarnya janji sang suami kepada istri/bidadari; dan lain-lain.

Berdasarkan penelusuran terhadap penelitian terdahulu, belum ada penelitian yang mengaitkan cerita bidadari terutama motif bidadari mandi sebagai sarana konservasi sumber daya air. Hal ini menjadi penting untuk dilakukan mengingat sastra sangat berperan penting sebagai sarana menjaga kelestarian lingkungan.

Cerita rakyat yang dijadikan objek penelitian adalah cerita rakyat "Kolam Jamala" atau "Telaga Bidadari" yang berasal dari Kabupaten Maros, Sulawesi Selatan. Data diambil pada tanggal 26 April 2016. Pada penelitian

ini, dideskripsikan relasi antara bidadari mandi dan air, serta peran hal tersebut dalam konservasi sumber daya air.

Pembahasan

Kolam Jamala atau Telaga Bidadari berada di Kabupaten Maros, Sulawesi Selatan. Kolam ini berada di kawasan wisata Bantimurung. Di Bantimurung terdapat air terjun dan dikenal sebagai "The Kingdom of Butterfly" karena keanekaragaman kupu-kupunya. Di sana dikembangkan pula tempat penangkaran kupu-kupu yang dapat difungsikan sebagai wahana pendidikan dan konservasi kupu-kupu. Sebelum menuju air terjun, pengunjung dapat melihat keberadaan Kolam Jamala.

Menurut informan, konon kolam ini merupakan tempat mandi bidadari. Oleh sebab itu, kolam ini disebut juga sebagai Telaga Bidadari. Informan pun menceritakan bahwa air yang terdapat di kolam tersebut dipercaya berkhasiat menyembuhkan berbagai penyakit bahkan dapat menghindarkan seseorang dari pengaruh guna-guna atau sihir. Selain itu, kolam ini pun dipercaya dapat membuat seseorang yang mandi di tempat tersebut akan segera mendapatkan jodoh.

Keberadaan motif bidadari mandi di berbagai daerah di Indonesia dan di berbagai belahan dunia menurut Jung seperti dikutip Danandjaja (2002) bukan disebabkan penyebaran melainkan disebabkan penemuan-penemuan yang berdiri sendiri. Cerita tersebut memiliki kemiripan karena adanya kesadaran bersama yang terpendam (collective unconscious) pada setiap umat manusia yang diwarisinya secara biologis. Menurutnya, semua manusia memiliki collective unconscious yang berupa mimpi-mimpi bertema universal yang terjadi karena manusia memiliki proyeksi keinginan individu sebagai anggota umat manusia.

Jung seperti dikutip Ahmadi (2011) menggunakan istilah arketipe untuk menamai ide yang mempribadi yang secara psikologis terepresentasi melalui mimpi dan cerita rakyat yang tercipta karena adanya ketidaksadaran kolektif. Dalam arketipe, terdapat konsep figur arketipal, situasi arketipal, objek arketipal, dan imaji arketipal.

Figur arketipal adalah representasi tokoh dalam cerita rakyat. Tokoh dapat berupa pahlawan, ayah, anak, ibu, dan tokoh lainnya. Situasi arketipal adalah hal yang berkaitan dengan peristiwa yang terdapat dalam cerita rakyat. Situasi arketipal dapat tampak melalui kelahiran, perpisahan,

kematian, pernikahan, dan lain-lain. Objek arketipal adalah hal yang tampak melalui matahari, air, ikan, dan objek lainnya. Kemudian, imaji arketipal adalah perlambang dalam cerita rakyat yang samar, tidak diketahui atau tersembunyi karena sifatnya multitafsir. Imaji dalam kaitannya dengan arketipal, sebagaimana diungkapkan Jung dapat dimaknai pula berdasarkan pada relativitas ruang dan waktu dapat muncul di tempat yang lain.

Dalam cerita Kolam Jamala, terdapat figur arketipal yaitu bidadari. Bidadari menjadi figur arketipal karena di berbagai belahan dunia memiliki imajinasi yang relatif sama tentang bidadari. Bidadari yang dikisahkan dalam cerita Kolam Jamala ialah sosok perempuan yang berasal dari kayangan yang memiliki fisik sangat cantik jelita.

Situasi arketipal dalam cerita adalah peristiwa mandi yang dilakukan tokoh bidadari. Hal yang kemudian menjadi pertanyaan adalah: mengapa dalam cerita rakyat nusantara banyak sekali motif bidadari kayangan turun ke bumi untuk sekadar "menumpang mandi"? Apakah di kayangan tidak terdapat kolam atau telaga yang dapat digunakan para bidadari untuk mandi? Dan, mengapa tidak ada dewa yang berasal dari kayangan dikisahkan "menumpang mandi" di bumi?

Bidadari dari kayangan turun ke bumi untuk sekadar "menumpang mandi" dapat dimaknai sebagai keberadaan sesuatu yang indah yang terdapat di dalam kolam/telaga yang tidak dimiliki kayangan. Bumi dikisahkan sebagai tempat yang indah bahkan keindahannya mengakibatkan bidadari ingin mandi di sumber air/tempat yang dialiri air yang terdapat di bumi. Dalam cerita belum ditemukan adanya peristiwa mandi yang dilakukan dewa. Hal tersebut dapat dimaknai bahwa "keindahan" dilekatkan pada perempuan (bidadari) bukan pada laki-laki (dewa). Hal ini dapat terjadi karena adanya mainstream yang terdapat dalam masyarakat. Tokoh dewa (laki-laki) dilekatkan dengan image yang maskulin sementara mandi merupakan image yang feminin. Hal tersebut tampak dalam adanya peristiwa bidadari menanggalkan pakaiannya yang dalam beberapa kisah bermotif bidadari mengakibatkan sang bidadari tidak dapat kembali ke kayangan karena pakaiannya dicuri lelaki. Perempuan dalam satu sisi dikisahkan memiliki keagungan tersendiri ketika dia mengenakan pakaian (bidadari). Akan tetapi, keagungan tersebut dapat dimaknai sebagai hal yang ambivalen karena di sisi lain, hal itulah yang mengakibatkan ia tidak dapat kembali ke kayangan: karena membuat lelaki terpesona kemudian

mengakibatkan lelaki tersebut mencuri pakaian bidadari. Selain itu, kita dapat melihat upacara adat yang melibatkan prosesi mandi.

Dalam masyarakat Jawa Tengah, terdapat ritual siraman(mandi) yang dilakukan sehari sebelum pengantin melaksanakan ijab qabul. Dalam siraman, memang kedua mempelai melakukan prosesi siraman. Akan tetapi, prosesi siraman ini kemudian dapat berlanjut bagi perempuan saat perempuan hamil. Saat perempuan hamil tujuh bulan, ada ritual siraman. Berbeda dengan laki-laki yang istrinya hamil tujuh bulan, sang suami tidak perlu menjalani prosesi siraman.

Menurut Irmawati (2013), upacara siraman dilakukan perempuan karena konon para bidadari akan turun bersama bersuka ria. Calon pengantin perempuan melakukan siraman agar dirinya secantik bidadari. Berdasarkan hal tersebut, tampak bahwa perempuan dan prosesi penyucian diri sangat berkaitan erat. Hal tersebut dapat dikaitkan pula dengan karakteristik air yang merupakan objek arketipal.

Air sebagai objek arketipal memiliki karakteristik menyucikan. Dalam berbagai tradisi, air digunakan sebagai sarana penyucian diri. Dalam Islam, umat Islam diharuskan melakukan wudhu ketika akan salat. Bahkan, dalam Islam dikenal istilah mandi besar untuk menyucikan diri. Air sebagai objek arketipal dapat dipandang pula sebagai sesuatu yang memiliki dualisme. Di satu sisi, ia dapat sangat bermanfaat dalam kehidupan namun di sisi lain ia dapat sangat merugikan umat manusia. Air dapat sangat bermanfaat bahkan dalam cerita rakyat Kolam Jamala dikisahkan sebagai imaji arketipal berupa tuah menghindarkan seseorang dari guna-guna. Meskipun demikian, air dapat pula menjelma tuba yang membawa kehancuran bagi manusia yang tidak dapat menjaganya misalnya bencana banjir.

Berdasarkan penelusuran di atas, tampak bahwa cerita tentang bidadari mandi berfungsi sebagai sarana konservasi sumber daya air. Koservasi sumber daya air menurut Undang-Undang RI No. 7 Tahun 2004 tentang Sumber Daya Air, adalah upaya memelihara keberadaan serta keberlanjutan keadaan, sifat, dan fungsi sumber daya air agar senantiasa tersedia dalam kuantitas dan kualitas yang memadai untuk memenuhi kebutuhan makhluk hidup, baik pada waktu sekarang maupun yang akan datang. Hal tersebut dapat terlihat dengan mengaitkan konteks kisah tersebut. Cerita tentang bidadari mandi, terutama cerita rakyat mengenai Kolam Jamala yang terdapat di Kabupaten Maros, Makassar, Sulawesi Selatan, merupakan kisah

yang sengaja dibuat leluhur kita agar kita menjaga kelestarian lingkungan hidup terutama kelestarian air. Hal tersebut dapat dikaitkan pula dengan keberadaan mitos mengenai tuah yang terdapat dalam Kolam Jamala. Dengan adanya mitos tersebut, masyarakat diajak untuk berhati-hati dan tetap menjaga kelestarian air agar dapat memanfaatkan air dengan sebaik-baiknya. Hal tersebut senada dengan apa yang diungkapkan Nuraini (2015) mitos, larangan atau tabu dapat dimanfaatkan untuk menjaga kelestarian lingkungan.

Relasi antara bidadari, mandi, air, dan tuah yang terdapat di dalam sumber air tersebut memiliki fungsi dalam kehidupan bersama masyarakat Kabupaten Maros yaitu sebagai sarana konservasi sumber daya air. Mengapa bidadari (perempuan)? Karena perempuan dipercaya masyarakat sebagai "ibu bumi". Hal tersebut tampak pula dalam cerita rakyat lain. Misalnya saja dalam cerita masyarakat India. Di India, terdapat Sungai Gangga. Nama tersebut diambil dari nama Dewi Gangga. Dewi Gangga ialah dewi kesuburan dan kemakmuran yang mampu menyucikan semua dosa-dosa makhluk hidup.

Menurut Taum (2013) Bangsa Indonesia menyebut tanah air sebagai "ibu pertiwi." Dalam imaginasi bangsa Indonesia, laut pun merupakan "ibu" dengan segala kelembutan, kasih sayang, dan pemberi kehidupan. Di Indonesia (seperti di Mesir) bahureksa laut mendapat bentuk sosok perempuan. Seperti halnya bumi, tanah dan air, laut merupakan unsur pengandung - pelahir - dan penyusui kehidupan (Setiawan seperti dikutip Taum: 2013). Masyarakat Pulau Buru selain mengenal Ina Kabuki, ratu yang bertahta di dasar Teluk Kayeli, juga mempunyai tokoh Boki Ronja(ng), "pamali" atau bahureksa sungai Wai Apu. Bentuk feminin ini barangkali juga karena, di hadapan langit, laut terletak di bawah. Masyarakat nelayan Lamalera menyebut laut sebagai Ina Fae Belé (Lamaholot: Ina Fae (dari kata: Kefae atau Kfae. Lamaholot: Kewae/Kwae: Istri) Belé artinya: Ibunda yang maharahim. Masyarakat Lamalera selama berabad-abad hidup dari hasil laut, terutama berburu ikan paus. Laut memiliki peran amat sentral dalam kehidupan orang Lamalera. Laut dengan demikian memiliki beberapa julukan atau sapaan. Dalam Sastra laut Lamalera, selain Ina Fae Belé, Laut juga disebut sebagai: Sedo Basa Hari Lolo: Ibunda yang maharahim, mahapengasih, bunda yang senantiasa mengandung, melahirkan, membesarkan memelihara anak-anaknya dengan menyediakan semua

yang anak-anaknya butuhkan. Dalam nyanyian-nyanyian memanggil angin dan ungkapan-ungkapan adat ketika menangkap ikan paus, pari, hiu, dll, laut disebut dengan berbagai nama, Ina Lefa (Bunda Lautan), Ina Soro Budi: Ibu yang memberi hatinya kepada anak-anaknya (Nestorman: 2013 seperti dikutip Taum: 2013).

Menurut Taum (2013), terdapat dua alasan mengapa laut dapat dimaknai sebagai simbol perempuan. Pertama, dalam konsep masyarakat di luar Pulau Jawa, perempuan dipahami sebagai pemberi dan pelindung kehidupan. Perempuan lebih dimaknai sebagai manusia yang lembut dan penuh kasih. Itulah sebabnya banyak sekali suku-suku bangsa di luar Jawa yang menjadi pelaut ulung (dengan kapal Phinisi) dan bahkan ada suku laut yang dikenal sebagai gypsi laut seperti suku Bajo di Sulawesi Selatan. Laut juga dipahami sebagai ibu yang member kehidupan, seperti terlihat jelas dalam legenda Bau Nyale masyarakat suku Sasak. Kedua, dalam konsep Jawa, perempuan dipahami sebagai *çakti* yang dilukiskan sebagai maha hebat dan selalu dilukiskan sebagai sesuatu yang "mengerikan".

Simpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa tokoh bidadari dapat dilihat sebagai tokoh arketipal. Aktivitas mandi dapat dimaknai sebagai situasi arketipal. Sementara itu, air dapat dimaknai sebagai objek arketipal. Imaji arketipal dalam cerita ini ialah peristiwa mandi bidadari yang kemudian dipercaya masyarakat berdampak pada tuah yang berada dalam kolam yaitu semacam khasiat menghindarkan seseorang dari guna-guna atau pengaruh sihir. Cerita bidadari dengan motif bidadari turun mandi pada cerita rakyat Kolam Jamala di Kab. Maros, Makassar, Sulawesi Selatan ini berfungsi sebagai sarana konservasi sumber daya air.

Daftar Pustaka

Ahmadi, Anas. 2011. "Cerita Rakyat Pulau Raas dalam Konteks Psikoanalsis Carl G. Jung." Jurnal MDA. Tahun 2011, Vol. 24, No. 2. Hal. 109-116. [Daring] Tersedia di: http://journal.unair.ac.id/filerPDF/03%20anas%20ahmadi-CERITA%20RAKYAT%20PULAU%20RAAS%20edit%20MDA.pdf (Diakses pada 16 Juli 2016)

Atisah. 2015. "Lalan Belek" Cerita Bidadari dari Rejang Bengkulu: Kajian Motif. Jurnal Metasastra, Vol. 8 No. 2, Desember 2015: 239-248.

Danandjaja, James. 2002. Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Irmawati, Waryunah. 2013. "Makna Simbolik Upacara Siraman Pengantin Adat Jawa". Jurnal Walisongo Vol 21, No. 2. [Daring] Tersedia di http://journal.walisongo.ac.id/index.php/walisongo/article/view/247/228 (Diakses pada 16 Juli 2016)

Nuraini, Cut. 2015. "Kearifan Lingkungan dalam Pengelolaan Hutan, Tanah, dan Sungai di Desa Singengu, Kecamatan Kotanopan Kabupaten Mandailing Natal, Sumatera Utara". Jurnal Manusia & Lingkungan, Vol. 22 No. 1, Maret 2015. [Daring] Tersedia di: http://jpe-ces.ugm.ac.id/ojs/index.php/JML/article/view/446 (Diakses pada 16 Juli 2016)

Rasyid, Armiati. 2014. "Struktur Aktansial dan Fungsional Cerita Rakyat Gorontalo: Asal Mula Botu Lidou Lei Lahilote". Jurnal Telaga Bahasa. Daring. Tersedia di: http://telagabahasa.org/jurnal/index.php/telagabahasa/article/view/11 (Diakses pada 16 Juli 2016)

Taum, Yoseph Yapi. 2013. "Berbagai Mitos tentang Laut: Mengungkap Konsep Bahari Bangsa Indonesia." Makalah dalam Kongres Internasional Folklore Asia III di Hotel Inna Garuda, Yogyakarta, 7-9 Juni 2013.

Thompson, Stith. 1966. Motif-Index of Folk Literature. Revised and Enlanrged Edition 6 Vol. Bloomington & London: Indoana University Press.

Tim Penyusun Kamus. 2008. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Pusat Bahasa.

Tim Penyusun. 2004. Undang-Undang RI No. 7 Tahun 2004 tentang Sumber Daya Air. Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

KEPEDULIAN TERHADAP HUTAN KALIMANTAN: KEARIFAN LOKAL SUKU DAYAK BENUAQ DALAM NOVEL *API AWAN ASAP* KARYA KORRIE LAYUN RAMPAN

Erna Wahyuni
Universitas Borneo Tarakan, Kalimantan Utara
E-mail: ernauny@gmail.com

Abstract

Literary works born, sourced, and for the culture. Traces of the culture could be traced through literary works because the essence of literary works contain phenomena in society those createdwithaesthetic concepts. Novel Api Awan Asap by Korrie Layun Rampan is a work that recorded the destruction of nature, especially in the forests of Borneo by human greed. This paper is illustrate how the role of local views on issues or global problems that continue to marginalize human beings, particularly regarding the destruction and pollution of the environment. Korrie's novel showed that the concept of culture, the local wisdom possessed Benuaq tribe, is an indication that is against modernity that is not accompanied by a responsibility. Dayak Benuaq tribe has had the awareness to save and maintain their environment hereditarily. They use the forest to the necessities of their life by creating each specific areas for them and consistently keeping it for the sustainability of the Borneo forest and for the next generation.

Keywords: culture, local wisdom, environmental awareness.

Pendahuluan

Seperti diketahui, karya sastra merupakan produk sosial budaya yang mencerminkan kehidupan serta perkembangan masyarakat. Sebagai sebuah produk, karya sastra lahir dari tangan para sastrawan yang memiliki kepekaan terhadap isu-isu sosial kemanusiaan yang terjadi di sekitarnya. Kepekaan itu kemudian bersinergi dengan daya kreatif-imajinatif sastrawan yang bersifat estetis. Isu mengenai lingkungan merupakan isu penting yang selayaknya dapat dihadirkan oleh sastrawan di tengah keringnya kepedulian terhadap alam, mengingat jauhnya kemajuan teknologi informasi dan komunikasi membawa manusia pada sikap individualistis, mementingkan diri sendiri dan meninggalkan jejak-jejak kebudayaan masyarakat di dalam sepi. Korrie Layun Rampan, sastrawan kelahiran Kalimantan Timur yang

telah wafat pada 19 November 2015 yang lalu, mendekatkan sebuah konsep kepedulian masyarakat Dayak Benuaq, suku asli Kalimantan, terhadap alam khususnya terhadap hutan Kalimantan yang menjadi tumpuan kehidupan mereka setiap hari.

Kebudayaan

Budaya adalah bentuk jamak dari kata 'budi' dan 'daya' yang berarti cipta, karsa, dan rasa. Kata budaya sebenarnya berasal dari bahasa Sansekerta, yaitu budhayah bentuk jamak kata buddhi yang berarti budi atau akal. Dalam bahasa Inggris, kata budaya berasal dari kata culture yang dalam bahasa Latin berasal dari kata colera yang berarti mengolah, mengerjakan, menyuburkan, mengembangkan tanah (bertani). Pengertian ini berkembang menjadi segala daya dan aktivitas manusia untuk mengolah dan mengubah alam (Setiadi dkk, 2006:27). Dapat diartikan bahwa pada mulanya budaya merupakan setiap daya dan aktivitas yang dilakukan manusia dalam rangka mengelola sumber daya alam yang dimilikinya.

Tylor (dalam Setiadi dkk, 2006:27) mengatakan budaya adalah suatu keseluruhan kompleks yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, keilmuan, hukum, adat-istiadat, dan kemampuan yang lain serta kebiasaan yang didapat oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Sementara itu, Linton (dalam Setiadi dkk, 2006:27) mengungkapkan bahwa kebudayaan dapat dipandang sebagai konfigurasi tingkah laku yang dipelajari dan hasil tingkah yang dipelajari, unsur pembentuknya didukung dan diteruskan oleh anggota masyarakat lainnya.

Koentjoroningrat mengemukakan bahwa kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, milik dari manusia dengan belajar. Sementara Soemardjan dan Soemardi mengungkapkan bahwa kebudayaan adalah hasil cipta, rasa, dan karsa masyarakat. Herkovits menambahkan kebudayaan adalah bagian dari lingkungan hidup yang diciptakan oleh manusia. Dengan demikian, kebudayaan atau budaya menyangkut keseluruhan aspek kehidupan manusia, baik material maupun nonmaterial. Sebagian besar ahli yang mengartikan kebudayaan seperti ini kemungkinan besar sangat dipengaruhi oleh pandangan evolusionisme, yaitu teori yang mengatakan bahwa kebudayaan itu akan berkembang dari tahap yang sederhana menuju tahap yang lebih kompleks (dalam Setiadi dkk, 2005:27-28).

Koentjoroningrat (dalam Chaer, 2004:164) mengatakan bahwa

kebudayaan itu hanya dimiliki manusia dan tumbuh bersama berkembangnya masyarakat manusia. Dalam memahaminya, Koentjoroningrat menggunakan sesuatu yang disebutnya kerangka kebudayaan yang memiliki dua aspek tolak, yaitu wujud kebudayaan dan isi kebudayaan. Wujud kebudayaan yang dimaksud Koentjoroningrat tersebut berupa:

1. Wujud gagasan (sistem budaya yang bersifat abstrak)
2. Perilaku (sistem budaya yang bersifat agak konkret)
3. Fisik atau benda (sistem budaya yang bersifat sangat konkret)

Sementara itu, isi kebudayaan terdiri atas tujuh unsur yang bersifat universal. Artinya, ketujuh unsur tersebut terdapat dalam kehidupan masyarakat yang ada di dunia ini. Ketujuh unsur tersebut adalah:

1. bahasa
2. sistem teknologi
3. sistem mata pencaharian hidup atau ekonomi
4. organisasi sosial
5. sistem pengetahuan
6. sistem religi
7. kesenian

Kearifan Lokal Terhadap Lingkungan

Kearifan lokal merupakan konsep budaya yang harus dijaga dan dipelihara eksistensinya dalam kehidupan yang serba modern seperti saat ini. Kearifan lokal dalam memperlakukan lingkungan alam, dalam hal ini hutan yang berada di pedalaman Kalimantan Timur tampak jelas tergambar di dalam novel Api Awan Asap. Dengan peralatan yang seadanya dan sangat tradisional, mereka berusaha menjaga kelestarian alamnya secara keseluruhan. Mereka tidak merusak hutan dengan cara menebang dan membakar hutan sembarangan yang dapat mengganggu kelangsungan ekosistem di dalamnya. Jenis pohon tertentu hanya digunakan untuk keperluan tertentu pula. Kearifan lokal ini telah diwariskan oleh nenek-moyang secara turun-temurun, dari generasi ke generasi. Tradisi itulah yang menjaga mereka dari bencana yang terjadi pada hutan-hutan yang telah dikuasai pihak asing, orang-orang yang mengantongi izin HPH dan HTI dari pemerintah. Suku Dayak Benuaq mengetahui dan menaati ketentuan yang

berlaku di hutan-hutan Kalimantan. Kawasan-kawasan hutan telah diatur peruntukannya masing-masing, sehingga dapat dimanfaatkan bersama dan tidak menimbulkan bencana yang dapat merugikan kehidupan mereka di kemudian hari.

Selama ini, sistem berladang berpindah-pindah yang dilakukan penduduk Kalimantan disebut-sebut sebagai penyebab terjadinya kerusakan hutan akibat pembakaran yang dilakukannya. Padahal, ada suatu pola yang diterapkan di dalamnya yang tidak diketahui oleh masyarakat awam. Ladang berpindah-pindah seperti lingkaran air, perpindahan merupakan putaran yang tetap. Jadi, mereka mengelola hutan hanya di tempat yang sama, sebuah lingkaran, tidak melebar kemana-mana. Setelah dimanfaatkan, lahan akan ditanami kembali.

Secara lebih detil, Rampan (1999: 27-32) menjelaskan kearifan lokal masyarakat Dayak dalam memanfaatkan hutan yang membentuk suatu pola melingkar menjadi enam kawasan sebagai berikut.

1. Kawasan hutan tetap yang tidak boleh dirambah siapapun, pemiliknya adalah semua warga. Hutan ini ditanami buah-buahan.
2. Kawasan perkebunan, antara lain perkebunan kopi, lada, dan sebagainya.
3. Kawasan hutan khusus untuk persediaan membuat bahan bangunan, rumah, perahu.
4. Kawasan yang berisi hasil-hasil hutan, seperti damar, rotan hutan, sarang burung atau lebah madu.
5. Kawasan hutan yang digunakan sebagai arena berburu.
6. Kawasan hutan bebas, yaitu hutan yang boleh dimanfaatkan untuk orang lain.

Sistem pembagian kawasan hutan yang dikenal sebagai sistem lembo bagi masyarakat dimanfaatkan sebagai fungsi produksi, distribusi, barang, dan jasa. Melalui sistem ini, berbagai jenis kayu dan buah-buahan terpelihara dengan baik. Jika ditelusuri secara saksama, aturan tetap terhadap peruntukan hutan tersebut, yang apabila tidak dilanggar diyakini merupakan sinergi manusia dengan alam. Terbangun interaksi yang sehat antara manusia dengan lingkungannya.

Sementara itu, enam kawasan hutan menurut Tim Peneliti (1995: 145) dapat diuraikan sebagai berikut.

1. Simpukng Munan (kawasan yang ditanami buah-buahan)
2. Kebun Dukuh (tanah perkebunan)
3. Simpukng Ramuuq (hutan persediaan untuk mengambil ramuan rumah serta keperluan pembangunan dan kegiatan desa lainnya)
4. Simpukng Barahatn (hutan sumber tempat mengambil hasil hutan, mencari madu, mencari ikan, dan tempat berburu)
5. Simpukng Umaq Taoth (hutan persediaan yang akan dibuka untuk perladangan)
6. Talutn-Luatn (hutan bebas dan tidak masuk kawasan desa)

Kearifan lokal itu yang membuat masyarakat tidak sembarang menebang pohon-pohon di hutan. Akan tetapi, orang-orang yang datang dari kota dengan seenaknya membabat hutan, mengambil pohon, menggali tambang, dan membakar hutan hingga asap api menutupi langit. Semua warga tunduk kepada adat. Semua pelanggaran sekecil apapun akan membuat warga merasa malu. Mereka tidak memerlukan hukum formal. Pengadilan utama adalah diri sendiri. Pengadilan selanjutnya adalah adat dan tradisi yang dijunjung tinggi. Rasa malu dan rasa bersalah selalu membuat warga berlaku jujur.

Kearifan lokal yang dapat memperlihatkan bagaimana pandangan hidup suku-suku di pedalaman Kalimantan (Tim Peneliti, 1995: 25) :

1. Mereka pada umumnya bersikap jujur, ikhlas, polos, dan baik hati. Pada mulanya mereka adalah suku pengembara yang selalu berpindah-pindah tempat. Kemudian, dari suku yang berpindah-pindah tempat menjadi suku yang menetap di suatu kawasan tertentu.
2. Mereka pada umumnya pemberani, ulet, dan tekun dalam perjalanan hidupnya. Sebagai suku pengembara, maka mereka harus berani, ulet, dan tekun mencari nafkah dan tempat tinggal sebagai penyambung hidupnya.
3. Mereka memiliki solidaritas yang tinggi. Semua aktivitas dilakukan satu untuk semua, dan semua untuk satu, tidak mengenal sifat individu.

Penutup

Kearifan lokal di sejumlah daerah dewasa ini mulai merosot karena telah berkurangnya rasa kepedulian dan tanggapan positif, terutama di kalangan generasi muda penerus bangsa. Salah satu sebab mulai berkurangnya rasa kepedulian dan tanggung jawab terhadap nilai-nilai kearifan lokal yang mulai merosot tajam adalah karena sejumlah tokoh panutan dalam masyarakat memiliki pandangan atau ideologi pembangunan yang lebih mengutamakan pertumbuhan ekonomi dan teknologi, tetapi sebaliknya tidak seimbang dalam menyertakan pertimbangan yang memadai terhadap nilai-nilai atau kearifan lokal yang merupakan kekayaan budaya masyarakat, terutama yang berkaitan dengan lingkungan sebagai wujud harmonisasi manusia dengan alamnya. Dengan demikian, dalam banyak hal, ketidakseimbangan pandangan itu dapat berdampak nengatif terhadap cara berpikir dan bertindak masyarakat.

Karya sastra dalam hal ini memiliki empat fungsi, antara lain (1) sebagai sistem proyeksi, (2) sebagai alat pengesahan budaya, (3) sebagai alat pedagogik, dan (4) sebagai alat pemaksa berlakunya norma masyarakat dan pengendalian masyarakat, memberikan pemahaman kepada masyarakat bahwa sesungguhnya banyak hal positif yang bisa digali di dalamnya agar keseimbangan dalam kehidupan dapat tercapai.

Sebuah karya, mampu bicara banyak tentang gejala sosial, tentang kehidupan kultur, dan manusia yang diwarnai oleh pola kultur itu. Bahkan, banyak nuansa yang lebih dalam yang mungkin tidak mampu ditampilkan oleh karya-karya ilmiah atau hasil-hasil penelitian ilmiah yang exellence sekalipun (Siahaan dalam Suryadi, 2008: xi). Begitu pula dengan Api Awan Asap karya Korrie layun Rampan, tergambarkan suatu kehidupan kultural masyarakat yang masih dikatakan primitif, tetapi sebenarnya telah memiliki suatu cara yang canggih dalam memanfaatkan lingkungannya dalam rangka mempertahankan hidup dan kehidupannya.

Lubis (1996: 26) mengatakan sebuah karya merupakan makna kehidupan manusia dan satu masyarakat, dan karena itu berperan pula sebagai jembatan kesinambungan berbagai nilai manusia dan masyarakat. Nilai-nilai, pikiran-pikiran, dan falsafah yang terkandung di dalamnya dengan tidak terasa berbicara, membentuk nilai dan sikap, dan dengan demikian turut berperan dalam suatu perubahan masyarakat. Lewat studi sastra dan budaya, kita mencoba merefleksi apa yang telah dilakukan

makhluk tertinggi yang bernama manusia.

Daftar Pustaka

Endraswara, Suwardi. 2008. Metodologi Penelitian Sastra. Yogyakarta: MeDPress.

Lubis, Mochtar. 1997. Sastra dan Tekniknya. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Maunati, Yekti. 2004. Identitas Dayak. Yogyakarta: LKiS.

Mulyadi, S.W.R. 1983. Hikayat Indraputra, A Malay Romance. Leiden.

Rampan, Korrie Layun. 1999. Api Awan Asap. Jakarta: Grasindo.

Ratna, Nyoman Kutha. 2007. Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Selden, Raman. 1991. Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini (terjemahan Rachmat Djoko Pradopo). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Setiadi, M. Elly, dkk. 2006. Ilmu Sosial dan Budaya Dasar. Jakarta: Kencana.

Teeuw, A. 1991. Membaca dan Menilai Sastra. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

_____. 1984. Sastra dan Ilmu Sastra. Jakarta: Pustaka Jaya.

Tim Peneliti. 1995. Wujud, Arti, dan Fungsi Puncak-puncak Kebudayaan Lama dan Asli di Kalimantan Timur. Depdikbud Kaltim.

Wellek, Rene dan Warren. 1989. Teori Kesusastraan (terjemahan Melani Budianta). Jakarta: Gramedia.

SASTRA LISAN: KONSERVASI LOKAL CAGAR BIOSFER BUMI WAKATOBI

Sumiman Udu
FKIP Universitas Halu Oleo Kendari
E-mail: sumiman_u@yahoo.co.id

Abstrak

Wakatobi merupakan salah satu dari delapan cagar biosfer bumi di Indonesia. Penghargaan yang datang dari UNESCO itu merupakan apresiasi dunia pada kearifan lokal masyarakat Wakatobi yang menjaga laut dan darat sebagai ruang yang seimbang untuk paru-paru dunia. Namun, setelah diteliti, ternyata semua keajaiban itu, hidup dan berkembang dalam berbagai mitos dan legenda yang selama ini menyelematkan bumi Wakatobi. Sastra Lisanlah yang membuat bumi Wakatobi lestari, hingga akhirnya diakui oleh dunia sebagai cagar biosfer.

Pengumpulan dan analisis data dalam penelitian ini dilakukan dengan pendekatan semiotik etnografi. Pendekatan ini dilakukan untuk menangkap makna dari setiap legenda dan mitos sesuai dengan pemahaman masyarakat Wakatobi. Semiotik etnografi diharapkan dapat mengungkap makna sastra lisan sesuai dengan pandangan dunia yang ada dalam masyarakat Wakatobi, terutama dalam hubungannya dengan kelestarian lingkungan mereka.

Hasil penelitian ini menunjukan bahwa, kelestarian lingkungan yang ada di Wakatobi semuanya dibangun oleh sastra lisan (mitos dan legenda). Hutan wabue-bue, hutan Bungi di mitoskan kota Waliullah, hutan Tindoi dilestarikan sebagai tempat keramat orang suci La Samburaka, Hutan Suo-Suo Tomia dimitoskan tempat keramat Ince Sulaiman. Demikian juga dengan hutan Mangrrow Binongko, dibungkus dalam legenda Kepiting Emas yang jadi-jadian. Sementara di laut, karang Untu Wa Ode dilestarikan dengan Legenda Untu Wa Ode, gurita sembilan jari dimitoskan sebagai saudara orang Wakatobi yang hidup di laut. Pasi Koko dimitoskan sebagai pusat peradaban bawah laut (dunia jin), danau Kapota dan manggrownya yang juga dilestarikan dengan mitos kota Waliullah.

Kata kunci: Sastra, Lisan, Konservasi, Cagar biosfer, Wakatobi.

Pengantar

Cagar biosfer adalah suatu kawasan ekosistem yang keberadaannya diakui dunia internasional sebagai bagian dari program Man and Biosphere Badan Pendidikan dan Kebudayaan Perserikatan Bangsa-bangsa. Keberadaan cagar biosfer bertujuan untuk mencapai keseimbangan antara melestarikan keanekaragaman hayati, pembangunan ekonomi dan kebudayaan[1].

Wakatobi merupakan salah satu dari delapan cagar biosfer bumi di Indonesia. Penghargaan yang datang dari UNESCO itu merupakan apresiasi dunia pada kearifan lokal masyarakat Wakatobi yang menjaga laut dan darat sebagai ruang yang seimbang untuk paru-paru dunia[2]. Namun, setelah diteliti, ternyata semua keajaiban itu, hidup dan berkembang dalam berbagai mitos dan legenda yang selama ini menyelamatkan bumi Wakatobi. Sastra lisan dan adatlah yang membuat bumi Wakatobi lestari, hingga akhirnya diakui oleh dunia sebagai cagar biosfer.

Ditetapkannya Wakatobi sebagai cagar biosfer bumi, merupakan bentuk apresiasi Unesco terhadap peran budaya dan masyarakat Wakatobi dalam melakukan konservasi alam di Wakatobi. Selama ini, sastra lisan Wakatobi telah melakukan berbagai konservasi baik di darat maupun di laut. Namun, di sisi yang lain perubahan kesadaran masyarakat Wakatobi disebabkan oleh majunya perkembangan telah menganggap bahwa berbagai mitos itu, sama sekali tidak sakral. Oleh karena itu, berbagai mitos itu mengalami berbagai goncangan nilai di dalam masyarakat Wakatobi dewasa ini.

Berangkat dari fenomena-fenomena tersebut di atas, maka tulisan ini ingin menjelaskan tentang peran sastra lisan dalam konservasi cagar bisosfer bumi Wakatobi selama ini. Di samping itu, adanya perubahan kesadaran masyarakat Wakatobi, sebagai dampak perubahan sosial di berbagai bidang, terutama pendidikan telah menciptakan generasi muda Wakatobi yang tidak lagi percaya dengan berbagai mitos yang selama ini menjadi suprastruktur konservasi lingkungan di cagar biosver Wakatobi. Perubahan itu, telaah melahirkan berbagai perubahan sikap generasi muda

1 https://jurnalbumi.com/cagar-biosfer/#konsep-cagar-biosfer diakses tanggal 29 Juli 2016

2 Cagar Biosfer Taman Laut Wakatobi ditetapkan pada tahun 2012. Zona inti cagar ini adalah kawasan Taman Nasional Wakatobi yang telah ditetapkan sebagai taman nasional pada tahun 1996 dengan luas 1.390.000 hektar. Kawasan ini terdiri dari 39 pulau, 3 gosong serta 5 atol, secara administratif masuk ke dalam wilayah Kabupaten Wakatobi, Propinsi Sulawesi Tenggara.

Wakatobi, mereka tidak lagi percaya terhadap homali (larangan; norma) yang selama ini terkandung di dalam berbagai sastra lisan yang tersebar di dalam masyarakat Wakatobi.

Berangkat dari berbagai dinamika tersebut, maka penelitian ini menggunakan pendekatan semiotik etnografi[3] untuk menganalisis tentang bagaimana masyarakat Wakatobi memahami sastra lisan dalam rangka konservasi lingkungan mereka. Semiotik etnografi merupakan bentuk analisis makna yang didasarkan pada bagaimana masyarakat lokal memaknai sesuatu berdasarkan makna yang berkembang di dalam kesadaran mereka. Melalui pemaknaan semiotik etnografi inilah diharapkan dapat memahami bagaimana masyarakat Wakatobi memahami sastra lisan mereka, karena bisa jadi, pemaknaan mereka merupakan bentuk pemahaman mereka tentang kehidupan dan cara mereka memandang makna dari kehidupan mereka (Udu, 2007: 258). Penggunaan semiotik etnografi ini, akan memberikan ruang kepada pembaca untuk memahami bagaimana masyarakat lokal memahami sastranya, terutama dalam hubungannya dengan kelestarian cagar biosfer bumi Wakatobi.

Hasil penelitian ini diharapkan menjadi salah satu informasi penting, sehingga dapat digunakan sebagai acuan teoritis dan praktis, terutama dalam rangka memahami peran sastra lisan dalam pembangunan cagar biosfer bumi Wakatobi. Penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi acuan pemerintah dan masyarakat dalam mengembangkan sastra lisan dalam pelaksanaan konservasi lingkungan di dunia. Dengan demikan, diharapkan sastra lisan tetap dikembangkan dan dijadikan sebagai salah satu proses internalisasi nilai-nilai ekologis kepada generasi muda. Di sisi yang lain, perubahan sosial masyarakat dapat diikuti dengan proses transformasi nilai-nilai yang ada dalam sastra lisan ke dalam cara berpikir baru masyarakat terutama untuk kepentingan konservasi ekologis dan keberlanjutan budaya masyarakat setempat.

Sastra Lisan: Sebagai Konservasi Tradisi Cagar Biosfer Bumi Wakatobi

Salah satu upaya dunia untuk membangun keseimbangan kehidupan manusia dan lingkungannya adalah adanya upaya Unesco untuk menetapkan cagar biosfer pada kawasan-kawasan konservasi di dunia[4]. Kesadaran

3 Inti dari etnografi adalah upaya memperhatikan makna tindakan dari kejadian yang menimpa orang yang ingin kita pahami (Spradley, 1997: 5).

4 Cagar biosfer didefinisikan dalam UU No 5tahun 1990 sebagai suatu kawasan yang

mengenai keberlanjutan kehidupan manusia dan lingkungannya, menjadi isu strategis untuk menemukan konsep-konsep lokal yang dapat diadaptasi oleh dunia dalam upaya menghidupkan kemballi konsep konsep lokal dalam hal konservasi bumi. Di sini, sastra memegang peran penting untuk membuat model desain hubungan antara manusia dengan lingkungan di sekitarnya.

Beberapa kawasan konservasi yang ditetapkan sebagai pusat pengendalian keseimbangan kehidupan manusia dengan lingkungan di Indonesia adalah (1) Cibodas, (2) Tanjung Puting, (3) Lore Lindu, (4) Komodo, (5) Pulau Siberut, (6) Gunung Lauser, (7) Giam Siak Kecil-Bukit Batu dan (8) Wakatobi[5].

Perhatian dunia atas berbagai pola pengelolaan lingkungan yang berbasis masyarakat, telah melahirkan adanya perhatian dunia terhadap berbagai kearifan lokal masyarakat dalam menjaga kelestarian lingkungannya. Nur Arafah (2015: 1) mengatakan bahwa kajian pengelolaan hutan dan eksistensi masyarakat lokal dalam perubahan sosial budaya, ekonomi dan demografi terhadap kelestarian sumber daya. Di sini, isu yang menarik adalah bergesernya paradigma dari sentralistik, ke pengembangan lingkungan berbasis masyarakat. Ini menunjukan bahwa peran budaya, telah mendapatkan perhatian dari para pengambil kebijkan termasuk Unesco. Devall (1985) dan Keraf (2005) mengatakan bahwa pola hubungan manusia dengan hutan, masih dilakukan menurut kaidah lingkungan yang lebih mengutamakan keselarasan keseimbangan alami dibandingkan kepentingan ekonomi semata.

Salah satu peran masyarakat Wakatobi, dalam pengelolaan hutan di Wakatobi adalah penggunaan berbagai mitos[6] dalam perlindungan lingkungan di Wakatobi. Di sinilah, peran sastra lisan Wakatobi sebagai model konservasi tradisi cagar biosfer bumi Wakatobi selama ini telah

terdiri dariekosistem asli, ekosistem unik, dan atau ekosistemyang telah mengalami degradasi yang keseluruhanunsur alamnya dilindungi dan dilestarikan bagikepentingan penelitian dan pendidikan. Keunikandari cagar biosfer adalah bahwa kawasan ini secarainternasional diakui sebagai kawasan konservasiyang dapat mempromosikan keseimbanganhubungan antara manusia dan alam (UNESCO,2003).

5 https://jurnalbumi.com/cagar-biosfer/#konsep-cagar-biosfer di akses tanggal 29 Juli 2016.

6 Mitos berintikan atau berdasarkan beberapa gejala alamiah, tetapi yang secara rumit terjalin dalam dongeng, sedemikan sehingga gejala-gejala itu tersembunyi atau malah terhapuskan (Ernst, 1987: 113).

menunjukkan perannya. Keberadaan hutan (motika[7] dan kaindea[8]), padhangkuku (padang savana), motokau (semak belukar), pasi (karang), flora dan fauna[9]. Dalam msayarakat Wakatobi, berbagai cerita (mitos dan legenda) telah mengonstruksi kesadaran masyarakat lokal Wakatobi untuk tetap melestarikan lingkungan mereka.

Beberapa wilayah motika dan kaindea yang menjadi bagian dari cagar biosfer bumi Wakatobi dikonstruksi dalam berbagai mitos. Salah satu mitos yang mengonstruksi pemikiran masyarakat Wakatobi untuk tetap melestarikan hutan Tindoi adalah adanya mitos tentang Tindoi yang dikaitkan dengan keberadaan tentang Tindoi sebagai salah satu tempat keramat. Di dalam kisah itu, dijelaskan bahwa Tindoi merupakan salah satu buih yang ditemukan oleh kapal Nabi Nuh setelah berlayar selama tujuh tahun di tengah lautan. Di samping itu, Tindoi juga dilindungi oleh Kisah Syeh Abdul Wahid yang mengikat batang kayu temu lawak di atas puncak karang, yang kemudian dikenal dengan gunung Tindoi atau hutan Tindoi. Kemudian di dalam beberapa bagian mitos tentang Tindoi itu, hadir tokoh-tokoh seperti Samburaka, Wa Ode Rio, Bhonto, yang kemudian dalam cerita mitos tersebut kemudian dianggap sebagai tokoh yang sakral atau dikeramatkan.

Dengan adanya berbagai mitos yang membungkus hutan Tindoi, maka terlahir kepercayaan dan bahkan keyakinan sebagai suatu kesadaran kolektif masyarakat Wakatobi bahwa "Siapa pun yang masuk ke hutan Tindoi, tidak boleh memetik daun dan mematahkan ranting". Wa Yai (63) bahkan mengatakan bahwa jika anda ingin hidup selamat, maka ikutilah leluhur yang ada di Tindoi. Karena leluhur kita adalah orang-orang suci dan luhur hatinya (Udu, 2016: 2016). Wa Yai bahkan mengatakan bahwa "Kalau anda mau hidup sehat dan panjang umur, maka peganglah prinsip hidup

7 hutan tropis yang tidak dilalui aliran sungai (Udu, 2016: 63)

8 *Kaindea* adalah sistem pengelolaan hutan masyarakat yang dimiliki secara komunal (adat atau keluarga). Dalam pemanfaatan tidak dapat dikonversi atau diambil kayunya, kecuali hasil hutan non-kayu dengan izin selektif pemiliknya. Awalnya, *kaindea* adalah kebun yang dihutankan. Dalam bahasa lokal tidak ditemukan arti *kaindea*, kecuali hanya merujuk pada hutan yang subur yang dikelilingi kebun. Istilah *kaindea* ditemukan pada hutan di Pulau Muna Kabupaten Muna Sulawesi Tenggara dengan pengelolaan sebagai milik keluarga tertentu, tetapi bukan milik adat (Arafah, 2015: 2).

9 Wilayah-wilayah adat di atas merupakan wilayah-wilayah konservasi adat yang ada dalam masyarakat Wakatobi. Semua tata tuang wilayah adat itu sudah memiliki fungsi dan peruntukannya. Pelanggaran terhadap wilayah-wilayah itu, sudah disiapkan oleh masyarakat adat Wakatobi. Bahkan dalam pada tahun 2011, saat terjadi sail Wakatobi Bangka Belitung menetapkan untuk tidak memberikan kesempatan kepada pemerintah daerah untuk penyelenggaraan sail di atas tanah adat Mandati.

suci. Karena dengan faham itu, anda tidak mungkin akan melakukan kana-kanalaku atau korupsi.

Ketika berkunjung ke hutan Tindoi, juru kunci Tindoi Wa Yai sambil menatap kayu-kayu yang tinggi di hutan Tindoi, ia justru mengatakan bahwa "Ita'e na kau atu, nokamolobu'a" (Coba lihat kayu-kayu itu, semua batangnya lurus-lurus). "Hamaka no kamolobu'a atu? Toumpa te mansuananto mai nokonta molobu"(Mengapa kayu-kayu itu, lurus-lurus, karena nenek moyang kita itu mempunyai hati yang lurus). Pernyataan Wa Yai tersebut menggambarkan bahwa bagaimana ia memahami mitos Tindoi sebagai bagian dari proses konservasi hutan Tindoi.

Dari berbagai versi mitos yang ada di gunung Tindoi, terbangun kesadaran kolektif mengenai larangan tradisional atau homali untuk (1) menggunakan pakaian merah di benteng Tindoi, (2) memetik daun, (mematahkan ranting, (3) dan membuang sampah atau kotoran di sekitar benteng Tindoi. Bagi masyarakat Tindoi diyakini bahwa menggunakan pakaian merah di dalam hutan dan benteng Tindoi akan mendapatkan berbagai peristiwa aneh. Sementara memetik daun dan mematahkan ranting akan berimplikasi terhadap kematian di sekitar bentang atau hutan.

Dari kesadaran kolektif masyarakat Wakatobi yang tersimpan di dalam mitos yang berhubungan dengan hutan Tindoi tersebut terlihat bahwa mitos tersebut mengonstruksi kesadaran kolektif masyarakat Wakatobi untuk tetap melakukan konservasi terhadap hutan Tindoi yang mereka anggap keramat. Konservasi hutan Tindoi ini, melahirkan warisan budaya hutan yang mampu lestari sepanjang zaman. Ketika dirusaki oleh masyarakat setempat, maka hampir saja Wa Yai dihakimi oleh masyarakat sekitar hutan Tindoi, karena dianggap merusak dan mengancam keberlangsungan hutan (Udu, 2013: 197). Mereka mempunyai bahwa merusak hutan berarti akan berdampak pada kematian. Dalam konteks ini, leluhur masyarakat Tindoi adalah pusat konservasi air, dan tanpa air orang di sekitar Tindoi akan mati.

Di laut, sastra lisan yang melindungi karang adalah mitos Untu Wa Ode, Mitos Untu Melambi, Mitos Bungi, Mitos Watu Towengka, Mitos Uju Tondo'a. Bari beberapa itu, menggambarkan bahwa secara kultural masyarakat Wakatobi melindungi karang mereka dengan membangun mitos, tentang karang tersebut. Hal ini dapat dilihat dari keberadaan mitos-mitos tersebut dan bagaimana cara pandang dan sikap masyarakat terhadap karang tempat latar mitos tersebut.

Mitos Untu Wa Ode yang terdapat pada masyarakat Wangi-Wangi khususnya masyarakat yang berada di wilayah adat kadhia[10] Wanse. Dari beberapa varian cerita rakyat yang berhubungan dengan Untu Wa Ode yang beredar di dalam masyarakat dijelaskan bahwa Untu Wa Ode mengisahkan tentang kelahiran seorang anak yang bernama Wa Ode Kasiani Bula. Kelahiran Wa Ode Kasiani Bula, mengundang kehadiran sara[11], maka sara nutogo diundang kemudian melakukan tindakan dengan membawa anak tersebut dibawa ke laut untuk diserahkan kepada saudaranya di laut[12]. Setelah melakukan ritual, datanglah ombak merah tiga buah untuk mengambil anak itu, setelah itu menghilanglah anak itu ke alam bawah laut yang menurut kepercayaan masyarakat setempat, mengatakan bahwa itu adalah kota bawah laut[13].

Kisah ini kemudian, dipercayai oleh masyarakat setempat sebagai salah satu memori kolektif masyarakat Wakatobi. Setiap orang melewati daerah Untu Wa Ode mereka memberikan sesajian atau penghormatan. Di zaman dahulu, masyarakat Wakatobi memberikan daun sirih dan membuat dayung mereka tidak dapat menyentuh sampan. Mitos ini kemudian yang memberikan perlindungan selama berabad-abad kepada wilayah Untu Wa Ode hingga sampai Watu Towengka yang merupakan daerah-daerah karang terindah di Wakatobi.

Sementara Untu Melambi merupakan salah satu kawasan yang berada di daerah Patuno kecamatan Wangi-Wangi. Di dalam legendanya dijelaskan bahwa Untu Melambi adalah wilayah keramat, karena di sana pernah tinggal satu orang sakti dan sangat dihargai oleh masyarakat. Ia tinggal di Untu Melambi sebelum naik menuju Tindoi. Karena pernah ditinggali oleh orang tua itulah, kemudian Untu Melambi dikeramatkan oleh masyarakat setempat dan kayu maupun karang di depannya selama ini selalu lestari, karena masyarakat menganggap bahwa wilayah Untu Melambi adalah wilayah keramat. Atas dasar memori kolektif itulah, kemudian masyarakat sangat menghargai wilayah Untu Melambi. Masyarakat setempat percaya bahwa tanjung ini ditunggui oleh gurita besar atau masyarakat setempat mengenalnya dengan istilah imbu. Kepercayaan itu melahirkan sikap masyarakat yang menghormati dan peduli terhadap lingkungan di daerah

10 Wilayah pemerintahan Buton yang paling kecil setingkat desa.
11 *Sara* merupakan perangkat adat yang ada di dalam sistem pemerintahan kesultanan Buton.
12 Wawancara dengan La Hudi tanggal, 22 Juli 2016.
13 Wawancara dengan La Hudi tanggal 22 Juli 2016.

Untu Melambi.

Di Tomia, lokasi penyelaman yang saat ini dipopulerkan sebagai mari mabuk oleh para pencinta lingkungan dewasa ini. Pada hal, masyarakat adat kawati Waha mengenal kawasan ini sebagai uju tondo[14], yang mereka percayai bahwa di daerah itu dijaga oleh imbu atau gurita jadi-jadian. Kepercayaan itulah kemudian masyarakat setempat memperlakukan wilayah itu dengan penuh tata krama dan penuh dengan kearifan. Sikap itu kemudian yang menjadikan daerah itu sebagai salah satu daerah penyelaman yang paling terkenal di Wakatobi.

Dari beberapa mitos di atas, terlihat bahwa wilayah cagar biosfer bumi Wakatobi merupakan karya leluhur yang saat ini diwariskan kepada generasi Wakatobi dan dunia. Mereka melindungi hutan, laut mereka dengan menggunakan sastra lisan (mitos dan legenda). Konsep persaudaraan dengan waliullah, imbu, dan ikan, merupakan konsep-konsep lokal yang memberikan kontribusi dalam pelestarian lingkungan di wilayah cagar biosfer bumi Wakatobi.

Setelah dianalisis melalui pemetaan yang dilakukan oleh WWF dan TNC selama puluhan tahun, ditemukan bahwa hampir semua kawasan konservasi yang masih utuh di Wakatobi adalah wilayah konservasi adat yang dibungkus oleh sastra lisan, baik dalam bentuk mitos maupun legenda. Konsep konservasi lingkungan ini menyadarkan kita bahwa, hutan, karang, dan berbagai jenis makhluk hidup di dalamnya akan tetap lestari dengan model pelestarian yang dibangun melalui kesadaran kolektif masyarakat pendukungnya. Saleh Hanan bahkan mengatakan bahwa hakikat dari upaya konservasi lingkungan adalah upaya untuk mengubah cara berpikir masyarakat agar mencintai lingkungannya[15].

Sastra lisan, merupakan salah satu bentuk konspirasi lokal untuk melindungi berbagai kawasan konservasi mereka dari ganggunan masyarakat setempat. Sebagai media, sastra lisan sudah diceritakan kepada seluruh masyarakat Wakatobi sejak kecil. Pengetahuan itu kemudian membuat mereka menghargai berbagai lingkungan mereka. Dalam kajian konservasi, model konservasi lokal ini merupakan alternatif yang penting,

14 *Tondo* merupakan salah satu model konservasi lokal di dalam masyarakat Wakatobi. Biasanya *tondo* digunakan untuk membatasi suatu kawasan di laut, yang tidak boleh menggunakan tuba dan mengambil karang di kawasan itu. Jadi *uju tondo* merupakan tanjung yang dipagar, atau dilarang untuk melakukan pengrusakaan terumbu karang dan pemakaian *towole* dan *pandita.*

15 Wawancara dengan Saleh Hanan dalam diskusi tentang konservasi di Wakatobi.

karena hakikat dari konservasi adalah adanya keseimbangan antara manusia dengan lingkungan sekitarnya.

1. Sastra Lisan dan Transformasinya dalam Cagar Biosfer Bumi Wakatobi

Perkembangan aliran pemikiran positifistik telah menggeser cara berpikir timur, dengan mengedepankan rasionalitas. Manusia seakan hidup dengan daya nalar yang tinggi, tetapi hampa dalam pengolah bagian diri mereka, yakni rasa yang direfleksikan melalui kepercayaan dan keyakinan. Kesadaran ini kemudian, berdampak pada perkembangan pemikiran dunia modern. Akibatnya, barat dan timur seakan berhadapan, barat mengandalkan akal pikirannya, sementara timur yang masih mengandalkan dimensi rasa seakan telah tergeser, terutama dalam berbagai perkembangan teknologi dan pengetahuan. Seolah kearifan lokal yang ada di timur menjadi rendah, mereka ditimurkan dan kebudayaan mereka dijadikan sebagai sesuatu yang "dijadikan"[16]. Bahasa-bahasa mereka dibuat tidak bermakna, seolah orang tidak tahu bahasa barat adalah manusia tertinggal, kolot dan tak pantas. Mitos-mitos mereka seakan dijadikan sebagai bahan untuk menjadikan mereka tradisional dan tak berbudaya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa manusia merupakan kunci dari berbagai upaya konservasi, karena manusialah yang harus mengatur lingkungan mereka.

Besarnya pengaruh dunia barat tersebut, telah melahirkan perasaan rendah diri bagi masyarakat timur, termasuk Indonesia. Implikasi berikutnya adalah dilakukannya pembongkaran mitos-mitos mereka dengan mencoba untuk tidak mempercayai mitos itu, karena mereka dituntut oleh rasionalitas yang tinggi. Mereka tidak menyadari bahwa telah terjadi perubahan paradigma dalam pengelolaan lingkungan di tataran pemikiran masyarakat Eropa. Kini kesadaran kolektif masyarakat Wakatobi dalam pengelolaan lingkungan yang selama ini disebarkan melalui sastra lisan, kini sedang teruji.

Nur Arafah (2015: 2) mengatakan bawha "Saat ini masih ditemukan berbagai pengelolaan sumber daya hutan yang berbasis masyarakat dan terbukti masih dapat menyelamatkan hutan dari ancaman kepunahan. Hal ini karena pola hubungan antara masyarakat dengan hutan masih dilakukan menurut kaidah lingkungan yang lebih mengutamakan keselarasan keseimbangan alami dibandingkan kepentingan ekonomi semata (Devall

16 Erdward W. Said (2001). *Orientalisme.* Bandung. Penerbit Pustaka, Hal. 7.

1985; Keraf 2005). Hubungan tersebut tercermin dalam pengaturan sumber daya pada praktek-praktek lokal berbasis masyarakat di berbagai daerah. Sehubungan dengan itu, wilayah-wilayah cagar biosfer Wakatobi yang diatur dalam sastra lisan (budaya) mereka telah menghasilkan lingkungan yang lestari. Hanya saja, masalah berikutnya adalah setelah memudarnya peran sastra lisan di tengah generasi muda Wakatobi yang rasional sebagai dampak dari pendidikan dan pergaulan mereka dengan dunia luar.

Ia bahkan mengatakan bahwa praktek pengelolaan hutan yang dilakukan oleh masyarakat memberikan kontribusi positif dalam pengelolaan hutan, jika dibandingkan dengan pengelolaan hutan yang bukan berbasis masyarakat. Ia mencontohkan bahwa "istilah hutan rakyat; hutan desa; hutan kebun; wanatani; atau menggunakan istilah daerah seperti istilah Mamar di Nusa Tenggara Timur; Lembo di Kalimantan Timur; Tembawang di Kalimantan Barat; Repong di Lampung, dan Tombak di Tapanuli Utara (Suharjito et al, 2000:2). Sasi dalam pemanfaatan laut secara bijaksana di Maluku (Mardiyanto 1999); Kaindea[17] sebagai sistem pengelolaan sumber daya hutan masyarakat di Pulau Wangi-Wangi (Manan dan Arafah 1999). Pengaturan sumber daya dengan kelembagaan lokal warga Kasepuhan di Jawa Barat dalam pengelolaan lingkungan secara tradisional mampu melestarikan kawasan hutan untuk konservasi (Adimihardja 1992). Pemanfaatan tradisional sumberdaya lokal pohon lontar secara optimal meningkatkan daya tahan masyarakat Savu terhadap ekologi yang terbatas (Sundawati 2001; Fox 1996).

Di sisi yang lain, banyak orang mengabaikan peran kearifan lokal yang hidup dan berkembang di dalam masyarakat. Padahal berbagai kearifan lokal itu telah terbukti mampu memberikan perlindungan terhadap lingkungan dan memberikan keberlangsungan kehidupan masyarakat dan lingkungannya secara ramah. Dalam perannya sebagai entitas kebudayaan yang ada di dalam masyarakat Wakatobi, sastra lisan seharusnya dapat ditransformasikan ke dalam kesadaran kolektif masyarakat Wakatobi, sehingga mitos yang sudah hampir tidak dipedulikan itu, nilai-nilai

17 *Kaindea* adalah sistem pengelolaan hutan masyarakat yang dimiliki secara komunal (adat atau keluarga). Dalam pemanfaatan tidak dapat dikonversi atau diambil kayunya, kecuali hasil hutan non-kayu dengan izin selektif pemiliknya. Awalnya, *Kaindea* adalah kebun yang dihutankan. Dalam bahasa lokal tidak ditemukan arti *Kaindea*, kecuali hanya merujuk pada hutan yang subur yang dikelilingi kebun. Istilah *Kaindea* ditemukan pada hutan di Pulau Muna Kabupaten Muna Sulawesi Tenggara dengan pengelolaan sebagai milik keluarga tertentu, tetapi bukan milik adat.

konservasinya dapat diteruskan ke dalam bentuk hukum-hukum positif yang dibangun di dalam masyarakat pendukung cerita mitos tersebut.

Perubahan masyarakat Wakatobi yang sudah tersentuh dengan perkembangan ilmu pengetahuan, akan mengalami pergeseran makna mitos, sebagai sesuatu yang mereka yakini kebenarannya melalui pemahaman mengenai logika yang dibangunnya sendiri. Masyarakat Wakatobi yang hampir semuanya telah mengalami proses pendidikan modern, sudah pasti akan membuat rasionalisasi terhadap sastra lisan yang ada, sehingga jika tidak ada proses transformasi nilai-nilai yang terkandung di dalam berbagai mitos itu tidak ditransformasikan, maka tidak menutup kemungkinan, mereka akan memandang semua cerita itu menjadi tidak bermakna. Akibatnya mereka akan mengabaikan seluruh nilai-nilai yang dapat berdampak pada ketidakpedulian mereka terhadap lingkungan yang selama ini mereka hargai, karena mereka masih percaya pada berbagai mitos dan legenda tersebut.

Sebagai contoh, tidak semua warga yang hidup di sekitar Tindoi masih mempercayai mitos yang menjelaskan bahwa kawasan benteng Tindoi adalah kawasan keramat yang harus dihormati dan dihargai oleh seluruh masyarakat. Karena jika diabaikan, maka akan ada kematian di dalam masyarakat di sekitar benteng.

Kasus masuknya nelayan dari luar Wakatobi (Nelayan Madura) untuk mencari teripang di willayah Untu Wa Ode telah menggeser kesadaran kolektif masyarakat Wakatobi tentang mitos Untu Wa Ode. Di samping itu, hadirnya para wisatawan bawah laut yang menyelam di Untu Wa Ode dan Watu Towengka (Sombu Dive) juga menjadi pertarungan ideologi lokal yang mempercayai kawasan konservasi itu sebagai kawasan yang dijaga oleh imbu, ternyata mereka yang melakukan diving dan snorkling tidak diganggu apa-apa.

Puncak kepanikan masyarakat lokal adalah pengibaran bendera merah putih di dasar laut di Watu Towengka (sombu dive) pada 16 Agustus 2013. Pada malam 17 Agustus, sekelompok masyarakat lokal datang ke salah satu keluarga dekat Untu Wa Ode untuk membujuk agar imbu hadir pada saat pelaksanaan upacara bendera besok harinya. Maka malam itu, dilakukan ritual dengan membawa hanga[18] ke laut untuk meminta agar wilayah

18 *Hanga* atau daun sirih yang menjadi bagian dari ritual di dalam masyarakat Wakatobi terdiri dari daun sirih, kapur putih, tembaku, gambir, pinang, dan rokok. Biasanya di simpan atau dibungkus dengan daun pisang atau kulit jagung. Saat ini banyak juga

leluhur itu jangan diganggu besok oleh para penyelam.

Kasus ini merupakan refleksi betapa mitos bekerja pada masyarakat lokal, yang memahami bahwa kawasan Untu Wa Ode adalah kawasan keramat yang dihuni oleh saudara mereka yang ada di laut. Di sisi yang lain, generasi muda Wakatobi yang mengabaikan mitos dan mengandalkan rasionalitas dan teknologi, yang memang secara rasional, mereka tidak percaya dengan apa yang hidup dalam pandangan dunia masyarakat Wakatobi.

Upaya untuk melakukan transformasi nilai mitos dalam konteks konservasi lokal di Wakatobi merupakan suatu keharusan, karena kalau dulu dimitoskan bahwa di Watu Towengka (Sombu Dive) adalah wilayah kekuasaan Waliullah yang ditunggu oleh imbu. Saat ini harus dirasionalkan dalam logika berpikir konservasi modern, dengan tidak melupakan nilai-nilai kultural yang selama ini telah menjaganya. Karena jika logika sastra lisan tidak diterima lagi oleh generasi muda Wakatobi, maka semua wilayah konservasi itu dengan sendirinya akan terancam.

Hadirnya kelompok-kelompok radikal yang menganggap bahwa hubungan saudara dengan makhluk laut adalah upaya untuk menyekutukan Tuhan telah memperparah peran sastra lisan dalam ranah konservasi cagar biosfer Wakatobi. Menghadapi pemikiran seperti ini, mitos sudah harus dimaknai sebagai salah satu kerangka berpikir tradisi yang sudah berhasil melindungi karang dan hutan dari kerusakan. Tempat-tempat ini sudah harus dibungkus dengan nilai-nilai konservasi, karena mencintai alam sama dengan upaya untuk mengimplementasikan nilai-nilai kangkilo atau kesucian yang sebenarnya adalah inti dari seluruh ajaran agama, termasuk ajaran kesucian yang ada di dalam Islam.

Faham kangkilo[19] yang salah satunya bagiannya adalah dilarang merasa, berpikir dan bertindak yang berdampak pada kotornya lingkungan adalah bentuk manifestasi dari keberadaan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Dalam dimensi sosial, faham kangkilo terbagi dua yaitu (1) kesucian awal atau kangkilo awalu, dan (2) kesucian akhir atau kangkilo akhiri. Kesucian

menyimpannya di dalam piring.

19 *Kangkilo* merupakan faham Buton yang didasarkan pada landasan berpikir bahwa manusia pada intinya adalah makhluk tuhan yang dilahirkan dalam bentuk suci. Faham ini kemudian diimplementasikan dalam masyarakat Buton dengan dua model, yaitu (1) *kangkilo* awal dan kangkilo akhir. Kedua *kangkilo* inilah yang kemudian mengajarkan kepada generasi Wakatobi untuk tidak mengambil sesuatu dari lingkungan dengan cara merusak, dan melakukan sesuatu perbuatan atau tindakan yang sifatnya merusak. Karena merusak lingkungan sama dengan merusak diri anda sendiri (Udu, 2014: 1)

awal atau kangkilo awalu mengandung nilai-nilai dasar tentang bagaimana seorang manusia Wakatobi – Buton harus mampu mensucikan seluruh hal-hal yang akan dimasukkan ke dalam diri dan keluarganya. Makanan dan minuman yang akan dimakannya adalah makanan yang halal, karena makanan itu yang akan mengalir dalam darah yang akan mengantarkan seluruh sari-sari makanan kepada seluruh saraf, daging, tulang dalam tubuhnya (Udu, 2014: 5).

Melihat betapa pentingnya nilai-nilai yang diajarkan oleh sastra lisan dalam konteks konservasi cagar biosfer bumi Wakatobi, maka semua nilai-nilai mitos itu harus diarahkan untuk ditransformasi ke dalam nilai-nilai baru yang dapat diterima oleh masyarakat baru Wakatobi, yaitu masyarakat yang kehilangan nilai-nilai lokal dan lebih mementingkan aspek rasionalitas sebagai pengaruh dari pendidikan barat yang kehilangan dimensi kebudayaan timur yang memahami yang percaya pada hal-hal ghaib sebagaimana tertera dalam sastra lisan Wakatobi.

Keberadaan mitos Untu Wa Ode misalnya, seharusnya ditransformasikan kepada pemahamanan bahwa leluhur telah melindungi lingkungan mereka dengan logika mitos yang diciptakannya. Melalui mitos sebagai bentuk pemodelan larangan adat, semuanya efektif. Dan ketika para wisatawan datang untuk melakukan diving dan snorkling di daerah ini, mereka tidak memahami bahwa itu adalah wilayah keramat, maka terjadi pergeseran kepercayaan masyarakat setempat bahwa selama ini mitos tentang Untu Wa Ode itu tidak ada. Pergeseran kesadaran ini, harus dipahami bahwa itu adalah ancaman atas kelestarian kawasan konservasi Untu Wa Ode.

Dengan demikian, menipisnya nilai-nilai sastra lisan, sebagai akibat dari hadirnya orang-orang (turis) yang tidak percaya dengan mitos Untu Wa Ode, mendorong masyarakat setempat untuk melakukan tindakan-tindakan yang dapat merusak lingkungan dan kebudayaan atau kepercayaan masyarakat setempat.

Di sini, kasus cagar biosfer bumi Wakatobi mendapatkan tantangan atau masalah baru, misalnya "Apakah menggunakan konsep pariwisata berkelanjutan atau tidak? Karena memudarnya kepercayaan masyarakat terhadap mitos yang terbukti efektif menjaga dan memelihara kawasan-kawasan konservasi masyarakat adat, dapat berdampak pada perilaku masyarakat setempat untuk tidak lagi mengabaikan mitos-mitos tersebut. Itu akan berdampak pada tindakan mereka untuk melakukan pengrusakan

di kawasan konservasi adat yang selama ini dibungkus dengan sastra lisan.

Oleh karena itu, beberapa model transformasi yang perlu dilakukan adalah (1) perlunya pemahaman kembali mengenai nilai-nilai konservasi yang tersimpan di dalam sastra lisan disetiap wilayah konservasi lokal, (2) perlunya pembangunan kelembagaan komunitas pariwisata di setiap kawasan, (3) perlunya peraturan desa atau peraturan di tingkat kadhia sehingga turis dan masyarakat lokal tetap menjaga dan melestarikan wilayah-wilayah konservasi adat yang saat ini menjadi kekuatan dari Wakatobi sebagai cagar biosfer bumi.

Perilaku beberapa operator diving yang sudah berani mengganti nama kasawan adat sesuai dengan selera mereka, seperti Mari Mabuk untuk Uju Tondo di Tomia merupakan bentuk kegagalan mereka dalam menghidupkan nilai-nilai adat yang selama ini bekerja untuk melindungi kawasan adat tersebut. Pada hal, kisah persaudaraan dengan imbu yang menunggu Uju Tondo atau mereka mempopulerkannya dengan Mari Mabuk tersebut mengandung pengertian bahwa terdapat hubungan batiniah yang mendalam antara masyarakat Tomia dengan kawasan konservasi mereka. Hubungan psikologis ini akan membentuk perilaku mereka untuk tetap memberikan penghormatan kepada lingkungan, melindungi jangan sampai ada yang merusak lingkungan mereka, dan bahkan dalam konteks tertentu, ketika lingkungan itu diganggu, maka secara tidak langsung kenyamanan hidup mereka juga dianggap terganggu.

Kasus lainnya adalah, perubahan nama Watu Towengka menjadi Sombu Dive menunjukan bahwa ada pengabaian nilai-nilai konservasi yang ada dalam cerita Untu Wa Ode yang selama ini tumbuh dan berkembang di dalam kesadaran kolektif masyarakat Wakatobi, khususnya kadhia Wanse. Dengan demikian, menghidupkan sastra lisan serta upaya untuk melakukan transformasi sastra lisan ke dalam kehidupan masyarakat Wakatobi dewasa ini harus dilakukan, sebagai upaya untuk melakukan konservasi berbasis masyarakat.

2. Penutup

Sastra lisan (mitos dan legenda) telah menjadi media konservasi lokal yang kemudian dapat melindungi lingkungan di cagar biosfer bumi Wakatobi. Keberadaan sastra lisan, telah menunjukan bahwa leluhur masyarakat Wakatobi telah mewariskan satu kearifan lokal mereka dalam

memelihara hubungan harmonis antara manusia dan alamnya. Oleh karena itu, sastra lisan harus tetap dihidupkan sehingga keberlangsungan wilayah konservasi cagar bisosfer Wakatobi dapat diwariskan ke generasi mendatang.

Upaya untuk melakukan transformasi nilai-nilai sastra lisan perlu dilakukan, karena perubahan masyarakat Wakatobi, dari masyarakat melek huruf kepada masyarakat pendidikan serta agamis (konservatif) telah mengubah cara berpikir mereka tentang sastra lisan. Dengan demikian, untuk kepentingan keseimbangan hidup manusia dengan alamnya, diperlukan upaya penyesuaian-penyesuaian dengan melakukan transfromasi nilai-nilai sastra lisan itu, kepada sistem baru, yaitu upaya mengatur konservasi tersebut dalam bentuk aturan modern berupa peraturan desa dan peraturan daerah, yang lebih masuk akal di kalangan masyarakat Wakatobi yang baru.

Daftar Pustaka

Adimihardja K. 1992. Kasepuhan yang Tumbuh di atas yang Luruh. Pengelolaan Lingkungan secara Tradisional di Kawasan Gunung Halimun Jawa Barat. Tarsito. Bandung.

Devall B. 1985. Deep Ecology. Gibbs Smith, Publisher, Salt Lake City. USA.

Ernst, Cassirer. 1987. Manusia dan Kebudayaanya: Sebuah Esay tentang Manusia. Jakarta: PT. Gramedia.

Keraf AS. 2002. Etika Lingkungan. Kompas. Jakarta.

Mardiyanto 1999. Sasi sebagai sistem pengelolaan sumberdaya perikanan laut secara tradisional di Maluku Tengah. UI. Jakarta. Jurnal PSL Indonesia, Vol.7 (1): 52-60.

Said, Erdward W.. 2001. Orientalisme. Bandung. Penerbit Pustaka.

Spradley, James P.. 1997. Metode Etnografi. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.

Suharjito D., Khan Azis, Djatmiko WA., Sirait MT., Evelyna S. 2000. Pengelolaan Hutan Berbasis Masyarakat. Kerjasama FKMM-Ford Foundation. Adityamedia. Yogyakarta.

Sundawati L. 2001. Gottinger beitrage zur land-und forstwirtschaft in den tropen und subtropen: okologie und traditionelle nutzung der lontalpalme (Borassus sundaicus Becc.) auf der Insel Savu, Indonesien. (Abstrak) Dissertation (tidak dipublikasikan). Aus dem Institut fur Waldbau, Abt.II: Waldbau der Tropen der Georg-August-

Universitat Gottingen: Federal Republic of Germany.

Udu, Sumiman. 2009. "Konsep Seks Masyarakat Buton" dalam Naskah Buton, Naskah Dunia: Prosiding Simposium Internasional IX Pernaskahan Nusantara di Kota Bau-Bau, Yusran Darmawan (editor). Bau-Bau: Respect.

Udu, Sumiman. 2013. "Tradisi Lisan sebagai Media Konservasi Lingkungan dalam Masyarakat Wakatobi" dalam Foklor dan Foklife dalam Kehidupan Modern: Kesatuan dan Kebermaknaan. (ed. Endaswara, Suwardi. Dkk. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Udu, Sumiman. 2014. "Kangkilo Sebagai Nilai Dasar Kebudayaan Wakatobi – Buton: Suatu Tatanan Yang Terlupakan" Materi Pelatihan Teori U yang dilaksanakan oleh Pemerintah Kabupaten Wakatobi. Wakatobi: Disampaikan dalam Pelatihan Eselon 3 dan 4 Tingkat Pemerintah kabupaten Wakatobi di Patuno Resort, Wakatobi.

Udu, Sumiman. 2016. Tradisi Bhanti-bhanti Wakatobi: Pementasan, Formula dan Komposisi Skematiknya. Yogyakarta: Disertasi Program Pascasarajana Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.

SISTEM MITIGASI BENCANA DALAM CERITA RAKYAT DI KABUPATEN PACITAN

Arif Mustofa
Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia STKIP PGRI Pacitan
Email:mustofarif99@yahoo.com

Abstract

Folktales which have developed in community are not merely an empty space that has not any sense. Folktales are the representation of the ideas of the community as the owner. Therefore, the folktales could be used as a means to understand a way of thinking of the community supporters. Based on the background, this research aims to: 1) describe the content of disaster in the Pacitan folktales; 2) outline the disaster mitigation system in the Pacitan folktales.

The sources of data are the folktales told by informants. While, the research data are in the forms of words, sentences, and discourses. In addition to the unwritten stories as sources of data, this study also uses written data as supporting research data. The data are collected by means of: 1) observation; 2) recording; 3) note taking; and 4) interviewing. The data are analized using content analysis techniques.

Based on the folktales spread in the district of Pacitan, disaster can be grouped into: 1)natural disasters, such as landslides, drought, and plant pests; 2) non-natural disasters, namely plague and famine.

While, the disaster mitigation in the legend in Pacitan is done by: 1) disaster anticipation, by way of friendly and respect to nature; 3)faccing disaster by utilizing nature and pray or invoke God for forgiveness.

Keywords: Mitigation and folktales.

Pendahuluan

Secara geografis, geologis, hidrologis, dan demografis, Indonesia memiliki potensi berdampak bencana. Sehingga antisipasi dan penanganan terhadap bencana menjadi sangat pentinguntuk menghilangkan atau sekadar mengurangi dampak bencana.

Berdasar UU no 24 tahun 2007 pasal 1, yang dimaksud dengan bencana yaitu peristiwa atau rangkaian peristiwa yang mengancam dan mengganggu kehidupan dan penghidupan masyarakat yang disebabkan, baik oleh faktor alam dan/atau faktor nonalam maupun faktor manusia sehingga

mengakibatkan timbulnya korban jiwa manusia, kerusakan lingkungan, kerugian harta benda, dan dampak psikologis. Sedangkan bencana dapat dikelompokkan menjadi bencana alam, nonalam dan bencana sosial.

Bencana alam adalah bencana yang diakibatkan oleh peristiwa atau serangkaian peristiwa yang disebabkan oleh alam antara lain berupa gempa bumi, tsunami, gunung meletus, banjir, kekeringan, angin topan, dan tanah longsor. Bencana nonalam adalah bencana yang diakibatkan oleh peristiwa atau rangkaian peristiwa nonalam yang antara lain berupa gagal teknologi, gagal modernisasi, epidemi, dan wabah penyakit. Bencana sosial adalah bencana yang diakibatkan oleh peristiwa atau serangkaian peristiwa yang diakibatkan oleh manusia yang meliputi konflik social antarkelompok atau antarkomunitas masyarakat, dan teror.

Sedangkan Pomonis (1994:31-44) menyatakan bahwa bentuk-bentuk bencana, baik yang disebabkan oleh alam maupun human failure, antara lain adalah gempa, banjir, dan letusan gunung api. Beberapa hal yang dapat dilakukan untuk mengurangi resiko antara lain adalah mengurangi bahaya dan kerentanannya, penguasaan alat dan teknologi serta kebijakan pemerintah untuk membuat sistem manajemen penanganan bencana, serta mitigasi berasaskan komunitas yang sangat erat kaitannya dengan kearifan lokal masing-masing daerah

Mitigasi bencana merupakan seperangkat cara atau alat untuk mengurangi risiko bencana. Dalam perkembangannya, mitigasi bencana dapat berupa pembangunan fisik (perangkat keras) maupun penyadaran dan peningkatan kemampuan menghadapi ancaman bencana (perangkat lunak). Promonis (1994:74) mengemukakan bahwa mitigasi bencana adalah istilah kolektif yang digunakan untuk mencakup semua aktivitas yang dilakukan dalam mengantisipasi munculnya suatu potensi kejadian yang mengakibatkan kerusakan, termasuk kesiapan dan tindakan-tindakan pengurangan resiko jangka panjang, baik yang terkait dengan bahaya alam maupun ulah manusia yang sudah diketahui, dan untuk menangani bencana-bencana yang benar-benar terjadi.

Sesuai UU No 24 tahun 2007 Bab III Pasal 6 huruf a dan b, tanggung jawab pemerintah dalam penyelenggaraan penanggulangan bencana meliputi: pengurangan risiko bencana dan pemaduan penguranganrisiko bencana dengan program pembangunan; perlindungan masyarakat dari dampak bencana.

Sedangkan lembaga yang menangani mitigasi bencana di Indonesia yaitu BNPB. Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) yang dibentuk berdasar Peraturan Presiden Nomor 8 Tahun 2008 telah memiliki wewenang untuk mempersiapkan perangkat lunak dan perangkat keras untuk menghadapi dan mengurangi dampak bencana.

Dalam penanganan bencana, perangkat keras seperti Tsunami early warning atau Buoy Tsunamisangat penting keberadaannnya. Namun demikian, perangkat lunak seperti pemahaman terhadap potensi bencana juga sangat penting. Perangkat lunak inilah yang memiliki nilai urgensi untuk segera disebarluaskan. Sebab, pemahaman terhadap bencana menjadi salah satu faktor penentu keberhasilan terhadap penanganan dampak bencana.

Folklor yang di dalamnya terdapat cerita rakyat, dapat dikembangkan sebagai perangkat lunakyang dapat dimanfaatkan sebagai media mitigasi bencana. Bascom (1965:3), menyatakan bahwa folklor berfungsi sebagai: (a) sistem proyeksi, (b) sebagai alat pengesahan pranata-pranata dan lembaga kebudayaan, (c) alat pendidikan anak, (d) sebagai alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat akan selalu dipatuhi angggota kolektifnya.Fungsi-fungsi tersebut menunjukkan bahwa cerita rakyat memungkinkan berisi informasi tentang kebencanaan dan dapat dimanfaatkan sebagai media mitigasi bencana.

Pada tsunami 24 Desember 2004, jumlah korban tsunami di Simeuleu cenderung lebih sedikit. Menurut cerita warisan nenek moyang mereka, jika terjadi gempa hebat maka yang dapat segera dilakukan untuk menyelamatkan diri adalah dengan mencari tempat yang tinggi. Maksudnya tentu saja tidak lain adalah menghindarkan diri dari kemungkinan terjadinya tsunami akibat gempa dahsyat yang terjadi (Anafiah, 2012:66).

Data di atas menunjukkan bahwa cerita rakyat dapat dijadikan sebagai perangkat lunak mitigasi bencana. Karena itulah maka penelitian ini mencoba menguraikan sistem mitigasi bencana yang terdapat dalam cerita rakyat di kabupaten Pacitan.

Cerita rakyat merupakan karya sastra berbentuk prosa yang berkembang dalam suatu komunal dan disampaikan secara lisan. Karena disampaikan secara lisan inilah, maka cerita rakyat relatif mudah hilang. Danandjaja (1991:482) menyatakan bahwa cerita rakyat bersifat lisan, yaitu disebarkan melalui tutur kata dari mulut ke mulut mempunyai kelemahan,

karena apa saja yang diteruskan melalui lisan dengan mudah sekali dapat mengalami perubahan.

Bascom dalam Danandjaja, (1997:50) menyatakan bahwa cerita rakyat dapat dibagi ke dalam tiga bentuk besar, yaitu : (1) Mite (myth), (2) Legenda (legend), dan (3) Dongeng (folktale). Mite atau mitos adalah cerita prosa rakyat, yang dianggap benar-benar terjadi serta dianggap suci oleh yang empunya cerita. Mite ditokohi oleh para dewa atau makhluk setengah dewa. Peristiwa terjadi di dunia lain, atau di dunia yang bukan seperti yang kita kenal sekarang, dan terjadi pada masa lampau.

Sedangkan adalah prosa rakyat yang mempunyai ciri-ciri yang mirip dengan mite. Oleh yang empunya cerita sebagai suatu peristiwa yang sungguh-sungguh pernah terjadi. Dengan demikian, ciri legenda yaitu: (a) dianggap pernah benar-benar terjadi tetapi tidak dianggap suci; (b) ditokohi manusia, walaupun ada kalanya mempunyai sifat-sifat luar biasa, dan sering juga dibantu makhluk-makhluk ajaib; (c) tempat terjadinya adalah di dunia, seperti yang kita kenal kini (Sutopo dan Arif Mustofa, 2015:3).

Sementara itu, dongeng menurut Bascom dalam Danandjaja (2007:50) yaitu prosa rakyat yang tidak dianggap benar-benar terjadi oleh empunya cerita dan dongeng tidak terikat oleh waktu maupun tempat.

Seperti wilayah lain di Jawa, cerita rakyat di kabupaten Pacitan sangat banyak dijumpai. Namun, upaya pendokumetasian belum banyak dilakukan. Sejauh ini, upaya pendokumentasian baru dilakukan oleh Edi Santosa dan Tojib (Grasindo, 2004) danQomaruddin Sartono (Pustaka, 2005). Sedangkan penelitian yang pernah dilakukan yaitu Pola Pikir Masyarakat dalam Cerita Rakyat Pesisiran (Arif Mustofa 2013); Kearifan Lokal dalam Cerita Rakyat Pacitan (Bakti Sutopo dan Arif Mustofa 2015). Pendokumentasian dan penelitian tentu harus terus dilakukan sebagai upaya pemertahanan.

Berdasar latar belakang di atas, penelitian ini berusaha untuk: (1) menguraikanmuatan bencana dalam cerita rakyat Kabupaten Pacitan; (2) menguraikan sistem mitigasi bencana dalam cerita rakyat di Kabupaten Pacitan.

Metode

Penelitian mitigasi bencana dalam cerita rakyat di Kabupaten Pacitan ini merupakan penelitian kualitatif. Ratna (2004:47-48) menyatakan bahwa metode kualitatif memberikan perhatian terhadap data alamiah, data dalam hubungannya dengan konteks keberadaannya. Dalam penelitian kualitatif, data yang dianalisis berupa kata-kata atau penjabaran dari data angka.

Sumber data yang akan dianalisis yaitu cerita rakyat yang dituturkan oleh informan. Sedangkan data penelitiannya yaitu kata-kata, kalimat, maupun wacana. Selain cerita lisan sebagai sumber data, penelitian ini juga menggunakan data-data tertulis sebagai data pendukung penelitian, misalnya cerita rakyat yang telah diubah menjadi tradisi tulis (ditulis oleh orang lain dan diterbitkan) sebagai pembanding data yang diperoleh di lapangan.

Dalam penelitian ini, data dikumpulkan dengan cara: (1) pengamatan; (2) perekaman (3) pencatatan; dan (4) wawancara. Cerita rakyat yang berupa hasil rekaman, kemudian ditranskrip atau diubah ke dalam bentuk tulis dan diterjemahkan. Alih bahasa atau penerjemahan dilakukan sebab, sebagian informan masih menggunakan bahasa Jawa.

Penelitian ini menggunakan teknik analisis isi. Bailey (dalam Supratno, 1999:18) menyatakan bahwa content analysis yaitu suatu teknik analisis data yang menekankan pada makna data. Dalam penelitian ini, data dimaknai sesuai dengan tujuan penelitian yaitu menculnya muatan bencana dan mitigasi bencana dalam cerita rakyat di Kabupaten Pacitan.

Hasil dan Pembahasan

Kabupaten Pacitan, hampir setiap tahun megalami bencana tanah longsor dan kekeringan. Bahkan, berdasar penelitian dari Brigham Young University, LIPI dan UPN Yogyakarta terkait bencana tsunami, wilayah Pacitan pernah dilanda bencana alam gempa bumi diikuti tsunami. kejadian tersebut diperkirakan terjadi pada abad 18 lampau (http://bpbd.pacitankab.go.id/deposit-tsunami-peneliti-byu-lipi-upn-di-pacitan/ diunduh 12 Juli 2016).

Kondisi geografis yang berbukit dengan tanah kapur menjadikan Pacitan rawan bencana. Kabupaten Pacitan seluas 1.289.8716 km^2 berada di sebelah barat daya Propinsi Jawa Timur, terletak di antara 7.55º-8.17 º Lintang Selatan dan 110.55 º -111.25 º Bujur Timur, sehingga sisi selatan

Pacitan adalah Laut Selatan. Sebagian besar wilayah berupa perbukitan dan pegunungan. Bagian selatan, sebagian besar berupa perbukitan kapur. Sedangkan bagian utara berupa tanah. Kandungan tanah di Pacitan sebelah utara terdiri dari asosialitasol, mediteran merah, campuran tuf, dan bahan vulkan. (Sumber: BPS, Pacitan dalam Angka 2014).

Meski kaya kandungan bahan tambang, kondisi Pacitan yang berupa tanah kapur dan berbukit sangat rentan terhadap bencana tanah longsor dan kekeringan. Sedangkan wilayah Pacitan yang berada di pesisir selatan rawan terhadap bencana tsunami.

Secara ilmiah, beberapa bencana dapat diperkirakan, misalnya bencana kekeringan dan bencana angin. Sedangkan, beberapa bencana tidak dapat diprediksi secara ilmiah misalnya gempa dan tsunami. Meski beberapa bencana secara keilmuan dapat diantisipasi dan diperkirakan, namun masyarakat Jawa secara tradisional telah memiliki sistem pertahanan terhadap bencana. Hal itu dapat dicermati dari beberapa kearifan lokal yang masih ada di masyarakat.

Muatan Bencana dalam Cerita Rakyat di Kabupaten Pacitan

Secara umum, masyarakat Pacitan, selalu berupaya menjaga kelestarian alam. Kepercayaan bahwa alam akan berbuat baik apabila manusia juga berbuat baik terhadap alam menjadi alasan masyarakat Pacitan menjaga alam. Hal itu tampak dari masih berfungsinya norma-norma kehidupan. Misalnya, masih dipatuhinya larangan membuang sampah di depan pintu (bukan di tempat sampah). Masyarakat masih percaya bahwa orang yang membuang sampah di depan pintu (bukan di tempat sampah) maka kakinya akan gudikan (terkena penyakit gatal).

Secara umum, masyarakat Pacitan mengkategorikan beberapa peristiwa sebagai bencana yaitu: (1) bencana alam disebabkan karena manusia tidak menjaga alam; (2) bencana nonalam sebagai bentuk hukuman atas pelanggaran larangan, dan (3) bencana sosial yang disebabkan dilanggarnya norma sosial.

Bencana-bencana tersebut secara kultural masih melekat kuat dipercaya masyarakat. Berikut ini akan diuraikan bencana-bencana yang tertuang dalam cerita rakyat di kabupaten Pacitan.

Bencana Alam

Topografi di Kabupaten Pacitan menunjukkan bahwa bentang daratnya bervariasi. Topografi dengan kemiringan 40 % ke atas meliputi 63,17 % dari luas wilayah merupakan daerah yang harus difungsikan sebagai kawasan penyangga tanah dan air serta untuk menjaga keseimbangan ekosistem di Pacitan (Pacitan dalam Angka tahun 2014).

Data di atas menunjukkan bahwa Pacitan sangat berpotensi terjadi longsor. Sebab, sebagian besar wilayah Pacitan merupakan kawasan penyangga tanah. Artinya sebagian wilayah Pacitan berada di posisi yang sangat miring atau berupa lereng-lereng.

Bencana longsor secara tersirat nampak dalam legenda Ki Ageng Kalak. Dalam legenda ini, tokoh Prawirayuda menghadapi bencana longsor dengan membuat galengan (talud) dengan cara menyusun bongkahan batu. Hingga saat ini, galengan(talut) batu masih menjadi salah satu cara untuk menghindari longsor yang berskala kecil.

Selain tanah longsor, potensi bencana di Pacitan yang selalu berulang yaitu kekeringan. Bencana kekeringan juga tersurat dalam legenda Mantu Kucing. Dalam legenda itu, diceritakan wilayah Kecamatan Kebonagung mengalami kekeringan hebat. Hingga akhirnya hujan bisa turun setelah ada orang yang mengawinkan sepasang kucing.

Kisah bencana kekeringan juga terdapat dalam legenda Dung Sururi. Dalam legenda ini, diceritakan sebuah wilayah yang selalu mengalami bencana kekeringan pada musim kemarau. Bencana ini dapat teratasi setelah ada seorang tokoh yang membuat kedung atau danau.

Serangan hama pada tanaman sehigga gagal panen juga dianggap sebagai bencana alam. Dalam legenda Pager Gunung dikisahkan bahwa Mbah Ponco Karun mampu mengusir hama tanaman, sehingga petani bisa panen setelah bertahun-tahun mengalami gagal panen.

Mbak Ponco dikisahkan tidak membunuh hama wereng dengan membunuhnya namun mengusirnya. Karena itu, hingga saat ini, masyarakat Pager Gunug Kecamatan Ngadirojo tidak membunuh hama Wereng, namun mengusirnya dengan cara tradisional. Hal itu dilakukan karena mereka yakin bahwa apabila membunuh Wereng, maka teman-teman wereng akan marah dan kembali menyerang tanaman.

Bencana Nonalam

Bagi masyarakat Pacitan, wabah penyakit yang menyerang suatu masyarakat dianggap sebagai kutukan atau hukuman karena telah melaggar norma yang berlaku. Wabah penyakit diyakini tidak dapat disembuhkan dengan dunia medis, namun dapat dihilangkan dengan upacara bersih desa atau bersihan.

Legenda Asal Mula Tulakan dikisahkan, pada jaman dahulu ada suatu desa yang warganya mendapat kutukan karena melanggar aturan. Sehingga seluruh penduduknya menderita penyakit ganas yang tidak ada obatnya. Hingga pada suatu hari ada sekelompok orang yang berasal dari pinggir sungai yang mampu menolak penyakit itu dengan cara berdoa dan bertaubat. Saat ini, wilayah itu diberi nama Tulakan.

Wabah penyakit juga dapat terjadi apabila manusia tidak menjaga harmoni dengan alam. Hal itu tampak dalam legenda Asal Usul Desa Belah Kecamatan Donorojo. Dalam legenda tersebut dikisahkan bahwa akan ada anjing yang bisa menebarkan penyakit ganas apabila masyarakat merusak Gunung Ingas.

Keberadaan Gunung Ingas bagi masyarakat Belah sangat fital. Sebab, selain sebagai penjaga keberlangsungan mata air, Gunung Ingas yang hijau menjauhkan desa belah dari bencana banjir dan longsor. Sehingga, legenda ini menjadi salah satu alat untuk pengesahan norma bahwa Gunung Ingas harus tetap hijau.

Bencana Sosial

Sesuatu dianggap sebagai bencana sosial apabila terjadi pelanggaran sosial yang dianggap berat dengan melibatkan banyak orang. Bencana sosial akan diselesaikan dengan melibatkan masyarakat secara luas.

Masyarakat Pacitan menganggap bahwa tidak semua konflik sosial meskipun berat, dianggap bencana sosial. Misalnya peristiwa seorang gadis ngendog atau hamil di luar nikah. Hamil di luar nikah dianggap pelanggaran norma yang berat namun tidak melibatkan banyak pihak. Sehingga bukan termasuk bencana sosial. Sehingga, penanganannya hanya melibatkan keluarga.

Sedangkan yang dimaksud bencana sosial yaitu pelanggaran sosial yang berat yang melibatkan banyak orang. Misalnya, perselingkuhan laki perempuan yang sudah bersuami dan beristri. Peristiwa ini dianggap

bencana karena melibatkan beberapa keluarga.

Peristiwa dalam legenda Kyai Mojo dan Kyai Malingmati dapat dikategorikan bencana sosial karena melahirkan konflik sosial berkepanjangan. Legenda Kyai Mojo dan Kyai Malingmati menceritakan pembunuhan yang dilakukan oleh Kyai Mojo setelah menangkap basah istrinya sedang bermesraan dengan Kyai Santri. Akibat peristiwa ini, Kyai Maja berseteru dengan Kyai Malingmati yang merupakan kerabat Kyai Santri. Bahkan, perselisihan ini terus berlanjut kepada dilarangnya warga Maja untuk menikah dengan warga Malingmati.

Mitigasi Bencana dalam Legenda di Kabupaten Pacitan
Antisipasi BencanaBersahabat dengan alam

Masyarakat Pacitan sangat percaya bahwa bencana diakibatkan karena tidak bersahabat dengan alam. Karena itu, dalam legenda Asal Usul Pager Gunung, Mbah Ponco membasmi hama Wereng (Fulgoromorpha) yang menyerang padi dengan memanfaatkan jahe, bawang merah, dan parutan kelapa.

Pemanfaatan tanaman untuk mengusir bukan membunuh hama merupakan bagian dari mempertahankan keseimbangan alam. Kepercayaan bahwa semua makhluk saling memberi manfaat, menjadi alasan hama wereng diusir bukan dibunuh.

Upaya bersahabat dengan alam juga tampak dalam legenda Klepu. Dalam legenda ini, masyarakat Klepu diwajibkan menanam pohon yang tinggi dan rimbun sebagai pagar hidup. Pohon yang tinggi dan rimbun dipercaya dapat menjadi benteng pertahanan bila terjadi bencana angin. Semua pohon yang tinggi dan rimbun bisa di tanah sebagai pagar hidup, namun yang sering menjadi pilihan yaitu pohon Klampok. Sebab, selain cabangnya cenderung banyak, juga tidak mudah patah/ ulet.

Kewajiban menanam pohon setiap mendirikan rumah menjadi salah satu upaya mempertahankan kelestarian alam. Meski tujuan awal merupakan upaya menghindari bencana angin, namun menanam pohon juga sebagai upaya menjaga tanah dari bencana tanah longsor.

Menghormati Alam

Salah satu kepercayaan masyarakat Pacitan yaitu, bahwa alam diyakini memiliki hati atau rasa. Sehingga, alam bisa sakit hati dan marah. Hal itu

tampak dalam legenda Sungai Losari.

Legenda Losari mengisahkan tentang sungai yang mengering disebabkan ada orang yang membuat sumur di sekitar sungai. Masyarakat Losari percaya bahwa apabila seseorang membuat sumur ditepi sungai, diyakini sungai akan sakit hati atau marah sehingga airnya akan mengering. Kemarahan sungai disebabkan karena orang yang memanfaatkan sumur maka sisa pembuangannya akan jatuh ke sungai sehigga sungai menjadi kotor.

Sedangkan dalam legenda Gateng Putih di Desa Kasihan, penduduk mendapat bencana sakit setelah sungai dicemari dengan sampah. Dikisahkan, Gateng atau Sidat penunggu sungai menjadi marah dan membuat penduduk sakit gatal.

Dua legenda di atas menyiratkan pelajaran bahwa alam akan membalas dengan bencana apabila manusia berbuat buruk kepadanya.

Pemanfaatan Alam untuk Menghadapi Bencana

Memanfaatkan alam untuk menghadapi bencana, merupakan salah satu cara masyarakat Pacitanmenghadapi alam. Untuk menghadapi bencana tanah longsor,maka disusunlah batu. Bencana angin dengan menanam pohon yang tinggi dan rimbun sebagai penangkal. Demikian juga dengan kekeringan dengan membuat kedung atau kolam penampungan.

Dalam legenda Dung Sururi, diceritakan ketika penduduk desa mengalami kekeringan, maka dibuatlah sebuah kolam dengan cara membendung sebuah kalen atau sungai kecil. Sedangkan dalam legenda Ki Ageng Kalak, tokoh Prawirayuda membuat galengan untuk melawan tanah yang longsor. Galengan ini terbuat dari batu yang disusun sebagai penahan tanah.

Pembersihan Diri

Bagi masyarakat Pacitan, bencana merupakan hukuman (bendu) karena telah menyalahi aturan.Oleh karena itu, untuk menghadapi hukuman dilakukan dengan meminta maaf atas kesalahan.

Dalam legenda Pager Gunung, tokoh Mbah Ponco bertapa dan menyucikan diri di puncak Gunung Kubon untuk menghadapi serangan hama. Dalam legenda tersebut, dikisahkan Mbah Ponco mendapat petunjuk setelah bertapa 40 hari dan menyucikan diri di sebuah sendang (sumur kecil).

Begitu pula dengan legenda Gateng Putih di Desa Kasihan Kecamatan Tegalombo. Dikisahkan, setelah seorang warga mencemari sungai di pinggir telaga, dikisahkan seluruh warga desa mengalami sakit gatal. Dan berkat doa dan permintaan maaf dari sesepuh desa, penduduk bisa terbebas dari sakit gatal.

Sementara itu, dalam legenda Orok-orok dikisahkan ketika terjadi kemarau berkepanjangan, sekelompok pemuda berdoa di sungai yang kering. Sambil berdoa, para pemuda tersebut membuat suara seperti katak dengan cara membuat lubang yang ditutup daun dan digesek lidi.

Terdapat dua hal yang sama dari peristiwa dalam legenda tersebut yaitu, permohonan doa dan simbolisasi penyucian diri. Masyarakat Pacitan percaya bahwa doa orang yang belum suci tidak akan dikabulkan, oleh karena itu sebelum berdoa harus suci terlebih dahulu. Penyucian diri dalam legenda di atas dilakukan dengan: (1) mandi atau membersihkan diri secara ragawi, (2) tirakat atau bentuk penebusan dosa; dan (3) memohon ampun atau bertaubat sebagai bentuk penyucian rokhani.

Simpulan

Cerita rakyat meskipun fiktif tetap merupakan produk suatu komunal. Sehingga sedikit banyak berisi cerminan cara berfikir mayarakat. Oleh karena itu, sangat memungkinkan apabila cerita rakyat dapat dijadikan sebagai alat untuk mengetahui cara masyarakat masa lampau menghadapi kehidupan, salah satunya dalam menghadapi bencana.

Saat ini, cerita rakyat di Pacitan belum punah seluruhnya, namun sebagian besar belum terdokumentasi. Sehingga kemungkinan punah sangat besar. Upaya pendokumentasian dan pemertahanan cerita rakyat sebagai kekayaan intelektual suatu masyarakat menjadi sangat perlu. Sebab, berdasar analisis di atas, cerita rakyat Pacitan memiliki banyak muatan bencana. Sehingga sangat mungkin bila cerita rakyat dijadikan sebagai perangkat lunak untuk menghadapi bencana.

Daftar Pustaka

Anafiah, Siti. 2011. "Pemanfaatan Puisi Anak Sebagai Media Mitigasi Bencana" dalam Jurnal Penelitian Pendidikan, STKIP PGRI Pacitan, Vol 3 No 1 Tahun 2011..

Sutopo, Bakti dan Arif Mustofa. 2015. Kearifan Lokal dalam cerita rakyat

Pacitan. Yogyakarta: Oase Pustaka

Bascom, Willaim R.(1965). "Four Function of Folklore". Dalam The Study Of Folklore. Alan Dundes (Ed). Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, Inc.

Danandjaja, James. 1997. Folklor Indonesia. Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain. Jakarta: Grafiti

Promonis, A. (et al). 1994. Mitigasi Bencana (Modul dalamProgram Pelatihan Manajemen bencana, kerjasama antara UNDP dan DHA. Inggris: Cambridge Architectural Research Limited.

Suparmini, Dkk. 2014. "Mitigasi Bencana Berbasis Kearifan Lokal Masyarakat Baduy" dalam Jurnal Penelitian Humaniora, Vol. 19, No.1, Hal. 47-64

PEWARISAN NILAI-NILAI KEARIFAN LOKAL UNTUK PENJAGAAN ALAM DALAM CERITA BERSAMBUNG MAJALAH FEMINA

Kusmarwanti
Universitas Negeri Yogyakarta
Email: kusmarwanti@gmail.com

Abstrak

Cerita bersambung majalah Femina, yaitu"Ulin" karya Anindita Siswanto Thaif dan "Kemilau Emas di Gunung Botak" karya Dwi Ratnawati mengangkat persoalan pewarisan nilai-nilai kearifan lokal dari alam oleh generasi tua kepada generasi muda. Cerita bersambung "Ulin" mengangkat latar masyarakat peladang suku Dayak, sedangkan "Kemilau Emas di Gunung Botak" mengangkat latar masyarakat penambang emas di Gunung Botak Pulau Buru. Nilai-nilai yang diwariskan antara lain keterampilan mengelola alam, pemanfaatan pertanda alam untuk aktivitas berladang, kepercayaan terhadap mimpi dan isyarat alam akan datangnya musibah, dan filosofi burung Enggang untuk penjaga alam. Pewarisan nilai-nilai ini menghadapi persoalan, yaitu penolakan dari generasi muda, yang berdampak pada rusaknya hubungan kekeluargaan dan sosial, serta rusaknya alam akibat ekspolitasi. Pemicu semua persoalan itu adalah uang. Perusahaan kayu dan penambangan emas memberikan iming-iming uang yang membuat masyarakat bergejolak untuk lepas dari kemiskinan. Gejolak ini mereda seiring dengan klimaks datangnya musibah berupa kecelakaan dan kematian. Klimaks ini membawa kesadaran untuk kembali ke alam seperti pesan generasi tua yang menekankan pentingnya hidup selaras dan harmoni dengan alam, dengan berpegang pada nilai-nilai kearifan lokal.

Kata kunci : kearifan lokal, penjagaan alam, cerita bersambung majalah Femina

Pendahuluan

Masyarakat tradisional memiliki ketergantungan terhadap alam, baik hasil ladang, hutan, laut, atau sungai. Karena itu, mereka selalu melakukan berbagai upaya untuk menjaga alam dari kerusakan. Salah satunya adalah dengan memanfaatkan nilai-nilai kearifan lokal. Kearifan lokal merupakan perangkat pengetahuan dan praktik, baik yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalaman berhubungan

dengan lingkungan dan masyarakat lainnya, milik suatu komunitas di suatu tempat, yang digunakan untuk menyelesaikan secara baik dan benar berbagai persoalan dan/atau kesulitan yang dihadapi (Ahimsa-Putra, 2008 : 12).

Menurut pendapat di atas, kearifan lokal dapat berasal generasi sebelumnya. Artinya, keberadaan kearifan lokal di suatu tempat disebabkan oleh adanya pewarisan dari generasi ke generasi. Sayangnya, pewarisan nilai-nilai kearifan lokal tersebut tidak selalu berjalan dengan baik. Ada sejumlah persoalan yang muncul dalam proses tersebut yang menyebabkan gagalnya proses pewarisan tersebut sehingga berdampak pada rusaknya alam. Salah satunya adalah adanya perbedaan orientasi antara generasi tua dan muda. Generasi tua memegang kuat nilai-nilai kearifan lokal tersebut untuk penjagaan alam, sedangkan generasi muda lebih longgar dan mulai terpengaruh dengan uang.

Fenomena seperti ini muncul dalam dalam dua cerita bersambung majalah Femina yang berjudul "Ulin" karya Ananda Siswanto Thaif dan "Kemilau Emas di Gunung Botak" karya Dwi Ratnawati. Cerita bersambung "Ulin" mengangkat latar kehidupan masyarakat Dayak yang tinggal di pondok-pondok peladang. Mereka menghadapi perusahaan kayu yang mengeksploitasi potensi alam, yaitu hutan dan ladang. Dalam kondisi ini muncul konflik antara generasi tua (Tambi) yang memegang kuat nilai-nilai kearifan lokal untuk menjaga alam dengan generasi muda (Ulin dan Mina) yang mulai terpengaruh uang yang diiming-imingkan oleh perusahaan kayu. Ulin dan Mina tetap tinggal di pondok peladang, tetapi mereka mengirim suami-suami mereka untuk bekerja di perusahaan kayu tersebut.

Sementara itu, cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak" mengangkat latar penambangan emas di Gunung Botak, Pulau Buru. Seperti cerita bersambung "Ulin", emas telah menyebabkan adanya konflik antara generasi tua (Nenek Ruth) dengan generasi muda (Mina, Ramli, dan Martinus). Mina tetap tinggal di rumah, tetapi ia mengirim suaminya (Ramli) menjadi penguasa Gunung Botak. Setiap orang yang mau menambang emas harus minta izin dan membayar sejumlah uang padanya.

Kedua cerita bersambung tersebut terinspirasi oleh kondisi alam Dayak dan Gunung Botak yang rusak karena eksploitasi alam. Rusmanadi (2011) menulis curahan hati seorang lelaki Dayak yang terpuruk karena lahan mereka banyak diambil oleh perusahaan. Ironisnya, perusahaan tidak

mau mengambil tenaga kerja dari masyarakat sekitar karena tidak sesuai dengan standar SDM mereka. Sementara itu, Herin (2015) menulis sejumlah persoalan yang terjadi di seputar Gunung Botak sejak ditemukannya emas, yang melibatkan pemerintah, perusahaan, dan masyarakat sekitar. Ia juga menulis tentang dampak lingkungan dari penambangan liar tersebut.

Eksploitasi alam tersebut bukan hanya merusak alam, tetapi juga merusak kerukunan dalam keluarga serta merusak jiwa dan nilai-nilai kemanusiaan. Hal ini diangkat dalam kedua cerita bersambung majalah Femina tersebut. Respon pengarang terhadap permasalahan tersebut sejalan dengan sejalan dengan ungkapan De Bonald (melalui Wellek dan Warren, 2014:99) yang menyatakan bahwa sastra adalah ungkapan perasaan masyarakat (literature is an expression of society). Kedua cerita bersambung ini adalah ungkapan kekhawatiran akan rusaknya alam dan hilangnya nilai-nilai kearifan lokal.

Nilai-Nilai Kearifan Lokal Yang Diwariskan

Pertama, keterampilan mengelola alam. Masyarakat Pulau Buru di Gunung Botak dan masyarakat Dayak dalam kedua cerita bersambung majalah Femina ini memiliki ketergantungan hidup pada alam. Latar cerita ini digambarkan memiliki alam yang subur. Alam Pulau Buru pada cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak" merupakan bukit dan hutan. Melalui tokoh Pak Hari, mantan tahanan Pulau Buru pada masa Orde Baru, diperoleh informasi bahwa awalnya Buru adalah hutan lebat dengan tanah yang sangat subur. Para tahanan membabat hutan tersebut hampir tiga bulan, kemudian mereka bercocok tanam dan makan dari hasil panen. Hasil panen selalu melimpah dan bisa menghidupi seluruh tahanan. Setelah lepas dari penjara, mereka bekerja di penyulingan minyak kayu putih yang dikelola dengan teknologi yang sederhana. Hutan Pulau Buru banyak ditumbuhi pohon kayu putih yang dimanfaatkan penduduk untuk membuat minyak. Banyak mantan tahanan yang bekerja di penyulingan minyak kayu putih (Ratnawati, 2015).

Hal ini sebagaimana ditulis Melalatoa (1995:694) yang menyatakan bahwa masyarakat Pulau Buru kebanyakan hidup dari meramu hasil hutan, berburu, menangkap ikan, bercocok tanam di ladang (seperti padi, jagung, ubi-ubian, ketela pohon, dan kacang-kacangan), serta memelihara hewan piaraan. Hal ini memperkuat asumsi adanya ketergantungan masyarakat

Pulau Buru terhadap alam.

Sementara itu, bagi masyarakat suku Dayak dalam cerita bersambung "Ulin" ketergantungan pada alam tampak pada aktivitas berladang dan berburu di hutan. Mereka tinggal di pondok-pondok di tengah ladang. Dari hasil berladang dan berburu itulah kebutuhan pangan mereka terpenuhi dengan baik. Bumbu-bumbu masakan dan obat-obatan juga mereka dapatkan dari alam. Hal ini sebagaimana ditulis oleh Uluk dkk. (2001:13-16) bahwa selain sebagai sumber makanan, masyarakat Dayak juga memanfaatkan hasil hutan dan ladang untuk bumbu masakan (berupa tumbuh-tumbuhan, biji-bijian, dan minyak babi) dan ramuan obat.

Karena hidup mereka tergantung dengan alam, maka keterampilan mengelola alam mereka wariskan dari generasi ke generasi. Dalam cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak", Nenek Ruth mengajari dan mengajak anak-anak muda untuk menyuling minyak kayu putih yang mereka ambil dari daun-daun pohon kayu putih yang melimpah di hutan-hutan Pulau Buru.

Dalam cerita bersambung "Ulin", pewarisan keterampilan mengelola alam dijelaskan lebih detil. Tambi (nenek) mengajari Ulin (cucu) ke ladang untuk menebar bibit padi, ke kebun untuk memanen sayur dan buah, ke sungai untuk membersihkan ikan, serta menebas belukar saat membuka lahan. Tambi juga mengizinkan Ulin ikut berburu bersama kakek dan ayahnya. Tambi juga mengajarinya mengenali suara hewan, menebak nama dedaunan, membuat ramuan obat, menganyam bambu, mengeluarkan bisa ular, menyambung tulang patah, mengawetkan bermacam bahan makanan, hingga membuka ladang baru. Dengan keterampilan ini Tambi berharap Ulin menjadi peladang yang baik, yang bukan hanya mampu menghasilkan ratusan kaleng beras, tetapi juga tidak merusak alam tempat tinggal Jata Yang Maha Kuasa (Thaif, 2012).

Pesan Tambi untuk menjaga alam ini relevan dengan nama Ulin. Ketergantungan masyarakat Dayak pada alam juga tampak pada penyebutan nama orang dengan nama binatang dan tumbuhan yang ada di hutan. Nama Ulin dalam cerita bersambung ini pun merupakan nama pohon. Menurut Uluk (2001:16), ulin merupakan kayu yang biasa digunakan oleh masyarakat Dayak sebagai tiang rumah. Kayu ulin ini kuat, tahan air, tidak diserang serangga, dan tidak mudah lapuk sehingga dapat bertahan sampai ratusan tahun. Nama ini selaras dengan doa Tambi agar

Ulin menjadi perempuan Dayak yang kuat.

Kedua, mengenali tanda-tanda alam untuk aktivitas berladang. Selain keterampilan mengelola alam, nilai-nilai kearifan lokal dari alam yang diwariskan adalah mengenali tanda-tanda alam untuk aktivitas berladang. Dalam cerita bersambung "Ulin" yang berlatar masyarakat Dayak, Tambi mengenali masa yang tepat untuk menugal (menanam benih) melalui formasi bintang, yaitu ketika ketiga bintang yang berjajar lurus itu tepat berada pada posisi seharusnya di langit timur. Formasi ini bisa dilihat dengan cara berdiri tegak sempurna dengan lengan menunjuk ke arahnya hingga gelang yang ada di tangan meluncur mulus sampai siku. Selain itu, masyarakat Dayak juga memanfaatkan pertanda dari suara burung untuk memulai masa menugal (Thaif, 2012).

Hal ini sejalan dengan pendapat Zainudin (2012) yang menyatakan bahwa orang Dayak memanfaatkan benda-benda astronomi seperti matahari, bulan dan bintang sebagai pedoman dalam bercocok tanaman. Secara turun temurun ilmu membaca benda-benda astronomi itu didapatkan dari para tetua dan leluhur mereka. Benda-benda astronomi itu menjadi pedoman kapan mulai membersihkan lahan, membabat sisa-sisa tumbuhan dan semak belukar, kapan mulai menugal dan waktu yang cocok untuk menanam benih padi, sampai padi siap dipanen. Posisi tiga bintang berjajar lurus yang disebutkan Jambi dalam cerita bersambung "Ulin" di atas adalah bintang Baurbilah,yaitu adalah bintang yang jumlahnya tiga dengan posisi selalu membentuk garis lurus.

Selain melalui formasi bintang, dalam cerita bersambung "Ulin", Tambi menggunakan pertanda burung petondo yang bersuara di pepohonan dekat pondok untuk memulai menugal. Masyarakat Dayak mempercayai adanya pertanda yang diberikan oleh alam untuk aktivitas berladang. Lokasi yang baik untuk berladang ditentukan oleh tanda-tanda alam, seperti suara burung tertentu, tidak adanya bangkai binatang atau batang pohon yang patah tanpa ditebang (Purwana, 2005:89).

Ketiga, percaya pada mimpi dan firasat dari alam. Masyarakat Pulau Buru dan suku Dayak dalam kedua cerita bersambung ini juga memiliki kepercayaan terhadap firasat dan mimpi yang berkaitan dengan alam. Nenek Ruth dalam cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak" bisa merasakan firasat akan adanya tanah longsor dan pembunuhan di lokasi penambangan emas. Nenek Ruth adalah penjaga Gunung Botak yang

dipercayai angker dan membawa kutukan. Nenek Ruth percaya bahwa alam akan berontak jika dirusak. Melalui firasat mata batinnya, ia bisa merasakan akan adanya bencana longsor. Ia berpesan kepada orang-orang terdekatnya untuk segera pulang. Akan tetapi, pesan itu tidak dipedulikan. Tidak lama setelah itu, terdengar kabar Martinus, tukang ojek yang pernah bekerja di penyulingan minyak kayu putih miliknya, meninggal sebagai korban tanah longsor.

Firasat akan sesuatu yang buruk juga dirasakan oleh Nenek Ruth pada pagi hari menjelang kematian Ramli, penguasa Gunung Botak yang pernah bekerja di penyulingan minyak kayu putih miliknya. Pada pagi hari itu ia ke rumah Ramli untuk menyampaikan firasatnya, dan berpesan agar Ramli berhati-hati. Akan tetapi, pesan itu tidak diindahkan. Siang harinya Ramli meninggal dibunuh pengawalnya yang berkhianat.

Firasat seperti ini hanya dimiliki oleh orang-orang yang khusus, seperti Nenek Ruth penjaga Gunung Botak. Masyarakat Pulau Buru percaya bahwa unsur-unsur tertentu dalam alam ini memiliki kekuatan gaib dan percaya bahwa roh-roh nenek moyang dan makhluk halus bisa memberi pertolongan, kesehatan, dan kebahagiaan kepada mereka (Melalatoa, 1995:696). Posisi penjaga gunung yang dimiliki oleh Nenek Ruth memungkinkan untuk bisa berinteraksi dengan roh-roh nenek moyang yang dapat memberikan firasat atas musibah yang akan terjadi.

Dalam cerita bersambung "Ulin", firasat atas datangnya musibah juga dirasakan oleh Tambi melalui mimpi. Tambi bermimpi melihat seekor ular bertamu ke pondok Ulin dan berdiam di bawah dipan. Di hari yang lain ia melihat seekor burung elang yang terbang rendah pondoknya. Dua kejadian ini dipercaya sebagai pertanda buruk. Tidak lama setelah tanda itu datang, suami Ulin yang bekerja bersama perusahaan kayu mengalami kecelakaan.

Terkait mimpi, masyarakat Dayak percaya bahwa mimpi adalah firasat kehidupan. Bagi mereka, mimpi di malam hari merupakan pertanda yang diberikan Ranying Hattala (Tuhan Yang Maha Esa), para dewa, para malaikat, dan sangiang(roh-roh leluhur) kepada manusia (Riwut melalui Bungas, 2012). Menurut Hermogenes Ugang (melalui Bungas, 2012), masyarakat Dayak memiliki kepercayaan bahwa di alam sekitar terdapat roh-roh yang berkeliaran. Roh-roh itu merupakan massa dari Ranying Mahatalla yang kerkeliaran di udara, darat, dan air. Ranying Mahatalla tetap sendiri tinggal di atas. Semua urusan diserahkan kepada para utusannya

yang ada di bawah, yang terdiri dari raja-raja. Raja-raja itu merupakan roh-roh yang menurunkan sifat-sifat khas dari Ranying Mahatalla sesuai dengan nama masing-masing. Dalam cerita bersambung "Ulin" ada beberapa roh yang disebutkan oleh Tambi, seperti roh leluhur yang bisa dipanggil dengan menebarkan beras merah-kuning dan roh penunggu sungai yang telah mengambil nyawa anaknya dalam kecelakaan kapal (Thaif, 2012).

Keempat, filosofi burung Enggang untuk penjaga alam. Dalam cerita bersambung "Ulin", Tambi selalu bercerita tentang kisah burung Enggang pada Ulin. Kisah burung Enggang bagi masyarakat Dayak adalah kearifan lokal untuk menjaga kesetiaan dan keutuhan suami istri sebagai penjaga alam. Burung Enggang menjadi simbol kesetiaan suami istri. Ketika waktu mengeram tiba, Enggang betina rela mengurung diri dalam sarang untuk melindungi telur-telurnya. Enggang jantan menutup sarang tersebut dengan lumpur dan membuat sebuah celah kecil untuk mengirim makanan sebagai bentuk dukungan dan cinta kasihnya pada pasangan. Filosofi burung Enggang ini memberi harapan pada Tambi bahwa rumah tangga yang sukses dibangun oleh pasangan suami istri yang dijodohkan oleh alam (Thaif, 2012).

Burung enggang bagi masyarakat Dayak memiliki keistimewaan. Menurut Maunati (2004:180), bagi masyarakat Dayak, burung Enggang merupakan simbol kepemimpinan, kemuliaan, dan kemakmuran. Burung Enggang memiliki bulu-bulu yang besar dan indah melambangkan pemimpin yang dikagumi rakyatnya. Burung Enggang suka hinggap di pohon-pohon tinggi dan mengeluarkan suara indah yang melambangkan suara pemimpin yang didengar rakyatnya. Burung Enggang memiliki sayap lebar yang melambangkan pemimpin yang melindungi rakyatnya. Burung Enggang memiliki ekor yang panjang yang melambangkan ketenteraman dan kemakmuran bagi semua orang.

Filosofi kesetiaan burung Enggang pada pasangan terealisasi pada akhir cerita bersambung "Ulin". Meskipun suami Ulin tidak setia dan selingkuh dengan perempuan, tetapi Ulin yang dididik oleh Tambi dengan nilai-nilai Dayak yang kuat memilih untuk tetap setia dengan suaminya. Ulin menerima kembali suaminya yang telah cacat fisik sebagai bentuk kesetiaan pada pasangan sebagaimana burung Enggang yang selalu diceritakan oleh Tambi. Ulin dan Tambi menerima kembali laki-laki itu untuk menjaga alam, sebagaimana tampak dalam kutipan, "Karena itu, sebelum semua yang

ada padanya diambil kembali oleh Sang Pencipta, ia akan mulai belajar menghargai. Mengerjakan ladang dan kebun lagi. Toh, peladang bukanlah suatu pekerjaan yang merendahkan diri seseorang karena tinggi-rendah derajat tergantung moral manusia." (Thaif, 2012).

Pewarisan nilai kesetiaan melalui kisah burung Enggang yang dilakukan Tambi pada Ulin merupakan adalah satu cara untuk melanggengkan nilai-nilai kearifan lokal. Greenfield dan Suzuki (melalui Lestari, 2013:87) menyatakan bahwa dalam menyampaikan nilai-nilai, harapan, dan kebiasaan, keluarga juga menyampaikan pada anak pola-pola perilaku tertentu yang beragam menurut budaya dan kesukuan. Tambi berharap Ulin menjadi perempuan Dayak yang kuat, yang memiliki rumah tangga seperti burung Enggang yang bisa hidup harmoni dengan alam. Untuk memenuhi harapan ini, Tambi mewariskan berbagai keterampilan dan sikap-sikap orang Dayak yang berpegang pada nilai-nilai kearifan lokal yang harus dimiliki Ulin.

Penolakan Generasi Muda Pada Nilai-Nilai Kearifan Lokal

Pewarisan nilai-nilai kearifan lokal dari alam dalam cerita bersambung majalah Feminatidaklah berjalan mulus. Di dalam prosesnya muncul konflik antara pewaris, dalam hal ini generasi tua (nenek), dengan yang diwarisi, dalam hal ini generasi muda (cucu dan anak-anak muda). Ada kesenjangan generasi yang memunculkan berbagai konflik. Generasi tua memegang kuat nilai-nilai kearifan lokal dari alam dan berusaha mewariskannya ke generasi muda, sedangkan generasi muda melakukan penolakan.

Nenek Ruth dalam cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak" berperan sebagai penjaga Gunung Botak. Penjaga gunung ia dapatkan secara turun menurun. Sebagai penjaga gunung, ia mengetahui rahasia-rahasia alam yang ada di Gunung Botak, termasuk rahasia emas yang tersimpan di dalamnya. Ia merahasiakan keberadaan emas tersebut karena ia bisa memprediksi masalah-masalah yang terjadi, yang jangka panjangnya adalah masalah rusaknya alam Gunung Botak. Pesan-pesan Nenek Ruth untuk menjaga alam pun ditolak oleh generasi muda ini (Mina, Ramli, dan Martinus). Motif penolakan pun jelas, yaitu emas mendatangkan uang sedangkan kembali ke alam akan mengembalikan mereka pada kemiskinan.

Penolakan generasi muda ini juga muncul dalam cerita bersambung "Ulin". Generasi muda ini diwakili oleh Ulin dan suaminya, serta Mina dan

suaminya. Keputusan suami Mina dan suami Ulin bekerja pada perusahaan kayu ditentang oleh Tambi. Sebagai orang tua, Tambi telah merasakan sakit hatinya pada perusahaan yang menggeser ladang-ladang dan merusak hutan mereka. Sementara itu, Ulin dan Mina yang sudah mulai terpengaruh dengan iming-iming uang dan barang-barang modern seperti vetsin penyedap masakan, obat-obatan kimia, pemutih kulit, dan kosmetik, ditentang oleh Tambi. Bagi Tambi, alam ini sudah menyediakan seluruh kebutuhan hidup. Jika manusia menentangnya maka alam ini akan murka.

Penolakan atas nilai-nilai kearifan lokal pada masyarakat tradisional yang memiliki ketergantungan pada alam ini dapat dikaitkan dengan adanya iming-iming uang (Muhajir, 2010:319). Uang telah mengubah orientasi dari menjaga alam menjadi mengekspoitasi alam. Dalam cerita bersambung "Ulin", iming-iming uang diberikan oleh perusahaan kayu sehingga banyak orang meninggalkan ladang-ladang dan memilih bekerja untuk perusahaan tersebut. Mereka tidak sadar bahwa perusahaan kayu tersebut telah mengeksploitasi hutan mereka. Sementara itu, dalam cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak", iming-iming uang datang dari emas. Emas menghasilkan uang lebih banyak. Mereka memilih meninggalkan ladang dan hutan untuk melakukan penambangan emas secara liar yang berdampak pada kerusakan alam.

Dampak Gagalnya Pewarisan Nilai-Nilai Kearifan Lokal

Pertama, rusaknya hubungan kekeluargaan dan sosial. Penolakan generasi muda ini memunculkan masalah baru yaitu rusaknya hubungan kekeluargaan dan sosial. Perselisihan dan pertengkaran muncul. Ulin dan Mina berselisih dengan Tambi. Mina berselisih dengan Nenek Ruth. Keharmonisan hubungan tidak lagi muncul. Mina dan Nenek Ruth bertengkar ketika berbelanja di tukang sayur. Mina yang pamer uang dan membelikan beras untuk Nenek Ruth dianggap sebagai penghinaan. Mereka terlibat adu mulut. Selanjutnya, mereka tidak akur dan selalu penuh prasangka. Mina memfitnah Nenek Ruth sebagai penjaga gunung yang serakah karena merahasiakan keberadaan emas di Gunung Botak dan membiarkan masyarakat hidup miskin.

Rusaknya hubungan kekeluargaan juga muncul pada cerita bersambung "Ulin". Sejak suami Ulin memutuskan bergabung dengan perusahaan kayu, Tambi selalu menganggap Ulin menentangnya. Ulin tidak seperti

perempuan Dayak yang diharapkannya. Setiap ada masalah dengan Tambi, Ulin mengadu ke Mina. Mina juga berkonflik dengan Tambi. Tambi menganggap Minalah yang mempengaruhi Ulin.

Rusaknya hubungan kekeluargaan pada masyarakat tradisional seperti pada kedua cerita bersambung ini akan menjadi masalah besar. Hal disebabkan masyarakat tradisional masih menggunakan pola-pola komunal untuk menyelesaikan pekerjaan, seperti menanam padi. Karena itu, pada sistem sosial tradisional/pramodern, yang masih dominan dengan sektor pertanian, biasanya memiliki bentuk keluarga luas (extendedfamily) dan hubungan kekerabatan yang masih erat (Sunarti, 2012:15-16).

Bukan hanya dalam hal pekerjaan di ladang, pada masyarakat tradisional, keluarga besar ikut serta berbagi peran dalam praktik pembesaran anak (Sunarti, 2012:15-16). Pada cerita bersambung "Ulin" hal ini tampak pada pengasuhan Tambi (nenek) pada Ulin (cucu), campur tangan Tambi pada keputusan suami Ulin yang akan bekerja pada perusahaan kayu, dan campur tangan Tambi pada pengasuhan anak Ulin. Sementara itu, pada cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak", hal ini tampak pada upaya Nenek Ruth merengkuh Martinus, Ramli, dan Mina orang-orang terdekatnya. Dengan asumsi ini, maka rusaknya hubungan kekeluargaan pada kedua cerita bersambung ini menjadi masalah yang serius.

Kedua, rusaknya alam akibat eksploitasi. Gagalnya pewarisan nilai-nilai kearifan lokal dari alam ini menyebabkan rusaknya alam dan berbagai sektor kehidupan. Dalam cerita bersambung "Kemilau Emas di Bukit Botak", prediksi Nenek Ruth atas munculnya masalah besar dalam kehidupan mereka pun menjadi kenyataan. Alam Pulau Buru mengalami kerusakan. Air sungai keruh berwarna cokelat kekuningan bercampur lumpur dan sampah, selain tercemar oleh merkuri dari emas. Jika hujan tiba, kondisi seperti ini rawan banjir. Tebing-tebing juga terkikis longsor karena penebangan pohon-pohon oleh penduduk setempat. Pohon-pohon itu ditebang dan digunakan sebagai papan dan balok untuk menyangga tanah galian dan tenda. Penduduk setempat menjual batang pohon kepada penambang (Ratnawati, 2012). Kerusakan seperti itu juga terjadi pada cerita bersambung "Ulin". Bahkan, pada cerita bersambung "Ulin" lahan-lahan penduduk juga banyak berkurang dibeli oleh perusahaan kayu.

Penebangan pohon secara liar akan mengganggu fungsi ekologi hutan sebagai hidro-orologi, yang mengatur tata air atau siklus hidrologi

dan memelihara kesuburan tanah (Sinery dkk., 2015:24). Akar tanaman akan menyalurkan udara ke tanah dan menambah kemampuan tanah untuk menyerap air sehingga dapat menanggulangi banjir saat hujan dan melindungi tanah terhadap erosi.

Hidup Harmoni dengan Alam sebagai Solusi

Berbagai persoalan terkait pewarisan nilai-nilai kearifan lokal yang dipaparkan berakhir pada lahirnya kesadaran untuk kembali ke alam. Pesan dari kearifan lokal adalah hidup harmoni dengan alam. Jika manusia menjaga dan merawat alam, maka alam akan memenuhi kebutuhan lahir dan batin manusia. Hal ini tampak pada kedua cerita bersambung Femina "Ulin" dan "Kemilau Emas di Gunung Botak". Klimaks kedua cerita ini tampak pada musibah dan kematian tokohnya.

Pada cerita bersambung "Ulin", suami Ulin mengalami kecelakaan sehingga matanya menjadi buta. Hati Ulin semakin sakit ketika menemui kenyataan bahwa suaminya mengalami kecelakaan bersama seorang perempuan selingkuhannya yang telah hamil dua bulan. Salah satu dampak dari industrialisasi yang dilakukan oleh perusahaan kayu adalah lahirnya prostitusi terselubung. Para pekerja harus berada berbulan-bulan di tengah hutan. Perempuan yang disebut sebagai "Ibu Dapur" menjadi hiburan bagi para pekerja. Musibah ini menjadi sarana bagi lahirnya kesadaran tersebut.

Sementara itu, pada cerita bersambung "Kemilau Emas di Gunung Botak", suami Mina meninggal karena dibunuh pengikutnya yang berkhianat. Mina kini memahami apa yang dipesankan Nenek Ruth. Mina pun meminta maaf pada Nenek Ruth dan berjanji untuk membesarkan anak-anak dengan baik.

Konflik yang terjadi dalam pewarisan nilai-nilai kearifan lokal ini memperkuat posisi konflik dalam masyakarat. McCollum (melalui Lestari, 2013:102) mengemukakan bahwa konflik sepenuhnya merupakan bagian dari kehidupan bermasyarakat yang arus dianggap penting, yaitu untuk merangsang pemikiran baru, penyikapan perubahan sosial, menegaskan hubungan dalam kelompok. Dalam kedua cerita bersambung ini, konflik yang terjadi dapat merangsang pemikiran tentang pencarian solusi kemiskinan dalam masyarakat, penyikapan terhadap upaya-upaya eksploitasi alam, penjagaan nilai-nilai kekeluargaan, dan kesadaran untuk kembali berdamai bersama alam.

Penutup

Cerita bersambung majalah Femina, yaitu "Ulin" karya Anindita Siswanto Thaif dan "Kemilau Emas di Gunung Botak" karya Dwi Ratnawati mengangkat persoalan pewarisan nilai-nilai kearifan lokal untuk menjaga alam. Latar cerita ini adalah masyarakat tradisional Dayak yang tinggal di ladang dan masyarakat penambang emas Gunung Botak Pulau Buru. Pewarisan nilai-nilai ini menghadapi persoalan penolakan dari generasi muda dan berdampak pada rusaknya hubungan kekeluargaan dan sosial. Perselisihan terjadi antara nenek dengan cucu dan orang-orang di sekitarnya. Gagalnya pewarisan nilai-nilai kearifan alam juga berdampak pada rusaknya alam akibat ekspolitasi. Pohon-pohon di hutan ditebang sembarangan, tanah longsor, dan sungai tercemar.

Pemicu semua persoalan itu adalah uang. Perusahaan kayu dan penambangan emas menawarkan iming-iming uang yang menyebabkan mereka semakin ingin lepas dari kemiskinan. Akan tetapi, penolakan itu akhirnya berubah ketika muncul klimaks, yaitu atangnya musibah berupa kecelakaan dan kematian. Klimaks ini membawa kesadaran pada generasi muda untuk kembali ke alam.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, Hedy Sri. 2008. "Ilmuwan Budaya dan Revitalisasi Keraifan Lokal Tantangan Teoritis dan Metodologis". Makalah disampaikan pada Rapat Senat Terbuka DiesNatalis ke-62 Fakultas Ilmu Budaya UGM. Yogyakarta.

Bungas, Lery. 2012. Makna Ritual Nyadiri bagi Kehidupan Suku Dayak ngaju. Tesis. Program Pascasarjana Magister Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana diakses dari http://repository.library.uksw.edu pada 10 November 2013

Herin, Frans Pati. 2015. "Diduga Mengandung Emas Gunung Botak, Pengolahan Sedimen DAS Waepo Harus Transparan". 29 Desember 2015. Diakses dari http://print.kompas.com pada 10 Agustus 2016

Lestari, Sri. 2013. Psikologi Keluarga Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga. Jakarta: Kencana

Maunati, Yekti. 2004. Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan. Yogyakarta: LkiS.

Melalatoa, M. Junus. 1995. Ensiklopedia Suku Bangsa di Indonesia Jilid L-Z.

Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.

Muhajir, Mumu (Ed). 2010. REDD di Indonesia, Ke Mana Akan Melangkah? (Edisi Hukum dan Keadilan Iklim. Jakarta: Huma.

Purwana, Bambang H. Suta. 2005. "Babad Babat Sawit di (Hutan) Kalimantan barat" dalam Ingat(!)an Hikmat indonesia Masa Kini Hikmah masa Lalu Rakyat (Budi Susanto ed.). Yogyakarta: Kanisius.

Ratnawati, Dwi. 2015. "Kemilau Emas di Gunung Botak". 22 Oktober 2015. Diakses dari http://femina.co.id pada 10 Mei 2016.

Rusmanadi. 2011. "Terpuruk di Lereng Meratus". 1 Juli 2011. Diakses dari http://tekno.kompas.com pada 10 Agustus 2016

Sinery, Anton Silas dik. 2015. Potensi dan Strategi Pengelolaan Hutan Lindung WosiRendani. Yogyakarta: Deepublish

Sunarti, Euis. 2012. "Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Keluarga". Diakses dari http://euissunarti.staff.ipb.ac.id/ pada 24 Februari 2014

Thaif, Anindita Siswanto. 2012. "Ulin". 4 September 2012. Diakses dari http://femina.co.id pada 10 Mei 2014.

Uluk, Asung, Made Sudana, Eva Wollenberg. 2001. Ketergantungan Masyarakat Dayak terhadap Hutan di Sekitar Taman Nasional KayanMentarang. CIFOR: Jakarta

Wellek, Rene dan Austin Warren. 2014. Teori Kesusastraan (diterjemahkan oleh Melani Budianta. Jakarta: Gramedia

Zainudin, Hasan. 2012. "Astronomi, Pedoman Bertani Dayak Meratus". Diakses dari http://tekno.kompas.com pada 10 Agustus 2016

MITOS SEBAGAI PENYELAMAT LINGKUNGAN (KAJIAN KRITIS TERHADAP CERITA RAKYAT NUSANTARA)

Sujarwoko
E-mail: sujarwoko.unp@gmail.com

Abstract

Study of the myth in the folklore of the archipelago should be examined adequately. It is important as a medium of learning for the reader/listener can be directed to save the environment. Myths are stories that people believed to serve as a model for building behavior, social systems, and provide a religious experience. This study used a qualitative approach and data sources folklore archipelago. The results, found the myth as an environmental savior forests, water, and air. This study should be followed effectiveness to be included in the school curriculum through local content by referring to folklore in their respective regions.

Keywords: myth, folklore, forest environment, water, air

Pendahuluan

Kajian kritis terhadap cerita rakyat Nusantara dari sudut mitos sebagai penyelamat lingkungan perlu ditelah secara memadai. Hal tersebut penting, mengingat lingkungan hidup sebagai sumber kehidupan manusia perlu dijaga kelestariannya. Lingkungan hidup yang terjaga, berkembang, dan saling memberikan keseimbangan antara satu dengan yang lain, menjamin keberlangsungan hidup manusia yang lebih baik pada suatu generasi dan generasi sesudahya. Berkaitan dengan hal tersebut, perlu dicari pendekatan yang efektif, di samping pendekatan yang sudah dilakukan oleh lembaga-lembaga yang terkait penyelamatan lingkungan. Pendekatan kebudayaan merupakan pendekatan yang minimal akan konflik dan dapat disosialisasikan secara alami karena komunitas masyarakat dalam bawah sadarnya sudah melakukan dan menyakini dalam kehidupan sehari-hari. Mitos sebagai pedoman dan arah bagi masyarakat dalam menjalani kehidupan sehari-hari dan sekaligus sebagai wujud kebudayaan berpeluang sebagai sarana untuk menyelamatkan lingkungan di bumi Nusantara sebagai wujud kecintaan kepada tanah airnya.

Cerita rakyat Nusantara merupakan produk masa lalu yang berisi nilai-nilai luhur merupakan sarana untuk menanamkan pesan moral

pada pembaca, utamanya pada anak-anak. Cerita tersebut terdapat di berbagai daerah Nusantara yang dikisahkan menurut alam lingkungan setempat dan budayanya masing-masing. Cerita rakyat Nusantara yang sudah akrab dengan pendukungnya pada wilayahnya masing-masing dapat dijadikan tumpuan dan sarana untuk menyampaikan pesan moral dalam menyelamatkan lingkungan melalui pencerita sebagai mediatornya. Sang pencerita dapat menyampaikan dengan baik sehingga di samping dapat menanamkan nilai-nilai karakter yang terdapat dalam cerita rakyat Nusantara sekaligus juga dapat memperkenalkan budaya Nusantara melalui cerita rakyat dan kekayaan budaya yang dimilikinya.

Kebudayaan Nusantara, paling tidak sampai sekarang ini, merupakan perpaduan antara kepercayaan, agama, tradisi, ilmu pengetahuan, yang hidup berdampingan di alam modern. Situasi tersebut memberikan ruang gerak mitos masih diterima dan tumbuh subur di masyarakat modern Nusantara. Kegembiraan masyarakat Nusantara terhadap mitos tersebut terefleksi sebagai sarana pembentuk kepribadian, menciptakan sistem sosial, hiburan, dan kebutuhan relegius yang tampak dalam kegiatan hidup sehari-hari mereka. Mitos menjadikan masyarakat pendukungnya menjadi patuh dan taat terhadap ajaran-ajaran yang diyakininya dalam rangka menciptakan suatu kesadaran akan tingkah laku, keselarasan, dan keseimbangan dalam kehidupan pribadi mereka dan bermasyarakat.

Strategi mitos digunakan sebagai sarana sebagai penyelamat lingkungan di bumi Nusantara caranya adalah dengan keyakinan masyarakat yang sudah mengakar terhadap peristiwa yang dimitoskan dalam cerita-cerita rakyat Nusantara, kemudian diarahkan untuk menumbuhkembangkan kecintaanya terhadap bumi atau alam lingkungan baik yang berkaitan dengan lingkungan hutan, air, maupun udara. Dengan pendekatan budaya dan mitos sebagai sarana utama, akan terjadi proses introspeksi diri dalam komunitas masyarakat terhadap peristiwa alam yang diyakininya. Iswidayati (2007: 181) menyatakan manusia dalam menjelaskan kenyataan yang tidak tampak, cenderung mengacu pada kebudayaan sebagai seperangkat simbol yang dapat memperjelas fenomena lingkungan yang dihadapinya. Seperti lazimnya, manusia senantiasa berusaha memahami dan menatagejala/ fenomena yang ada di lingkungannya demi kelangsungan hidupnya. Dengan cara mengacu kebudayaan sebagai abstraksi pengalamannya di masa lampau, manusia mencoba untuk mengklasifikasikan fenomena yang

ada dan menertibkan dalam alam pikirannya. Upaya pengkalsifikasian tersebut tidak terlepas dari kebudayaan yang mengoasai pola pikir dan sikap mental yang dimiliki. Seolah-olah manusia hanya melihat, mendengar dan memikirkan fenomena di sekitarnya berdasarkan *ground* yang dimiliki, sehingga mitos merupakan cermin dari suatu kebudayaan pendukungnya.

Menurut Welek dan Warren (1995: 243) mitos diartikan sebagai cerita-cerita anonim mengenai asal mula alam semesta dan nasib serta tujuan hidup, penjelasan-penjelasan yang diberikan oleh suatu masyarakat kepada anak-anak mereka mengenai dunia, tingkah laku manusia, citra manusia, dan tujuan hidup mereka. Endraswara (2003a: 194—196) membagi mitos empat ragam, yaitu: (1) mitos *gugon tuhon* yaitu larangan tertentu, (2) mitos berupa bayangan asosiatif yaitu mitos yang muncul dalam dunia mimpi, (3) mitos berupa dongeng, legenda, dan cerita-cerita, dan (4) mitos berupa *sirikan* (yang harus dihindari) tekanan utamanya pada aspek *ora ilok* (tak baik) jika dilakukan.

Fungsi mitos menurut Peursen (1976: 38—41) dibagi menjadi tiga, yaitu: (1) menyadarkan manusia adanya kekuatan ajaib, (2) memberi jaminan bagi masa kini, dan (3) memberikan pengetahuan tentang dunia. Sukatman (2009: 54) menyebutkan fungsi mitos yaitu: (1) bahan pembicaraan untuk menahan kantuk, (2) melestarikan ajaran atau faham yang dipegang teguh dari generasi tua ke generasi muda, (3) menggiring pikiran dan perasaan generasi muda sesuai ketentuan atau kehendak generasi tua, (4) bahan lelucon (humor), dan (5) menebar isu dan mengacau ketenangan masyarakat atas kelompok politik tertentu.

Sementara itu, Hutomo (1991: 8; 1998: 233) menyatakan cerita rakyat merupakan tradisi lisan (*folklore*) yang menggunakan bahasa. Menurut Alan Dundes (dalam Danandjaja, 2002: 1) *folk* adalah sekelompok orang yang memilki ciri-ciri pengenalfisik, sosial, kebudayaan sehingga dapat dibedakan oleh kelompok- kelompokl ainnya. Istilah *lore* merupakan tradisi *folk* yang berarti sebagian kebudayan yang diwariskan secara turun-temurun secara lisan atau melalui contoh yang disertai gerak isyarat atau alat bantu mengingat. Menurut Sukatman (2009: 14) folklore mempunyai nilai-nilai yang bermanfaat, yaitu: (1) kearifan local yang dapat digunakan sebagai sarana pendidikan, (2) nilai estetika, agama, dan sosial, dan (3) nilai seni yang bercirikan individual, lokal, dan universal.

Di pihak lain, sesuai dengan Undang-undang Nomor 32 Tahun2009

tentang Perlindungandan Pengelolaan Lingkungan Hidup, disebutkan bahwa pengelolaan lingkungan hidup merupakan usaha pemanfaatan sumberdaya, dan upaya terpadu pelestarian fungsi lingkungan hidup yang meliputi kebijakan penataan, pemanfaatan, pengembangan, pemeliharaan, pemulihan, pengawasan, dan pengendalian lingkungan hidup. Berkaitan dengan hal tersebut, perlu dicari upaya pelestarian dan pengendalian lingkungan hidup melalui kebijakan publik dan pendekatan kebudayaan. Dalam tulisan ini akan berupaya memberikan solusi pendekatan budaya penyelamatan lingkungan dan mitos sebagai sarananya.

Mitos sebagai salah satu bentuk budaya dan hidup dalam cerita rakyat Nusantara dapat dijadikan sarana untuk membentuk kepribadian masyarakat sebagai media pelestarian lingkungan dengan mengarahkan akan bahayanya merusak lingkungan. Melalui simbol-simbol yang terdapat dalam cerita rakyat Nusantara tentang bahaya jika melanggar dan sebaliknya akan memperoleh keberkahan jika memeliharanya, diharapkan masyarakat dapat menjaga lingkungan melalui pola pikir yang sudah tertanam dalam kehidupan sehari-hari mereka. Dengan begitu, cerita rakyat yang hidup di tengah masyarakat tidak hanya berfungsi sebagai hiburan dan sebatas wujud kebudayaan masa lalu melainkan dapat diberdayakan berdasarkan kemajuan zaman menurut konteksnya. Hal tersebut sebagai strategi tradisional yang dimanfaatkan untuk kepentingan modern di era globalisasi untuk mengimbangi kebudayaan yang serba *instan.*

Metode

Penelitian ini dengan menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis deskriptif. Penelitian jenis kualitatif datanya berwujud kata dengan peneliti sebagai instrumen utama. Sumber data penelitian ini adalah cerita rakyat Nusantara dengan data yang sesuai dengan fokus penelitian, yakni data terkait cerita rakyat Nusantara sebagai penyelamat lingkungan hutan, air, dan udara. Teknik pengumpulan data dengan menggunakan teknik deskriptif dan analisis isi dan teknik analisis data dengan tahapan sebagai berikut: (1) mencermati sumber data cerita rakyat Nusantara; (2) mengutip semua data yang berkaitan dengan fokus penelitian; (3) mengklasifikasikan menurut fokus penelitian; (4) menganalisis data berdasarkan konsep yang sudah disiapkan; (5) melakukan temuan-temuan terkait dengan fokus penelitian(6) menyimpulkan hasil penelitian.

Mitos sebagai Penyelamat Hutan

Hutan adalah sebuah kawasan yang ditumbuhi dengan lebat oleh pepohonan dan tumbuhan lainnya. Kawasan-kawasan semacam itu terdapat di wilayah-wilayah yang luas dan berfungsi sebagai penampung karbon dioksida, habitat hewan, modulator arus hidrologika, serta pelestarian tanah, dan merupakan salah satu aspek biosfer bumi yang paling penting. Dengan menyadari pentingnya fungsi hutan, perlu digalakkan konservasi, yaitu pelestarian atau perlindungan. Manfaat konservasi di antaranya: (1) sebagai upaya efisiensi dari penggunaan energi, produksi, transmisi, atau distribusi; (2) upaya perlindungan dan pengelolaan yang hati-hati terhadap lingkungan dan sumber daya alam; (3) upaya suaka dan perlindungan jangka panjang terhadap lingkungan; (4) suatu keyakinan bahwa habitat alami dari suatu suatu wilayah dapat dikelola, sementara keaneragaman genetik dari spesies dapat berlangsung dengan mempertahankan lingkungan alaminya (Anonim, 2016).

Demikianlah, begitu pentingnya fungsi hutan dalam kehidupan manusia, komunitas masyarakat di sekitar hutan perlu menjaga kelestariannya dan mitos dapat digunakan sebagai medianya. Mitos yang berkaitan dengan lingkungan hutan dapat disimak pada cerita rakyat Nusantara berjudul "Bulan dan Sagu di Ibuanari", legenda dari Provinsi Papua. Dikisahkan, pada zaman dahulu kala di Desa Ibuanari, Kecamatan Kebar, Papua, ada seorang kepala adat yang bernama Boriel Ariks. Dia memprovokasi masyarakat untuk merampok sagu milik pedagang yang melewati daerahnya. Setelah memperoleh barang rampokannya, mereka berpesta pora di malam hari di bawah cahaya rembulan. Muncullah sifat keserakahannya, mereka sangat menginginkan pesta sagu itu dengan lauk rembulan. Maka warga desa itu segera menebang hutan untuk membuat menara agar dapat meraih bulan. Ditebanglah pohon-pohon besar dan kecil untuk membuat menara sebagai alat untuk bisa naik menuju bulan.

Tak berapa lama, habislah pohon-pohon hutan di sekitarnya. Segeralah dibuat menara, mulai dari kayu yang besar untuk penyangga menara bagian bawah dan pohon-pohon yang kecil untuk bagian atas. Setelah menara rampung, secara bergantian para lelaki memanjat menara untuk mengambil bulan dan ketua adat memandu di bawah menara. Sungguh mengenaskan, setiap lelaki yang memanjat menara setelah sampai di atas berjatuhan dan meninggal dunia. Anak-anak dan perempuan juga mengalami nasib yang

sama karena kejatuhan rangka menara, tidak terkecuali ketua adat, Boriel Ariks. Peristiwa tersebut menggugah hati nurani masyarakat Ibuanari sadar akan keserakahan dan akibat merusak hutan yang tidak terkendali apalagi hanya untuk kesenangan.

> "Peristiwa itu telah memberikan pelajaran yang sangat berharga bagi orang Ibuanari. Sejak saat itu orang Ibuanari pantang untuk menebang pohon kecuali memang benar-benar dilakukan berdasarkan alasan yang kuat. Sikap mereka yang ramah lingkungan juga tercermin dari cara mereka berladang. Orang Ibuanari akan meninggalkan ladang mereka setelah menikmati hasil panen dan pindah ke tempat lain untuk membuka ladang baru. Dengan demikian diharapkan agar ladang yang ditinggalkan itu segera tumbuh menjadi hutan" (Barus, 2010: 47).

Kutipan cerita tersebut memberikan gambaran bahwa budaya masyarakat, kebiasaan hidup dalam mencintai hutan, dimulai dan berlangsung dari mitos untuk tidak menebang hutan sembarangan. Penebangan hutan secara membabi buta akan mengakibatkan musibah yang memakan banyak korban. Peristiwa dalam cerita tersebut dapat membentuk *image* (citra diri) dan selanjutnya menciptakan kepribadian untuk mencintai hutan sebagai bagian dari hidupnya. Mereka hidup di tengah hutan dan menjadikan hutan sebagai sahabat, sumber kehidupan, dan sebagai sarana rekreatif. Dengan mencintai hutan, masyarakat dapat menciptakan keseimbangan hidup dalam dirinya juga sesama masayarakat, dan alam lingkungan. Kondisi tersebut dengan sendirinya, menjadikan sikap hidup yang peduli terhadap lingkungannya, utamanya lingkungan hutan sebagai sumber pencahariannya.

Deskripsi tersebut mengandung makna filosofis. Seringkali manusia belum tahu tentang hakikat dirinya sendiri. Mereka melakukan kerusakan pada alam, yang pada hakikatnya mereka melakukan kerusakan pada diri mereka sendiri. Hutan ditebang dengan sembarangan untuk kepentingan pribadi dan kelompok, namun pada akhirnya mereka sendiri yang susah. Tanah longsor dan banjir, sebagai akibat penebangan hutan yang tidak terkendali karena pohon-pohon yang semestinya dapat menahan air hujan,

langsung menerobos ke pori-pori tanah tanpa ada hambatan. Akibat sistemik lainnya adalah pada musim kemarau, masyarakat kekurangan pemasok air, karena pohon-pohon sebagai penyimpan air sudah tiada. Tidak berhenti begitu saja, anak cucu juga kena akibat penderitaan karena mereka sulit menemukan sumber air, pohon-pohon untuk membuat rumah, dan sistem cuaca yang tidak menentu. Hewan pemakan tumbuhan dan binatang sulit mencari makanan dan dengan sendirinya sulit untuk berkembang biak.

Cerita rakyat Nusantara lain, tentang penyelamat hutan adalah kisah "Ile Mauraja", legenda dari Provinsi Nusa Tenggara Timur. Dalam cerita tersebut terdapat kaitan antara hormat kepada orang tua dan penanaman pohon hutan, yang dalam hal ini adalah hutan kapas. "Kakek berpesan pula agar Raja senantiasa menghormati orang tuanya" (Barus, 2010: 11). Cerita tersebut secara tersirat mengamanatkan janganlah memaksa-maksa orang tua di luar kemampuannya tetapi sebaliknya bantulah apa yang menjadi kesulitannya. Karena itu Raja menanam kapas guna membantu orang tuanya dalam menjahit sarung adat, terkait pekerjaan orang tuanya sebagai tukang tenun. "Sesampai di rumah, Raja segera menanam biji kapas pemberian kakek itu. Dalam waktu singkat tanaman kapas itu tumbuh membesar sehingga keluarga Raja bisa mendapatkan bahan untuk membuat kain tenun dengan cepat. Sejak saat itu keluarga Raja hidup berkecukupan" (Barus, 2010: 11).

Mitos sebagai Penyelamat Air

Air merupakan sumber kehidupan utama baik bagi manusia, hewan, maupun tumbuh-tumbuhan. Air sebagai kebutuhan hidup berfungsi beraneka ragam, di antaranya untuk minum, masak, mencuci, mandi, dan kebutuhan perabot manusia yang lain. Menyelamatkan air dari kelangkaan dan pencemaran penting untuk diperhatikan, mengingat manusia tidak dapat berpisah dengan air. Pencemaran air yang tidak terkendali dengan sendirinya secara rasional juga akan mencemari dalam tubuh manusia. Akibatnya sudah dapat dipastikan, banyak munculnya bibit penyakit yang bersarang dalam tubuh. Sementara itu, sakit adalah ujung dari sebuah penderitaan yang dapat menyusahkan diri sendiri dan orang lain, bahkan bangsa dan negara. Karena itu, penyelamatan air menjadi prioritas dalam kehidupan. Caranya dengan membentuk kepribadian masyarakat untuk mencintai air, dan salah satu strategi itu adalah dengan memanfaatkan

mitos yang sudah berkembang di masyarakat.

Mitos dalam cerita rakyat Nusantara yang berkaitan dengan air adalah cerita berjudul "Danau Tolire", legenda dari Maluku Utara. Dikisahkan, pada zaman dahulu di wilayah kesultanan Ternate, Maluku Utara, terdapat kampung yang tenteram. Setiap tahun penduduknya melakukan sesajen agar hidupnya diberkahi oleh para dewa. Suatu saat mereka melakukan sesajen yang berlebihan, yakni dengan minum arak dan tuak. Sudah bisa dipastikan, budaya mabuk menjadi kebiasaan mereka. Situasi itu yang membuat Sang Dewa murka. Maka muncullah simbol-simbol kemurkaan itu sebagai wujud dari kemarahannya.

> "Menyaksikan perilaku masyarakat tersebut, Sang Dewa bukannya menerima sesajen mereka tetapi malah menjadi murka. Sang dewa lalu mengutuk dan berjanji akan menenggelamkan kampung mereka. di tengah keheningan di pagi buta, ketika para pemabuk masih tertidur lelap, terdengarlah suara kokok ayam. Bunyi kokok ayam itu mengisyarakatkan bahwa desa Tolire akan ditenggelamkan (Barus, 2010: 37)."

> "Orang-orang yang tersandarkan bahwa kampung akan tenggelam, ketika mendengar suara gemuruh dan di mana-mana bebatuan berbenturan dengan keras. Namun, ketika itu air sudah naik dengan cepat, hingga sampai ke pinggang. Berbagai upaya penyelamatan diri sudah sangat terlambat. Hanya anak gadis kepala kampung dengan segelintir orang yang sempat berlari cukup jauh ke tepi pantai. Ia bermaksud menyelamatkan diri dengan perahu sampan milik para tamu yang hadir pada jamuan tadi. Namun belum sempat mendayung perahu ke laut, tiba-tiba tanah di sekitarnya terbelah. Seketika air menggenangi tempat itu dan gadis pun terkubur di dalamnya (Barus, 2010: 37-38)."

Sudah sejak zaman dahulu, bencana alam, banjir, seperti terlukis dalam cerita rakyat tersebut, merupakan wujud hukuman dan simbol kutukan para dewa atau Tuhan. Sifat Tuhan yang suci tidak mau bersinergi dengan

bentuk perilaku manusia yang buruk dan melampaui batas. Bencana-bencana kecil merupakan simbol peringatan agar manusia memperbaiki hidupnya dengan menata ulang pola pikir menuju ke ketuhanan dengan selalu mengingat-Nya dan melakukan yang menjadi petunjuk-Nya. Pada saat peringatan sudah tidak dihiraukan, tidak ada cara lain kecuali dengan melenyapkan penduduk bumi sebagai pelajaran untuk umat-umat sesudahnya. Inilah tahapan sebuah bencana besar yang sebenarnya dimulai dari bencana-bencana kecil. Tak ubahnya kebaikan-kebaikan kecil yang diberikan Tuhan sebagai simbol dan sekaligus pondasi untuk meraih kebaikan-kebaikan yang besar. Setiap perbuatan manusia sekecil apa pun baik itu kebaikan atau keburukan memiliki ujung sebab akibat sesuai dengan awal yang telah dilakukan.

Kisah tersebut mengaitkan antara air dengan perilaku manusia. Si pendongeng dapat mengarahkan kaitan antara bencana air dengan mitos perilaku manusia. Dalam ajaran-ajaran ketuhanan seseorang bahagia atau sengsara berasal dari jenis perilaku yang telah dilakukan. Siapa yang menolong orang lain, dia oleh Tuhan akan ditolong, melalui orang lain. Siapa yang menutupi aib orang lain, dia oleh Tuhan akan ditutupi aibnya. Demikianlah tidak ubahnya dengan cerita rakyat tersebut. Siapa yang melampaui batas dalam menggunakan air dia akan dilenyapkan oleh Tuhan melalui air. Dalam cerita tersebut adalah arak dan tuak adalah jenis air, suatu minuman yang bisa memabukkan, peminumnya membuat kehilangan akal. Jadi mereka menempatkan jenis air yang bukan pada tempatnya. Dengan begitu, amanat dalam cerita tersebut adalah janganlah minum minuman yang sembarangan supaya hidupnya menjadi terlindungi dari mara bahaya.

Amanat tersebut juga berimplikasi pada kondisi keberadaan air yang lain, agar manusia tetap menjaga keberadaan dan pencemaran air. Air yang bersih, jernih, dan bebas dari pencemaran dapat memberikan keberkahan bagi kehidupan. Sejarah telah membuktikan sampai sekarang manusia terus memburu air yang bersih, sehat, dan berkualitas (bermineral). Maka muncullah air diperjualbelikan di toko-toko, walaupun harganya cukup mahal tetapi masih sanggup untuk membelinya karena memprioritaskan. Salah satu bentuk bersyukur kepada Tuhan adalah dengan merenungkan dengan asal-usul pemberian air yang kita minum dan untuk kehidupan hewan dan tumbuhan yang telah diberikan kepada Tuhan. Tuhan Maha Memelihara dan salah satu bentuknya adalah dengan memberikan air

melalui hujan, sumber air, dan dari akar-akar pohon yang memancar kemudian mengalir melalui sungai-sungai.

Mitos sebagai Penyelamat Udara

Bumi tempat berpijak, memerlukan udara sebagai sumber kehidupan. Manusia dan binatang membutuhkan oksigen untuk bernapas dan tumbuh-tumbuhan untuk berfotosintesis. Dengan begitu, jika udara tercemari oleh bahan kimia akan mengganggu kehidupan manusia, binatang, dan tumbuhan. Udara yang tercemar masuk ke dalam tubuh melalui sistem pernapasan sampai ke paru-paru kemudian zat pencemar diserap oleh sistem peredaran darah dan menyebar ke seluruh tubuh. Dampak pencemaran bagi tanaman akan berpotensi terhadap penyakit tanaman dan mengganggu proses fotosintesis. Udara yang bersih akan menimbulkan kesehatan, kenyamanan, dan keindahan. Maka penting sekali manusia untuk menjaga lingkungan udara sebagai salah satu komponen abiotik pemasok kehidupannya.

Mitos yang berkaitan dengan udara dalam cerita rakyat Nusantara dapat disimak pada cerita berjudul "Lahilote", legenda dari Provinsi Gorontalo. Dikisahkan, pada zaman dahulu di pinggir hutan di daerah Gorontalo tinggallah pemuda bernama Lahilote. Pekerjaan sehari-hari pemuda itu adalah mencari rotan di hutan. Suatu hari, saat dia di tengah hutan melihat tujuh bidadari yang mandi di sungai. Timbullah hasrat Lahitole untuk menyembunyikan selendang mereka. Begitu para bidadari mengendus kehadiran manusia segeralah mereka mengambil selendang-selendangnya lalu terbang ke kahyangan. Namun, salah satu bidadari tersebut tidak bisa terbang karena selendangnya diambil oleh Lahilote. Akhirnya, satu bidadari itu menjadi istrinya. Seperti biasa, tiap hari Lahilote berkerja mencari rotan di hutan dan istrinya mempersiapkan segala sesuatunya di rumah. Betapa terkejut istrinya setelah mengetahui selendangnya yang disembunyikan di dalam tabung dan diletakkan di para-para. Segera diambilnya dan dia terbang ke kahyangan. Lahilote sesampai di rumah tentu tidak menemukan istrinya dan melihat selendangnya sudah tidak ada dia memastikan istrinya sudah terbang di kahyangan.Dengan bantuan tongkat ajaib terbanglah Lahitole ke kahyangan mencari istrinya dan bertemu.

> "Suatu hari di kahyangan, Lahilote bercengkerama dengan merebahkan kepalanya di pangkungan istrinya. Istri Lahilote yang sedang mencari kutu di kepala suaminya merasa sangat kaget dan terkejut ketika menemukan uban di kepala suaminya. Dia lalu berkata orang yang beruban tidak diijinkan untuk tinggal di kahyangan. Lalu kata istrinya, "Apalah arti sebuah cinta kalau tuan sudah beruban, apa arti kahyangan kalau tuan tinggal bayangan." Lahilote pun tersadar bahwa penghuni kahyangan tidak bertambah tua dan tetap awet muda. Sadar akan hal itu, dengan sedih Lahilote mengambil sebilah papan lalu meluncur ke bumi (Barus, 2010: 17)."

Perlu ditegaskan di sini berkaitan dengan istilah lambang atau simbol untuk mengungkap cerita rakyat "Lahilote". Menurut Luxemburg (1989: 190) simbol tidak selalu dipergunakan menurut arti yang sama seperti dalam semiotik. Dalam semiotik simbol merupakan tanda yang mempunyai relasi konvensional dengan apa yang ditandakan. Dalam kritik sastra kita mengenal lambang-lambang yang hanya satu kali dipakai dan lambang-lambang konvensional. Yang dimaksudkan dengan lambang adalah suatu pola arti, sehingga antara apa yang dikatakan dengan apa yang dimaksudkan terjadi suatu hubungan asosiasi. Lambang sendiri tidak langsung menunjukkan sesuatu. Kitalah yang menghubungkan lambang dengan apa yang dilambangkan. Suatu ungkapan simbolik dapat diartikan harfiah dan sebagai ungkapan kiasan.

Jadi, Sang Pendongeng dalam cerita rakyat "Lahilote" harus mampu mengarahkan peristiwa-peristiwa tersebut sebagai simbol, tidak semata peristiwa harfiah. Dalam cerita tersebut, kepala yang beruban yang tidak berterima di kahyangan, merupakan simbol dari udara yang kotor dan kesadaran Lahilote untuk kembali ke bumi, merupakan simbol kesadaran Lahilote tentang pencemaran udara yang meski diantisipasi. Apalagi sebuah cerita rakyat, cerita yang fantastik, tentu banyak unsur-unsur peristiwa yang menyimbolkan sesuatu. Cerita rakyat juga sebagai konsumsi cerita bagi anak-anak dengan mudah pencerita memasukkan kisah-kisah yang tidak masuk akal tetapi mendidik dan dengan simbol menurunkan kisah tersebut dalam kehidupan sehari-hari mereka sehingga menjadi sesuatu yang masuk akal sebab peristiwa-peristiwa tersebut setelah dialihkan

melalui simbol menjadi peristiwa yang ditemui dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Demikianlah sastra, cerita rakyat Nusantara, dapat digunakan sebagai media mendidik anak-anak untuk mencintai lingkungan. Pencerita dapat menemukan pola-pola simbol udara dalam cerita rakyat yang lain. Dengan dialihkan ke peristiwa yang dekat dengan kehidupan anak-anak, pencerita dapat leluasa untuk menyisipkan pesan-pesan moral tentang pentingnya menyelamatkan lingkungan udara. Dengan pola pikir yang disesuaikan dengan cara berpikir anak pencerita dapat memfokuskan pada peristiwa yang sering ditemui anak baik di sekolah, rumah, dan masyarakat. Dengan begitu, cerita rakyat tidak hanya sekedar cerita yang hidup di awang-awang melainkan sebuah kisah yang dekat dengan kehidupan mereka. Dengan begitu, penanaman nilai-nilai etika dalam menjaga udara yang bersih dan sehat menjadi kebutuhan pokok bagi mereka.

Menurut Junus (1981: 78), Cerita rakyat bukan bacaan kanak-kanak belaka melainkan di dalamnya memiliki pesan moral dan aspek filosofis. Di situlah pentingnya pendongeng, orang tua, guru, untuk mengarahkan pada bagian-bagian yang meski difokuskan baik pada aspek pesan moral maupun filosofisnya. Dengan sendirinya cara penyampaiannya juga harus disesuaikan dengan bahasa dan isi untuk konsumsi anak-anak melalui penyederhanaan dan contoh-contoh yang dekat dengan dunia anak di lingkungannya. Ingat, seperti dalam karakterisasi cerita anak, pemberian contoh dalam kehidupan sehari-hari, hendaknya juga didasarkan pada karakterisasi hitam putih. Dengan cara begitu, anak-anak akan mudah meneleladani sesuai yang dinilai baik dan menjahui yang dinilai buruk.

Cerita "Lahilote" dari Provinsi Gorontalo ini ada kemiripannya dengan cerita "Joko Tarub" dari Jawa. Alur cerita sama, perbedaannya Lahilote bisa pergi ke kahyangan dengan tongkat ajaib kemudian kembali lagi ke bumi. Lahilote adalah nama lain dari Joko Tarub. Cuma dalam cerita Lahilote nama-nama bidadari tidak disebutkan. Lahilote meyembunyikan selendang bidadari di para-para sedangkan Joko Tarub mnyembunyikannya di tempat penyimpanan padi. Lahilote pekerjaannya sebagai pencari rotan sementara itu Joko Tarup pekerjaannya tidak jelas (pemburu?). Artinya, "Joko Tarub" dapat juga dijadikan media pembelajaran penyelamatan lingkungan udara di wilayah Jawa dengan mengambil simbol udara yang kotor sehingga Joko Tarub tidak bisa terbang ke kahyangan.

Simpulan

Asumsi yang mendasar pentingnya mitos digunakan sebagai penyelamat lingkungan dalam cerita rakyat Nusantara adalah bahwa mustahil kehidupan tanpa adanya mitos. Ketakutan akan masa depan, harapan kebahagiaan masa yang akan datang seringkali didasarkan pada mitos daripada realitas kehidupan yang dialami. Banyak hal yang dipercaya sulit dilakukan tetapi kenyataannya sangat mudah untuk direalisasikan. Demikian pula, seringkali meremehkan suatu urusan, namun kenyataanya mereka tidak bisa mewujudkannya. Cara berpikir demikian, mereka tidak terlepas dengan mitos dengan menengok cerita-cerita masa lalu kebanyakan orang yang pernah dikenalnya kemudian menjadi pola pikirnya. Demikianlah sebenarnya dalam sistem kebanyakan orang masih diselimuti oleh mitos, belum lagi mereka yang percaya pada hal-hal bertentangan dengan logika.

Demikianlah tak ubahnya dengan cerita rakyat Nusantara dapat digunakan sebagai media penyelamat lingkungan, baik terkait dengan lingkungan hutan, air, dan udara. Sebagai penyelamat lingkungan hutan, melalui cerita "Ibuanari", melalui mitos bahwa menebang hutan sembarangan akan mengakibatkan petaka yang memakan semua warganya, menjadi pelajaran yang baik bagi penduduk sekitar hutan. Dalam hal penyelamatan air, cerita "Danau Tolire" menyadarkan pembaca/pendengar akan sebab akibat dalam memperlakukan air. Siapa yang tidak mencintai air, maka air pun akan membinasakannya. Cerita berjudul "Lahilote" dalam penyelamatan udara, memberikan sumbangan pemikiran pendidikan melalui simbol-simbol cerita untuk tidak mencemari udara. Penelitian ini perlu ditindaklanjuti bagi dunia pendidikan khususnya di sekolah-sekolah untuk dimasukkan dalam kurikulum muatan lokal dengan merujuk pada cerita rakyat Nusantara yang terdapat di daerahnya masing-masing sebagai upaya menanamkan budi pekerja berdasarkan kearifan lokal.

Daftar Pustaka

Anonim. 2016. https://id.wikipedia.org/wiki/Konservasi#cite_note-2

Barus, dkk. 2010. *Cerita Rakyat: Seri Legenda dari Jawa, Bali, dan Kalimantan.* Jakarta: PT Lestari Kiranatama.

Barus, dkk. 2010. *Cerita Rakyat: Seri Legenda dari Jawa Timur.* Jakarta: PT Lestari Kiranatama.

Danandjaja, James. 2002. *FolklorIndonesia:IlmuGosip, Dongeng, dan lain-lain*.Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.Endraswara,

Suwardi. 2003a. *Falsafah Hidup Jawa*. Tangerang: Cakrawala.

Hutomo, Suripan Sadi. 1991. *Mutiara yang Terlupakan: Studi Pengantar Sastra Lisan*. Surabaya: Himpunan Kesusastraan Indonesia.

Iswidayati, Sri. 2007. "Fungsi Mitos dalam Kehidupan Sosial Budaya Pendukungnya", dalam Harmonia Jurnal Pengetahuan dan Pemikiran Seni, hlm. 179-184 tersedia, di http//:download.portalgaruda.org/article.php?article=135838&val=5651

Junus, Umar. 1981. *Mitos dan Komunikasi.* Jakarta: Sinar Harapan.

Luxemburg, Jan van dan Willem G. Weststeijn. 1989. *Pengantar Ilmu Sastra.* Jakarta: Gramedia.

Peursen, Van. 1976. *Strategi Kebudayaan.* Yogyakarta: Yayasan Kanisius.

Prasetyo, Yenu Endar. 2010. *Mengenal Tradisi Bangsa*. Yogyakarta: IMU.

Sukatman. 2009. *Butir-butir Tradisi Lisan Indonesia*: *Pengantar Teori dan Pembelajarannya*. Yogyakarta: Laksbang Pressindo.

Undang-undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.

Wellek, Rene dan Austin Warren. 1995. *Teori Sastra* (Penerjemah Melani Budianta). Jakarta : Gramedia Pustaka Utama.

REPRESENTASI KEARIFAN PADA LINGKUNGAN HIDUP DALAM NOVEL-NOVEL KARYA ANDREA HIRATA (TINJAUAN STRUKTURALISME GENETIK)

Andri Wicaksono
STKIP PGRI Bandar Lampung dan HISKI Komisariat Lampung
E-mail: ctx_andrie@yahoo.com

Abstract

The scope of literature inventions will always revolves around human beings and all their problems of life, good interpersonal relationship between men, relationship between man and his environment, and between man and god. Through literature, moral values in life is permeated into unconscious knowledge, thoughts and emotions of the readers. Emotions in its continuation generate action; repeated action defines characters.

The study focused on relationship between human and environment/nature which specifically included values and character education. The subject of this research are novels by Andrea Hirata, including *Laskar Pelangi, Sang Pemimpi, and Padang Bulan*. Research method used in current study was descriptive interpretative using genetic structuralism reviews.

Elements of values in the relationship between human and nature included the utilization of natural resources, environmental care, and protecting and preserving nature. Works in the field of literature and sociology were not only connecting people with the socio-cultural environment, but also with nature. Belitong beautiful nature with every form of its typical regional traits and characteristics, variety of locales and locale wisdom were meticulously described in the effort of embracing nature's enchantment and infliction.

Keywords: morale, character building, environment, genetic structuralism.

Pendahuluan

Sebuah karya sastra ditulis oleh pengarang, antara lain menawarkan model kehidupan yang ideal menurut pengarang. Karya sastra mengandung penerapan moral dalam sikap dan tingkah laku para tokoh sesuai dengan pandangan tentang moral. Melalui cerita, sikap, dan tingkah laku tokoh-tokoh itulah pembaca diharapkan dapat mengambil hikmah dari pesan-pesan moral yang disampaikan. Nilai moral tidak selalu diperlihatkan

secara langsung kepada pembaca, pembaca berusaha mencari sendiri nilai moral yang terdapat dalam karya sastra tersebut.

Sebuah narasi atau cerita tertentu menggambarkan struktur moral kehidupan seseorang atau individu itu sangat kompleks, juga dapat merupakan hubungan berbagai faktor yang di dalamnya menjelaskan bagaimana perkembangan moral dalam kehidupan. Teori respon pembaca menggambarkan bahwa aktivitas yang dilakukan pembaca dapat menghasilkan banyak hal (Haerudin, 2014: 4-5). Pembaca dengan sendirinya akan menyelidiki dan memperkaya apa yang telah ada pada dirinya, baik perasaan dan emosinya serta pemandangan tentang kehidupan lainnya yang tidak dimilikinya. Menurut Taine (dalam Fananie, 2000: 116-117), sastra tidak hanya sekadar karya yang bersifat imajinatif dan pribadi, tetapi dapat pula merupakan cerminan atau rekaman budaya, suatu perwujudan pikiran tertentu pada saat karya itu dilahirkan. Fenomena hubungan tersebut kemudian dikembangkan oleh Lucien Goldmann yang dikenal dengan Strukturalisme Genetik (Junus, 1985: 20).

Pendekatan strukturalisme genetik digunakan untuk mengkaji beberapa karya Andrea Hirata yang diambil secara acak, terdiri dari novel *Laskar Pelangi, Sang Pemimpi,* dan *Padang Bulan*. Adapun yang menjadi tujuan kajian ini adalah untuk mendeskripsikan: 1) kearifan pada lingkungan hidup dalam novel, meliputi pemanfaatan sumber daya alam, peduli lingkungan serta menjaga dan melestarikan alam; 2) pandangan dunia pengarang; dan 3) struktur sosial-budaya masyarakat dalam novel-novel karya Andrea Hirata.

Nilai Moral dan pendidikan Karakter

Novel sebagai karya sastra menawarkan pesan moral yang berhubungan dengan sifat-sifat luhur kemanusiaan, memperjuangkan hak dan martabat manusia. Nilai moral itu pada hakikatnya merupakan sarana atau petunjuk agar pembaca memberikan respon atau mengikuti pandangan pengarang. Nilai moral yang dapat diterima pembaca umumnya yang bersifat universal, dalam arti tidak menyimpang dari kebenaran dan hak kemanusiaan. Nilai moral sastra lebih memberatkan pada sifat kodrati manusia yang hakikat, bukan pada aturan-aturan yang dibuat, ditentukan, dihakimi manusia (Nurgiyantoro, 2009: 321-322). Lebih lanjut, Nurgiyantoro membagi kriteria atau jenis ajaran moral dalam karya sastra mencakup masalah yang

bisa dikaitkan bersifat tak terbatas. Secara garis besar jenis ajaran moral dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu: (1) moral yang mencakup hubungan manusia dengan diri sendiri; (2) moral yang mencakup hubungan manusia dengan manusia lain dalam lingkup sosial termasuk hubungannya dengan lingkungan alam; dan (3) moral yang mencakup hubungan manusia dengan Tuhannya.

Dalam kajian ini akan lebih difokuskan pada ajaran moral manusia hubungannya dengan lingkungan alam. Manusia mempunyai tugas dan kewajiban terhadap alam semesta yaitu menjaga dan melestarikan semua sumber alam untuk menghindari semua bencana yang disebabkan kecerobohan serta dapat mendapatkan alam semesta dalam alam kehidupan dengan memperhatikan agar dapat berjalan menurut kodratnya. Nilai moral yang terkandung dalam hubungan manusia dengan alam meliputi pemanfaatan sumber daya alam, menjaga dan melestarikan alam.

Selanjutnya, berbicara mengenai pendidikan karakter, Lickona (1991: 50-52) memandang karakter memiliki tiga unsur yang saling berkaitan, yakni *moral knowing, moral feeling,* dan *moral behavior*. Sedangkan menurut Suyanto (2010), karakter adalah cara berpikir dan berperilaku yang menjadi ciri khas tiap individu untuk hidup bekerja sama dalam lingkungan keluarga, masyarakat, bangsa dan negara. Dalam pembinaan karakter manusia seutuhnya senantiasa mempertimbangkan bahwa perkembangan moral berkaitan dengan aturan dan konvensi tentang apa yang seharusnya dilakukan manusia dalam interaksinya dengan orang lain (Santrock, 1995: 286-287).

Selanjutnya, Hasan (2010: 9-10) membagi pendidikan karakter menjadi 18 jenis, yaitu religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat/komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, dan tanggung Jawab. Dalam penelitian ini nilai pendidikan karakter yang akan dikaji adalah karakter ke-16, yaitu peduli lingkungan.

Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif interpretif dengan tinjauan strukturalisme genetik. Novel yang dikaji sebagai subjek penelitian ini adalah novel-novel karya Andrea Hirata, di antaranya *Laskar*

Pelangi, Sang Pemimpi, dan *Padang Bulan.* Kajian ini menggunakan teknik analisis isi (Content analysis). Analisis isi merupakan teknik penelitian yang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan. Analisis ini juga dapat sebagai metode yang valid dan dapat direplikasikan untuk membuat kesimpulan spesifik teks (Mayring, 2000: 14). Langkah-langkah yang dilakukan peneliti adalah pengumpulan data, reduksi data, verifikasi data, simpulan.

Pembahasan

1. Kearifan Pada Lingkungan Hidup

Lingkungan *(milie)* merupakan sesuatu yang melingkupi suatu tubuh yang hidup, seperti tumbuh-tumbuhan, keadaan tanah, udara, pergaulan manusia hidup selalu berhubungan dengan manusia lainnya atau juga dengan alam sekitar. Itulah sebabnya manusia harus bergaul dan dalam pergaulan itu saling mempengaruhi pikiran, sifat, dan tingkah laku. Lingkungan merupakan faktor yang mempengaruhi dan menentukan tingkah laku manusia. Manusia yang hidup dalam lingkungan baik secara langsung atau tidak dapat membentuk kepribadian menjadi baik.

> Kami adalah 10 umpan nasib dan kami seumpama kerang-kerang halus yang melekat erat satu sama lain dihantam deburan ilmu. Kami seperti anak-anak bebek. Tak terpisahkan dalam susah dan senang (Laskar Pelangi, hal. 85).

Sepuluh anggota Laskar Pelangi mengejar pendidikan tanpa rasa putus asa walaupun miskin, tetapi semangat yang mereka miliki tidak pernah padam. Kisah persahabatan di atas menyatakan mereka akan selalu bersama, baik dalam keadaan susah maupun senang.

> ... tragedi atau drama semacam opera sabun tak pernah terjadi di sekolah Muhammadiyah. Sekolah itu demikian teduh dalam kiprahnya, tenang dalam kesahajaannya, bermartabat dalam kesederhanaannya, dan tenteram dalam kemiskinannya (Hirata, 2011: 374).

Kutipan di atas, menunjukkan adanya persepsi tentang sekolah yang telah meneduhkan jiwa mereka menjadi tenang, bermartabat dalam kesederhanaan, dan tenteram dalam kemiskinan. Sebuah pertunjukan drama kehidupan demi perjuangan pendidikan yang dilakukan oleh anak-anak Laskar Pelangi. Sekolah yang sederhana, murid yang sederhana, dan guru yang tidak pernah lelah mencerdaskan murid-muridnya.

Sampai pada akhirnya, sepuluh anggota Laskar Pelangi berkurang, adalah Lintang, memilih keluar dari sekolah setelah sepeninggal ayahnya, tepat empat bulan sebelum ia menyelesaikan SMP. Sahabat-sahabatnya merasa amat pedih karena seorang anak supergenius, penduduk asli sebuah pulau terkaya di Indonesia harus berhenti sekolah karena kekurangan biaya.

> Dadaku sesak menahankan pemandangan itu. Sore itu adalah sore yang paling sendu di seantero Belitong, dari muara Sungai Lenggang sampai ke pesisir Pangkalan Punai, dari Jembatan Mirang sampai ke Tanjong Pandan.
>
> Itu adalah sore yang paling sendu di seantero jagad alam. Saat itu aku menyadari bahwa kami sesungguhnya adalah kumpulan persaudaran cahaya dan api... Kami adalah lapisan-lapisan pelangi terindah yang pernah diciptakan Tuhan. (Laskar Pelangi, hal. 405)

Sekolah, kawan-kawan, buku, dan pelajaran adalah segala-galanya bagi Lintang, itulah dunianya dan seluruh kecintaannya. Alam pun turut bersedih dengan keadaan itu, unggas yang biasanya riuh rendah di pohon filicium sore itu lengang. Semua hati terendam air mata melepas sang mutiara ilmu dari lingkaran pendidikan. Lintang bagi seluruh anggota Laskar Pelangi adalah mercusuar. Ia bintang petunjuk bagi pelaut di samudra. Begitu banyak energi positif, keceriaan, dan daya hidup terpancar dari dirinya. Ia telah menyihir kepercayaan diri, berani bermimpi melawan nasib, berani memiliki cita-cita.

Contoh lain dalam novel *Padang Bulan*, kearifan pada lingkungan, yaitu museum, museum paling hebat dan tidak ada yang bisa menandinginya karena selain museum, sekaligus kebun binatang.

> Baiklah, mari bicara soal museum. Di sana ada sebuah ruangan yang jika dimasuki harus membuka sandal dan mengucapkan Assalamualaikum, demi menghormati tombak-tombak karatan, para peninggalan hulubalang antah berantah. Uang kecil yang diselipkan ke dalam kotak di samping tombak-tombak itu dapat menyebabkan pendermanya awet muda dan enteng jodoh. Anak-anak yang tak sengaja menunjuk tombak itu harus menghisap telunjuknya, agar tidak kualat (Padang Bulan, hal. 17).

Kutipan di atas menunjukkan kearifan masyarakat Melayu yang percaya dengan mitos dan takhayul, seperti melepaskan sandal dan mengucapkan salam saat memasuki tempat tertentu merupakan suatu penghormatan dan kesopanan yang dibungkus oleh mitos. Penghormatan terhadap benda-benda kuno dan kepercayaan persembahan untuk awet muda sangat berkaitan erat dengan kepercayaan masyarakat.

a. **Pemanfaatan Sumber Daya Alam**

Seperti halnya sebuah novel, di dalamnya mengisyaratkan suatu ajaran untuk dibaca, dimengerti, dipahami, dan dapat diimplementasikan dalam kehidupannya. Begitu juga suatu nilai (moral) dalam sastra kaitannya dengan pemanfaatan kekayaan alam, baik hayati maupun nonhayati. Tentu saja hal tersebut mengajak kita pembaca untuk dapat sadar dan menyadari apa yang terjadi dan apa yang idealnya dapat dihindarkan dan mensyukuri anugerah yang diberikan Tuhan kepada umat manusia.

> Tuhan memberkahi Belitong dengan timah bukan agar kapal yang berlayar ke pulau itu tidak menyimpang ke Laut Cina Selatan... Adakah mereka telah semena-mena pada rezeki Tuhan...
>
> Eksploitasi timah besar-besaran secara nonstop diterangi ribuan lampu dengan energi jutaan kilo watt... sendiri, kecil, bersinar, indah, dan kaya raya (Laskar Pelangi, hal. 33-34).

Pulau Belitong seperti diungkap dalam kutipan di atas adalah penghasil timah terbesar di Indonesia sejak masa penjajahan Belanda. Setelah

merdeka, diambil alih oleh PN Timah dan menyerap hampir seluruh angkatan kerja di Belitong. Lahan eksploitasinya tak terbatas. Sumber daya alamnya dieksploitasi habis-habisan, sebagian komunitas di Belitong juga termarginalkan dalam ketidakadilan, persamaan kesempatan, dan kesemena-menaan. Begitu halnya juga terjadi dalam novel *Padang Bulan.*

> Sisa dari yang tersisa, hanyalah timah buruk yang terlipat amat dalam di bawah tanah. Bulir demi bulir timah itu ditambang penduduk asli dengan pacul, didulang dengan tangan, dan dengan satu sikap dipaksa rela oleh kemiskinan untuk terkubur hidup-hidup (Padang Bulan, hal 23).

Kutipan di atas menggambarkan para pengoasa tambang, yaitu pemerintah mengelola pertambangan tanpa mempedulikan kesejahteraan masyarakat. Setelah timah habis ditambang, tambang ditinggalkan, diabaikan begitu saja dan berbahaya bagi lingkungan. Di tambang yang telah bangkrut, kini yang tersisa hanyalah timah dengan kualitas buruk dan dalam yang ditambang oleh penduduk dengan peralatan sederhana. Kemiskinan telah mengakibatkan penduduk lokal bekerja sebagai pendulang dengan risiko kecelakaan kerja, bahkan risiko kematian yang tinggi.

Pemanfaatan alam yang positif dapat dilihat dalam kutipan berikut.

> Bendungan itu tak jauh dari rumah mereka. Dulu dipakai Belanda untuk membendung aliran anak-anak Sungai Linggang agar kapal keruk dapat beroperasi... seperti mereka dulu sering bertemu (Padang Bulan, hal. 1).

Dari kutipan di atas digambarkan manfaat bendungan yang dipakai Belanda untuk membendung Sungai Linggang sekaligus tempat bagi Syalimah dan Zamzami dulu sering bertemu.

b. **Menjaga dan Melestarikan Alam**

Manusia mempunyai tugas dan kewajiban terhadap alam semesta, yaitu menjaga dan melestarikan semua sumber alam untuk menghindari semua bencana yang disebabkan kecerobohan serta mendapatkan alam semesta dalam alam kehidupan dengan memperhatikan agar dapat berjalan

menurut kodratnya.

> Tuhan memberkahi Belitong dengan timah... timah dialirkan-Nya ke sana untuk menjadi mercusuar bagi penduduk pulau itu sendiri. Adakah mereka telah semena-mena pada rezeki Tuhan sehingga nanti terlunta-lunta seperti di kala Tuhan menguji bangsa Lemuria (Laskar Pelangi, hal.34).
>
> Ajaran kuno turun-temurun di Belitong agar masyarakat tidak semena-mena memperlakukan hutan dan sumber-sumber air. Ajaran itu mengandung tenaga sugestif ketakutan terhadap kualat… (Laskar Pelangi, hal. 362).

Contoh lainnya dapat ditemui dalam novel *Sang Pemimpi*, ketika Ikal dan Arai meninggalkan Belitong untuk ke Jawa. Melalui deskripsi imaji visual tokoh Ikal digambarkan Pulau Belitong yang porak-poranda karena kerakusan manusia, kerakusan penjajah, dan PN Timah pada masanya. Pulau Belitong yang kaya akan timah seharusnya dapat dijaga kelestariannya dan dapat dimanfaatkan hasil buminya dengan arif dan bijaksana.

> Kami membahas kerusakan lingkungan karena ulah PN Timah dan jumlah ganti rugi yang akan kami tuntut karena tanah ulayat kami rusak berantakan (Sang Pemimpi, hal. 47).
>
> Kupandangi pulau kecilku yang porak-poranda karena kerakusan manusia (Sang Pemimpi, hal. 208).

c. **Peduli Lingkungan**

Peduli lingkungan merupakan salah satu nilai dari 18 nilai dalam pendidikan karakter. Kepedulian terhadap lingkungan ditunjukkan oleh Tokoh Aku dan Arai, simulasi yang dilakukan melalui telepon dari kaleng susu dalam novel *Sang Pemimpi*. Mereka menuntut ganti rugi kepada PN Timah karena kerusakan lingkungan juga kompensasi beban psikologis bagi penduduk Belitong yang terkena imbas eksploitasi PN Timah.

> "Tiga miliar untuk air minum yang tercemar phyrite, empat miliar untuk risiko kontaminasi radio aktif, tujuh miliar kompensasi beban psikologis karena kesenjangan sosial,

> dan dua miliar untuk hancurnya habitat pelanduk," usul Arai berapi-api (Sang Pemimpi, hal. 47).

Masih bagian novel *Sang Pemimpi*, Ikal merasakan kepedulian pada tanah tumpah darahnya, yaitu kerinduan terhadap keindahan alam Belitong.

> Pulau Belitong tumpah darahku, terapung-apung tegar, tak pernah lindap diganyang ombak dua samudra nan bergelora. Belitong yang kukuh tak terkalahkan, kapankah aku melihatmu (Sang Pemimpi, hal. 207).

Pulau Belitong yang kokoh terapung tegar di tengah lautan diganyang ombak dua samudra. Belitong yang kukuh tak terkalahkan telah dirindukan oleh Ikal yang baru saja berangkat dari Belitong untuk memperbaiki nasib di Jawa, kuliah. Kepedulian terhadap lingkungan juga mewujud dalam kutipan berikut.

> WC ini sudah hampir setahun diabaikan karena kran air yang mampet. Tapi manusia-manusia cacing, para intelektual muda SMA Negeri yang tempurung otaknya telah pindah ke dengkul, nekat menggunakannya jika panggilan alam itu tak tertahankan... Dan kamilah yang menanggung semua kebejadan moral mereka (Sang Pemimpi, hal. 127).

WC yang mampet seharusnya sudah tidak dipakai lagi, apa pun alasannya. Tapi, karena ulah polah siswa SMA yang "moralnya bejad" yang tetap nekat menggunakannya meskipun sudah rusak. Ikal, Jimbron, dan Arai dihukum membersihkan WC tersebut sebagai orang yang menanggung penderitaan dari apa yang dilakukan orang lain, "intelektual muda SMA Negeri yang tempurung otaknya telah pindah ke dengkul".

Kepedulian terhadap lingkungan berikutnya dalam novel *Padang Bulan,* kepedulian tentang turunnya hujan pertama ketika menyongsong musim penghujan.

> ...kalau hujan pertama musim hujan turun pas pada 23 Oktober, dan sore, pasti kampungku akan tampak lebih memesona... (Padang Bulan, hal. 31).
>
> ...ia akan mengguyur dengan teratur, usai asar biasanya, lembut, berkawan, dan adakalanya syahdu (Padang Bulan, hal.32).
>
> Aku, alam, dan hujan pertama, telah membentuk semacam persengkokolan, yang begitu ganjil... (Padang Bulan, hal. 34).

Ikal mempunyai teori yang konyol sehingga tidak pernah dikisahkan pada siapa pun dan telah menjadi rahasia sejak masa kecilnya. Kepedulian Ikal pada awal hujan pada 23 Oktober sore akan membuat delima, angsana, kemang, dan kecapi akan memucuk bersama, kemudian jamur tiong yang indah dan dapat dimakan akan subur, bunga bakung bersemi awal sepanjang musim hujan itu.

1. Pandangan Dunia Pengarang

Andrea Hirata merupakan penulis yang mampu menggugah dunia kesusastraan Indonesia dewasa ini. Karya-karya Andrea Hirata selalu menyampaikan cerita dalam kehidupannya yang penuh problema ekonomi, masa depan, cita-cita, bahkan sampai cerita cintanya. Semua novel Andrea Hirata mempunyai cerita yang saling berhubungan, mulai dari tetralogy *Laskar Pelangi*, dwilogi *Padang Bulan* dan *Cinta dalam Gelas*, dan novel *Sebelas Patriot* serta yang terbaru, *Ayah*. Semua berkisah tentang perjuangan, pendidikan, dan kisah cinta. Selain tema tersebut Andrea Hirata selalu mengungkapkan keindahan pulau Belitong lewat novel-novelnya.

Pengarang ingin menyampaikan pandangannya atau pandangan kelompoknya terkait pendidikan, cita-cita, kehidupan perekonomian, serta kisah cinta. Karya pertamanya yang berjudul *Laskar Pelangi* merupakan novel *best seller* di Indonesia. Tema yang diangkat dalam novel *Laskar Pelangi* adalah kehidupan sehari-hari di sekitar penulis, mulai dari sulitnya mendapatkan pendidikan, sampai dengan usahanya meraih cita-cita. Sebuah perjuangan di dalam dunia pendidikan serta kegigihan dalam menjalani hidup, ia kisahkan dengan bahasa yang memikat dalam novelnya, *Laskar Pelangi*. Seperti yang telah diceritakan dalam novel, Lintang harus bersepeda menempuh jarak 80 kilometer setiap hari untuk bisa bersekolah.

Sekolah para anggota Laskar Pelangi pun sungguh memprihatinkan.

> Adapun sekolah ini, SD Muhammadiyah, juga sekolah kampung yang paling miskin di Belitong (Laskar Pelangi, hal. 4).

Akan tetapi, tokoh-tokoh yang diceritakan pengarang tidak sedikit pun mengeluh akan hal itu. Mereka tetap bersemangat demi mendapatkan pendidikan. Hal ini pengarang ingin menyampaikan pikirannya tentang perjuangan untuk mendapatkan pendidikan. Begitu juga dalam novel *Padang Bulan*, Andrea Hirata menceritakan kembali tema perjuangan pendidikan lewat tokoh Enong yang harus bekerja keras sebagai tulang punggung keluarga di samping ia juga berkeinginan menjadi seorang guru bahasa Inggris. Enong tetap menyempatkan belajar bahasa Inggris di sela-sela waktu bekerja sebagai pendulang timah. Bagi Enong pendidikan adalah segalanya.

Dalam kehidupan nyata pengarang juga mempunyai karakter yang pantang menyerah dalam segala hal. Bahkan pengarang sempat merantau ke Jawa untuk berkelana mempertaruhkan nasib. Andrea Hirata merupakan sosok pekerja keras, jiwa patriotismenya sangat luar biasa. Andrea ingin sekali membahagiakan orang tuanya dengan karya-karya motivatornya. Andrea Hirata juga merupakan sosok yang religius. Semua novelnya tidak keluar dari ajaran agamanya, Islam. Dengan penceritaan tokoh Ikal dalam seluruh novelnya (kecuali *Ayah*) dan latar belakang Belitong, Andrea Hirata menampilkan ajaran agama, moral, dan sosial dengan maksimal. Ia juga berpandangan bahwa mimpi itu harus dicapai, dan jangan takut untuk bermimpi. Semangat untuk menggapai mimpi seolah menjadi pesan utama dari semua novelnya. Pandangan Andrea Hirata untuk jangan takut bermimpi sangat jelas dicurahkan pada novel *Sang Pemimpi*. Novel ini adalah sebuah lantunan kisah kehidupan yang mempesona dan akan membuat seluruh pembaca percaya pada kekuatan mimpi dan pengorbanan. Kekuatan mimpi itu tampak pada kutipan

> ...cita-cita kami adalah kami ingin sekolah ke Prancis! Ingin menginjakkan kaki di altar suci almamater Sorbonne, ingin menjelajah Eropa sampai ke Afrika (Sang Pemimpi, hal. 73).

Kutipan-kutipan teks dalam novel Sang Pemimpi itu jelas sekali bahwa pengarang berpandangan bahwa impian itu harus ada dan harus diperjuangkan. Begitulah pandangan dunia pengarang mengenai pentingnya pendidikan, impian, dan cara memperjuangkannya. Terlihat jelas sekali bahwa novel-novel Andrea Hirata selalu berkisah tentang motivasi untuk menggapai mimpi, maka novel Andrea Hirata sering dikatakan sebagai novel inspirasi dan motivator.

Andrea Hirata juga merupakan sosok yang humanis. Solidaritasnya dengan sesama sangat tinggi. Dalam novel *Padang Bulan* diceritakan jiwa humanisnya dalam tokoh Ikal yang bersahabat dengan Detektif M. Nur dan Enong. Persahabatan mereka sangat harmonis dan saling memahami. Andrea Hirata juga sering menceritakan kisah cintanya dalam novel-novelnya. Dalam hal ini pengarang berpandangan bahwa cinta juga butuh pengorbanan dan harus diperjuangkan. Dalam novel *Laskar Pelangi* pengarang sedikit menceritakan kisah cintanya saat bertemu dengan A Ling untuk pertama kalinya. Kisah cinta itu berkelanjutan sampai Ikal memberanikan menemui A Ling sendirian. Ikal meminta bantuan temannya untuk mempertemukannya dengan A Ling, gadis Tionghoa yang ia kagumi.

Perjuangan cinta Ikal tersebut merupakan pandangan pengarang terhadap cinta, bahwa cinta memang butuh pengorbanan dan harus diperjuangkan serta dijaga. Kesetiaan Ikal tersebut sejalan dengan pribadi pengarang yang sangat mengagungkan cinta, setia terhadap cinta. Andrea Hirata itu sangat mengagungkan cinta dan tipe orang yang setia. Andrea Hirata merupakan sosok pemuda sederhana yang cerdas dan setia pada obsesinya, A Ling. Dalam novel *Padang Bulan*, tokoh Ikal rela melakukan apa pun demi cintanya, berikut kutipannya.

> Aku, hanya perlu menjadi seorang pelayan warung kopi, demi seseorang yang paling kuinginkan di muka bumi ini melebihi apa pun. Maka, pengorbananku belumlah seberapa dan aku tetap menjadi pahlawan bagi cinta pertamaku (Padang Bulan, hal. 154).

Berbagai rencana dirancang Ikal dengan tujuan agar A Ling kembali bertengger di boncengan sepeda Ikal. Dia tidak bisa melihat Zinar tanpa cemburu. Tak dapat melihat A Ling tanpa patah hati. Tak dapat melihat ibunya tanpa rasa malu. Tak dapat melihat ayahnya tanpa perasaan

bersalah. Begitulah gambaran cerita cinta dari pengarang. Dalam hal ini pengarang mempunyai karakter setia pada cintanya dan ingin menyampaikan pandangannya bahwa cinta itu harus diperjuangkan dan butuh pengorbanan. Pengorbanan yang digambarkan Andrea Hirata melalui tokoh Ikal sungguh luar biasa.

2. Struktur Sosial-Budaya Masyarakat Belitong dalam Novel

Latar belakang sosial budaya yang ditampikan oleh Andrea Hirata dalam novel-novelnya sebagian besar dan bisa jadi mendominasi adalah sebuah kehidupan masyarakat yang ada di Belitong, dengan kesederhanaan masyarakat dan heterogennya suku bangsa yang tinggal. Masyarakat dalam novel ini dikisahkan sebagai masyarakat yang miskin, penuh dengan keterbatasan ekonomi.

Seperti dalam *Laskar Pelangi*dan *sang Pemimpi,* jika dilihat dari kebiasaan hidup para pelaku utama cerita dalam masyarakat Belitong, di mana masyarakat yang melingkupi para tokoh adalah para buruh yang bekerja di tambang timah milik PN Timah. Mereka hidup di bawah garis kemiskinan. Mereka mayoritas hidup sebagai buruh kasar di PN Timah, tak terkecuali orang tua anggota Laskar Pelangi. Karena orang tua mereka bekerja sebagai buruh kasar di PN Timah, kebiasaan dan pola hidupnya pun banyak dipengaruhi oleh aturan-aturan yang berlaku dalam perusahaan itu. Selain itu, anggota Laskar Pelangi juga punya kebiasaan tersendiri.

> Karena kegemaran kolektif terhadap pelangi maka Bu Mus menamai kelompok kami Laskar Pelangi (Laskar Pelangi, hal. 150).

Mereka punya kebiasaan unik, yaitu suka menyaksikan pelangi secara beramai-ramai dengan memanjat pohon filicium sambil melihat pelangi ketika setelah hari hujan. Oleh karena kebiasaan unik ini oleh guru mereka, Bu Mus, mereka diberi julukan "Laskar Pelangi".

Masyarakat Belitong kebanyakan berasal dari suku Melayu, Sawang, dan keturunan Cina (Hokian). Karena ada berbagai suku bangsa yang tinggal di Belitong, maka percampuran budaya tidak terhindarkan, baik itu adat istiadat/kepercayaan, sikap hidup, dan bahasa yang dipakai. Adat istiadat Melayu terlihat pada kegemaran masyarakatnya pada irama semenanjung,

dentuman rebana, dan pantun yang sambut-menyambut.

> JUMLAH orang Tionghoa di kampung kami sekitar sepertiga dari total populasi... Komunitas ini selalu tipikal: rendah hati dan pekerja keras. Meskipun jauh terpisah dari akar budayanya namun mereka senantiasa memelihara adat istiadatnya.... (Laskar Pelangi, hal. 31).

Mengenai kepercayaan, masyarakat Pulau Belitong percaya terhadap seekor burung yang disebut burung Pelintang Pulau. Menurut kepercayaan masyarakat ini, apabila burung Pelintang Pulau singgah di kampung mereka, maka di tengah laut sedang terjadi badai atau angin puting beliung yang ganas. Kepercayaan lain yang juga tumbuh di Belitong adalah tentang adanya penganut ilmu buaya. Menurut kepercayaan masyarakat Belitong, para penganut ilmu buaya apabila mati maka akan menjadi buaya. Salah satu penganut ilmu ini adalah Bodenga dan ayahnya.

Selain itu, masyarakat Belitong juga mempercayai adanya seorang dukun yang sakti mandraguna, yang dipercaya bisa mengabulkan permintaan apa saja dan dapat dimintai petunjuk. Dalam cerita ini sang dukun bernama Tuk Bayan Tula yang hidup di pulau terpencil di Belitong yakni di pulau Lanun. Selain adat istiadat Melayu, ada juga adat istiadat Tionghoa yang mewarnai novel ini, yaitu terlihat ketika peristiwa perjumpaan Ikal dan A Ling pada waktu upacara sembahyang rebut atau Chiong Si Ku di Kelenteng.

Selanjutnya, struktur sosial budaya novel *Padang Bulan* adalah masyarakat Melayu. Tipikal orang Melayu yang suka mencibir, mencemooh, menjelek-jelekkan pemerintah, mengobrol lama di warung kopi sehingga seringkali dianggap sebagai bangsa yang pemalas karena terlalu senang membuang-buang waktu di warung kopi dan banyak berkomentar. Kegemaran bermain catur berkaitan erat dengan kegemaran orang Melayu yang lain yaitu minum kopi di warung kopi. Catur dan warung kopi adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan.

> Menjadi juara catur adalah idaman setiap lelaki Melayu sebab gengsinya tinggi dan hadiahnya besar. Jika jadi juara catur, paling tidak membual di warung-warung kopi, didengar orang, hal itu juga kegemaran orang Melayu (Padang Bulan, hal. 116).

Juara catur menjadi hal yang sangat prestisius dan memiliki nilai yang tinggi di mata masyarakat. Kebanggaan seorang juara catur adalah ketika ia berkunjung ke warung kopi. Saat di warung kopi ia akan terlibat pembicaraan dengan orang lain. Kutipan di atas menunjukkan kegemaran orang Melayu yang lain, yaitu saat terlibat dalam pembicaraan seringkali disertai dengan membual.

Berikut ini adalah kutipan yang menunjukkan kebiasaan hidup, adat istiadat, keyakinan, pandangan hidup, cara berpikir, cara bersikap, dan tradisi budaya Melayu.

> Yahnong, singkatan untuk ayah bagi anak tertua mereka, Enong. Kebiasaan orang Melayu menyatakan sayang pada anak tertua dengan menggabungkan nama ayah dan nama anak tertua itu (Padang Bulan, hal. 2).

Kutipan di atas menunjukkan kebiasaan masyarakat Melayu dalam menggabungkan nama ayah dan nama anak tertua. Yahnong merupakan gabungan kata dari ayah dan Enong. Yahnong bermakna ayah dari Enong. Kebiasaan ini menunjukkan rasa sayang kepada anak tertua. Lalu, ada pula kebiasaan yang unik. Anak muda sering dipanggil Boi.

> Ini tak ada hubungannya dengan Boy dalam bahasa Inggris sebab anak perempuan pun sering dipanggil Boi (Padang Bulan, hal. 10).

Kutipan di atas menjelaskan tentang kebiasaan masyarakat Melayu yang memanggil anak muda dengan sebutan Boi. Sebutan ini sama sekali tidak ada hubungannya dengan panggilan kepada anak laki-laki dalam bahasa Inggris. Kutipan di atas menjelaskan mengenai panggilan Enong yang secara khusus Zamzani berikan kepada anak perempuannya, yaitu Enong. Selain menggabungkan nama ayah dan nama anak tertua, orang Melayu biasa menamai anak dengan bunyi senada seirama.

> Jika nama anak tertua Murad, misalnya, tujuh orang adik di bawahnya adalah Munzir, Munaf, Munir, Muntaha, Munawaroh, Mun'im, dan Munmun (Padang Bulan, hal. 9).

Kutipan di atas menunjukkan kebiasaan unik masyarakat Melayu yang menamai anak-anak mereka dengan bunyi yang senada dan seirama. Keluarga Melayu udik biasanya memiliki banyak anak. Dari anak yang banyak itu nama mereka dibuat senada dan seirama. Dalam kutipan di atas dicontohkan nama anak yang semuanya berawalan suku kata mu-.

> Dari gerakan berikutnya, kulihat ibu tampaknya mau meraih centong nasi di dekatnya dan melempar kepalaku, tapi dalam detik yang kritis itu, ia dapat mengendalikan emosi. Mungkin ia teringat akan kepercayaan kuno masyarakat Melayu... (Padang Bulan, hal. 148).

Kutipan di atas terjadi saat Ikal batal berangkat ke Jakarta karena masih ingin menyelesaikan permasalahan cintanya. Sang ibu yang kesal akan perilaku Ikal hampir saja saja memukul Ikal dengan centong nasi atau sendok besar yang biasa digunakan untuk mengambil nasi. Namun, ibu Ikal masih bisa mengendalikan diri dan teringat kepercayaan kuno Melayu mengenai pembangkitan di hari kiamat. Kutipan di atas menunjukkan kepercayaan Melayu kuno yang masih dijunjung tinggi oleh masyarakat Melayu.

Lingkungan sosial masyarakat Melayu di Belitong Timur sangat heterogen. Pendeskripsian latar budaya yang begitu akurat sangat membantu pembaca dalam memahami dan membayangkan suasana yang ada pada cerita. Latar sosial ini menggambarkan akulturasi budaya Melayu dengan suku bangsa yang lain, terutama etnis Tionghoa.

> Jika sore menjelang, dari jendela rumah sering kupandangi bangunan pasar yang indah dan simetris, gabungan dua gaya arsitektur. Lisplang berenda-renda itu jelas gaya Melayu, tapi ventilasi dengan cara melubangi dinding papan hanya dilakukan orang Khek. Mengecat rumah dengan ter hitam juga bukan kebiasaan orang Melayu (Padang Bulan, hal. 241).

Kutipan di atas menunjukkan akulturasi antara budaya Melayu dan budaya Tionghoa dalam hal arsitektur bangunan. Akulturasi ini menghasilkan bangunan pasar yang indah dan simetris. Akulturasi budaya menghasilkan bangunan dengan gaya arsitektur yang berbeda. Melalui kutipan di atas, dapat dikatakan bahwa masyarakat Melayu adalah masyarakat yang terbuka dan bisa secara berdampingan hidup dengan budaya lain.

> Belum sempat kuambil ancang-ancang, dua bilah alis pedang tertarik ke atas. Perempuan Ho Pho itu merepet dalam bahasa Khek campur Melayu, (Padang Bulan, hal. 243)

Kutipan di atas adalah peristiwa saat A Ling marah terhadap Ikal. Dalam kemarahannya, A Ling berbicara dengan cepat. Saat marah itulah A Ling berbicara dengan bahasa Khek, yaitu bahasanya sendiri dan bahasa Melayu, yaitu bahasa tempat tinggalnya. Hal ini menunjukkan adanya akulturasi dari sisi bahasa.

> Perkawinan itu seperti pertemuan beragam suku dalam masyarakat kami. Banyak sekali orang dari suku bersarung, orang Melayu, orang Tionghoa sendiri, dan orang Sawang hadir di sana (Padang Bulan, hal. 249).

Gambaran keramahan masyarakat Melayu ditunjukkan dengan sikap keterbukaan dan dapat hidup berdampingan dengan masyarakat yang lain tanpa menimbulkan gesekan. Kerukunan hidup tampak pada kutipan di atas, saat ada acara perkawinan, maka orang yang datang berasal dari berbagai suku. Disebutkan suku yang ada dalam masyarakat Melayu antara lain: suku bersarung, orang Melayu, orang Tionghoa, dan orang Sawang.

Akulturasi budaya Melayu dan Tionghoa digambarkan dengan harmonis dan serasi, tanpa benturan yang berarti. Suku Melayu yang mayoritas beragama Islam yang religius, Etnis Tionghoa yang beragama Konghucu hidup berdampingan dengan damai. Budaya Melayu dan budaya Tionghoa berjalan beriringan dan saling melengkapi. Masyarakat Melayu di Belitong Timur adalah masyarakat yang heterogen. Terdapat beragam

suku dalam masyarakat, yaitu Orang Melayu, Tionghoa, suku bersarung, dan orang Sawang. Sifat orang Melayu yang terbuka telah menyebabkan berbagai budaya dalam masyarakat Melayu mengalami akulturasi yang serasi dan harmonis terutama akulturasi budaya Melayu dan Tionghoa. Akulturasi ini tampak dalam hubungan sosial masyarakat, bahasa, dan seni arsitektur.

Daftar Pustaka

Fananie, Zaenuddin. 2000. *Telaah Sastra*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, hh.: 116-117.

Haerudin, Dingding. "Mengkaji Nilai–Nilai Moral Melalui Karya Sastra". Artikel. Jurnal Pendidikan Bahasa dan Seni. Bandung: FPBS UPI, 2014), hh.: 4-5.

Hasan, Said Hamid, dkk. 2010. *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa*. Jakarta: Kemdiknas Badan Penelitian dan Pengembangan Pusat kurikulum.

Junus, Umar. 1985. *Resepsi Sastra Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia, hh.: 20.

Lickona, Thomas. 1991. *Educating for Character: How Our School Can Do Teach Respect and Responsibility*. New York: Brantam Book.

Mayring, P., "Qualitative Content Analysis". Dalam Forum Qualitative Sozialforschung, Volume 1, No.2, Juni 2000, h.: 14.

Nurgiyantoro, Burhan. 2010. *Teori pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: GMUP.

Santrock. J.W. 1995. *Live Span Development.* (Alih bahasa: Achmad Chusairi dan Yuda Damanik). Jakarta: Erlangga.

Suyanto, 2010. "Urgensi Pendidikan Karakter". kemdiknas.go.id. Diunduh pada Mei 2013.

HASHISH DAN KARYA FIKSI
(PEMBAHASAN TANAMAN GANJA DENGAN KARYA SASTRA DAN FILM)

Nurhadi
PBSI FBS UNY
E-mail:nurhadi2@yahoo.co.id

Abstrak

Dalam novel *Angels & Demons* karya Dan Brown, salah satu tokoh antagonisnya disebut dengan nama Hassassin. Tokoh inilah yang membunuh Leonardo Vetra tokoh CERN dan empat kandidat paus serta menempatkannya di sejumlah gereja di sekitar Vatikan dan Roma. Tokoh Hassassin inilah yang dalam bahasa Inggris identik dengan kata assassin yang berarti pembunuh profesional (assassination berarti pembunuhan). Begitulah profesi tokoh keturunan Arab tersebut digambarkan dalam novel tersebut. Hassassin memang berasal dari kelompok Nizariyah (Syria, sekitar abad ke-12) yang berprofesi sebagai pembunuh yang dikenal selalu mengkonsumsi hashish yang dalam bahasa bahasa Indonesia dikenal dengan istilah ganja. Menurut sejarahnya, ganja dulu legal tetapi kini malah dilarang atau ilegal. Tanaman ini multiguna atau tanaman obat yang seakan-akan kini hanya sebagai narkotika yang menyebabkan seseorang kecanduan bila mengkonsumsinya. Dalam sejumlah karya fiksi, ada sejumlah penggambaran bagaimana hashish ini dikonsumsi atau dipakai seperti pada film *Beach* yang dibintangi Leonardo de Caprio, film *3 Hari untuk Selamanya* yang dibintangi Nicholas Saputra. Bahkan kisah legendaris semacam *Roro Mendut* juga terkait dengannya. Apa yang dijual Roro Mendut sepertinya lintingan kretek tetapi di balik kisah itu, siapa tahu malah lintingan marijuana.

Kata kunci: hashish, tanaman obat, karya fiksi, film, novel

Pendahuluan

Dalam novel *Angels &Demons* karya Dan Brown (2005), salah satu tokoh antagonisnya disebut dengan nama Hassassin. Tokoh inilah yang membunuh Leonardo Vetra tokoh CERN dan empat kandidat paus serta menempatkannya di sejumlah gereja di sekitar Vatikan dan Roma. Tokoh inilah yang menjadi musuh tokoh protagonis, Robert Langdon yang hampir selalu kucing-kucingan dalam keseluruhan cerita novel yang berlatar di sekitar Vatikan, tempat suci umat Katolik.

Berdasarkan kutipan novel berikut, sedikitnya Brown (2005: 28—29) mengungkapkan bagaimana tokoh Hassassin ini digambarkan. "Ketika pembunuh itu berjalan, dia membayangkan nenek moyangnya tersenyum padanya dari atas sana. Hari ini dia telah bertempur untuk memperjuangkan tujuan mereka. Dia memerangi musuh yang sama yang sudah mereka perangi selama berabad-abad sejak sebelas abad silam… ketika tentara salib musuh mereka itu pertama kali menjarah tanah mereka, memperkosa dan membunuh rakyatnya, menuduh mereka sebagai orang-orang yang tidak suci, lalu menghancurkan kuil-kuil dan dewa-dewa mereka."

> "Nenek moyangnya telah membentuk pasukan kecil tetapi mematikan untuk melindungi diri mereka sendiri. Pasukan itu mulai dikenal di seluruh negeri sebagai pelindung—penghukum handal yang mereka temukan. Mereka terkenal tidak hanya karena pembunuhan-pembunuhan brutal yang mereka lakukan, tetapi juga kerena mereka merayakan pembantaian itu dengan cara mabuk-mabukan. Pilihan mereka adalah minuman keras yang sangat memabukkan yang mereka sebut hashish."
>
> "Ketika nama buruk itu mulai tersebar, kelompok pembunuh itu menjadi terkenal dengan satu sebutan saja, hassassin, yang makna harfiahnya berarti "pengikut hashish". Nama hassassin sendiri memiliki makna yang sama dengan kematian dalam hampir setiap bahasa di muka bumi ini. Kata itu masih digunakan hingga sekarang, bahkan dalam bahasa Inggris modern … namun seperti juga keahlian mereka untuk membunuh, kata itu lambat laun mengalami perubahan."
>
> "Sekarang kata itu diucapkan sebagai assassin."

Ada hal menarik ketika tokoh Hassassin dalam novel *Angels & Demons* ini kemudian dikaitkan dengan kata assassin (atau assassination) yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi pembunuh (atau pembunuhan). Konon para Hassasin inilah yang melakukan pembantaian dengan minuman keras yang sangat memabukkan yang disebut dengan hashish.

Tokoh Hassassin

Si Hassassin dalam *Angels & Demons* ini sebagaimana disarikan dari "List of Angels & Demons Characters" (Anonim, 2016c), mengacu pada tokoh Abad Pertengahan Haschaschin dari Hassan Ibn Sabbah, sering disebut sebagai The Killer, merupakan antagonis sekunder dari *Angels & Demons*. Si Hassassin bukan bagian dari kelompok Illuminati kuno. Dia diikutsertakan dalam melaksanakan perbuatan jahat dengan nama Illuminati oleh karakter yang disebut "Janus", tokoh yang kemudian diketahui Camerlengo. Hassassin adalah keturunan Arab, yang merujuk pada kejahatan yang melawan Tentara Salib.

Dalam prolog buku/novel, Hassassin menuntut password dari Leonardo Vetra untuk mendapatkan akses ke laboratorium bawah tanah rahasia, yang berupa kuantitas antimateri. Ketika Leonardo tidak mau memberikan kunci, si Hassassin memotong satu mata Leonardo (yang ternyata menjadi kunci dalam laboratorium bawah tanah) dan bermerek logo Illuminati. Tubuh Leonardo itu dimutilasi dan lehernya bengkok 180 derajat dengan satu mata hilang. Si Hassassin mencuri antimateri dalam rangka untuk memulai balas dendam terhadap Gereja Katolik Roma di Vatikan oleh organisasi masyarakat rahasia yang dikenal sebagai Illuminati.

Setelah membunuh Leonardo, si Hassassin pergi ke sebuah rumah prostitusi sebagai hadiah untuk dirinya sendiri. Setelah itu Hassassin kemudian menculik empat kardinal dan melakukan kontak dengan Camerlengo Carlo Ventresca, Vittoria Vetra, dan Robert Langdon yang sedang mendiskusikan hilangnya antimateri dari CERN. Dia memberi informasi mengenai para kardinal yang hilang dan memberi mereka peringatan, "Setiap jam dari pukul 20:00 setiap kardinal akan dicap dengan empat elemen: Bumi, Udara, Api, dan Air di empat gereja yang berbeda di Roma." Setelah memberikan peringatan ia menghubungikoresponden BBC News yang berada di Vatikan yang tengah meliput konklaf (pemilihan paus) dan memberi informasi yang sama kepada mereka tentang empat kardinal yang hilang.

Hassassin mengecap simbol Bumi ke salah satu dari empat kardinal dan membunuhnya dengan cara kekurangan oksigen karena menyumpalkan kotoran ke tenggorokan kardinal. Kardinal dibunuh di altar pertama ilmu pengetahuan Chapel Chigi di Santa Maria del Popolo. Kardinal kedua dicap dengan simbol Air dan paru-parunya bocor tertusuk. Dalam kondisi masih

hidup, kardinal ini (dalam penyamaran gelandangan) dikawal ke altar kedua ilmu pengetahuan dan dibiarkan mati di barat Ponente dari Saint Petrus. Kematian ini terlihat di depan umum dan menyebabkan hiruk-pikuk dengan jaringan media mulai meliput kematian dan kemungkinan spekulasi penculikan lainnya.

Kardinal ketiga dicap dengan simbol Api dan dibakar hidup-hidup di altar ketiga ilmu pengetahuan yang merupakan Ecstasy of St Theresa di gereja Santa Maria della Vittoria. Berbeda dengan kardinal lain, Hassassin memutuskan untuk meninggalkan kardinal ini hidup agar dia menyaksikan kematiannya sendiri. Langdon, Vittoria, dan Olivetti berhasil menyusul di gereja tersebut tapi gagal menyelamatkan kardinal. Setelah menemukan tubuh Olivetti dalam cara yang mirip dengan kematian ayahnya sendiri, Vittoria ditundukkan dan diculik oleh Hassassin. Setelah itu ia memaksa Robert Langdon untuk bersembunyi di dalam sarkofagus, di mana ia lolos dari kematian sesak napas.

Si Hassassin membawa Vittoria ke Gereja Pencerahan, yang ia gunakan sebagai basis operasi. Kemudian dia meninggalkannya dalam kondisi terikat dan tersumbat sebelum akhirnya ia meninggalkannya dan berniat mengakhiri hidup kardinal keempat dan terakhir yang diculiknya. Dia menghadapkan Langdon di sebuah air mancur, tempat ia menenggelamkan kardinal keempat dan melakukan perkelahian dengan Langdon. Dia pikir Langdon mati setelah perkelahian itu (yang tidak diketahuinya bahwa ia menggunakan selang udara bawah air untuk tetap hidup). Sang pembunuh kembali ke gereja guna mengerjai Vittoria.

Hassassin hendak memperkosa Vittoria, tetapi Langdon berhasil menggagalkannya. Ketika Hassassin bergerak untuk menghabisi Langdon, Vittoria yang terlatih yoga, berhasil meloloskan diri dan menyerang Hassassin dengan obor, lalu terbakarlah punggungnya. Dengan Hassassin yang terganggu, Langdon dan Vittoria berhasil mendorongnya ke sisi balkon, membuatnya terjun ke tumpukan cannonballs di bawah, dan mematahkan tulang belakangnya. Begitulah versi kematian Hassassin dalam novel (Anonim, 2016a).



Cover novel dan poster film Angels & Demons

Dalam film adaptasi (Anonim, 2016), si Hassassin, malah berganti nama menjadi Assasin, digambarkan sebagai seorang pembunuh dengan kebangsaan yang tidak diketahui dan dengan motivasi keuntungan finansial. Sejarahnya tidak disebutkan, selain sesaat di mana dia, sakit dari luka tembak, menyatakan, "Gereja membuat saya orang berdosa". Dia mempertahankan keterampilan bersenjata yang menunjukkan dirinya telah memiliki pelatihan militer. Tidak seperti alter ego sadis dan misogynic sebagai mana tergambarkan dalam buku atau novel, karakter film mempertunjukkan beberapa perbedaan. Dalam film, tokoh Assassin tidak menculik Vittoria dan menunjukkan keengganan untuk menenggelamkan kardinal keempat, sehingga bisa digagalkan Langdon tepat pada waktunya.

Assassin memilih untuk tidak membunuh Langdon dan Vittoria di Gereja Pencerahan, dia mengklaim hanya akan "membuang-buang peluru, karena saya tidak dibayar untuk menghabisi Anda berdua." Alih-alih dibunuh oleh Langdon, Assassin dibunuh ketika ia naik ke mobil yang diatur untuknya oleh master Illuminati. Assassin dikhianati karena ada bom di dalam mobil, yang berbunyi ketika ia menghidupkan kunci kontak. Begitulah kilas petualangan tokoh Hassassin (dalam novel) atau Assassin (dalam film) *Angels & Demons* karya Dan Brown.

Lalu apa kaitannya tokoh Hassassin atau Assassin ini dengan hashish?

Hassassin, Assassin, Hashish, Hemp, Cannabis, Mariyuana, Ganja

Nama Hassassin atau Assassin sebagaimana diungkapkan dalam tokoh novel *Angels & Demons* mengacu pada kelompok pembunuh pada masa Perang Salib. Dalam tulisan Kira (2011) diceritakan bahwa pada pertengahhan abad ke-12, di Syria terdapat sebuah perkumpulan atau kelompok rahasia para penghisap ganja. Apa hubungannya penghisap ganja dengan pembunuh? Jika timbul pertanyaan seperti itu maka Jawabannya adalah karena para pembunuh ini setelah melakukan aksinya mereka akan menghisap ganja. Para pembunuh ini berupaya mengambil tahta kepemimpinan Islam pada saat itu dengan cara kekerasan. Struktur organisasi ini tersusun sangat rapih. Mereka membangun sebuah sistem sel bawah tanah, membentuk agensi dan spionase dengan struktur kepemimpinan piramida. Jaringan intelejen piramid ini mereka gerakan di tengah-tengah umat muslim di seluruh dunia.

Dalam kepemimpinan piramida ini, ada satu pemimpin tertinggi. Tugasnya mengatur seluruh agen di berbagai wilayah masyarakat Muslim. Para eksekutor kelompok dalam organisasinya ini disebut Hassassin.

Hassasin sendiri berasal dari orang Arab menyebut ganja sebagai "hasis (hashish)", nama yang pernah melambung mengikuti reputasi "Hassassin", pasukan "soldier of fortune" penghisap candu. Tapi pengartian hassassin sebagai penghisap ganja ini kontroversi, beberapa pakar bahasa Arab mengartikan hassasin sebagai "penjaga-penjaga rahasia".

Jadi, nama Hassasin bukan bersal dari kata "ganja" melainkan dari kata "penjaga-penjaga rahasia" atau bisa juga "pembunuh rahasia" (Kira, 2011). Meski dalam sejarah namanya Hassassin namun di zaman sekarang lebih banyak yang menyebut Assassin daripada Hassassin, mungkin karena agak repot menyebutkannya.

Semula, kelompok Assassin ini disebut Nizariyah. Karena, mereka berusaha mengembalikan Pangeran Nizar al-Toyyib ke tahta kekuasaan Mesir. Nizariyah melakukan cara ini karena yakin bahwa Pangeran Nizar al-Toyyib adalah reinkarnasi Nabi Ismail as. Namun berkali Nizariyah salah patron dan gagal meraih tujuan. Akhirnya mereka berinovasi menentukan pemimpin dan berinovasi dengan mengubah tujuan dan cara organisasi mereka. Yaitu dengan dalih baru bahwa Nizariyah dibentuk untuk menyambut kedatangan Imam Mahdi (mesias).

Kali ini Nizariyah melanggar syariah Islam. Mereka menyabotase

dan mengadopsi secara compang-camping akidah Syiah tentang Imam Mahdi. Dengan dalih mempersiapkan diri untuk menyambut datangnya Imam Mahdi, Imam ke-12 yang diagungkan masyarakat Syiah, kelompok Nizariyah melancarkan serangan bawah tanah kepada orang-orang yang dianggap musuhnya.

Perbuatan Nizariyah ini jelas bertentangan dengan syariah Islam yang disampaikan Nabi Muhammad saw dan keyakinan masyarakat Syiah. Menurut keyakinan masyarakat Syiah, kepemimpinan Nabi Muhammad akan dilanjutkan oleh 12 imam. Imam terakhir adalah Imam Mahdi yang dijanjikan Allah Swt sebagai penegak keadilan akhir zaman.

Sehebat apa pun aksi mereka, meski mengklaim gerakannya demi mempersiapkan datangnya Imam Mahdi, sangat jelas mereka melanggar Syariat Islam. Misalnya adalah, kelompok ini membolehkan setiap pemimpin mereka memiliki hak istimewa, contohnya meminum anggur hingga mabuk, menghisap ganja hingga teler. Lebih parah lagi, pemimpin mereka dihalalkan membunuh umat Islam lainnya dengan alasan jihad. Penyimpangan total terhadap syariat Islam yang mereka lakukan menjadi alasan para ulama Syiah mendakwa mereka sebagai orang-orang murtad dan sesat.

Jadi, orang-orang Nizariyah atau assasin ini adalah kelompok yang memegang ajaran Islam yang sesat atau bisa dibilang bukan Islam lagi. Setelah dinyatakan bersalah dan sesat, kelompok Nizariyah meninggalkan Mesir dan pindah ke Syria. Kemudian, di sana kaum Nizariyah dikenal sebagai kelompok Hassasin. Bahasa Inggris mengkonversi kata ini menjadi Assassins (Kira, 2011; Anonim, 2016h).

Baik dalam novel *Angels & Demons* maupun dalam kutipan di atas, kelompok yang disebut sebagai Hassassin ataupun Assassin ini digambarkan sebagai pengkonsumsi ganja. Ganja dalam bahasa Arab kuno dikenal dengan nama hashish. Ada yang mengistilahkannya dengan hemp. Orang-orang Amerika pada abad ke-20 menyebutnya dengan cannabis atau marijuana.

Seleranya pada kesenangan duniawi merupakan sesuatu yang diturunkan oleh nenek moyangnya. Generasi sebelumnya selalu menghibur diri dengan menghisap hashish, tetapi dia lebih menyukai jenis hiburan yang lain. Dia bangga pada tubuhnya—mesin pembunuh yang kuat dan dia tidak sudi untuk mengotorinya dengan narkotika. Dia memiliki ketergantungan

pada sesuatu yang lebih baik daripada obat bius … hadiah yang jauh lebih sehat dan memuaskan (Brown, 2005:51—52).

Itulah secara ringkas, begitulah kaitan kata Hassassin ataupun Assassin dengan kata hashish (yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah ganja), khususnya yang terkait dengan tokoh antagonis seorang pembunuh yang terdapat dalam novel *Angels & Demons* karya Dan Brown yang sangat terkenal. Bahkan filmya pun mendulang sukses. *Angels & Demons* merupakan bagian awal dari sekuel cerita Brown lainnya seperti: *The Da Vinci Code, The Lost Symbol,* ataupun *Inferno.*

Ganja atau hash merupakan produk ekstraksi atau dikompresi atau dimurnikan dari kelenjar resin tanaman ganja. Ini berisi bahan aktif yang sama seperti ganja-seperti tetrahydrocannabinol (THC) dan cannabinoids lainnya-tetapi sering dibuat dalam konsentrasi lebih tinggi dari tunas atau daun ganja (Anonim, 2016b).

Hashish atau ganja mungkin padat atau resin tergantung pada persiapan; hashish cetakan biasanya padat, sedangkan pemurnian cairan ganja-sering disebut "bubble melt hash" sering berupa substansi pasta seperti dengan berbagai kekerasan dan kelenturan; berwarna coklat gelap, dapat bervariasi dari transparan menjadi kuning, cokelat, hitam, atau merah. Ini semua tergantung pada proses dan jumlah pelarut yang tersisa.

Tanaman Obat

Menurut situs http://indocropcirles.wordpress.com (Anonim, 2016f), ganja miliki molekul misterius "endocannabinoid". Hingga tahun 1990-an awal, seluruh ahli syaraf di dunia masih berpikir bahwa sinyal pada otak manusia dewasa hanya bergerak dalam satu arah saja, dari sel syaraf *pre-sinaptic* ke sel syaraf *post-sinaptic*.

Ganja sebagai tanaman obat cukup legendaris di dunia. Sebelum Raphael Mechoulam yang merupakan ilmuwan dari Israel menemukan bahwa otak manusia juga menghasilkan molekul yang sama persis fungsinya dengan molekul cannabinoid dari tanaman ganja, ganja telah menjadi tanaman obat-obatan yang paling legendaris di dunia.

Ganja sudah dikenal sebagai tanaman obat dan pemulih kesehatan sejak ribuan tahun yang lampau. Ganja pernah disebut sebagai tanaman obat dengan kegunaan terbanyak di dunia (*Christian Rätsch, 2001*).

Catatan mengenai ganja dalam sejarah muncul pertama kali dalam

kitab pengobatan tertua di dunia, *pen' tsao ching* yang berasal dari Cina. Kitab ini merupakan kumpulan dari catatan-catatan yang dibuat oleh kaisar Shen Nung yang hidup pada masa 2900 SM.

Ganja juga disebut sebagai satu dari lima tanaman suci dalam *Atharva Veda*, salah satu kitab suci umat Hindu (Aldrich, 1977), sementara di Persia ganja disebut dalam kitab *Zend-Avesta* pada urutan pertama dari 10000 (sepuluh ribu) jenis tanaman berkhasiat obat.

Sejak dulu ganja adalah tanaman obat. Sejarah yang panjang dari khasiat tanaman ganja bukan hanya isapan jempol dari masa lampau. Ilmuwan di seluruh dunia saat ini mulai menemukan betapa pentingnya peranan *reseptor cannabinoid* dan molekul *endocannabinoid* dalam tubuh manusia.

Ganja tidak menyebabkan kematian. Ganja, hingga detik ini, tidak pernah terbukti sebagai penyebab kematian maupun kecanduan. Bahkan, di masa lalu dianggap sebagai tanaman luar biasa, di mana hampir semua unsur yang ada padanya dapat dimanfaatkan untuk berbagai keperluan.

Hal ini sangat bertolak belakang dan berbeda dengan efek yang dihasilkan oleh obat-obatan terlarang dan alkohol. Belum pernah ada penderita dan manusia yang mati akibat efek langsung dari ganja (Anonim, 2016f).

Karena itu semua yang menyebabkan penggunanya menjadi kecanduan hingga tersiksa secara fisik, dan bahkan berbuat kekerasan maupun penipuan (aksi kriminal) untuk mendapatkan obat-obatan kimia buatan manusia itu.

Dalam penelitian ilmiah dengan metode *systematic review* yang membandingkan efektivitas ganja sebagai obat *antiemetic* didapatkan hasil ganja memang efektif sebagai obat antiemetic dibanding prochlorperazine, metoclopramide, chlorpromazine, thiethyl perazine, haloperidol, domperidone, atau alizapride.

Tetapi pengunaannya sangat dibatasi dosisnya, karena sejumlah pasien mengalami gejala efek psikotropika dari ganja yang sangat berbahaya seperti pusing, depresi, halusinasi, paranoia, dan juga arterial hypotension.

Pemanfaatan ganja kemudian menjadi illegal (dilarang). Tumbuhan ganja telah dikenal manusia sejak lama dan digunakan sebagai bahan pembuat kantung karena serat yang dihasilkannya kuat. Biji ganja juga digunakan sebagai sumber minyak. Namun demikian, karena ganja juga

dikenal sebagai sumber narkotika dan kegunaan ini lebih bernilai ekonomi, orang lebih banyak menanamnya untuk hal ini dan di banyak tempat disalahgunakan.

Di sejumlah negara penanaman ganja sepenuhnya dilarang. Di beberapa negara lain, penanaman ganja diperbolehkan untuk kepentingan pemanfaatan seratnya. Syaratnya adalah varietas yang ditanam harus mengandung bahan narkotika yang sangat rendah atau tidak ada sama sekali. Belum pernah ada penderita dan manusia yang mati akibat efek langsung dari ganja.

Sebelum ada larangan ketat terhadap penanaman ganja, di Aceh daun ganja menjadi komponen sayur dan umum disajikan. Bagi penggunanya, daun ganja kering dibakar dan dihisap seperti rokok, dan bisa juga dihisap dengan alat khusus bertabung yang disebut *bong.*

Juga gembar-gembor pemerintah yang seolah memiliki dasar kuat menerapkan dogma bahwa pelarangan terkait bertujuan untuk melindungi masyarakat dari "bahaya" yang tidak pernah terbukti secara gamblang. Tak ayal gembar-gembor banyak pihak anti-narkoba ini berhasil menyembunyikan fakta-fakta ganja di balik kemasan informasi yang disebarkan oleh konspirasi beragenda (Anonim, 2016f).

Film The Beach

Karya fiksi lainnya (baik karya sastra seperti novel maupun film) yang menampilkan penggunanaan hashish atau ganja dalam alur ceritanya bisa dibilang cukup banyak. Dari sekian karya fiksi lain (selain *Angels & Demons*) adalah film yang diangkat dari novel yang berjudul *The Beach* karya Alex Garland. Film *The Beach* sendiri disutradarai oleh Danny Boyle dan dirilis pada tahun 2000.

Richard (Leonardo DiCaprio) adalah pria Amerika duapuluh empat tahun yang masih culun dengan mencintai perjalanan dunia. Ia tiba di Bangkok, Thailand untuk mencari kebebasan dan petualangan. Di wismanya tempat ia menginap, ia sempat bertemu Daffy (Robert Carlyle), seorang wisatawan Inggris yang terganggu mentalnya, yang mengatakan kalau dirinya pernah ke sebuah pulau yang masih asli di Teluk Thailand, ada sebuah pantai dan laguna tersembunyi yang indah berdinding tebing dan tak tersentuh oleh industri pariwisata. Dia menjelaskan dalam hal samar-samar bahwa ia menetap di sana secara rahasia dengan sekelompok

orang lain. Kemudian, Richard menemukan peta gambar tangan yang menunjukkan lokasi pulau tersebut. Dia kemudian memasuki ruangan Daffy untuk menemukan jasadnya yang telah tewas karena bunuh diri.



Poster film *The Beach* dan kegunaan tanaman ganja

Richard bertemu seorang wanita Prancis bernama Françoise (Virginie Ledoyen) dan dia meletakkan kembali pacar Étienne (Guillaume Canet). Dia membujuk mereka untuk menemaninya ke pulau, sebagian dari daya tarik untuk Françoise. Mereka melakukan perjalanan dari Bangkok ke pantai Ko Samui di Teluk di mana Richard berteman sepasang peselancar Amerika. Mereka juga telah mendengar mitos pantai dan berbicara penuh semangat tentang bagaimana seharusnya memiliki tanaman besar ganja yang tumbuh secara alami.

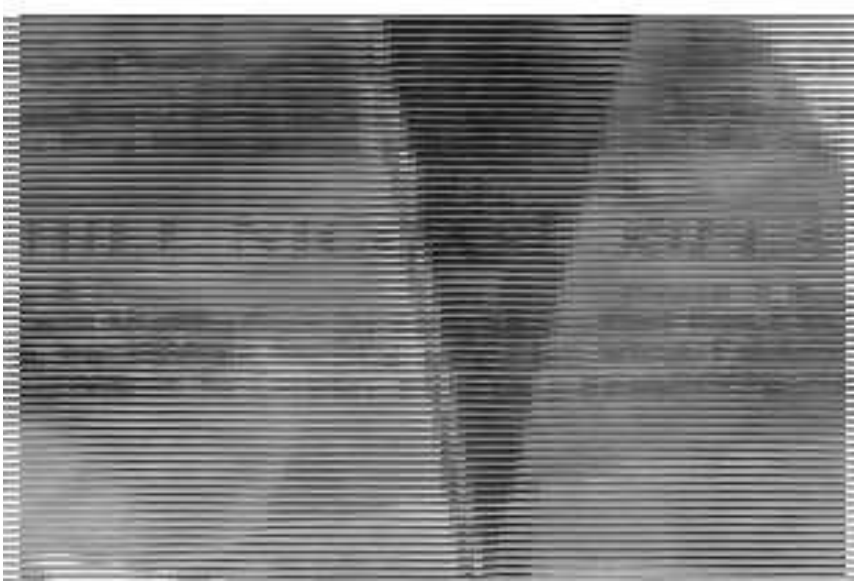
Richard, Françoise dan Etienne yang turun di kepulauan itu dan berenang beberapa mil untuk mencapai pulau tetangganya. Ketika mereka tiba, mereka menemukan perkebunan ganja besar dijaga oleh petani Thailand bersenjatakan senapan AK-47. Mereka seolah membiarkannya tidak mengelola untuk menghindari deteksi. Setelah mereka melompat dari tebing tinggi dan mendarat di sebuah danau di bawah, mereka dilihat oleh Keaty (Paterson Joseph) yang membawa mereka ke masyarakat pantai yang terdiri dari sekitar 30 backpackers yang tinggal sendiri dan mencukupi keperluan hidupnya melalui berkebun dan memancing. Mereka diinterogasi secara hati-hati oleh pemimpin karismatik pulau itu yang bernama Sal (Tilda Swinton) mengenai pengetahuan mereka tentang pulau.

Sal menjelaskan bahwa mereka menjaga rahasia mereka dengan hati-hati karena jika informasi pantai ini menyebar, wisatawan akan turun ke lokasi secara massal dan merusaknya.

Lokasi pantai dan laguna yang dipenuhi dengan pohon ganja yang liar seakan-akan menggambarkan gaya hidup para tokoh dalam film ini begitu menikmati kehidupan yang hedonis. Mereka bisa menghisap ganja dengan leluasa dan dari sumber yang melimpah (Anonom, 2016g). Tentu saja masih banyak karya fiksi, baik novel maupun film yang menggambarkan gaya hidup para tokohnya yang mengkonsumsi ganja atau marijuana. Tokoh penyanyi reaggae Bob Marley yang terkenal dengan gaya Rastafarian identik dengan para pengkonsumi ganja. Sebagai mana kasus *Angels & Demons* yang kisahnya berbeda antara novel dan filmnya, ternyata novel *The Beach* dan filmnya juga memiliki sejumlah perbedaan. Meski demikian, dalam karya-karya tersebut, mereka sama-sama mengisahkan tentang ganja, hashish, ataupun marijuana.

Film 3 Hari untuk Selamanya

Selain karya-karya fiksi luar negeri, ternyata karya fiksi Indonesia juga ada yang kisah ceritanya juga mengkonsumsi ganja. Bahkan dulu Indonesia pernah memiliki perangko yang bergambarkan ganja sebagaimana dikutip oleh situs http:// indocropcircles.wordpress.com berikut ini.



Film ini berkisah tentang perjalanan dua anak muda dari Jakarta menuju Yogyakarta. Perjalanan yang seharusnya hanya memakan waktu satu hari, ternyata menjadi perjalanan tiga hari yang tak terlupakan. Adalah petualangan pasangan sepupu, Yusuf, 21 tahun (yang diperankan oleh Nicholas Saputra) dan Ambar, 19 tahun (yang diperankan oleh Adinia Wirasti). Mereka melakukan perjalanan menuju Yogyakarta dengan mengendarai sebuah mobil untuk menghadiri acara keluarga (Anonim, 2013).

Sepanjang perjalanan, yang akhirnya memakan waktu selama 3 hari itulah berbagai hal terjadi dan mampu mengubah kehidupan mereka. Dengan segala rintangan dan cara, pencarian jati diri pun berhasil mereka temukan. Film ini mencoba mengangkat tema post-adolescent dalam bentuk road movie. Film yang bercerita tentang kegelisahan menatap masa depan, keterasingan menghadapi lingkungan tradisi keluarga dan kebebasan semu.

Melalui *3 Hari Untuk Selamanya*, Riri Riza mengangkat isu keseharian dalam kehidupan anak muda dengan gamblang dan apa adanya. Film ini dapat menggambarkan kehidupan bebas anak muda (Sirjordi, 2016). Selain tentang kebebasan seksual seperti yang telah dijalani tokoh Ambar, sepanjang adegan film penonton disuguhi tindakan mengkonsumsi ganja yang dilakukan oleh kedua tokoh sepupu tersebut. Tidak bisa dibayangkan seberapa banyak adegan menghisap ganja yang perlu diblur (disensor) manakala adegan merokok saja sudah disensor oleh televisi.

Kekurangan film ini adalah endingnya yang kurang dapat kita pahami, karena ketidakjelasannya perasaan yang dirasakan oleh Yusuf dan Ambar yang terlihat saling suka. Walaupun mereka saudara, tapi kita dapat menilai ada suatu ketertarikan di antara mereka (Sirjordi, 2016).

Roro Mendut

Sedikit berbeda kasusnya tetapi masih memiliki keterkaitan dengan ganja, yakni kisah legendaris tentang Roro Mendut. Rara Mendutatau Roro Mendut adalah cerita rakyat klasik yang berasal dari salah satu cerita dalam *Babad Tanah Jawi*(teks Jawa kuna). Kisah ini menceriterakan perjalanan hidup dan tragedi cinta seorang perempuan cantik dari pesisir pantai Kadipaten Pati yang hidup pada zaman Sultan Agung.



Poster film *3 Hari Untuk Selamanya* dan poster film *Roro Mendut*

Dikisahkan kecantikan Rara Mendut telah memukau semua orang, dari Adipati Pragola pengoasa Kadipaten Pati, sampai termasuk juga TumenggungWiraguna, panglima perangSultan Agung dari kerajaan Mataram yang sangat berkuasa saat itu. Namun, Rara Mendut bukanlah wanita yang lemah. Dia berani menolak keinginan Tumenggung Wiraguna yang ingin memilikinya. Bahkan dia berani terang-terangan untuk menunjukkan kecintaannya kepada pemuda lain pilihannya, Pranacitra.

Tumenggung Wiraguna yang murka dan iri kemudian mengharuskan Rara Mendut untuk membayar pajak kepada kerajaan Mataram. Rara Mendut pun harus berpikir panjang untuk mendapatkan uang guna membayar pajak tersebut. Sadar akan kecantikannya dan keterpukauan semua orang terutama kaum lelaki kepadanya, akhirnya dia tiba pada sebuah cara untuk menjualrokokkretek yang sudah pernah dihisapnya dengan harga mahal kepada siapa saja yang mau membelinya. Dikisahkan bahwa Rara Mendut dan kekasihnya Pranacitra akhirnya mati bersama demi cinta mereka.

Erotisme Roro Mendut ketika berjualan rokok lintingannya, dengan lem dari jilatanlidahnya, menggambarkan telah dikenalnya potensi perempuan dalam pemasaran, bahkan pada zaman kerajaan Jawa abad ke-17. Di samping itu, penolakan Rara Mendut diperistri oleh Tumenggung Wiraguna yang notabene adalah seseorang yang kaya dan berkuasa, memperlihatkan adanya sifat kemandirian perempuan Nusantara yang telah ada, walaupun tidak umum, pada saat babad tersebut ditulis. Satu hal yang perlu mendapat

perhatian dari kisah Roro Mendut adalah bahwa tidak semua hal dapat diperoleh dengan mengandalkan kekuasaan (Anonim, 2016d).

Kisah Rara Mendut ditulis ke dalam sebuah karya sastra klasik oleh Y.B. Mangunwijaya, tokoh sastra terkenal asal Ambarawa, Jawa Tengah, Indonesia, ke dalam sebuah noveltrilogi yang pertama kali diterbitkan tahun 1982 sampai tahun 1987 dalam harian Kompas dalam format cerita bersambung. Trilogi ini masing-masing berjudul *Rara Mendut*, *Genduk Duku*, dan *Lusi Lindri*. Pada tahun 2008, trilogi tersebut kembali diterbitkan ke dalam gabungan sebuah buku novel berjudul *Rara Mendut: Sebuah Trilogi* oleh Gramedia Pustaka Utama (Anonim, 2016d).

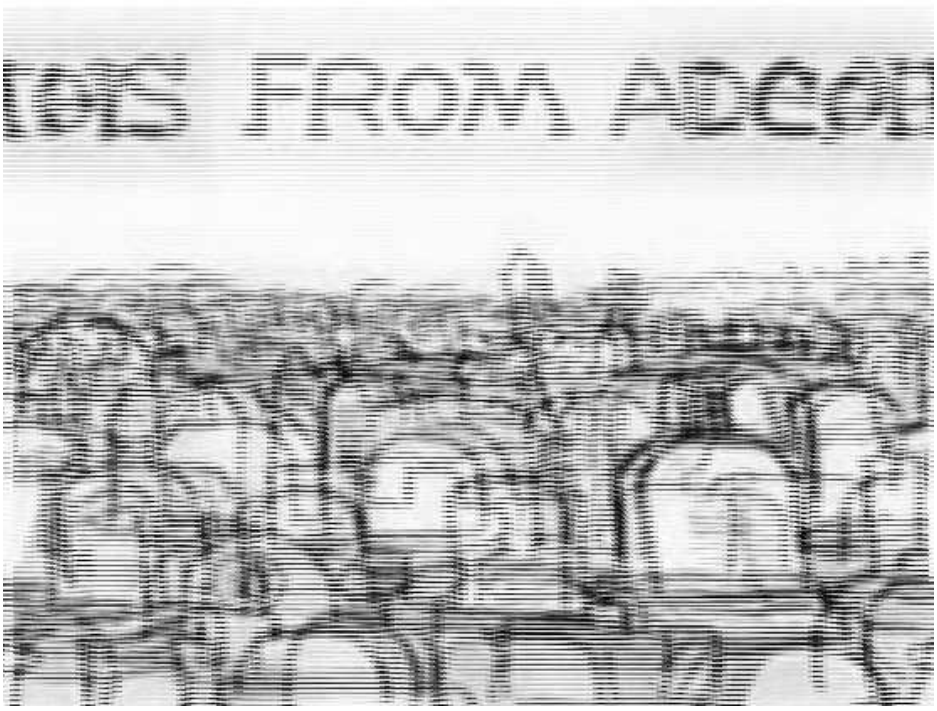
Setelah kepopuleran cerita bersambung *Rara Mendut* karya Y.B. Mangunwijaya tersebut, pada tahun 1983 kisah roman*Rara Mendut* diadaptasi menjadi sebuah film berjudul "Roro Mendut" yang disutradarai oleh Ami Prijono, dibintangi antara lain oleh Meriam Bellina, Mathias Muchus dan W.D. Mochtar, aktor-aktor yang populer saat itu di Indonesia (Anonim, 2016e).

Meski dalam cerita tersebut jelas-jelas dikisahkan kalau Rara Mendut itu berjualan rokok kretek lintingantetapi di balik kisah itu, siapa tahu malah lintingannya itu bukan rokok kretek melainkan malah ganja atau yang kini sering disebut marijuana. Kita tidak yakin karena antara rokok kretek, cerutu, ataupun ganja sama-sama berupa lintingan yang disulut lalu dikonsumsi dengan cara dihisap.

Orang awam juga kadang-kadang bingung atau tidak tahu persis apa beda produk dari tanaman ganja (cannabis, hemp, atau marijuana) dengan opium (yang menghasilkan morfin hingga heroin), dengan tanaman koka (yang menghasilkan kokain), bahkan dengan produk-produk narkotika secara sintesis. Bukan suatu kebetulan jika karya fiksi tertentu mengaitkan ganja dengan alur cerita yang disuguhkan.

Penutup

Sebagai penutup artikel, berikut ini dikutipkan sebuah ilustrasi yang membela penggunaan ganja dibandingkan penggunaan alkohol maupun rokok. Dan yang tidak tergambarkan dalam ilustrasi berikut adalah penggunaan narkotika yang menelan korban jiwa yang tidak sedikit. Ilustrasi berikut dikutip dari *http://indocropcircles.wordpress.com*.



Meski demikian, sebagai catatan akhir dalam artikel ini perlu disebutkan bahwa hingga kini dunia pada umumnya masih menggolongkan ganja sebagai narkotika yang keberadaannya dinyatakan secara illegal. Demikian halnya Indonesia, ganja masih tergolong barang narkotika di negeri ini yang keberadaannya dinyatakan terlarang dan para penggunanya bisa dipenjarakan.

Daftar Pustaka

Anonim. 2013. "3 Hari untuk Selamanya", *http://id.wikipedia.org.* Diunduh 4 Juli.

Anonim. 2016. "Angels & Demons (Film)", http://en.wikipedia.org. Diunduh 12 Juli.

Anonim. 2016a. "Angels & Demons", http://en.wikipedia.org. Diunduh 12 Juli.

Anonim. 2016b. "Hashish", http://en.wikipedia.org. Diunduh 12 Juli.

Anonim. 2016c. "List of Angels & Demons Characters", http://en.wikipedia.org. Diunduh 12 Juli.

Anonim. 2016d. "Rara Mendut", *http://id.wikipedia.org.* Diunduh 4 Juli.

Anonim. 2016e. "Roro Mendut (Film), *http://id.wikipedia.org.* Diunduh 4 Juli.

Anonim. 2016f. "Sejarah Ganja Ilegal". *http://indocropcircles.wordpress.com*. Diunduh 18 Juli.

Anonim. 2016g. "The Beach (Film)", http://en.wikipedia.org. Diunduh 12 Juli.

Anonim. 2016h. "The Hassassin Organisasi Pembunuh Paling Handal dalam Sejarah Islam", *http://hassassin-hassassin.blogspot.co.id.* Diunduh 4 Juli 2016.

Brown, Dan. 2005. *Malaikat & Iblis (Angels & Demons;* Penerjemah Isma B. Koesalamwardi). Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Kira. 2011. "Hassassin-Assassin Organisasi Pembunuh Paling Berbahaya", *http://leviathan-mystery.blogspot.co.id.* Diunduh 4 Juli 2016.

Sirjordi. 2016. "3 Hari untuk Selamanya", http://sirjordi.wordpress.com. Diunduh 12 Juli.

CERPEN-CERPEN HIJAU DALAM ANTOLOGI *NOUVELLE VERTE* SEBAGAI PENYELAMAT LINGKUNGAN HIDUP

Alice Armini
FBS Universitas Negeri Yogyakarta
E-mail:celiamini@yahoo.fr

Abstrak

Sembilan cerita pendek dalam antologi *Nouvelle Verte* untuk menyadarkan manusia bahwa kerusakan lingkungan hidup di bumi ini semakin hari kian parah. Jangan sampai dikemudian hari ada manusia yang mengatakan "Saya tidak tahu". Kondisi tersebut secara langsung telah mengancam kehidupan manusia. Tingkat kerusakan alam pun meningkatkan risiko bencana alam. Penyebab terjadinya kerusakan alam dapat disebabkan oleh dua faktor yaitu akibat peristiwa alam dan akibat ulah manusia. Planet ini dalam bahaya. Eksploitasi berlebihan hutan tropis, pemanasan global, kepunahan spesies hewan dan tumbuhan, penggunaan besar-besaran kantong plastik. Konsekuensi hal tersebut adalah adanya kerusakan lingkungan dimana-mana dalam jangka yang sangat pendek.

Sembilan ceritra pendek tersebut berhasil mengungkapkan sekitar masalah ekologi dalam arti yang luas. Antologi cerpen hijau ini memuat karya penulis besar Prancis seperti Pierre Bordage, Christian Grenier, Jean-Paul Nozière, dll. Semua bahaya yang mengancam planet ini disajikan secara gamblang agar manusia lebih peka terhadap keselamatan lingkungannya, cerpen yang dibahas adalah: polusi nuklir (*Césium 137, Bas les masques*), kepunahan spesies (*chasse aux gorilles*), pemanasan global (*Je suis la vigie et je crie*) dan konsekuensi kekeringan (*Délivrance*) atau risiko banjir (*Après moi, le déluge*), penyalahgunaan hutan (*Grumes*), rekayasa genetika (*Longue Vie à Monsieur Moustache*), dan 3P "Minyak, Plastik dan Polusi" (*Noir Destin pour Plastique blanc*). Masing-masing cerpen mempunyai alur cerita yang sederhana dan tidak berpusat pada satu tokoh utama, akhir cerita yang brutal menggambarkan kerusakan lingkungan hidup kembali mewarnai keseluruhan cerita. Ini bukan fiksi ilmiah, tetapi fantastis: penulis mengacu pada realitas dunia sekarang yang mulai terancam lingkungannya untuk membayangkan masa depan yang kemungkinan terjadi. Orang muda merasa terhormat menjadi pahlawan aktif atau tokoh tambahan dalam cerpen hijau ini. Akhirnya, cerpen cerpen ini tidak ada yang optimis juga tidak ada yang mengandung humor.

Kata kunci : sastra hijau, lingkungan hidup, ekologi.

Pendahuluan

Pengertian tentang lingkungan hidup atau lebih singkat lingkungan saja, sebenarnya berakar dan berarti penerapan (aplikasi) dari ekologi dan kosmologi. Lingkungan hidup merupakan penelaahan terhadap sikap dan perilaku manusia, dengan segenap tanggung Jawab dan kewajiban maupun haknya untuk mencermati tatanan lingkunan dengan sebaik-baiknya. Sikap dan perilaku ini sangat diperlukan untuk memungkinkan kelangsungan peri kehidupan secara keseluruhan, termasuk kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lainnya.

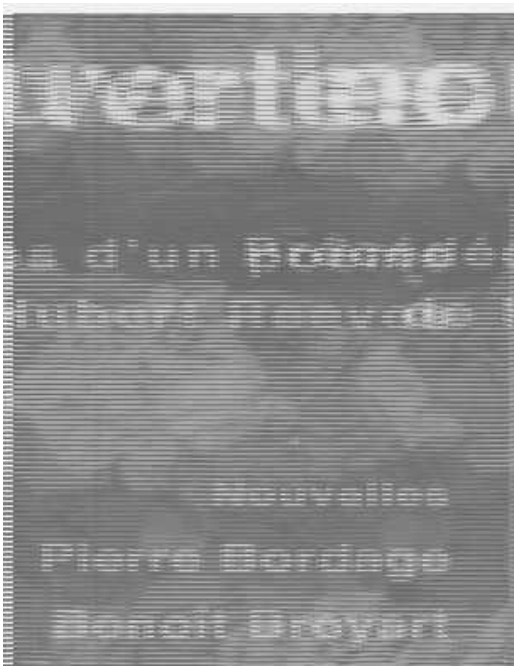
Dalam bahasa inggris disebut *environment* adalah *all physical social and culture factors and conditions influencing the existence or development of an organism or assemblage of organisms*. Lingkungan hidup adalah segenap faktor dan kondisi fisik, sosial dan budaya yang mempengaruhi eksistensi (keberadaan) serta perkembangan suatu makhluk hidup atau sekumpulan makhluk. Untuk hidup dan hidup berkelanjutan bagi manusia harus belajar memahami lingkungannya dan pandai mengatur sumber-sumber daya alam dengan cara-cara yang dapat dipertanggungJawabkan demi pengamanan dan kelestarian.

Manusia harus menjaga alam dan kehidupan disekitar mereka karena alam dan lingkungan mengajari mereka banyak hal, tetapi kebanyakan manusia itu tidak sadar akan keindahan lingkungan sekitar sehingga menyebabkan alam dan ekosistem rusak dan hancur akibat ulah manusia sendiri. Semakin hari, semakin dirasakan oleh manusia untuk harus mengenal lingkungannya, apalagi perkembangan IPTEK yang begitu pesat, pola penduduk dunia yang berubah, begitu pula berkembangnya kekuatan manusia yang mengubah lingkungan.

Manusia sebagai satu bagian dari alam merupakan bagian utama dari lingkungan yang kompleks. Kegiatan-kegiatan seperti perkembangan penduduk, industri pembangunan jalan-jalan dan hutan, pemakaian insektisida, penggunaan unsur-unsur radio aktif, pembuatan bandara, perumahan, dan sebagainya merupakan contoh yang dapat mempercepat proses perubahan lingkungan dari bumi ini. Manusia dengan kelebihannya yang mempunyai akal dan pikiran dalam kemajuan teknologi ini merasa makhluk yang paling berkuasa di alam ini. Penemuan-penemuan yang pada mulanya bertujuan untuk kesejahteraan manusia dapat menjadi bomerang terhadap hidupnya bila prinsip-prinsip ekologi diabaikan.

Menyelamatkan bumi dan lingkungan juga bisa melalui sastra dengan cara mempengaruhi pembacanya untuk bergerak langsung menyelamatkan bumi. Zaman sekarang banyak karya sastra hijau yang bertemakan ekologi dapat melihat jauh ke depan, dalam jangka panjang yang lebih bersifat pengamanan dan pemeliharaan untuk dapat hidup dengan baik dengan tingkat kesejahteraan yang lebih tinggi. Sastra mempunyai kekuatan yang luar biasa untuk menyadarkan hati nurani manusia tanpa harus bernada menggurui. Manusia menjadi peka terhadap kondisi lingkungannya sehingga secara tidak langsung turut menyadari apa yang sebenarnya bumi hadapi.

Prancis juga mempunyai penulis-penulis cerpen genre sastra hijau yang menyuarakan alam seperti Pierre Bordage, Benoit Broyart, Elisabeth Combres, Christian Grenier, Yann Mens, Viviane Moore, Jean-Paul Nozière, Mikaël Olivier dan florence Thinard, Karya-karya mereka tertuang dalam antologi cerpen yang berjudul "*Nouvelle Verte*". Nouvelle verte ini bercerita tentang: polusi nuklir (*Césium 137, Bas les masques*), kepunahan spesies (*chasse aux gorilles*), pemanasan global (*Je suis la vigie et je crie*) dan konsekuensi kekeringan (*Délivrance*) atau risiko banjir (*Après moi, le déluge*), penyalahgunaan hutan (*Grumes*), rekayasa genetika (*Longue Vie à Monsieur Moustache*), dan 3P "Minyak, Plastik dan Polusi" (*Noir Destin pour Plastique blanc*). Karya-karya sastra yang tertuang dalam antologi *Nouvelle Verte* adalah karya sastra yang futuristik dan sebagai pembawa pesan generasi pewaris bumi agar senantiasa mencintai dan menyelamatkan bumi. Realitanya, hari ini manusia semakin terkikis kepekaan dan kemanusiaannya yang sekaligus juga mengikis imajinasinya. Jika ini dibiarkan, peradaban manusia akan hancur. Cerpen-cerpen hijau ini secara tidak langsung menawarkan solusi



untuk peradaban melalui sastra. Berikut ini akan dibahas sembilan cerita pendek tersebut dengan menggunakan pendekatan ekologi. Pendekatan ekologi membahas kegiatan manusia di bumi ini karena manusia di bumi ini berkegiatan sebagai populasi.Populasi terus meningkat sedangkan sumber daya alam dan area di muka bumi tidak dapat ditambah. Bila populasi manusia terlalu banyak maka kemampuan daya sangga ekosistem akan terlampaui akibatnya akan terjadi kemunduran dalam populasi manusia bahkan kepunahan. Oleh karena itu melalui ilmu ekologi, manusia harus bijak dalammenggunakan sumber daya alam dan membatasi pertumbuhan populasi agar daya ekosistem tidak terlampaui. Berikut adalah sampul kumpulan cerpen hijau *Nouvelle Vertes.*

Pembahasan

Kehidupan sebagai dinamika yang mengandung pergeseran dan perubahan secara terus-menerus. Oleh karena itu setiap manusia harus mampu menyesuaikan dirinya dengan alam dan lingkungannya, serta sesama makhluk hidup yang merupakan bagian dari alam. Dalam hal ini alam bagi manusia adalah segala-galanya, bukan hanya sebagai tempat lahir, hidup, berkembang, maupun mati. Akan tetapi juga mempunyai makna filosofis tersendiri. Alam adalah guru bagi makhluk yang hidup di dalamnya. Dia dapat mempelajari apa saja yang ada di sekelilingnya. Oleh karena itu lingkungan merupakan laboratorium alam yang sangat baik dan lengkap, namun belum banyak yang menyadari dan memanfaatkannya.

Ekologi mempelajari rumah tangga mahluk hidup (oikos), istilah yang digunakan oleh Ernts Haeckel sejak tahun 1869 (Odum 1983: 2). Dan menurut Ernest Haeckle ekologi adalah ilmu yang mempelajari seluk beluk ekonomi alam, suatu kajian hubungan anorganik serta lingkungan organik di sekitarnya (Subagja*,* dkk.*,* 2001: 1.3). Ekologi merupakan bagian ilmu dasar.

Sedangkan Resosoedarmo, dkk.*,* (1985: 1) ekologi adalah ilmu yang mempelajari hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan lingkungannya (https://luqm4ntr.wordpress.com/2011/10/19/ekologi-dan-ilmu-lingkungan/ diakses pada tanggal 23 Agustus 2016). Jadi, dapat disimpulkan bahwa ekologi adalah ilmu dasar yang mempelajari tentang hubungan timbal balik antarmakhluk hidup dengan lingkungannya. Lingkungan hidup manusia adalah sistem kehidupan yang merupakan

kesatuan ruang dengan segenap pengada (entity), baik pengada ragawi abiotik atau benda (materi), maupun pengada insani, biotik atau makhluk hidup termasuk manusia dengan perilakunya, keadaan (tatanan alam baca kosmologi), daya (peluang, tantangan dan harapan) yang mempengaruhi.

Kelangsungan peri kehidupan dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lainnya. Filosofi tentang lingkungan hidup adalah kecintaan, pencarian dan penerapan kearifan (*wisdom*) terhadap lingkungan hidup di mana kita berada. Pengertian dan paham apa pun yang kita miliki harus diaplikasikan dengan kearifan, karena hanya dengan kearifanlah akhirnya kita memperoleh maknanya untuk bersikap dan berperilaku sebaik-baiknya dalam kehidupan. Sebagaimana kita maklumi bahwa manusia dalam pengertian *ekologi manusia* merupakan sosok yang memegang fungsi dan peranan penting dalam konteks lingkungan hidupnya. Namun perlu diingat pula bahwa manusia secara fisik merupakan makhluk yang lemah. Peri kehidupan dan kesejahteraannya sangat tergantung kepada komponen lain. Artinya keberhasilan manusia dalam mengelola rumah tangganya dengan baik, ditentukan oleh berhasilnya manusia dalam mengelola makhluk hidup lainnya secara keseluruhan dengan baik pula. Untuk memperkuat kelemahan manusia, ia diberi kelebihan akal atau alam pikiran. Dengan akal pikirannya manusia memiliki budaya serta dengan budayanya manusia mampu mengoasai dan mengalahkan makhluk yang lebih besar dan menaklukan alam yang dahsyat. Manusia dapat bersifat tamak, egois, serakah mengeksploitasi sumber daya alam dengan semena-mena, tanpa pertimbangan dampak yang akan terjadi kelak. Bahkan merasa dirinyalah yang paling memerlukan, dengan memanfaatkan sumber daya alam itu yang pada gilirannya mereka terancam hidupnya dan makhluk hidup lain, kini dan generasi mendatang.

Tujuan artikel ini juga akan melacak ide dan gagasan tentang lingkungan dan representasinya dalam cerpen-cerpen yang ada dalam antologi cerpen hijau *Nouvelle Vertes* sehingga perlu juga menggunakan pendekatan ekokritik. Menurut Kerridge (1998) ekokritik mengungkap hal tersebut. Lawrence Buell (1995: 7-8) mengemukakan ada 4 kriteria dalam sastra ekokritik yaitu (1) lingkungan bukan-manusia hadir tidak hanya sebagai sebuah bingkai tetapi sebagai kehadiran yang menunjukkan bahwa sejarah manusia diimplikasikan dalam sejarah alam; (2) kepentingan manusia tidak dipahami sebagai satu-satunya kepentigan yang sah; (3) akuntabilitas

manusia terhadap lingkungan merupakan bagian dari orientasi etis teks, dan (4) beberapa pengertian lingkungan adalah sebagai suatu proses bukan sebagai pengertian yang kostan atau suatu pemberian yang paling tidak tersirat dalam teks.

Antologi cerpen *Nouvelles Vertes* ini menyajikan cerita cerita yang diperuntukkan untuk remaja dengan tema ekologi. Setiap penulis memilih tema favoritnya: nuklir, pemanasan global, industri petrokimia. Alur ceritanya mudah dipahami meskipun mengandung permasalahan yang sangat berat. Dengan menggunakan bahasa yang kreatif dan indah, melalui bahasa yang indah manusia dapat diinspirasi untuk melakukan perubahan. Cerpen-cerpen hijau ini memberikan beberapa solusi untuk menjaga lingkungan hidup agar tetap hijau dan sifatnya menyadarkan anak-anak muda pada masalah yang sangat serius tentang penghancuran planet pada kurang lebih jangka panjang. Cerita cerita pendek disajikan sangat menarik dan pendek untuk menunjukkan kepada semua orang nasib masa depan planet kita jika kita terus memperlakukannya seperti yang kita lakukan. Selain itu, ceritanya selain pendek mudah dicerna mendorong remaja (usia 12) untuk menjadi sadar akan kerapuhan bumi. Diperkenalkan secara gamblang agar mudah dicerna tanpa ada unsur menggurui dengan tujuan agar para remaja terjun langsung ke alam untuk bertindak dalam kehidupan sehari-hari, yaitu melestarikan bumi serta isinya. Sembilan penulis Perancis sastra anak-anak, sembilan cerita pendek, sering futuristik dan agak pesimis. Deforestasi, polusi hiper-udara, kecelakaan nuklir gambaran cukup gelap masa depan.

Cerpen "*Chasse Aux Gorilles*" atau "Berburu Gorila" Elisabeth Combres, menceritakan tentang nasib binatang gorila yang berada di cagar alam dan suaka margasatwa di Afrika, mereka mejadi korban kekezaman manusia. Awal cerita dimulai dengan kehadiran seorang nenek yang bercerita kepada cucunya bernama Gaspard mengenai kehidupan para penduduk desa yang tinggal di sekitar cagar alam tersebut. Justin dan ayahnya sering berburu secara gerilya di cagar alam yang dilindungi oleh pemerintah. Mereka melakukan perburuan yang dilarang demi untuk kelangsungan hidup mereka dan keluarga mereka. Kebanyakan penduduk di sekitar cagar alam hidup dalam kemiskinan. Risiko yang mereka hadapi sangat berbahaya nyawa taruhannya atau bisa dimasukkan ke penjara. Ayah Justin meninggal dunia karena diterjang peluru penjaga cagar alam sehingga

Justin memendam dendam yang luar bisa berjanji akan membalas kejadian yang telah menimpa ayahnya. Setiap Justin melihat serombongan turis berkulit putih yang berkeliling menikmati keindahan margasatwa muncul rasa marah dan benci terhadap penjaga, pejabat yang berwenang dan pemerintah. Dia berpikir bahwa turis-turis yang menyebabkan adanya cagar alam tersebut dan mereka telah merampas tanah dan kekayaan alam mereka. Singkat cerita "Berburu Gorila" Elisabeth Combres, menceritakan konflik yang terjadi diakibatkan penciptaan cagar alam di Afrika, karena adanya alih fungsi hutan menjadi cagar alam Afrika, lahan perkebunan atau bisa juga dijadikan sebagai lahan pemukiman bagi warga yang kaya dan mempunyai kedudukan yang penting di pemerintahan. Ketika mereka datang dengan mengorbankan masyarakat setempat yang sudah miskin.

Bumi ini memiliki keindahan alam yang menakjubkan dan juga memiliki kekayaan fauna yang begitu beragam, namun demikian manusia bukannya menjaga fauna yang langka itu agar tetap ada, ada sebagian orang yang tidak bertanggung Jawab malah memburunya untuk kepentingan pribadi. Hal itu menunjukkan adanya interaksi yang kompleks antara perlindungan keanekaragaman hayati dan hak-hak masyarakat lokal yang menggantungkan hidupnya dari berburu. Akibatnya, beberapa spesies satwa liar seperti gorila terancam punah. Jika tidak segera dilakukan upaya serius untuk menghentikan perdagangan satwa liar dilindungi tersebut, bukan tidak mungkin spesies-spesies tersebut punah. Pada intinya, untuk menghentikan kejahatan dan perdagangan satwa liar yang dilindungi tidak bisa dilakukan hanya oleh satu pihak dan juga bertujuan mendorong kepedulian dan kesadaran masyarakat untuk melawan perdagangan ilegal satwa liar. Semua pihak harus berpartisipasi aktif untuk menghentikannya. Dengan pandangan yang lebih optimis pada sumber daya mereka sendiri untuk menemukan solusi bermanfaat untuk semua, manusia dan gorila. Perambaan hutan. Para petani yang bercocok tanam tahunan dapat menjadi sebuah ancaman bagi kelestarian hutan. Mereka bisa dapat memanfaatkan hutan sebagai lahan baru untuk bercocok tanam. Selain itu, pertumbuhan penduduk yang semakin pesat juga dapat berkontribusi terhadap terjadinya perambaan hutan. Hal ini disebabkan kebutuhan lahan untuk kelangsungan hidup meraka juga semakin meningkat. Dan hutan menjadi salah satu objek yang bisa mereka gunakan untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Penebangan pohon yang sembarangan serta pemburuan binatang secara

liar dapat mempengaruhi kelestarian dan keseimbangan alam, manusia pun dapat membantu terhadap kelestarian hewan, seperti membuat cagar alam dan suaka margasatwa.

Pierre Bordage dan Benedict Broyart membayangkan dua kemungkinan masa depan bagi planet kita, tidak jauh lebih baik satu dari yang lain. Dalam "Cesium 137" sekelompok orang melihat mengintai dari bawah tanah dalam ketakutan terhadap setan yang tak terlihat yang ada di bawah nama Cesium 137 dan Strontium 90 terutama apabila ada angin kencang yang datang. Sebagai akibat kebocoran dan ledakan di reaktor nuklir di negara quarantain ini semakin membuat orang khawatir terkena radiasi. Perhatian pada paparan radiasi nuklir dirasakan oleh orang-orang di sekitar komplek nuklir tersebut. Masyarakat khawatir akan adanya kemungkinan pengaruh jangka panjang dari paparan radiasi. Penduduk sangat khawatir setelah terjadi ledakan nuklir, Césium 137 dan Strontium 90 dua bencana nuklir besar yang sangat menakutkan karena telah membuat ribuan anak terkena kanker tiroid. Banyak korban meninggal dunia akibat efek radiasi jangka panjang. Banyak kaum wanita melahirkan bayi-bayi yang cacat begitu juga yang dialami oleh binatang binatang. Tokoh Andra mengalami cacat sejak lahir dengan hanya mempunyai 3 jari di kaki dan 3 jari pada tangan kirinya, sehingga ibunya mengatakan bahwa hal yang sangat mengerikan mempunyai anak di *Quarantain*. Meskipun demikian, cerita ini, tetap memiliki masa depan yang cukup apokaliptik, dengan akhir cerita bahagia walaupun para tokohnya mengalami hidup yang berat melawan radiasi nuklir. Mereka tetap bertahan hidup dengan penuh semangat dan membangun situasi yang lebih baik dengan memperbaiki keadaan saat ini.

Lain lagi dengan Broyart dalam cerpenya yang berjudul "*Bas le Masques*" ia bertanya-tanya apa manusia akan selalu menggunakan maskernya karena udara di bumi ini sudah sangat tercemar sehingga mereka tidak saling mengenal satu sama lain. Tokoh bernama Leroy membayangkan bagaimana dia bisa melukis wajah temannya bernama Chloé, melepas maskernya agar dia bisa membelai pelan-pelan jidatnya, pipinya, hidungnya, dan mulutnya dan betul-betul saling mengenal satu sama lain. Pencemaran udara adalah suatu kondisi di mana kualitas udara menjadi rusak dan terkontaminasi oleh zat-zat, baik yang tidak berbahaya maupun yang membahayakan kesehatan tubuh manusia. Apakah polusi udara akan memaksa manusia untuk hidup terus bersembunyi? Untuk itu diperlukan peran serta pemerintah,

pengusaha, dan masyarakat untuk dapat menyelesaikan permasalahan pencemaran udara yang terjadi. Prinsip moral ini menuntut manusia untuk mengambil prakarsa, usaha, kebijakan, dan tindakan bersama secara nyata untuk menjaga alam semesta dengan segala isinya.

Dalam cerpen hijau "Saya Melihat dan Menangis" Christian Grenier, seorang penjelajah berkelana ke masa depan dan membawa pesan dari seorang ahli meteorologi untuk nenek moyangnya, yaitu berbentuk surat agar manusia berhati-hati dan waspada memperlakukan bumi yang semakin rusak karena ulah manusia itu sendiri. Manusia menjadi penyebab utama dan terbesar terjadinya pencemaran udara. Pun manusia pula yang merasakan dampak terburuk dari terjadinya pencemaran udara. Efek atau dampak dari polusi udara pada kesehatan manusia sangatlah banyak. Selain itu, polusi udara juga dapat menyebabkan kematian pohon yang diakibatkan hujan asam. Rusaknya lingkungan juga salah satu dampak buruk polusi udara. Secara tidak langsung polusi udara juga dapat menyebabkan kerusakan ozon dan timbulnya pemanasan global. Cerita ini juga yang paling menarik karena satu-satunya narasi yang menampilkan berbagai lapisan masyarakat industri, mengecam masyarakat konsumen dan menkritik inersia atau kelambanan pemimpin politik dalam menanggulangi masalah kerusakan bumi. Hal ini berarti bahwa kelestarian dan kerusakan alam merupakan tanggung Jawab bersama. TanggungJawab ini bisa terwujud dalam bentuk mengingatkan, melarang, dan menghukum siapa saja yang secara sengaja atau tidak merusak dan membahayakan eksistensi alam, himbauan ini disuarakan lantang dalam cerpen hijau berjudul (*Je Suis la Vigie et Je Crie*).

Yann Mens dengan "Grumes" penyalahgunaan hutan. Penebangan hutan secara tak terkendali yang dilakukan ayah tokoh bernama Richard di Cameroun pasti juga menyebabkan degradasi tanah dan berkurangnya kesuburan tanah. Jumlah spesies binatang atau spesies burung semakin berkurang, Akibat penebangan hutan yang dilakukan terus menerus, banyak hewan yang menyingkir dan mencari habitat yang baru. Semua itu dilakukan ayah tokoh Richard demi untuk mencari uang. Pemicu terbesar kegiatan deforestasi hutan adalah kegiatan industri, terutama industri kayu. ironisnya kayu-kayu tersebut dijual ke Eropa untuk pembuatan mebel, lantai rumah, dll. dengan harga yang fantastis. Sedangkan peran dan fungsi hutan lindung lebih menitik beratkan pada pengelolaan areal agar

hutan terhindar dari kerusakan dan bisa menjalankan fungsinya sebagai penyangga kehidupan. Terutama fungsi tata air, menjaga kesuburan tanah, mencegah banjir, erosi dan kekeringan. Sehingga masyarakat sekitar terhindar dari berbagai bencana ekologis yang diakibatkan oleh kerusakan ekosistem alam. Dalam cerpen ini ditunjukkan bagaimana tokoh Richard protes terhadap ayahnya yang mempraktekkan *ilegal logging* dan merasakan kekecewaan yang luar biasa. Richard ingin meninggalkan ayahnya untuk melawan eksploitasi hutan. Hadirnya cerpen hijau, antara lain, mengingatkan kita semua untuk tetap menjaga hubungan harmonis antara manusia dan alam sekitarnya.

Dalam *"Après moi, le déluge"*atau "Setelah Saya, Banjir", Viviane Moore memperkenalkan pembaca untuk potret seorang anak yang aneh kamarnya dibuat seperti di hutan penuh binatang melata dan binatang buas lainnya juga bintang seperti ayam, kambing, rubah, domba. Hal itu membuat sang ibu Isabelle prihatin dengan kelakuan anak laki-lakinya. Protes sang anak tersebut ditujukan kepada manusia tentang pemanasan global yang dimana kerusakan dan kehancuran ekosistem tidak bisa dihindarkan lagi. Maka perlu dijaga dan dirawat alam serta lingkungan hidup disekitar agar tercipta lingkungan hijau nan sehat.

Kembali ke fiksi ilmiah "*Deliverance*", John Paul Nozière, yang menggambarkan bumi benar-benar kering, adegan tokoh Hugo digambarkan melakukan perjalanan yang disertai seorang pemandu bernama Inès. Pemandu perjalanan tokoh menunjukkan padanya pemandangan yang menarik dan memberikan komentarnya.Mereka telah berjalan berkilo kilometer ke arah tebing tepi laut untuk menemukan surga di mana air akan mengalir dengan bebas. Surga yang mereka impikan tidak kunjung datang semuanya merupakan fakta morgana, upaya manusia untuk menyelamatkan alam dan mencegah manusia untuk tidak merusak dan mencemari alam dan keseluruhan kehidupan didalamnya telah gagal. Efek rumah kaca, luas hutan yang semakin menurun, polusi metana oleh pertanian, perkebunan, dan peternakan, pencurian hutan yang merajalela dapat menyebabkan tanah menjadi kering sehingga sulit bagi tanaman untuk hidup. Selain itu, pohon juga berperan dalam mengurangi tingkat polusi air, yaitu dengan menghentikan pencemaran. Dengan semakin berkurangnya jumlah pohon-pohon yang ada di hutan akibat kegiatan deforestasi, maka hutan tidak bisa lagi menjalankan fungsinya dalam menjaga tata letak air.Perubahan

iklim ini diramalkan memiliki dampak yang paling parah pada pasokan air. Kekurangan air di masa depan kemungkinan akan mengancam produksi pangan, mengurangi sanitasi, menghambat pembangunan ekonomi dan kerusakan ekosistem.

Longue vie à Monsieur Moustache Mikael Ollivier, di "Hidup Pak Kumis" karya seorang ilmuwan yang berharap untuk menemukan obat untuk leukemia, berkat tanaman yang ditemukan di Amazon. Satu-satunya masalah penelitiannya adalah beberapa spesimen yang tersedia untuk itu susah ditemukan. Oleh sebab itu diperlukan kepedulian manusia terhadap alam agar ia dapat menjamin kesejahteraan lahir dan batin manusia.

Akhirnya cerpen terakhir "*Noir Destin Pour Plastique Blanc*" atau "Plastik Putih" Florence Thinard menceritakan beberapa adegan singkat cerita dari kantong plastik, sejak pembentukannya dalam bentuk minyak naik nasibnya menjadi limbah pencemar yang fatal merusak lingkungan, melalui beberapa kejahatan ringan.Banyak hewan-hewan laut menelan sisa-sisa plastik karena mengira itu makanan. Lumba-lumba sering mengira plastik adalah cumi-cumi. Sementara kura-kura sering menelan plastik karena mereka kira itu ubur-ubur. Akibat menelan plastik mereka mati karena plastik menyumbat di saluran pencernaan. Cerpen ini menggambarkan banyak binatang laut mati karena salah pencernaan, akibat menelan sisa-sisa plastik. Memang sulit melepaskan diri dari pengaruh plastik yang sulit didaur ulang ini. Jumlahnya sudah pada tahap mengkhawatirkan. Mulai sekarang, manusiahendaknya berpikir dua kali sebelum memakai plastik. Dari proses produksi, konsumsi, hingga pembuangannya menghasilkan emisi karbon yang tinggi sehingga berkontribusi terhadap perubahan iklim karena kondisi bumi semakin memanas. Sumber material kantong plastik yang terbuat dari minyak bumi, yang merupakan sumber daya alam tak terbarukan, mengakibatkan pencemaran lingkungan di negara-negara berkembang karena limbah pabriknya dibuang ke sungai dan pembakaran gas metana mengakibatkan emisi karbon ke udara dapat mencemari lingkungan.Kantong plastik merupakan barang sekali pakai dengan kegiatan pasca-konsumsi yang tidak bertanggung Jawab. Kantong plastik yang dibuang sembarangan bisa menyebabkan:1)tersumbatnya selokan dan badan air; 2)termakan oleh hewan;3)rusaknya ekosistem di sungai dan laut. Kantong plastik (dan jenis plastik lainnya) sulit terurai di tanah karena rantai karbonnya yang panjang, sehingga sulit diurai.

Masalah ekologi baik dapat sepenuhnya terintegrasi ke dalam narasi yang mengandung kilasan tentang dunia yang berubah, tidak menjadi bagian kecil tetapi sebaliknya menjadi pesan utama, jantung cerita. Topik yang dibahas di sini lebih optimis bahwa lingkungan apokaliptisisme ini bukan tentang mengantisipasi akhir dunia, melainkan upaya untuk mencegah hal, itu dengan cara persuasif. Pesan akan lebih atau kurang mengkhawatirkan bahkan jika diamati untuk beberapa cerpen situasi tampaknya putus asa. Namun, dalam antologi cerpen hijau untuk pembaca remaja ini, narasi yang mengandung upaya persuasif dan sifatnya tidak menggurui sangat tepat ditujukan untuk para remaja agar mereka sadar akan bahaya yang mengacam kelestarian lingkungan hidup atau bumi ini. Belum terlambat untuk bertindak, sekecil apa pun usaha yang dilakukan sangat besar manfaatnya bagi terwujudnya bumi yang layak huni bagi generasi penerus kelak. Hadirnya cerpen hijau *Nouvelles Vertes*, antara lain, mengingatkan kita semua untuk tetap menjaga hubungan harmonis antara manusia dan alam sekitarnya.

Cerpen-cerpen ini, meskipun tidak semua memiliki kekuatan sastra yang sama dan ketimpangan sedikit dirasakan pada kualitas koleksi, tetapi menampilkan tema-tema yang menarik tentang kerusakan bumi sehingga sanggup menggugah kesadaran manusia akan bahaya yang mengacam bumi. Didahului oleh sebuah puisi Hubert Reeves yang memperlihatkan kebesaran dan kekurangan planet ini, dan ditutup dengan presentasi dari Yayasan ROC yang memberi saran agar setiap orang bereaksi untuk melawan kerusakan alam yang disajikan dalam antologi cerpen hijau dan dapat mencegahnya sebelum bumi ini musnah.

Penutup

Sembilan cerpen hijau telah dipaparkan di atas, isinya mengandung banyak peringatan keras agar manusia tidak merusak, mengeksploitasi alam hingga tercapai harmoni atau keselarasan dalam kehidupan. Cerpen-cerpen hijau ini juga mendorong membangkitan kesadaran di kalangan generasi muda untuk melestarikan lingkungan hidupdan merupakan tugas yang tidak bisa ditunda lagi dan menjadi tanggung Jawab setiap insan di bumi ini. Antologi ini menawarkan pesan yang ditujukan untuk remaja dengan tema ekologi. Setiap penulis memilih tema favoritnya terkait bidang lingkungan: nuklir, pemanasan global, industri pétrokimia. Semua ditulis sangat

menarik, mudah dibaca dan dipahami, sementara masalah yang disajikan dalam cerpen-cerpen ini cukup berat. Ini adalah inisiatif yang sangat baik untuk mendidik anak-anak muda agar paham terhadap masalah yang sangat serius yaitu tentang penghancuran planet ini dalam waktu jangka panjang. Alam telah menjadi bagian dari sastra dan sastra membutuhkan alam sebagai inspirasinya karena sastra berpotensi mengungkapkan gagasan tentang lingkungan sekitarnya dan permasalahannya.

Daftar Pustaka

Buell, Lawrence. 1995. *The Environemental Imagination*. Cambridge: Haward University Press.

Duclos, Denis (Sous la Dir.). 2006. *Pourquoi Tardons-nous Tant à Devenir Écologistes? Limites de la Postmodernité et Société Écologique*. Paris : L'Harmattan.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocriticism.* New York: Routlegge.

Keraf, Sammy A. 2010. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Kerridge, R dan N. Sammelles (eds). 1998. *Writing The Environment*. London: Zed Books.

Magnier, Thierry. 2008. *Nouvelles Vertes.*SEPEC : France.

Odum, Eugene P. 1996. *Dasar-dasar Ekologi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Suberchicot, Alain. 2012. *Littérature et Environnement. Pour Une Écocritique Comparée*. Paris : Honoré Champion, Coll. "Unichamp Essentiel".

Internet

https://luqm4ntr.wordpress.com/2011/10/19/ekologi-dan-ilmu-lingkungan/diakses pada tanggal 23 Agustus 2016 pukul 14.10.

CRAKEN SEBAGAI PENGOBATAN TRADISIONAL JAWA UNTUK PENYAKIT BATUK DALAM MANUSKRIP*SERAT PRIMBON JAMPI JAWI JILID I* KOLEKSI REKSA PUSTAKA SURAKARTA

Hesti Mulyani, Sri Harti Widyastuti, Venny Indria Ekowati
Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta
E-mail: vennyindria@gmail.com **/** hesti_mulyani@uny.ac.id

Abstrak

Makalah ini ditulis dengan tujuan untuk mendeskripsikan *craken* (racikan dan ramuan/resep jamu) sebagai pengobatan tradisional Jawa untuk penyakit batuk dalam manuskrip Jawa. Deskripsi *craken* (racikan dan ramuan/resep jamu) meliputi tanaman herbal yang bermanfaat untuk pengobatan penyakit batuk dan deskripsi pengobatan tradisional Jawa, meliputi deskripsi penyakit dan pengobatannya. Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dengan pendekatan filologi modern. Manuskrip Jawa yang digunakan sebagai sumber data penelitian adalah *Serat Primbon Jampi Jawi Jilid I* koleksi Reksapustaka MangkunegaranSurakarta. Hasil penelitian dan pembahasan menunjukkan bahwa *craken* (racikan/resep jamu) terdiri atas 7 macam *craken* (racikan dan ramuan/resep jamu) untuk penyakit batuk. Untuk pengobatan tradisional Jawa*craken*tersebut terdiri atas bahan-bahan jamu yang berupa kayu/kulit kayu, daun, biji, buah, bunga, umbi, dan rimpang serta bahan-bahan lain sebagai pelengkapnya (gula batu, garam, dan air tawar: dingin, panas).Cara pengolahkan jamu ditemukan ada tujuh macam, yaitu: (1) direbus, (2) dibakar,(3) dikerik/dikerok, (4) dituangi air panas, (5) direndam, (6) dijemur, dan (7) dihaluskan/di-*pipis*.Untuk metode pemberian jamuditemukan ada satu macam, yakni diminumkan.

Kata Kunci: *craken*, pengobatan tradisional Jawa, manuskrip Jawa

Pendahuluan

Tulisan ini merupakan bagian dari penelitian kelompok yangbertujuan untuk melestarikan isi manuskrip (teks) Jawa, khususnya tentang *primbon*, yakni berhubungan dengan pengobatan tradisional Jawa. Tujuan itu diwujudkandengan mendeskripsikan hal-hal yang berhubungan dengan pengobatan tradisional Jawa yang dimuat dalam sumber data berupa manuskrip Jawa. Manuskrip atau naskah adalah karangan tulisan tangan nenek moyang, baik yang masih asli maupun salinannya. Jawa adalah nama

pulau yang dihuni oleh masyarakat yang melestarikan suatu tradisi dari waktu ke waktu dan dilanjutkan oleh generasi penerusnya. Jadi, manuskrip Jawa adalah karangan tulisan tangan nenek moyang Jawa, baik yang masih asli maupun salinannya, berisi uraian tentang suatu tradisi (Baroroh-Baried, 1994: 1-3, 55), dalam hal ini tradisi pengobatan tradisional Jawa.

Crakèn merupakan kata dari bahasa Jawa yang berarti bahan ramuan jamu. Dalam hal ini, bahan ramuan jamu yang dimaksud adalahbahan racikan jamu yang berasal dari tanaman obat (tumbuhan herbal). Keberadaan tanaman sebagai obat sudah dikenal sejak ribuan tahun yang lampau. Bukti sejarah telah terukir di helaian lontar, dinding-dinding candi, dan tulisan dalam manuskrip Jawa(*primbon*). Dalam manuskrip Jawa (*primbon*) mencatat tradisi ramuan atau resep jamu yang diwariskan secara turun-temurun, yang tadinya dikenal oleh kalangan tertentu kemudian menyebar hingga masyarakat luas. Dunia pelestarian melalui catatan tradisi ramuan jamu dari tanaman herbal itumasih berkembang sampai saat ini (Redaksi Trubus, 2012: 1-7).

Pemanfaatanracikan herbal yang utama adalah untuk pengobatan tradisional. Sampai saat ini, pengobatan dengan obat herbal ada tiga istilah yang terkait di dalamnya, yaitu obat asli, obat tradisional, dan obat bahan alam. Badan Kesehatan Dunia (*WHO*) mendefinisikan obat tradisional sebagai obat asli di suatu negara yang digunakan secara turun-temurun di negara itu dan negara lain (Redaksi Trubus, 2012: 10). Selanjutnya, dituliskan dalam *Trubus* bahwa obat asli adalah suatu obat bahan alam yang ramuannya, cara pembuatan, pembuktian khasiat, keamanan, dan cara pemanfaatannya berdasarkan pengetahuan tradisional penduduk suatu daerah. Obat bahan alam adalah semua obat yang dibuat dari bahan alam yang proses pembuatannya belum merupakan isolat murni. Obat bahan alam dapat berupa obat asli, obat tradisional, atau pengembangan dari keduanya.

Di Jawa, sampai sekarang, juga masih memanfaatkan ramuan tradisional. Ramuan tradisional Jawa masih diyakini membantu kesulitan kesehatan terutama bagi masyarakat yang tinggal di pedesaan. Hal itu terjadi karena alam pedesaan dimungkinkan masih mudah untuk mendapatkan banyak bahan tanaman yang berkhasiat obat. Lama kelamaan, begitu besarnya perhatian masyarakat pada pengobatan tradisional maka mereka yang hidup di kota besar pun juga mulai membudidayakan tanaman obat (Hartati, 2011:22). Ramuan tradisional berbahankan tanaman obat digunakan untuk

pengobatan. Pengobatan itu merupakan sesuatu yang tidak dapat terlepas dari kehidupan sehari-hari manusia, baik dari pengobatan penyakit yang paling ringan maupun sampai pengobatan penyakit yang terberat.

Perkembangan ilmu pengobatan mengikuti perkembangan peradaban manusia. Oleh karena itu, semakin berkembang peradaban manusia, ternyata penyakit pun ikut berkembang pula. Faktanya, pesatnya kemajuan pengobatan hingga ditemukannya obat-obatan kimia, ternyata tidak dapat menggantikan fungsi obat herbal. Obat kimia selalu ditakuti karena efek samping yang tidak baik bagi tubuh, sedangkan obat herbal lebih aman dan nyaman digunakan oleh masyarakat. Obat herbal berbahan dasar alami itu mampu menanggulangi efek samping yang buruk (Wind, 2014: v).Sehubungan dengan hal tersebut, maka sampai saat ini pun banyak ditulis buku-buku yang terkait dengan tanaman obat tradisional, manfaat, dan ramuan yang dapat dibuat untuk mengobati penyakit-penyakit tertentu. Namun demikian, sumber-sumber rujukan belum dicantumkan pada tulisan-tulisan tersebut, terutama yang terkait dengan manuskrip Jawa.

Dalam khasanah manuskrip Jawa, manuskrip*Serat Primbon Jampi Jawi* jilid I(SPJJ I) adalahtermasuk manuskrip dalam pengelompokan teks sastra *primbon*(Behrend, 1990: xii). Kategori teks sastra jenis *primbon*itu memuat uraian tentang racikan jamu asli Jawa. Di samping itu, juga merupakan ungkapan pikiran dan perasaan nenek moyang sebagai hasil budaya bangsa masa lampau (Baroroh-Baried, 1994: 55) yang sarat dengan ajaran tentang jamu (bahan jamu, racikan, cara pengolahan, dan cara pengobatannya secara tradisional Jawa). Hal itu ditulis sebagai dokumentasi khasanah pengobatan alternatif yang telah berabad-abad dilakukan oleh masyarakat Jawa, tidak saja menarik perhatian pada bidang sosio-budaya pada umumnya, tetapi juga menarik pada bidang pengobatan tradisional.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptifdengan pendekatan filologi modern.Pendekatan filologi modern digunakan karena penelitian ini memanfaatkansumber data berupa manuskrip dan teks kuno. Pendekatan deskriptif digunakan karena semua hasil penelitian berdasarkan pendekatan filologi disajikan secara deskriptif atau diuraikan. Penelitian dengan pendekatan filologi itu dilakukan berdasarkan langkah kerja penelitian filologi(Mulyani, 2015: 15).

Langkah kerja penelitian filologi meliputi (1) inventarisasi manuskrip berdasarkan studi katalog dan pengamatan langsung di tempat penyimpanan manuskrip sebagai sumber data penelitian; (2) deskripsi manuskrip, meliputi semua hal yang berhubungan dengan keadaan fisik manuskrip; (3) alih tulis yang dilakukan adalah menulis kembali teks yang dimuat dalam sumber data dengan aksara Latin; (4) menerjemahkan teks, yakni dengan metode terjemahan harfiah jika mungkin atau metode terjemahan makna atau isi, dan jika tidak dapat dilakukan dengan kedua metode tersebut maka digunakan metode terjemahan bebas dengan memperhatikan makna secara kontekstual; dan (5) menganalisis isi teks dengan cara memilih bagian yang berhubungan dengan penyakit batuk yang dimuat di dalam SPJJ I.

A. Hasil Penelitian dan Pembahasan Pengobatan Tradisional Jawa

Pengobatan berasal dari kata *obat* mendapat imbuhan *pe-N-an* membentuk kata benda. *Obat* berarti sesuatu yang dipakai untuk penyembuhan (Poerwadarminta, 1986: 682).*Tradisional*artinya bersifat turun-temurun (Poerwadarminta, 1986: 1088), sedangkan *Jawa* berarti pulau Jawa. *Pengobatan Tradisional Jawa* adalah sesuatu (dalam hal ini tumbuhan obat atau herbal) yang dimanfaatkan untuk penyembuhan yang dilakukan secara turun-temurun oleh masyarakat Jawa.

Adapun hasil penelitian dan pembahasannya, yakni setelah dilakukan penelitian terhadap sumber data penelitian (SPJJ I) berdasarkan langkah kerja penelitian filologi, ditemukan data yang berhubungan dengan penyakit batuk. Kemudian, data tersebut dianalisis atau dibahas. Berikut ini dituliskan tentang hasil penelitian dan pembahasan pengobatan tradisional Jawa.

Hasil Penelitian Pengobatan Tradisional Jawa

Dalam penelitian ini ditemukan racikan dan ramuan/resep jamu untuk mengobati penderita sakit batuk. Berikut temuan hasil penelitian penyakit batuk dengan pengobatan tradisional Jawa yang dimuat di dalam SPJJI.

No.	Nama Penyakit	Sumber Data	
		Judul Manuskrip	**No. Jamu/ Hlm**
1.	*Jampi pangombènipun tiyang watuk kang sanget* (jamu minum orang batuk akut)	**SPJJ I**	49 / 18
	Toya pangombènipun tiyang watuk (jamu minum orang batuk)	**SPJJ I**	52 / 19
	Toya pangombènipun tiyang watuk (jamu minum orang batuk)	**SPJJ I**	53 / 20
2.	*Santun warni ugi jampi watuk* (jamu batuk yang lain)	**SPJJ I**	54 / 20
3.	*Jampi raré watuk* (jamu anak batuk)	**SPJJ I**	177 / 60
4.	*Jampi watukipun raré alit* (jamu batuk untuk anak kecil)	**SPJJ I**	182 / 61
5.	*Jampi watuk raré umur 5 wulan* (jamu batuk untuk anak umur 5 bulan)	**SPJJ I**	184 / 62

Berdasarkan tabel di atas, terdapat tujuh macam ramuan/resep jamu tradisional untuk pengobatan penyakit batuk, baik untuk penderita orang tua maupun anak-anak. Adapun komposisi ramuan/resep jamu yang ditemukan adalah sebagai berikut.

> ***Angka 49 Jampi pangombènipun tiyang watuk kang sanget:*** *Kajeng manis jangan walandi panjangipun saros dariji, cengkèh satunggal, kaliyan gendhis batu sakaraosipun legi, lajeng dipungodhog manget-manget dipununjuksakedhik sanget.*(**Angka 49 Jamu untuk sakit watuk akut:** 1 ruas jari kayumanis jangan walandi, 1 biji cengkih, dan gula batu secukupnya, kemudian direbus, diminum sedikit hangat-hangat).
>
> ***Angka 52 Toya pangombènipun tiyang watuk:*** *Adas 2, pulasari 5 aga, kadhawung satunggal kabakar, jalan belutun,*

lali lili 5 aga, cendhana jenggi 5 aga, klapa laut 5 aga, areng jati saklungsu, sarem sawuku, punika racikan sadaya dipunkerik, lajeng dipunsoki wédang kang sepuh, wonten ingmangkok ageng kadamel pangombèn.(**Angka 52 Jamu minum orang batuk:** 2 adas, 5 aga pulasari, 1 kedawung dibakar, jalan belutun, 5 aga lali lili, 5 aga cendana jenggi, 5 aga kelapa laut, 1 biji asam arang jati, 1 jemput garam, semua racikan disisir, kemudian dituangi air panas matang, di dalam mangkok besar, dibuat minuman).

Angka 53 Toya pangombènipun tiyang watuk: *Kemandhèn sèwu sagegem, adas 3 jodho, pulasari sadariji, kajeng legi saros dariji, temu lawak 3 iris, jeram pecel 3 iji kabucal isinipun, dipungodhog ing kriyuk enggal, toyanipun kang kebak, yèn toya wau kantun sapalih kanggé pangombèn saben dinten.*(**Angka 53 Jamu minum orang batuk:** 1 genggam kemandhèn sèwu, 3 pasang adas, 1 jari pulasari, 1 ruas jari kayumanis, 3 iris temu lawak,3 buah jeruk nipis tigang dibuang isinya, direbus di dalam *kriyuk*/cerek tanah yang baru, dipenuhi air, sisakan separuhnya untuk minuman setiap hari).

Angka 54 Santun warni ugi jampi watuk: *Jae kang nèm satunggal, kakerok kang resik, dipunpipis kang lembut, angekuma apu 2 kemiri, kapendhet beninganipun sacangkir, sarem 3 wuku, toya jeram pecel sacangkir, lajeng kanggé pangombèn ngantos tigang dinten.*(**Angka 54 Ramuan jamu untuk batuk yang lain:** 1 rimpang jahe muda, dikupas dengan cara dikorek sampai bersih, dihaluskan sampai lembut, 2 kemiri apu direndam, diambil bagian yang bening secangkir, 3 jemput garam, 1 cangkir air jeruk nipis, kemudian diminum sampai 3 hari).

Angka 177 Jampi raré watuk: *Brambang 3 dipunbakar, kajeng manis jangan Cina 5 saga, manis jangan jawi panjangipun sadariji kabakar, sami dipunpipis kang lembut, yèn badhé ngombé dipunkeceri duduh jeram pecel.*(**Angka 177 Jamu untuk anak sakit batuk:** 3 biji brambang dibakar, 5 saga kayumanis Cina, 1

jari kayumanis Jawa dibakar, semua dihaluskan sampai lembut, bila mau minum tambahkan air jeruk nipis).

Angka 182 Jampi watukipun raré alit: *Cengkeh 3 iji, jinten cemeng 3 saga, klabet 5 saga, lajeng ikka panjangipun sadariji, sadaya dipunkum ing wédang, énjing sonten dipunombèkna, saséndhok alit.*(**Angka 182 Jamu sakit batuk untuk anak:** 3 biji cengkih, 3 saga jintan hitam, 5 saga klabet, sejari ikka, semua direndam di dalam air panas, pagi dan sore diminumkan, sesendok kecil).

Angka 184 Jampi watukipun raré umur 5 wulan: *Godhong waru kaliyan sekaripun sagegem, kakumbah kang resik, lajeng katugel-tugel lajeng dipunpé ing panasan kanggé layu, lajeng dipundèkèk ing kipsao, dipunjuri toya wédang, dipunwori gendhis batu satugel lajeng dipungodhog kaumebaken, lajeng dipunombèkna, sadinten kaping 4, tuwin kaping 5 utawi ingkang nesepi kedah ngombé.*(**Angka 184 Jamu sakit batuk untuk anak berumur 5 bulan:** Segenggam daun waru dan bunganya, dicuci yang bersih, lalu dipotong-potong kemudian dijemur sampai layu, lalu diletakkan di dalam *kipsao*, dituangi air panas, 1 potong ditambah gula batu kemudian direbus sampai mendidih, lalu diminumkan, sehari 4 kali, atau 5 kali terutama untuk orang yang sedang menyusui harus minum).

Pembahasan Pengobatan Tradisional Jawa

Dari hasil penelitian pengobatan tradisional Jawa di atas, selanjutnya dilakukan pembahasannya. Pembahasan untuk pengobatan penyakit batuk dengan pengobatan tradisional Jawa, *craken* (racikan/resep jamu) yang ditemukan terdiri atas bahan-bahan jamu yang berupa kayu/kulit kayu (kayumanis, pulasari, cendana, dan areng jati), daun (waru), biji (kedawung dan jinten), buah (adas, jeruk nipis, kelapa laut, dan klabet), bunga (cengkih dan waru), umbi (brambang), dan rimpang (temulawak dan jahe).Bahan-bahan lain sebagai pelengkapnya ada gula batu, garam, dan air tawar: dingin, panas. Cara pengolahan jamu ditemukan ada tujuh macam, yaitu: (1) direbus, (2) dibakar, (3) dikerik, (4) dikerok, (5) direndam, (6) dijemur,

dan (7) dihaluskan/di-*pipis*. Untuk metode pemberian jamuditemukan ada satu macam, yakni diminumkan. Adapun deskripsi bahan jamu, kandungan jamu, cara pengobatan, dan metode pengobatannya diuraikan sebagai berikut.

Kayumanis atau *cinnamamum burmanni* memiliki efek herbal stomakik (menambah nafsu makan, mengoatkan lambung), karminatif (peluruh kentut, mengeluarkan angin), diaforetik (peluruh keringat), analgesik (menghilangkan rasa nyeri), anastesi, dan antiseptik (mematikan kumangu). Kayumanis memiliki kandungan tanin, zat volatil, kalsium oksalat, dan resin. Khasiat kayumanis adalah antimikroba, anticacing, antidiare, mengobati demam, influensa, dan berperan sebagai antiseptik (Redaksi Trubus, 2012: 355-356). Selain itu, kayumanis dimanfaatkan untuk mengobati penyakit kolesterol, kanker, maag, sakit kepala, asam urat, dan kencing manis (Hidayat, 2015: 181).

Pulasari atau *alyxia reinwardtii* memiliki efek herbal antibakteri. Kandungan dalam pulasari adalah tanin, minyak asiri, zat pahit, asam organik, alkaloid, saponin, flavonoid, dan polifenol. Senyawa aktif dalam pulasari ampuh sebagai antibakteri *vibrio cholerae*, *staphylococcus aureus*, dan *escherichia coli*. Pulasari berkhasiat untuk mengobati penyakit demam, perut kembung, radang lambung, menambah nafsu makan, meredakan batuk, sariawan, melancarkan darah haid, dan keputihan (Redaksi Trubus, 2012: 260; Hidayat, 2015: 325).

Cendana atau *santalum album* memiliki efek herbal berupa *alpha-santalol*, *beta-santalol*, *lanceol*, *santanen*, *alpha-santaldiol*, dan *beta-santadiol*. Kandungan di dalam cendana adalah minyak asiri, hars, dan zat samak. Kandungan alpha-santalol, beta-santalol merupakan 2 senyawa yang berhasil menekan pertumbuhan bakteri dan virus. Di samping itu, khasiat cendana dapat untuk mengobati ganggoan pencernaan, radang usus besar, berak darah, infeksi saluran kemih bawah, sakit kepala, dan sakit pada dada atau sesak napas (Redaksi Trubus, 2012: 272-274; Hidayat, 2015: 92).

Kayu jati yang dibuat menjadi arang dapat digunakan sebagai pengobatan. Arang kayu, yakni arang kayu jati terbentuk ketika kayu dipanaskan tanpa udara. Arang memiliki kemampuan khas untuk menyerap atau menghilangkan gas-gas beracun, obat-obatan, bahan kimia beracun, bakteri penyebab infeksi dan virus. Di samping itu, arang jati adalah salah

satu cara penyembuhan diare yang paling efektif, sangat manjur untuk pusing dan muntah-muntah, menyembuhkan perut kembung atau gas perut, menyembuhkan infeksi pada mata dan telinga, infeksi pada kulit dan persendian (http://estieilu.blogspot.co.id/2012/03/khasiat-arang-kayu.html diunduh: Selasa, 10 Mei 2016, 11.44).

Waru atau *hibiscus tillaceus* berkhasiat herbal pada bagian akar, daun, dan bunga. Efek herbal yang terdapat pada daun waru adalah antiradang, ekspektoran (peluruh dahak, mendorong pengeluaran dahak), diuretik (peluruh kencing, merangsang pengeluaran air seni), dan antipiretik (pereda demam).Kandungan daun waru adalah saponin, flavonoid, dan senyawa fenol. Daun waru berkhasiat mengurangi radang, antitoksis, mengeluarkan dahak, mengobati batuk, sesak napas, demam, diare, mencret, bisul, amandel, menyuburkan rambut, dan mendorong pengeluaran air seni. Bunga waru berkhasiat untuk meredakan masuk angin dan mengobati trakoma (radang mata) (Redaksi Trubus, 2012: 538-539; Tim Pengobatan Alternatif, 2011: 125-126).

Kedawung atau *parkia timariana* memiliki kandungan saponin dan flavonoid serta memiliki efek herbal sebagai antibakteri (Hidayat, 2015: 193). Selain itu, biji kedawung berkhasiat untuk mengobati penyakit, yakni dapat digunakan sebagai antidiare (Depkes RI. 1977 dalam Widyastuti, 2014: 215). Biji *kedhawung* dapat digunakan untuk obat sakit perut (mulas atau nyeri perut), sebagai obat batuk, dapat menyembuhkan demam pada waktu nifas, mengurangi nyeri pada saat akan persalinan dan pada saat haid, mengobati dan mengurangi rambut kusam, membantu menyembuhkan penyakit radang usus, kolera, penyakit jantung, dan radang lambung (http://obatnaturals.blogspot.com/2013/05/khasiat-tanaman-obat-kedawung.html).

Biji jintan (jinten) ada dua macam, yaitu jintan hitam dan jintan putih. Jinten hitam berkhasiat meningkatkan sistem kekebalan tubuh, meningkatkan jumlah produksi ASI, mengobati asma/batuk dan alergi, kanker, ganggoan pencernaan, peradangan, mencegah kanker serviks, mengobati wasir, mengobati kanker payudara, sebagai bahan dengan herbal lain untuk menurunkan kolesterol, hipertensi, dan gula darah (http://www.carakhasiatmanfaat.com/artikel/khasiat-manfaat-jinten-hitam-untuk-kesehatan-dan-pengobatan.html). Jintan putih mengandung minyak mengoap yang berkhasiat mengobati sakit jantung, haid tidak lancar, sulit

tidur dan sebagai jamu putri (Arisandi, Yovita, 2011:172 dalam Widyastuti, dkk., 2014: 203).

Adas atau *feoniculum vulgare* memiliki efek herbal menghilangkan nyeri, mengurangi pembengkakan, melancarkan peredaran darah,peluruh kentut, menambah nafsu makan, dan mengobati ganggoan lambung. Kandungan di dalam buah adas adalah limonena, minyak lemak, minyak asiri, stigmasterol, kamfena, aponin, flavonoida, polifenol, anetol, dan sebagainya. Kandungan minyak asiri dalam buah adas berkhasiat sebagai peluruh dahak, stimulan, laksatif, diuretik, dan antiperadangan (Redaksi Trubus, 2012: 174-175).

Campuran cairan yang berasal dari jeruk nipis atau *citrus aurantifolia* memiliki efek herbal yang dimanfaatkan untuk bahan kosmetik, yakni sebagai bahan untuk memperkecil pori-pori wajah, membersihkan, dan menyegarkan (*astringen*). *Lime oil* yang terdapat di dalamnya memiliki khasiat sebagai antiseptik, antivirus, *astringen*, hemostatik, restoratif, dan tonikum. Khasiat sebagai antiseptik, yakni kandungan jeruk nipis dapat digunakan untuk mematikan kumangu. Khasiat sebagai antivirus, yakni kandungan dalam jeruk nipis dapat digunakan untuk mematikan virus. Khasiat sebagai hemostatik, yakni kandungan dalam jeruk nipis dapat dimanfaatkan untuk menghentikan pendarahan. Khasiat sebagai tonikum, yakni kandungan dalam jeruk nipis berkhasiat untuk mengoatkan atau meningkatkan daya tahan tubuh (Tim Penyusun, 2012: 340; 556).

Senyawa aktif yang terdapat di dalam jeruk nipis adalah hesperidin. Hesperidin bermanfaat sebagai bahan antiinflamasi, yakni mengurangi pembengkakan, menghambat proliferasi sel kanker, dan menunda tumorigenesis. Air jeruk nipis digunakan sebagai pengobatan tradisional karena dapat digunakan sebagai obat batuk, obat penurun panas, dan obat pegal linu. Selain itu, jeruk nipis juga bermanfaat sebagai obat disentri, sembelit, ambeien, haid tidak teratur, difteri, jerawat, kepala pusing/ vertigo, suara serak karena batuk, menambah nafsu makan, mencegah rambut rontok, ketombe, flu/demam, mimisan, penyakit *anyang-anyangen*, bau badan, dan radang hidung (Tim Penyusun, 2012: 341; http://manfaatnyasehat.com/manfaat-dan-khasiat-jeruk-nipis-untuk-kesehatan/).

Kelapa atau *cocos nucifera* memiliki kandungan enzim, glukosa, fluktosa, asam glutamat, arginin, peusin, lisin, prolin, asam aspartat, tirosin,

vitamin C asam folat, kalori, kalium, kalsium, magnesium, klorida, natrium, gliserol, asam lemak. Khasiat dari kelapa adalah dapat untuk mengobati keracunan, mengusir cacing kremi, sakit gigi berlubang, sakit panas, panas dalam, demam berdarah, dan influensa (Redaksi Trubus, 2012, 378; Tim Pengobatan Alternatif, 2011: 70-72).

Klabet berkhasiat sebagai peluruh kentut (karminatif), dan sebagai tonikum (mengoatkan tubuh) (Depkes RI, 1977 dalam Widyastuti, 2014: 228; Redaksi Trubus, 2012: 556). Selain itu, juga untuk mengobati asma, batuk, haid tidak teratur, pencernaan tidak baik, radang lambung, sakit kerongkongan, wasir, bisul (obat luar), rambut rontok (obat luar), rematik-nyeri otot (obat luar) dan pelembut kulit dalam kosmetika (http://www.naturelifeshop.com/klabet.html).

Cengkih atau atau *syzygium aromaticum*memiliki efek herbal bersifat mendorong pengeluaran gas (karminatif), dan antimuntah (antiemetik). Bunga cengkih memiliki kandungan minyak volatil (eugenol, eugenil asetat, metilsalisilat, metileugenol, fenilin, karyofilin, kaempferol, kampestrol, karbohidrat, asam oleanolik, stigmasterol, vitamin, dan carvacrol. Bunga cengkih digunakan dalam pengobatan tradisional karena khasiatnya sebagai pereda nyeri, membantu memberi rasa hangat, pereda sakit gigi, mengobati campak, kolera, dan mengobati iritasi (Redaksi Trubus, 2012: 275-276).

Adapun umbi dari tumbuhan herbal yang ditemukan adalah bawang merah (*brambang*). Bawang merah (*allium cepa*) mempunyai efek herbal flavon glikosida yang mempunyai sifat antiradang dan antibakteri. Kandungan kuersetin berkhasiat hipoglikemik, penurun gula darah. Kandungan saponin digunakan untuk mencegah penggumpalan darah. Jika umbi bawang merah diparut dan dicampur dengan minyak dapat untuk menurunkan panas. Bawang merah diparut dan dicampur dengan rimpang kencur dan bahan herbal yang lain dapat digunakan untuk mengobati penyakit batuk. Bawang merah juga berpotensi untuk memblokir kehadiran senyawa karsinogenik (zat pencetus kanker). Senyawa organosulfur dalam umbi berperan aktif sebagai zat kemopreventif pada sel kanker (Redaksi Trubus,, 2012: 218-219).

Di samping itu, kandungan minyak (berasal dari thiosulfinat dan polysulfida) dalam umbi bawang merah memiliki aktivitas antidiabetes, hipoglikemik, dan hipokolesterol. Bawang merah juga berkhasiat untuk

melindungi hati (hepatoprotektor) akibat tetraklorida, yakni dapat menghambat peningkatan GPT plasma dan kerusakan jaringan hati akibat CC14, mengobati sakit telinga, kanker, kuman di mulut, dan jerawat (Redaksi Tubus, 2012: 219-220; Hidayat, 2015: 50).

Temulawak atau *curcuma xanthorrhiza* termasuk fitofarmaka karena merupakan obat herbal aman, telah dilakukan standarisasi, memenuhi persyaratan mutu, dan sudah diuji klinik terhadap manusia. Temulawak memiliki efek herbal untuk menjaga kesegaran badan, sifatnya diuretik, antifungi (antijamur), tonikum, dan meningkatkan sekresi empedu. Temulawak memiliki kandungan kurkumin, *xanthorrhizol*, germakron, zat pati, serat kasar, dan minyak asiri. Khasiat temulawak adalah sebagai bahan untuk mengobati hepatitis, mengobati radang (hati, empedu, ginjal), batu empedu, kurang nafsu makan, diare, dan sebagainya. Minyak asiri bersifat meningkatkan produksi getah empedu dan mampu menekan pembengkakan jaringan di dalam tubuh (Redaksi Tubus, 2012: 16, 96-97).

Khasiat yang terdapat di dalam rimpang temulawak adalah sebagai antiplak, mengobati ganggoan pencernaan, antioksidan, antiinflamasi, antiplasmodial, juga dapat mengobati infeksi paru-paru disebabkan oleh bakteri. Selain itu, dapat meningkatkan respon imunitas sehingga kekebalan tubuh meningkat dan antimikroba (Redaksi Tubus, 2012: 98-103; Hidayat, 2015: 395).

Jahe atau *zingiber offiCinale/ginger* memiliki kandungan minyak asiri, farneen, humulen, dan zingiberen. Efek herbal jahe adalah sebagai karminatif, stomakik, stimulans, dan diaforetik. Khasiat rimpang jahe adalah dapat mengobati batuk, sakit kepala, pusing, masuk angin, influensa, mulas, perut kembung, rematik, keseleo, bengkak, kolera, dan penawar racun (Hidayat, 2015: 147; Tim Pengobatan Alternatif, 2011: 46-47).

Bahan-bahan lain sebagai pelengkap*craken*adalah gula batu, garam, dan air tawar: dingin danpanas. Gula batu adalah pemanis alami yang tidak menimbulkan rasa serak di tenggorokan dan mengurangi rasa pahit jamu. Garam digunakan sebagai bahan pelengkap ramuan jamu karena memiliki efek antibakterial. Dengan kandungan antibakteri, garam memiliki manfaat untuk meredakan ruam di kulit akibat alergi dan infeksi, dapat meredakan rasa sakit dan linu, dan secara alami dapat menyerap minyak dari kulit sehingga mampu mencegah timbulnya jerawat (http://kabarimbo.com/5-manfaat-garam-untuk-kulit/). Di samping itu, meminum air garam dapat

digunakan sebagai obat menangkal terhadap udara atau angin buruk. Garam yang sudah dicampur dengan air dapat menghilangkan kegatalan di kulit.

Dengan memakangaram secara langsung dapat untuk mengembalikan tenaga, menyembuhkan bengkak, dapat membantu pengeluaran racun yang ada di dalam perut (http://mustahabbah.blogspot.co.id/2015/10/fakta-tentang-manfaat-garam-untuk.html). Air adalah bahan alami yang mengandung mineral. Khasiat air tawar (air masak yang sudah dingan) adalah untuk mencairkan ramuan jamu sehingga mudah pengolahannya dan kandungan alami dalam jamu herbal tidak terlalu pekat atau ekstrak (http://www.zonanesia.net/2016/03/manfaat-minum-air-putih-setelah-bangun.html). Jika campuran ramuan jamu dengan air yang sudah dipanaskan maka dapat bermanfaat untuk proses detox alami bagi tubuh. Detox merupakan cara tepat untuk mengeluarkan racun yang ada di dalam tubuh.

Jadi, bahan pelengkap yang berupa cairan, baik air tawar maupun air panas bermanfaat sebagai pengobatan tradisional (http://manfaat.co.id/20-manfaat-minum-air-hangat-bagi-kesehatan). *Craken* atau ramuan jamu yang diracik menjadi resep jamu maka pengolahannya bergantung dari sifat bahan jamunya. Adapun cara pengolahan jamu ditemukan ada tujuh macam, yaitu: (1) direbus, (2) dibakar, (3) dikerik/dikerok, (4) dituangi air panas, (5) direndam, (6) dijemur, dan (7) dihaluskan/di-*pipis*. Pengolahan ramuan jamu yang direbus dengan campuran air tawar dimaksudkan agar khasiat bahan jamu bercampur sehingga menimbulkan efek herbal yang berkhasiat untuk pengobatan. Namun, ada bahan jamu yang sebelum dicampur dengan ramuan/resep jamu, dibakar dahulu agar menimbulkan efek herbal yang bercampur dengan khasiat materi pembakaran. Dengan demikian, ada sifat jamu bila dibakar menimbulkan kekuatan manfaat untuk pengobatan.

Bahan jamu yang dikerik atau dikerok adalah bahan jamu yang bersifat keras atau semi keras, yakni berupa katu/kulit kayu atau rimpang. Dengan cara dikerik atau dikerok pengolahan jamu menjadi lebih cepat dan kandungan dalam bahan jamu dapat dimanfaatkan secara tuntas. Dengan demikian, pengobatan yang dilakukan dapat mengena sasarannya, yakni mengobati penyakit, dalam hal ini penyakit batuk. Pengolaha bahan jamu yang lainnya adalah dengan dituangi air panas. Hal itu dilakukan dengan

maksud karena bahan jamu tidak perlu dimatangkan dengan cara dimasak. Dengan dituangi air panas bahan jamu bercampur menjadi satu kemudian diambil airnya untuk pengobatan.

Untuk pengolahan bahan jamu dengan cara direndam dengan air panas dimaksudkan agar bahan jamu menjadi lunak dan yang dimanfaatkan untuk pengobatan adalah air rendaman bahan jamu. Sinar matahari mengandung vitamin D dan sinar ultraviolet yang mampu membunuh bakteri penyakit dan virus. Infeksi jamur, termasuk candida, juga bakteri di udara bereaksi dan dapat dibinasakan oleh sinar matahari (http://doktersehat.com/manfaat-sinar-matahari-di-pagi-hari-bagi-kesehatan/ diunduh: Senin, 8 Agustus 2016, 10.13). Bahan jamu yang dijemur maka khasiat sinar matahari pun juga akan merasuk ke dalam bahan jamu. Dengan demikian, bahan jamu terhindar dari bakteri, infeksi, jamur, dan virus. Yang terakhir, pengolahan bahan jamu dengan car dihaluskan (di-*pipis*) dimaksudkan agar kandungan bahan-bahan jamu dapat dimanfaatkan semuanya, sehingga didapatkan pengobatan yang efektif.

Pengolahan bahan jamu tersebut di atas adalah pengolahan yang dilakukan secara tradisional yang sudah berahun-tahun dilakukan oleh masyarakat Jawa. Pengolahan bahan jamu yang ditemukan dalam SPJJ I ada yang hanya dengan satu cara pengolahan saja. Akan tetapi, ada pula *craken* atau ramuan jamu yang diolah dengan mengkombinasikan beberapa cara pengobatan. Hal itu dilakukan demi untuk mendapatkan pengobatan yang efektif sehingga pengobatan yang diolah ecara tradisional oleh masyarakat Jawa itu manjur atau ampuh untuk mengobati penyakit (penyakit batuk).

Untuk metode pemberian jamu yang ditemukan dalam SPJJ I ada satu macam, yakni diminumkan. Dengan cara diminum maka saluran tenggorokannya pun lebih dahulu terobati, sehingga gatal-gatal dalam tenggorokan mereda, pernapasan menjadi longgar, dan batuknya pun terobati. Dengan demikian, metode pemberian jamu dengan cara diminunkan, baik untuk penderita orang tua maupun anak-anak dirasa lebih efektif. Keefektifan pemberian jamu dengan diminum adalah semua bahan jamu untuk penyembuhan batuk langsung merasuk ke dalam tubuh dan penyakit batuk terobati.

Simpulan dan Saran

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa manuskrip Jawa, khususnya manuskrip *Serat Primbon Jampi Jawi Jilid I* memuat uraian yang berisi tentang *craken* atau ramuan jamu yang beragam serta cara pengobatan tradisional Jawa yang variatif untuk pengobatan penyakit batuk. Bahkan beberapa jenis tumbuhan yang dipilih adalah sesuai dan efektif digunakan sebagai obat/jamu penyakit batuk, baik batuk yang diderita oleh orang tua maupun anak-anak. Hal itu terbukti dari beberapa penelitian ilmiah yang mampu membuktikan efektivitas suatu tumbuhan untuk mengobati jenis penyakit batuk.

Oleh karena itu, disarankan perlunya dilakukan penelitian lebih lanjut dan uji farmakologi terhadap tumbuh-tumbuhan serta resep-resep pengobatan tradisional yang ditulis di dalam manuskrip-manuskrip khususnya manuskrip Jawa koleksi Perpustakaan Reksapustaka Mangkunegaran Surakarta.

Daftar Pustaka

Baroroh-Baried, Siti dkk. 1994. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.

Behrend. T.E. (et.al). 1990. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Museum Sonobudoyo Yogyakarta*. Jilid 1. Jakarta: Djambatan.

Hartati, Sri. 2011. *Pengobatan dengan Herbal dan Pijat Refleksi. Cara Mudah Hidup Sehat Alami.* Surabaya: Bintang Usaha.

Hidayat, Syamsul dan Rodame M Napitupulu. 2015. *Kitab Tumbuhan Obat*. Jakarta: AgriFlo.

Mulyani, Hesti, Sri Harti Widyastuti, Venny Indria Ekowati. 2015. *Pengobatan Tradisional Jawa pada Manuskrip-manuskrip Jawa Mangkunegaran, Kasunanan Surakarta, dan Museum Radyapustaka*. Laporan Hasil Penelitian (Tahun ke-1). Penelitian Fundamental Dana DIPA UNY Tahun Anggaran 2015. UNY.

Poerwadarminta, W.J.S. 1986. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Redaksi *Trubus*. 2012. *Herbal Indonesia Berkhasiat: Bukti Ilmiah dan Cara Racik.* Vol. 10.Edisi Revisi. Jakarta: PT Trubus Swadana.

Tim Pengobatan Alternatif. 2011. *Obat Herbal Luar Biasa!* -: CV. Pustaka

Agung Harapan.

Widyastuti, Sri Harti, dkk. 2014. *Fitotherapi dalam Manuskrip-manuskrip Jawa*. Laporan Penelitian Fundamental Tahun Kedua Lembaga Penelitian UNY.

Wind, Ajeng. 2014. *Kitab Obat Tradisional Cina*. Yogyakarta: Media Pressindo.

http://doktersehat.com/manfaat-sinar-matahari-di-pagi-hari-bagi-kesehatan/ diunduh: Senin, 8 Agustus 2016, 10.13

http://estieilu.blogspot.co.id/2012/03/khasiat-arang-kayu.html diunduh: Selasa, 10 Mei 2016, 11.44.

http://manfaatnyasehat.com/manfaat-dan-khasiat-jeruk-nipis-untuk-kesehatan/ diunduh: Senin, 8 Agustus 2016, 10.00.

http://obatnaturals.blogspot.com/2013/05/khasiat-tanaman-obat-kedawung.html diunduh: Senin, 3 Maret 2014, 09.33.

http://www.carakhasiatmanfaat.com/artikel/khasiat-manfaat-jinten-hitam-untuk-kesehatan-dan-pengobatan.html diunduh: Senin, 3 Maret 2014, 09.40.

http://www.naturelifeshop.com/klabet.html diunduh: Senin, 3 Maret 2014, 10.00.

Manuskrip Jawa

-. *Serat Primbon Jampi Jawi Jilid I*, koleksi perpustakaan Reksapustaka Mangkunegaran Sala/Surakarta dengan nomor koleksi M 19.

GOA, CERITA DAN WISATA: KAJIAN HERITAGE TOURISM ATAS GOA KREO SEMARANG

Muhamad Burhanudin
FBS UNNES Semarang
E-mail: Mburhanudin79@yahoo.co.id

Abstract

The existence of caves in Indonesia can not be separated from events, stories, myth and legend. This also applies to Kreo Cave located in a rural area / hinterland of Semarang, precisely in Kandri Village of Gunungpati District. Behind the history of Kreo Cave, there are oral stories, myths and legends. A complete constructed story about the caveis needed to be made used ascave tourism assets thatown noble values. This, of course, is in the effort of turningthe caveinto a memorable and meaningful tourism destination. Kreo Cave's attractions can be instrumental in improving 1) the welfare of society in economic, 2) the social and cultural rights that are sourced from the opening line of business, 3)and the employment and services of a tour guide.

This paper focuses on oral stories that bears legends and myths associated with Kreo Cravein order to attract tourists. The discussioncovers1) oral stories developed in the region of Kreo Cave, 2) history trip of Kreo Caveattractions, and 3) the relationship between stories and travel in an effort to increase tourism visits to the cave. Data in the form of oral history, historical narrative, story traditions, myths and other data are taken through direct interviews, direct observation, archive research, and library research. Based on the data obtained, several furtherresearch proceedings are taken, such as analysis or interpretation, histerografimaking, and story construction.

Heritage tourism study on Kreo Cave involves elements of folklore andother oral traditions. This is so that itsessencewill not be separated from local stories, including legends and myths,as a tourism attraction. Myths that developed in the region of Kreo Cave are also related to faith and also sacred place.

This study is expected to reproduce oral stories about Kreo Cavein their entirety, therefore, the story will continue to be delivered from generation to generation and can be disseminated. Oral stories are also expected to contribute to the preservation of values and develop tourism. In order to attract tourists, the oral stories associated with Kreo Cave need to be removed and reconstructed, then disseminated through

print and electronic media. The use of new media such as web, blogs, portals and social media in presenting oral stories of Kreo Cave is expected to boost the tourism sector. The use of information technology will rapidly deploy oral stories and the presence of Kreo Cave attraction to the world.

Keywords: Stories, Travel, Heritage Tourism, Kreo Cave

Pendahuluan

Goa sebagai bangunan berupa lubang dapat terbentuk secara alamiah atau ciptaan manusia. Goa memiliki keunikan masing-masing disetiap tempatnya.Di Indonesia goa tidak hanya sekedar lokasi berlubang saja, melainkan sebuah goa memiliki cerita tersendiri. Ceritanya tentang goa diwariskan secara turun-temurun kepada generasi berikutnya diwilayah sekitar keberadaanya.

Keunikan dan cerita atas goa menjadi daya tarik wisata untuk datang langsung menikmati suasana yang ada di dalam dan sekitar goa. Melihat potensi wisata goa, pemerintah daerah telah mengembangkan wisata berbasis goa. Wiasata Goa Jatijajar di Kebumen dikaitkan dengan cerita legenda Lutung Kasarung. Kisah tentang Lutung kasarung digambarkan melalui patung-patung yang ada di dalam goa. Nama Jatijajar digunakan karena adanya dua pohon jati kembar yang tumbuh berjajar di mulut goa.Goa Gong di Pacitan diklaim sebagai goa terindah di Asia Tenggara. Keindahan Goa Gong karena di dalamnya terdapat tonjolan batuan (*stalaktit/stalakmit*) yang sangat menarik dan proses terjadinya secara alami. Goa ini terletak di area pegunungan. Goa Gong ini dikelilingi oleh beberapa deretan gunung, diantaranya: Gunung Mayar, Gunung Gede, Gunung Karang Pulut dan Gunung Gugrah.

Lamongan mempunyai Goa Maharani yang berada di tepi jalan Gresik-Tuban tepatnya di kecamatan Paciran Lamongan. Salah satu keajaiban alam berupa GoaIstana Maharani yang menyimpan keindahan alam lebih spesifik dan unik diatas rata-rata goa wisata yang lain. Gunung kidul juga mengembangkan wiasata Goa Pindul yang berada di kecamatan Karangmojo. Pengembangan wisata Goa Pindul menjadikan Desa Bejiharjo sebagai desa wisata yang berhasil memeroleh predikat sebagai Desa Wisata Terbaik Nasional Tahun 2012.

Sumatera Barat tepatnya di Kota Payakumbuh juga menjadikan Goa Ngalau Indah sebagai objek wisata.Batu *stalagmit* dan *stalagtit* di Goa

Ngalau Indah terbentuk dari proses endapan kapur yang berlangsung ratusan tahun. Kedua jenis batu tersebut mempunyai ukiran beraneka macam bentuk, dengan ornamen-ornamen yang menakjubkan, seperti: ruang kamar tidur, kursi, kelambu dan lain sebagainya.Goa Putri menjadi tujuan wisata terkemuka di Provinsi Sumatera Selatan. Goa ini penuh dengan stalaktit dan stalagmit. Di Goa Putri, stalaktit dan stalagmit bertemu membentuk pilar yang unik. Goa ini juga memiliki kolam yang airnya berasal dari goa-goa yang airnya berasal dari Sungai Semuhun, yang bermuara di Sungai Ogan. Provinsi Sulawesi Selatan mengembangkan objek wisata Goa Mampu.Di dalam goa terdapat susunan batu yang mirip dengan wujud manusia dan binatang, semuanya memiliki legenda yang menarik.Goa Mampu, sarat dengan cerita legenda yang begitu diyakini dan dipercaya nyata adanya. Selain goa-goa tersebut masih banyak goa di Indonesia yang belum dikelola dengan baik sebagai objek wisata dan cerita.

Semarang memiliki Goa Kreo yang dijadikan objek wisata. Goa Kreo terletak di Dukuh Talun Kacang, Kelurahan Kandri, Kecamatan Gunungpati, Semarang. Kata "Kreo" berasal dari kata *Mangreho* yang berarti peliharalah atau jagalah. Kata inilah yang kemudian menjadikan goa ini disebut Goa Kreo. Goa Kreo diyakini sebagai jejak petilasan Sunan Kalijaga saat mencari kayu jati untuk membangun Masjid Demak. Menurut cerita, Sunan Kalijaga bertemu dengan sekawanan kera yang kemudian disuruh menjaga kayu jati di wilayah goa tersebut. Kawanan kera ini dianggap sebagai penunggu Goa Kreo. Goa Kreo menyuguhkan keindahan goa yang masih alami.

Tulisan ini akan menyajikan cerita Goa Kreo dari beberapa versi guna menunjang peningkatan potensi wisata. Cerita lisan yang dikonstruksi secara bagus akan mampu menarik perhatian masyarakat untuk datang ke tempat wisata. Wisatawan akan memiliki wawasan atau pengetahuan lebih bila mengetahui cerita lisan yang berkaitan dengan tempat yang dikunjungi. Cerita yang disusun tersebut bukanlah cerita baru, tetapi cerita yang hidup dan diungkapkan oleh masyarakat disekitarnya. Cerita-cerita lisan yang berkaitan dengan suatu tempat wisata yang menarik harus dimunculkan sebagai daya tarik.

Tulisan ini akan mencoba mengaitkan antara cerita lisan, tempat wisata dan masyarakat. Kajian cerita dan wisata memiliki keterkaitan dengan wisata budaya (*cultural taurism*). Menurut Rahman (2015) kajian *heritage tourism* mengaitkan wisata dengan cerita lisan, kajian ini mengungkapkan

cerita legenda dan cerita mitos untuk menarik wisatawan. Menurut Danandjaja (1986) sifat-sifat cerita atau legenda asal-usul suatu tempat memiliki ciri, masih erat kaitannya dengan fakta-fakta sejarah setempat, berunsur tokoh istimewa, yaitu tokoh yang menjadi sentral cerita di suatu tempat memiliki sifat luar biasa seperti sifat wali dan keramat, memiliki tanda-tanda alam yang masih dapat dilihat bentuknya, dan berisi cerita orang masa lalu baik tokoh, perwatakan, latar waktu, dan latar tempat yang mempunyai kemiripan pada bentuk cerita rakyat.

Folklore atau tradisi lisan terdapat cerita lisan/ cerita rakyat, upacara, seni, lagu-lagu, dan puisi rakyat. Cerita-cerita rakyat kadang kala menceritakan tentang asal-usul suatu kejadian, nama suatu tempat, dan tentang tokoh-tokoh yang memiliki jasa ditempat keberadaannya (Dundes, 1965). Folklore atau cerita lisan yang berisi petuah atau mengarah pada nilai-nilai moral yang terdapat pada setiap komunitas masyarakat berfungsi sebagai penjaga untuk mempererat keyakinan masyarakat terhadap keluhuran budayanya (Iswidayati: 2007). Cerita lisan atau cerita rakyat dapat dikonstruksi ulang dan diperkenalkan kepada masyarakat guna menarik hadirnya wisatawan.

Bertolak dari gambaran pengembangan wisata goa diatas, makalah ini akan mencoba membahas cerita lisan dalam pengembangan wisata Goa Kreo Semarang. Makalah ini mencoba menghadirkan data deskriptif tentang cerita dan Wisata Goa Kreo dan ruang lingkupnya. Data diperoleh melalui, observasi, wawancara, dan studi pustaka.

Cerita Lisan Goa Kreo

Keberadaan Goa Kreo memiliki latar belakang legenda yang menjadi cerita rakyat yang dipercayai oleh masyarakat di sekitarnya. Keberadaan cerita Goa Kreo memberikan wawasan rentetan cerita di balik legenda petilasan Goa Krea. Namun demikian, berdasarkan penelusuran penulis didapat adanya beberapa versi cerita Goa Kreo.

Versi 1. (Konstruksi cerita dari hasil wawancara dengan Bapak Kasto, Staf Dinas Pariwisata Kota Semarang yang ditempatkan di kawasan wisata Goa Kreo)

Cerita Goa Kreo bermula dari kegiatan pembangunan Masjid Demak. Untuk kepeluan soko guru Masjid Demak, Sunan Kalijaga mencari kayu

jati. Kayu jati yang dikehendadi ditemukan disebuah wilayah di Semarang. Ketika didekati kayu jati tersebut berpindah tempat, sehingga tempat tersebut disebut Jatingaleh. Pohon jati berpindah-pindah dari suatu wilayah ke wilayah lain hingga menjadikan tempat perpindahan kayu jati tersebut dijadikan nama tempat atau nama desa. Alur perpindahan pohon jati diawali dari Jatingaleh lalu pindah ke Karangkumpul ke Delik lalu ke Sukorame. Dari Sukorame pohon jati pindah lagu ke arah barat daya. Sunan Kalijaga dan rombongan terus mencarinya.

Setelah melewati sungai, naik turun hutan ditemukan pohon jati *kalangan* yaitu Pohon jati yang berada di tengah-tengah rimbunan pohon jati kecil. Melihat hal tersebut Sunan Kalijogo lalu menamakan tempat tersebut dengan sebutan Jatikalangan. Mengetahui pohon tersebut akan pindah, Sunan Kalijaga dengan pusakanya cepat kilat mengikat pohon jati yang berada di Jatikalangan tersebut agar tidak pindah lagi. Setelah pohon jati tersebut benar-benar tidak berpindah kemudian Sunan Kalijaga berniat untuk segera menebangnya. Sebelum menebang kayu jati tersebut Sunan Kalijaga berserta rombongan bersemedi/tafakur memohon petunjuk pada yang mahakuasa, dalam semedinya sunan memperoleh petunjuk/wangsit agar kayu jati yang akan dijadikan saka guru Masjid Demak harus kayu jati yang benar-benar suci bukan curian atau jarahan.

Selesai semedi, Sunan Kalijaga dan pengikutnya mulai memotong dengan diawali dengan doa. Setelah tumbang, kayu jati dipotong sesuai ukuran yang telah dibawa dari Demak. Pusaka Sunan Kalijaga dan Kampak dijadikan alat menebang dan memotongkayu jati. Setelah tumbang dan dipotong sesuai ukuran, kemudian kayu jati dibawa melalui Sungai Kreo dengan cara dihanyutkan. Dalam perjalanan kayu jati tersebut tidak semulus yang dikehendaki. Kayu jati menyangkut di tikungan Sungai Kreo yang sangat siku.Sunan Kalijaga dan rombongan dengan segala tenaga dan upaya mengalami kendala dalam memuluskan perjalanan kayu jati tersebut. Karena upaya Sunan Kalijaga dan rombongan belum berhasil, maka Sunan Kalijaga memutuskan untuk beristirahat di atas bukit. Di atas bukit sunan mendapati adanya sebuah goa. Kemudian Sunan bertafakur minta petunjuk pada Tuhan. Dari semedinya Sunan mendapat petunjuk untuk mengurangi batang pohon jati.

Sebelum memotong, sunan melakukan ritual di Goa Kreo. Di dalam Goa Kreo sunan bertemu dengan 4 ekor kera yang berwarna, merah, kuning,

putih, dan hitam. Kera-kera tersebut menyampaikan keinginannya untuk membantu Sunan Kalijaga membawa kayu jati ke Demak, tetapi sunan tidak berkenan. Kayu jati dipotong jadi dua yang *bongkot*/pangkal masuk ke kedung curug yang bagian atas dibawa ke Demak.Kera-kera itu diminta Sunan Kalijogo untuk *ngreho* yaitu menjaga bagian bongkot kayu jati, sungai dan goa yang ada di tempat itu. Kera-kera yang ngreho sungai yang ada potongan kayu jati supaya tidak ada yang mencuri.

Karena cerita Goa Kreo sudah turun-temurun dari abad 14 sampai sekarang, maka ngreho yang berasal dari *mangreho* menjadi kreo, artinya kera-kera yang menjaga sungai goa dan hutan. Setalah kayu jati dibawa ke Demak untuk dijadikan sako guru ternyata kurang ukurannya akhirnya disambung dengan sisa-sisa kayu atau tatal.

Versi 2 (konstruksi cerita dari buku cerita Goa Kreo dan cerita yang tersebar di internet)

Goa Kreo merupakan Goa petilasan Sunan Kalijaga. Cerita Goa Kreo berasal dari masyarakat Kelurahan Kandri, Kecamatan Gunungpati, Kota Semarang, Jawa Tengah. Cerita tentang Goa Kreo memiliki suatu bukti otentik berupa sebuah Goa yang sekarang menjadi tempat pariwisata. Cerita tentang Goa Kreo diwariskan dan terus dilestarikan secara lisan.

Cerita lisan Goa Kreo tidak bisa dipisahkan dengan keberadaan pohon yang dipercayai bisa berpindah tempat dari asalnya dan Sunan Kalijaga yang dapat berbicara dengan segala macam binatang dan tumbuhan. Suatu ketika Sunan Kalijaga hendak mengambil kayu jati yang akan dijadikannya saka guru Masjid Agung Demak. Namun, ajaibnya pohon jati yang akan diambil yang berada di lereng Bukit Gombel tersebut berpindah tempat, hingga daerah tersebut dinamai "Jatingaleh". Melihat pohon jati yang bisa berpindah tersebut, Sunan Kalijaga lantas mencari ke mana pohon itu pergi. Hingga akhirnya menemukannya di sebuah hutan Kandri.

Pohon jati yang rencananya akan dijadikan saka guru itu ternyata berada di tempat yang begitu sulit untuk diambil. Kemudian, Sunan kajijaga bersemedi/ berdoa di sebuah goa guna memohon petunjuk kepada yang kuasa agar dapat mengambil pohon tersebut. Di goa pertapaannya, Sunan Kalijaga didatangi empat ekor kera yang mempunyai bulu wana-warni, merah, putih, hitam, dan kuning. Empat kera itu menyampaikan niatnya untuk membantu Sunan Kalijaga untuk mengambilkan kayu

jati tersebut. Sunan Kalijaga pun menerima tawaran kera-kera itu untuk mengambilkannya kayu jati tersebut.

Berkat bantuan kera-kera yang berada di goa tersebut, kayu jati pun berhasil diambil. Saat Sunan Kalijaga beserta sahabat-sahabatnya hendak membawa kayu jati untuk dibawa ke Kerajaan Demak, ke empat kera itu menyatakan keinginannya mengikuti Sunan Kalijaga. Namun, Sunan Kalijaga tidak mmperbolehkan kera-kera tersebut ikut ke Demak. Sebagai balas jasa kepada kera-kera yang telah membantu mengambilkan kayu jati tersebut, Sunan Kalijaga memberikan kawasan hutan di sekitar goa. Kera-kera tersebut diberikan kewenangan "*ngreho"* yang berarti "Memelihara/ menjaga". Kata "Kreo" berasal dari kata *mangreho* yang berarti peliharalah atau jagalah. Dari kata Ngeho itulah, kemudian wilayah tersebut dinamakan Goa Kreo. Masyarakat sekitar Goa Kreo sampai saat ini berkeyakinan bahwa kera-kera di sekitar Goa Kreo merupakan keturunan dari empat kera warna yang membantu Sunan Kalijaga.

Menurut masyarakat sekitar, Goa Kreo merupakan sebuah goa yang dipercaya sebagai petilasan Sunan Kalijaga saat mencari kayu jati untuk membangun Mesjid Agung Demak. Kawanan kera yang menghuni kawasan ini dianggap sebagai penunggu. Sebagian masyarakat mempercayai bahwa kera tersebut bukan kera biasa, namun kera jelmaan dari makhluk halus untuk menjaga petilasan Goa Kreo tersbut. Sehingga sampai sekarang masyarakat tidak berani memburu kera yang berada dikawasan tersebut, hal ini dilakukan untuk menghormati adanya petilasan dan untuk melestarikan warisan berharga berupa ceritapetilasan Sunan Kalijaga yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat sekitar Goa Kreo.

Versi 3. (Cerita yang tertulis di brosur dan yang tertulis di lokasi wisata Goa Kreo)

Legenda Goa Kreo. Kisah tentang Sunan Kalijaga mencari pohon jati sebagai saka Masjid Demak. Dalam perjalanannya Sunan Kalijaga menemukan pohon jati besar, ketika dipotong untuk dihanyutkan menyusuri sungai menuju Demak terjepit diantara bebatuan. Segala cara telah diupayakan tetapi selalu menemui kegagalan.

Dalam bertafakur di Goa Kreo memohon keridhoan Tuhan Yang Mahakuasa, datanglah sekawanan kera berwarna merah, hitam, putih, dan kuning untuk membantu kesulitan yang dihadapi Sunan Kalijaga. Akhirnya

kayu tersebut berhasil dihanyutkan dan Sunan Kalijaga melanjutkan perjalanan menuju Demak. Empat ekor kera yang bermaksud mengikuti tidak diperkenankan Sunan Kalijaga karena diberi tugas menjaga kayu jati tersebut (*mangreho*).

Kata kreo berasal dari *mangreho* yang berarti peliharalah atau jagalah. Dari kata *mangreho* secara turun-temurun oleh masyarakat sekitar akrab disebut Goa Kreo.Nilai spiritualitas dirangkum dalam 3 aspek, yakni hubungnan manusia dengan sang pencipta, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan alam.

Kondisi Masyarakat di Sekitar Goa Kreo

Mayoritas penduduk Kelurahan Kandri memiliki mata pencaharian sebagai petani sayur dan buah. Hasil pertanian penduduk merupakan hasil yang dapat menjadi sumber makanan bagi kera-kera yang hidup di wilayah Goa Kreo. Namun, kera-kera tersebut tidak memangsa hasil pertanian penduduk Kelurahan Kandri.

Melihat potensi wisata Goa Kreo sebagi objek wisata yang prospektif, pemerintah Kota Semarang pada tahun 1984 melakukan kajian dan observasi dengan membentuk tim Inventarisasi Benda Cagar Budaya dan Objek Wisata. Pada tahun 1985 Goa Kreo resmi dijadikan objek wisata di bawah pengelolaan Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kota Semarang. Perkembangan selanjutnya Goa Kreo dijadikan objek wisata berbasis masyarakat.

Adanya perkembangan objek wisata Goa Kreo, pola pikir masyarakat Kandri yang mayoritas petani berkembang dari petani tradisional menjadi petani yang mampu secara kreatif mengolah hasil produksi menjadi produk kreatif yang mampu meningkatkan perekonomian. Sebagai contoh, masyarakat membuat cindera mata berupa topi, keranjang, hiasan dinding, perlengkapan rumah tangga dari bambu. Masyarakat mengolah hasil pertanian menjadi olahan pangan yang lezat dan menarik seperti keripik pisang. Selain itu, beberapa penduduk memiliki usaha tanaman hias seperti tanaman bunga dan bonsai. Adanya objek wisata Goa Kreo banyak masyarakat yang juga berprofesi sebagai pedagang. bertambahnya pengunjung, perekonomian masyarakat Kandri meningkat.

Hubungan Cerita dan Wisata Goa Kreo.

Goa Kreo merupakan sebuah obyek wisata di Kota Semarang yang diminati oleh masyarakat Semarang dan sekitarnya karena keindahan alamnya. Namun, ada satu hal yang menarik minat wisatawan selain alam Goa Kreo, yaitu cerita tentang Goa Kreo itu sendiri. Berdasarkan cerita tersebut pemerintah Kota Semarang beserta masyarakat sekitar Goa Kreo mengembangkan segala potensi yang ada di Goa Kreo berdasarkan cerita-cerita yang ada. Berdasar cerita tersebut masyarakat dan pemerintah mengemas prosesi Sesaji Rewanda agar wisatawan tertarik untuk melihatnya, seperti prosesi kirab yang menampilkan berbagai gunungan hasil bumi dan proses pemberian hasil bumi kepada kera-kira. Dengan demikian, cerita Goa Kreo memiliki peran khusus dalam perkembangan pariwisata Kota Semarang.

Berdasar legenda cerita Goa Kreo, prosesi merupakan hal yang harus dilakukan oleh masyarakat sekitar. Sesaji Rewanda berasal dari dua kata dalam bahasa Jawa. *Sesaji* artinya penyediaan atau pemberian makanan sebagai persembahan, penghormatan atau untuk tujuan-tujuan yang berhubungan dengan agama. Sedangkan *rewanda* berarti kera. Dengan demikian, Sesaji Rewanda berarti pemberian makanan sebagai persembahan atau penghormatan kepada kera atau tepatnya sekelompok kera yang menghuni hutan di sekeliling Goa Kreo.

Upacara Sesaji Rewanda diselenggarakan sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan yang maha kuasa atas terciptanya alam yang indah di sekitar Goa Kreo. Upacara itu juga dimaksudkan sebagai ungkapan rasa terimakasih atas jasa para leluhur kera yang menjadi cikal bakal kera-kera di hutan sekitar Goa Kreo yang telah membantu Sunan Kalijaga pada saat mengambil kayu jati untuk pembangunan Masjid Agung Demak. Ungkapan rasa syukur dan terimakasih itu diwujudkan melalui pemberian sesaji berupa buah-buahan, sayur-sayuran, dan hasil bumi (Dinas Kebudayaan dan Pariwisata kota Semarang, 2010: 6).

Tradisi Sesaji Rewanda tumbuh dari kepercayaan warga setempat mengenai kisah Sunan Kalijaga yang mencari kayu jati untuk membangun Masjid Demak saat itu. Berdasarkan kisah tersebut, tradisi Sesaji Rewanda terus dipelihara dan dilaksanakan setiap tahunnya. Tradisi tersebut tetap dilakukan sampai sekarang dengan tujuan untuk melestarikan budaya dan kearifan lokal masyarakat setempat.

Prosesi Sesaji Rewanda adalah tradisi yang diadakan setiap hari ketiga setelah bulan Syawal yakni mengadakan selametan dengan memberikan buah-buahan dan hasil bumi pada kera-kera yang ada di daerah Goa Kreo. Setelah persiapan selesai, penduduk melaksakan kirab menuju Goa Kreo yang berjarak satu kilometer. Sesampainya di Goa Kreo, gunungan-gunungan tersebut diletakkan di lokasi yang telah ditentukan. Beberapa tokoh masyarakat memberikan beberapa sambutan dan doa. Setelah itu, oleh juru kunci Goa Kreo, gunungan-gunungan tersebut diberikan kepada kelompok-kelompok kera. Para penduduk Kandri menyaksikan kera-kera tersebut memakan sesaji atau gunungan yang diberikan. Setelah ritual khusus tersebut, kegiatan dilanjutkan dengan berbagai acara hiburan seperti tari-tarian yang menjadi salah satu inovasi yang diselipkan oleh panitia agar lebih menghidupkan suasana ritual tersebut.

Sesaji Rewanda yang merujuk cerita Goa Kreo menjadi kebanggaan masyarakat Kandri dan sekitarnya karena memiliki kebiasaan atau tradisi unik yang menjadi magnet bagi masyarakat Semarang dan sekitarnya untuk berkunjung ke Goa Kreo baik untuk menyaksikan prosesi Sesaji Rewanda, maupun menikmati keindahan alamnya.

Seiring dengan perkembangan dan kepedulian Dinas Pariwisata Kota Semarang, tradisi yang bermuara pada legenda Goa Kreo ini dibuat lebih meriah dan berhasil mengundang minat masyarakat luas untuk menyaksikannya. Dahulu, kegiatan Sesaji Rewanda hanya diikuti oleh masyarakat Kandri.

Kaitan Cerita Goa Kreo dengan Ekowisata

Goa Kreo memiliki daya pikat wisata karena merupakan tempat rekreasi alam yang memiliki cerita menarik dipadukan dengan upacara adat yang dilakukan oleh masyarakat sekitar Goa Kreo. Goa kreo memiliki keindahan panorama alam. Keindahan alam yang alami, hutan yang berada di perbukitan menjadikan udara serasa segar sejuk alami.

Masyarakat sekitar Goa Kreo menggunakan cerita Goa Kreo dan hukum alam sebagai laku hidup. Masyarakat berpedoman jika manusia bersahabat dengan alam, alam pun akan bersahabat dengan manusia. Goa Kreo dan sungai tetap lestari dan tidak rusak bila masyarakat merawat. Kera-kera di Goa Kreo tidak memakan hasil pertanian milik masyarakat sekitar. Konsep jika manusia bersahabat dengan alam, alam akan bersahabat dengan

manusia sangat dipegang teguh oleh masyarakat wilayah Goa Kreo.

Goa Kreo sebagai objek wisata memiliki berbagai spesies kera yang cukup banyak dan terus dijaga kelestariannya. Habitat kera terbagi dalam dua kelompok, yakni kelompok kera yang menguasai bagian atas kawasan (sekitar pintu masuk, taman, jalan menuju goa), dan kelompok yang habitatnya di bagian bawah kawasan Goa Kreo. Taman Patung Kera dibangun sesuai dengan cerita yang melatarbelakangi keberadaan Goa Kreo.

Kera sebagai penghuni tetap Goa Kreo eksistensinya terus dijaga oleh masyarakat sekitarnya sejak kawasan Goa Kreo belum dijadikan tempat kunjungan wisata. Perpaduan antara sawah, sungai, lembah, jurang, bukit dan waduk menjadikan ekosistem satwa kera, burung dan lainnya terjaga keberadaannya. Goa Kreo dapat dikembangkan menjadi laboratorium hidup flora dan fauna yang menjadi modal pengembangan pariwisata dan dapat dijadikan pengembangan wisata berbasis budaya lokal dengan mengembangkan wisata religi, seperti upacara Sesaji Rewanda.

Sejak tahun 1987 Sesaji Rewanda telah dijadikan komoditas wisata. Sesaji Rewanda memiliki keunikan dan kekhasan yang tidak dijumpai di tempat lain. Pemerintah telah menjadikan Sesaji Rewanda menjadi salah satu *calender event* dan atraksi objek wisata Goa Kreo sebagai pelestarian tradisi.

Cerita Goa Kreo mengajarkan perilaku berbuat baik dengan alam sekitar antara lain merawat, tidak merusak, memanfaatkan potensi alam dengan baik sehingga tidak menimbulkan kerusakan atau bencana yang bisa merugikan manusia. Masyarakat terus menjaga tradisi atas dasar nilai-nilai luhur cerita Goa Kreo, salah satunya dengan mengadakan Sesaji Rewanda yang sudah berjalan secara turun-turun dan akan tetap lestari terjaga sehingga dapat dilaksanakan oleh generasi mendatang.

Terjaganya alam dan keindahan tempat wisata akan meningkatkan kunjungan wisatawan. Hal ini dapat meningkatkan perekonomian masyarakat. Keseimbangan hidup akan tercapai bila hubungan manusia dengan Tuhan terjaga, hubungan antarmanusia berjalan dengan harmonis, dan hubungan manusia dengan alam tetap lestari. Hubungan yang harmonis ditunjukkan oleh adanya kerukunan, kerja sama, dan kebersamaan. Hubungan antara manusia dengan alam dengan cara merawat, tidak merusak, dan memanfaatkan dengan bijaksana. Apabila ketiga hubungan

tersebut dapat dilaksanakan, manusia akan mendapatkan keseimbangan hidup.

Penutup

Terdapat hubungan antara cerita lisan dan dunia wisata. Cerita masih sangat relevan sebgai media promosi wisata khususnya Goa Kreo guna menarik minat kunjungan wisatawan. Sebuah cerita yang dipaparkan secara menarik di brosur, tempat wisata, web akan memberikan pengetahuan dan gambaran kepada masyarakat umum untuk mengetahui legenda yang ada tentang Goa Kreo. Walau cerita telah tersebar di berbagai media, konstruksi cerita yang utuh masih sangat diperlukan guna memperoleh gambaran menyeluruh alur cerita yang mendekati kebenaran.

Cerita lisan Goa Kreo merupakan kearifan lokal yang mampu menjadi pegangan masyarakat dalam menjalani kehidupan. Cerita dapat dijadikan dasar mengelola alam sekitar dan pengembangan dunia wisata. Dari cerita Goa Kreo masyarakat diberi gambaran tentang nilai-nilai luhur, karena cerita tempat wisata Goa Kreo mampu memberikan asupan nutrisi untuk terus melestarikan alam, budaya dan kepribadian luhur. Sampai saat ini nilai-nilai yang terdapat dalam cerita lisan Goa Kreo masih dipegang teguh oleh masyarakat guna melestarikan dan menjaga keseimbangan alam. Cerita Goa Kreo memberikan dampak terhadap perilaku manusia guna berbuat baik terhadap alam sekitar.Terjaganya alam dan keindahan tempat wisata, akan meningkatkan kunjungan wisatawan. Hal ini dapat meningkatkan perekonomian masyarakat disekitar Goa Kreo.

Penggunaan media baru seperti web, blog, portal dan media sosial dalam menyampaikan cerita lisan Goa Kreo diharapkan dapat meningkatkan sektor wisata. Penggunaan teknologi informasi akan cepat menyebarkan cerita lisan dan keberadaan objek wisata Goa Kreo Semarang ke penjuru dunia.

Daftar Pustaka

Danandjaja, James. 1986. Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain. Jakarta: Pustaka Grafitipers.

Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kota Semarang. 2003. *Panduan Wisata Kota Semarang.* Semarang: Dinas Pariwisara dan Kebudayaan.

Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kota Semarang. 2016. "Brosur Wisata

Goa Kreo dan Waduk Jatibarag." Semarang: Dinas Pariwisara dan Kebudayaan.

Dundes, Alan. 1965. The Study Of Folklore. Berkeley. University of California Press.

Iwidayati, Sri. 2007. "fungsi Mitos dalam Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Pendukungnya." Harmonia Jurnal pengetahuan dan Pemikiran Seni. Volume VIII.No (2):182.

Rahman, Mohamad Luthfi Abdul. 2015. "Cerita Lisan dalam era Kontemporari: Satu Perbandingan Cerita-Cerita Dari Pulau Legenda (Malaysia) dan Pulau Dewata (Bali Indonesia)" makalah dalam prosiding Kebersamaan dalam Keragaman ASEAN: Perspektif Bahasa dan Sastra. Yogyakarta: Jurusan Sastra Indonesia UGM.

Informan

Bapak Kasto, Staf Dinas Pariwisata Kota Semarang yang ditempatkan di kawasan wisata Goa Kreo.

MEWUJUDKAN KONSERVASI LINGKUNGAN DAN MASYARAKAT YANG BERKARAKTER MELALUI PENDEKATAN SOSIO SASTRA

Retma Sari
Universitas Tidar
E-mail: sariretma@yahoo.com

Abstract

The environment and human life is an interdependence component and they cannot be separated to each others, so it should be utilized wisely therefore it is necessary needed the environment conservation to preserve it. A literary can be analyzed by connecting with sociology which is commonly called the sociology of literature. Literature learning plays an important role in developing insightful thinking. In this study highly required the ability to think and behave honestly and systematically so that it will form the character of a person specifically and society in general. Besides literature is used to motivate the readers to see, feel and appreciate the meaning of life experiences, so that literature is able to invite people to think critically and be sensitive to the environment, then it is poured in some works such as stories, poems or another forms of literary and then literature encourages the emergence of awareness, transparency, and public participations in the nation building. The literary work is able to make the readers know the reality of the social, political, cultural and environmental issues and realizes that they must be responsible for the problems. So in other words the literary works will be able to introduce the universal human values, train the emotional intelligence and it can also maintain the sustainability and environmental safety by understanding the socio literature

Keywords: Environmental conservation, literature, society character, Socio literature approach

Pendahuluan

Pendidikan merupakan suatu proses untuk menjadikan manusia menjadi individu yang cerdas sehingga akan menjadi suatu masyarakat yang beradab dan berbudaya. Namun, di era globalisasi, muncul pemikiran bahwa pendidikan IPTEK lebih diutamakan daripada pembelajaran kebahasaan seperti sastra, sehingga sering terlihat adanya ketimpangan antara pembelajaran kognitif dan perilaku belajar afektif, dengan cenderung bersikap apatis pada lingkungan dan sesama. Mereka tidak

mempedulikan sekitar, yang menjadi acuan utama adalah keunggulan dan keegoisan pribadi. Sebagian besar masyarakat masih berpikir karya sastra hanyalah hasil imajinasi penulis, padahal kalau ditinjau lebih dalam karya sastra merupakan hasil observasi, pengalaman bahkan analisis pada suatu hal sehingga dapat digunakan untuk mengembangkan wawasan berpikir, mengetahui realita sosial, politik, dan budaya, sehingga mampu mengajak masyarakat untuk berpikir kritis dan peka dengan lingkungan sekitar. Karya sastra pada hakikatnya juga menjadi suatu hasil karya yang menjelaskan pengalaman kehidupan manusia dalam bentuk pengimajinasian tentang dunia dan sekitarnya seperti pernyataan (Sumardjo &Saini, 1991) bahwa sastra adalah produk masyarakat maka karya sastra yang lahir di tengah masyarakat dapat dipastikan tertulis berdasarkan pada desakan emosional masyarakat. Sehingga penciptaan karya sastra yang telah ditulis oleh pengarang biasanya memiliki suatu tujuan untuk dapat mendidik dan menghibur pembacanya, sehingga dengan adanya penciptaan karya sastra akan dapat mempersuasif seseorang untuk tidak atau melakukan sesuatu seperti pembangunan pribadi yang berkarakter dan himbauan untuk menjaga lingkungan (konservasi).

Pada dasarnya sosio sastra merupakan perpaduan dari sosiologi yang merupakan lembaga dan proses sosial manusia yang objektif dan ilmiah dalam masyarakat dan sastra adalah lembaga sosial yang mempergunakan bahasa sebagai mediumnya, sehingga pada hakikatnya sosio sastra berhubungan dengan manusia dalam masyarakat sebagai usaha manusia untuk menyesuaikan diri dan usahanya untuk mengubah masyarakat itu seperti yang dikatakan Pradopo (1993: 34) bahwa tujuan studi sosio sastra adalah untuk mendapatkan gambaran utuh mengenai hubungan antara pengarang, karya sastra, dan masyarakat.

Dalam sosio sastra hasil karya sastra merupakan cara yang digunakan untuk mendialogkan berbagai permasalahan dari sudut pandang tertentu kepada para pembaca. Salah satu bentuknya adalah novel, seperti pernyataan Ian Watt (1956), novel merupakan sebuah proses untuk memindahkan gambaran kehidupan yang dilakukan dengan seksama ke dalam suatu bentuk yang meniru realita. Sehingga, proses memahami sebuah novel tentu saja tidak dapat dilepaskan dari kerangka sosial budaya suatu masyarakat karena unsur yang terdapat novel seperti latar sosial ekonomi, budaya, adat, tempat, dan sistem masyarakat, serta hukum yang

akan berpengaruh pada cara pandang dalam analisis isi secara implisit maupun eksplisit.

Kaitannya sosio sastra dalam mewujudkan konservasi lingkungan dan masyarakat yang berkarakter, dengan adanya novel yang disajikan kepada masyarakat akan mengambil makna dari isi novel yang disajikan. Sastra mencerminkan dan mengekspresikan kehidupan penulis. Karya sastra tidak dapat dipahami secara lengkap apabila dipisahkan dari lingkungan atau kebudayaan atau peradaban yang telah menghasilkannya, karena hasil dari pengaruh timbal balik yang rumit dari fakta-fakta sosial yang kultural yang rumit.

Seperti pernyataan Ratna (2003: 35-36) karya sastra memiliki tujuan akhir yang sama, yaitu sebagai motivator ke arah aksi sosial yang lebih bermakna, sebagai pencari nilai-nilai kebenaran yang dapat mengangkat dan memperbaiki situasi dan kondisi alam semesta, sehingga jika seorang pembelajar atau masyarakat menganalisis suatu novel dan memaknai isi di dalamnya akan mendorong munculnya kepedulian, keterbukaan, dan pertisipasi dalam pembangunan bangsa. Sehingga pendidikan sastra akan memegang peranan penting dalam mengolah pola pikir masyarakat dan menyampaikan pesan moral tertentu sehingga mampu membukakan mata atau memberi informasi pembaca mengenai suatu permasalahan.

Berdasarkan uraian di atas, maka rumusan masalah dalam artikel ini yaitu konteks sosial pengarang dan kondisi sosial budaya yang melatarbelakangi penciptaan novel *Moby Dick,* dan problematika sosial yang terkandung dalam novel *Moby Dick* sebagai cerminan kehidupan masyarakat yang meliputi pandangan dan sikap hidup serta faktor-faktor yang menyebabkan pembentukan manusia berkarakter dan perwujudan konservasi lingkungan. Sedangkan untuk tujuannnya, secara teoretis dalam menganalisis menerapkan teori sosio sastra sehingga mampu mengungkapkan hubungan antara penulis, karya sastra, dan masyarakat sehingga dapat mengungkapkan aspek-aspek sosial budaya dan secara praktis dapat memberikan pemahaman dan persuasif bagi pembaca terhadap karya sastra pada umumnya, khususnya novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville.*

Metode Penelitian Sosio Sastra

Metode penelitian pada dasarnya merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu (Sugiyono, 2012). Arikunto (2006) mengemukakan bahwa metode penelitian adalah suatu cara yang digunakan dalam memperoleh dan mengumpulkan data dari beberapa informan. Sesuai dengan judul makalah, dapat diketahui bahwa objek material yang digunakan adalah novel *Moby Dick*. Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang menghasilkan data deskriptif berupa kata tertulis atau lisan dari orang dan perilaku yang dapat diamati. Dengan kata lain, penelitian kualitatif akan menghasilkan data yang hanya diukur secara langsung dan dapat diamati dan dianalisis dengan teori sesuai permasalahan. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analitis, yang bertujuan untuk mendeskripsikan suatu keadaan yang terjadi saat ini dengan menggunakan prosedur ilmiah untuk menJawab masalah secara aktual. Dalam hal ini penulis terlebih dahulu mendeskripsikan konteks sosial novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville* lalu menganalisis isi novel kemudian dilihat keterkaitan masalah yang ada dalam novel dan disesuaikan dengan keadaan sosial budaya dan lingkungan. Sehingga dapat disimpulkan jika terdapat beberapa tahapan ilmiah yang dilakukan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

a. Menentukan sumber data

Sumber data dalam penelitian ini meliputi sumber data primer dan data sekunder. Sumber data primer merupakan sumber yang yang langsung memberikan data kepada peneliti. Sumber data primer dalam hal ini adalah novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville.* Sementara data sekunder atau data pendukung dalam hal ini yaitu buku-buku referensi yang mendukung tentang analisis novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville.*

b. Teknik Penelitian

- Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik baca dan catat. Teknik baca dan catat adalah teknik yang digunakan dengan jalan membaca teks tertulis, selanjutnya dicatat dalam kartu data yang telah disediakan sesuai permasalahan

yanga akan dideskripsikan. Data berasal dari fakta atau fenomena dan harus akurat karena menjadi dasar analisis. Pengumpulan data tergantung pada perspektif penelitiannya, yang terfokus pada (1) teks, (2) pengarang, (3) fungsi sosial. Karena fokusnya adalah karya sastra. sosio sastra tidak hanya berfokus pada teks tetapi sumber-sumber yang di luar teks sastra pun penting. Cara yang dipakai untuk memproleh data antara lain: (1) melalui pembacaan heuristik dan hermeneutik, (2) wawancara, (3) kuesioner, dan (4) pengamatan.

- Teknik klasifikasi data

Klasifikasi data, dilakukan setelah pengumpulan data selesai. Wellek dan Waren (1995) membuat klasifikasi singkatnya, yaitu: *pertama*, sosiologi sastra mempermasalahkan status sosial, ideologi sosial, dan lain-lain yang menyangkut pengarang sebagai penghasil sastra yang disebut sosiologi pengarang. *Kedua*, sosiologi sastra yang mempermasalahkan karya sastra itu sendiri yang menjadi pokok penelaahan adalah apa yang tersirat dalam karya sastra dan apa yang menjadi tujuannya yang disebut sosiologi sastra tekstual. *Ketiga*, sosiologi sastra mempermasalahkan pembaca dan pengaruh sosial di mana pembaca karya sastra berasal dari bermacam-macam golongan, kelompok, agama, pendidikan, umur, dan sebagainya disebut sosiologi sastra pragmatik.

- Teknik Analisis Data

Berdasarkan permasalahan yang ada maka langkah-langkah yang dilakukan untuk menganalisis data adalah sebagai berikut:

1. Membaca novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville.*
2. Menandai kalimat atau paragraf yang mengulas tentang konteks sosial pengarang yang tercermin dalam novel, gambaran sosial, dan fungsi sosial dalam novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville.*
3. Menganalisis hasil temuan tentang konteks sosial pengarang, gambaran sosial, dan fungsi sosial dalam novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville.*
4. Mendeskripsikan hasil analisis

Analisis terhadap novel *Moby Dick* sebagai objek penelitian dengan menerapkan teori sosio sastra. Dalam teknik analisis data dianalisis gejala yang muncul sebagai akibat hubungan antara karya sastra dan lingkungan dan sistem sosialnya, peneliti memanfaatkan konsep pemahaman terhadap karya sastra secara mendalam dengan mengungkapkan dan menguraikan gejala dan isu sosial, menganalisis faktor yang melatarbelakangi pemunculan novel *Moby Dick*dan pengaruh novel *Moby Dick* pada pembentukan karakter atau kepribadian dan keinginan untuk menjaga lingkungan (mewujudkan konservasi lingkungan).

Pembahasan

Sosio sastra mempermasalahkan sesuatu di sekitar sastra dan masyarakat yang bersifat eksternal mengenai hubungan sastra dan situasi sosial tertentu, sistem ekonomi, sosial, adat istiadat, politik (Wellek dan Warren 1995: 110). Berdasarkan uraian di atas dapat diperoleh gambaran bahwa sosiologi sastra merupakan pendekatan terhadap sastra dengan mempertimbangkan segi-segi kemasyarakatan, mempunyai cakupan luas, beragam, yang menyangkut pengarang, teks sastra dan pembaca. Menurut Wellek dan Warren dalam Damono (1978:3) pendekatan sosiologi sastra diklasifikasikan sebagai berikut:

1. Sosial pengarang yang memasalahkan status sosial, ideologi sosial, yang menyangkut pengarang sebagai penghasil sastra.
2. Sosial sastra yang memasalahkan karya sastra yang menjadi pokok telaah adalah apa yang tersirat dalam karya sastra dan apa yang menjadi tujuannya.
3. Sosial sastra yang memasalahkan pembaca dan pengaruh sosial sastra.

Teori sosio sastra yang digunakan untuk menganalisis novel *Moby Dick* merupakan teori yang dikemukakan oleh Ian Watt. Akan tetapi, pendekatan yang dilakukan lebih menekankan dua aspek yang mencakup konteks sosial pengarang, dan sastra sebagai cermin masyarakat. Dengan demikian, penelitian yang dilakukan terhadap novel *Moby Dick* adalah penelitian yang menekankan analisis teks karya sastra yang dikaitkan dengan aspek sosial dan budaya masyarakatnya, serta latar belakang pengarang yang mempengaruhi proses kreatif pengarang dalam penciptaan sebuah karya

sastra dan dampak pada pengembangan karakter serta perlakuan pada sesama dan lingkungan.

Novel dengan judul Moby Dick karya Henry Marnville yang dilahirkan taggal 1 Agustus 1819 merupakan novel fiksi yang ditulis pada tahun 1851sekitar pertengahan abad ke-19 yang juga dikenal dengan sebutan "American Renaissance". Novel ini berlatar belakang sekitar tahun 1840-an di sebuah kota yang bernama New Bedford, Massachussets, Amerika. Salah satu kebiasaan masyarakat khususnya para pelaut di kota ini adalah melakukan perburuan ikan paus. Masyakat pada kota tersebut pada hari-hari tertentu selalu menceritakan tentang bagaimana kisah Nabi Yunus a.s pada waktu ditelan oleh ikan paus dan bagaimana Nabi Yunus tidak diterima oleh laut pada waktu ia menumpang pada sebuah perahu karena dia telah memperdayai seorang lelaki tua untuk naik pada perahu tersebut. Menurut kisah, Nabi Yunus a.s hidup untuk beberapa lama dalam perut ikan sebelum kembali ke tanah kering lewat campur tangan Tuhan. Selain dua latar belakang tadi, cerita ini mungkin juga didasari oleh pengalaman Melville sendiri sebagai pelaut, yaitu awak kapal Achusnet (1841-1842).

Novel ini diawali dari perjalanan Kapten Ahab dengan kapal Pequod untuk menemukan Moby Dick, paus putih yang sebelumnya pernah menenggelamkan kapal lautnya dan memutuskan salah satu kakinya. Moby Dick, seekor ikan paus putih yang telah mengambil kaki kiri Kapten Ahab, seorang pemburu ikan paus yang menahkodai kapal Pequod. Sejak saat itulah ia menjadi dendam pada paus tersebut. Ishmael yang tak lain adalah seorang guru yang sengaja ikut dalam tradisi para nelayan pada sebuah kota bernama New Bedford di Massachussets untuk berburu ikan paus karena rasa penasarannya. Pada suatu malam Ishmael bertemu dengan Queequeg. Ia pun akhirnya ikut bersama di kapal milik Kapten Ahab yang ditemani dua asistennya, Starbuck dan Stuub. Beberapa saat sebelum Ishmael mendaftar untuk ikut di kapal Kapten Ahab, Ishmael bertemu dengan seorang laki-laki tua bernama Elijjah di pelabuhan, pria berbaju kusut dan kelihatan seperti orang gila. Dia kemudian memberitahukan kepada Ishmael bahwa akan datang saatnya engkau akan mencium bau daratan di tengah laut padahal di sekitarnya tidak ada daratan. Suasananya akan sunyi senyap dan Kapten Ahab akan tewas tetapi dia akan kelihatan seperti hidup dan terus memanggil seluruh awak kapalnya untuk menaklukkan Moby Dick. Semua orang akan mati, yang selamat hanya salah seorang di antara

mereka. Bersamaan dengan itu Ishmael sempat melihat sosok Kapten Ahab yang dimaksudkan oleh Elijjah tadi. Di awal pelayarannya, kapal Pequod mendapatkan beberapa ekor ikan paus dalam waktu yang singkat. Tujuan pelayaran ini adalah menangkap paus sebanyak-banyaknya untuk dimakan dan diambil minyaknya guna bahan bakar di rumah-rumah penduduk, sungguh suatu tugas yang mulia. Namun, tujuan mulia itu berubah menjadi perburuan balas dendam Kapten Ahab. Dengan sebelah kakinya yang terbuat dari tulang paus, Kapten Ahab berteriak menjanjikan sekeping uang emas Spanyol kepada anak buahnya yang pertama kali melihat Moby Dick. Tahun 1842, Pequod berlayar dengan tenang menelusuri pantai selatan Afrika dengan melihat peta jalur perjalanan ikan paus putih, yang telah lama Kapten Ahab pelajari. Menurut perkiraannya, ikan itu akan berada di Laut Pasifik saat bulan purnama muncul. Mereka berlayar selama berbulan-bulan dan mendapat banyak hambatan. Hal inilah yang menjadi konflik antara Ahab dan Starbucks, asisten kapalnya yang menginginkan perburuan paus seperti biasanya. Namun, tak ada satupun di kapal tersebut yang dapat menandingi kharisma Kapten Ahab, sehingga mereka berhasil dipengaruhi dan terus melanjutkan perburuan paus putih tersebut. Sebuah dendam yang telah Ahab pendam selama bertahun-tahun. Dalam perjalanannya, terjadi banyak bencana yang menjadi tanda bahwa Pequod telah melenceng dari tugas mulianya. Yang pertama, jatuhnya pengawas menara kelaut, yang dengan tiba-tiba lenyap seperti ditelan laut. Bersamaan dengan itu, cuaca tiba-tiba berubah. Angin enggan berhembus membawa Pequod ke tempat tujuan. Quequeg, seorang awak kapal meramalkan masa depan Pequed. Ia melihat bahwa kapal tersebut akan mengalami bahaya besar yang akan menewaskan banyak orang di kapal itu. Setelah beberapa lama di lautan, mereka akhirnya menemukan Moby Dick. Keberadaannya selalu ditandai dengan munculnya sekawanan burung camar yang mengitari sekitar tempat munculnya Moby Dick. Pada mulanya mereka tidak berhasil menangkapnya dan kehilangan jejaknya karena selama beberapa hari angin tak bertiup sehinggga memaksa mereka untuk menarik kapalnya dengan sampan. Kemudian para awak Kapten Ahab sempat putus asa karena melihat ukuran Moby Dick yang sangat besar melebihi ukuran paus yang pernah mereka taklukkan. Mereka berpendapat bahwa Moby Dick bukan paus putih biasa melainkan seekor ikan paus suci. Lalu Kapten Ahab sebagai kapten kapal memberikan semangat kepada awaknya termasuk Starbuck

yang sempat berselisih paham dengannya bahkan Starbuck sempat berniatingin membunuhnya tapi gagal karena menyadari bahwa Ahab telah bersama berburu paus dalam suka dan duka. Mereka menemukan kembai Moby Dick dan Kapten Ahab berhasil menaiki punggung Moby Dick dan menancapkan tombaknya di perut Moby Dick dengan penuh emosi dan sumpah serapah. Namun usaha Kapten Ahab dan para penombak untuk membunuh Moby Dick sia-sia belaka. Dengan tubuhnya yang besar, Moby Dick menghancurkan kapal dan membuat seluruh awak kapal jatuh ke laut dan tenggelam. Kapten Ahab sendiri meninggal dengan tubuh terikat pada Moby Dick. Ishmael kemudian teringat kata-kata Elijjah tentang nasib Kapten Ahab dan seluruh awaknya yang terbukti kebenarannya. Akhirnya seluruh awak kapal Pequod tewas kecuali Ismael yang selamat berkat peti mati yang sebelumnya telah dibuat oleh Queequeg.

Dari cerita itu dapat dikatakan jika Novel Moby Dick merupakan karya sastra yang menggambarkan pertentangan psikis pelaku tentang idealisme, kejujuran, dan intrik pengkhianatan untuk menyelamatkan diri. Karya sastra ini, terbentuk dari cerita perjalanan yang realistis, memuat banyak pemikiran atas kondisi manusia. Perburuan ikan paus, dapat diartikan sebagai pencarian pengetahuan dan pencapaian ambisi manusia. Deskripsi realistis tentang ikan paus selalu ditemukan dalam novel ini, namun semua ini mengandung symbol konotatif yang jika dimaknai lebih mendalam akan terlihat sebagai suatu *final decision* dalam mencapai suatu kepuasan hidup. Walau bersifat filosofis, cerita ini juga tragis. Biarpun memiliki sisi kepahlawanan.

Referensi sejarah juga memperkaya cerita ini. Nama Kapal Pequod berasal dari suku Indian di New England yang telah punah. Awak kapal ini memberi indikasi bahwa kapal itu akan berakhir dalam kehancuran. Awak kapal ini mewakili seluruh suku bangsa dan macam-macam agama, menceritakan tentang ide atas Amerika sebagai keadaan pikiran yang universal dan juga sebagai tempat melebur. Akhirnya Ahab mencontohkan versi tragis atas individualism Amerika yang demokratis. Ia menyatakan harga dirinya sebagai seoarang individu dan berani melawan kekuatan alam eksternal yang tak terelakkan.

Dilihat dari sisi religious, banyak nama, symbol dan tanda dalam Moby Dick yang diadopsi dari Kitab Perjanjian lama dan Injil. Ahab diambil dari nama raja dalam kitab Perjanjian Lama, nama Ishmael berasal dari Buku

Genesis dalam Kitab Perjanjian Lama. Elijah diambil dari Kitab Injil. Dan Rachel adalah nama sekoci yang menyelamatkan Ishmael. Metafisika ikan paus dengan nama The White Whale dapat diartikan sebagai symbol dari salah satu unsur kehidupan yang di luar kendali. Hal ini sangat erat sekali dari sisi kereligiusan, karena setiap nama memiliki guratan keinginan di dalamnya. Walaupun Akhab seoalah-olah full otoritas atau mungkin power sindrom, tetapi dia tetap mengenal adanya Tuhan bahkan awak kapal yang lain pun sempat ketakutan dan khawatir dengan gejala-gejala alam yang ditunjukkan. Bahkan salah satu awak kapal mencoba berkhianat dengan akan membunuh kapten kapal demi menyelamatkan diri dan seluruh awak kapal, walaupun akhirnya niatnya diurungkan. Hal ini membuktikan jika sebenarnya mereka paham dengan ketuhanan, hal-hal ghaib penentu hidup dan alam semesta.

Penulis Moby Dick mempermasalahkan status sosial, ideologi sosial, yang menyangkut pengarang sehingga cerpen tersebut tercipta. Dilihat dari kronologinya sebenarnya pemunculan novel ini diinspirasi dengan adanya cerita yang sebenarnya. Dari situ dapat dilihat jika pengarang menggunakan kesensitifan perasaan dan imajinasinya untuk membangun sebuah cerita. Ada konflik batin yang sangat hebat dalam diri pengarang antara kepercayaan pribadi tentang keinginan dengan kenyataan. Dia memunculkan itu dalam pertentangan antara kapten kapal dan awaknya. Peneliti juga melihat kesentimentilan yang ada pada novel tersebut yaitu pada saat kapten kapal mau berkorban bersama awak kapal untuk mencari minyak ikan paus. Mereka rela mengorbankan nyawa untuk melakukan itu. Tetapi di lain sisi peneliti juga melihat kekerasan sikap dalam novel tersebut bahkan dimunculkan dalam suatu bentuk balas dendam. Selain itu terlihat konflik dalam kesetaraan sosial dimana terjadi pertengkaran atau perselisihan dari golongan orang bawah kepada pemimpinnya, di mana ini terjadi karena awak kapal sebenarnya tidak ingin mengikuti kemauan kapten kapal tapi karena pengaruh kuatnya akhirnya mereka mengikuti apa yang diperintahkan. Jika dianalisis hal ini disebabkan oleh faktor ideologi dan strata masyarakat. Ideologi kaum dominan secara perlahan dimasukkan ke dalam tatanan kehidupan kaum minoritas, sehingga tanpa disadari kaum minoritas mendukung kekuasaan yang dijalankan kaum dominan.

Paham tradisi konservatif yang tercermin dalam sistem pengetahuan

dan keagamaan masih mewarnai dari cara-cara mereka untuk menentukan keputusan dan cara berpikir. Hal ini tampak jelas dari perilaku mereka yang memiliki rasa hormat begitu tinggi terhadap pimpinan yang seolah-olah menjadi tempat untuk sandaran hidup, bahkan mereka lupa diatas langit masih ada langit. Mereka lupa jika ada alam yang harus diperhatikan, makhluk lain yang perlu dikasihani dan Tuhan yang menentukan segalanya.

Dari segi keterkaitan dengan alam novel ini mengedepankan masalah tentang pengeksplotasian lingkungan, dalam hal ini ikan paus. Perusakan lingkungan tanpa pandang bulu dan membabi buta. Mulai dari mengincar seekor ikan paus sampai mengorbankan paus-paus yang lain dengan segala macam cara. Semula mereka mempunyai tujuan mulia untuk membantu warga mencukupi kebutuhan hidup tetapi karena tidak adanya pengendalian diri dan dendam kapten dan seluruh awak kapal melakukan tindakan anarkis dengan merusak alam. Mereka lupa bahwa mereka harus menjaga keseimbangan hidup antarsesama makhluk sehingga membawa mereka pada akhir cerita yang sangat mengerikan. Akhab mati di akhir cerita. Alam, betapapun indahnya, tetap asing dan bisa jadi mematikan. Dalam Moby Dick, Melville menuangkan pemikirannya bahwa manusia tidak dapat melawan dan mengerti alam. Alam yang diwakili oleh paus putih telah menunjukkan kekuasaanya. Dia membalas apa yang telah diperbuat pada dirinya, dan hanya seorang yang selamat yaitu Ishmael yang dalam cerita ini disimbolkan sebagai sosok yang bisa mengendalikan diri dan mau bersahabat dengan alam.

Sosio Sastra untuk Membangun Konservasi Lingkungan dan Masyarakat yang Berkarakter

Kajian sosio sastra membawa manusia untuk berpikir kreatif dan maju. Dengan bahasa sastra yang kadang indah, lembut atau terkadang pedas dan tajam akan membawa pembelajar atau masyarakat untuk mengerti lebih dalam tentang makna yang terkandung di dalamnya. Dengan mempelajari sosio sastra semua aspek kehidupan dapat dimasukkan menjadi temanya seperti misalnya kepedulian tentang lingkungan. Dengan bahasa metafora dan kiasan-kiasan tertentu diharapkan pembelajar atau masyarakat mengerti dengan makna yang terkandung di dalamnya. Seperti halnya novel, sebagai suatu karya sastra yang banyak digemari masyarakat karena akan banyak sekali ditemukan konflik-konflik dan solusi, di

situ bisa disisipkan suatu pesan atau amanat agar pembaca mengikuti apa yang disarankan di dalam novel. Termasuk juga himbauan untuk menjaga lingkungan. Pada dasarnya masyarakat merupakan warga yang berbudaya. Di mana setiap budaya mempunyai ciri khas yang berbeda-beda satu sama lain. Dalam menumbuhkan masyarakat yang berkarakter, budaya harus membawa dampak positif dalam perkembangan dan pemaknaannya. Novel sebagai alat untuk membangun suatu pola pikir tertentu akan menginspirasi sesorang untuk menentukan suatu tindakan tertentu sehingga harus dapat mempersuasif pembaca secara kuat, seperti misalnya novel Moby Dick. Di situ disebutkan secara jelas karakter orang per orang, sifat dan tindakan orang per orang bahkan efek tindakannya untuk sesama dan balasan yang akan diterima pada saat suatu tindakan dilakukan. Sehingga dengan kata lain sebuah novel dapat membangun suatu karakter kepribadian tertentu pada seseorang. Jika masyarakat sudah bisa memaknai isi novel dengan menyeluruh, diharapkan akan ada sikap dan perilaku memahami pentingnya lingkungan bagi kehidupan dan bagaimana mencintai dan menjaga lingkungan sehingga menjadi nilai yang tertanam dalam keseharian mereka, dan lebih lanjut akan mendorong masyarakat untuk selalu mencari pengetahuan, keterampilan dan sikap yang dapat menumbuhkan kepedulian, komitmen untuk melindungi dan memperbaiki serta memanfaatkan lingkungan hidup secara arif, juga dapat menciptakan pola perilaku baru yang bersahabat dengan lingkungan hidup dan mampu mengembangkan etika lingkungan, dengan kata lain akan dapat mewujutkan konnservasi lingkungan.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan maka dapat diambil simpulan sebagai berikut:

1. Sosio sastra mempunyai pengaruh yang kuat pada pembentukan karakter atau kepribadian seseorang, karena dari sebuah pemaknaan novel akan membentuk suatu pola pikir, argumentasi dan kepercayaan tertentu.
2. Novel merupakan salah satu alat penyalur ide, aspirasi dan himbauan.
3. Status sosial atau power authority menjadi penentu dalam mempersuasif sekelompok masyarakat.

4. Individu mempunyai karakter yang berbeda-beda termasuk menentukan sikap dalam kehidupan sosialnya.
5. Pembangunan karakter dapat dilakukan dengan pendekatan sosio sastra berupa pemaknaan pada suatu karya sastra tertentu.
6. Konservasi lingkungan hanya akan bisa terwujud jika masyarakat mempunyai karakter atau kepribadian yang tangguh.

Daftar Pustaka

Arikunto, Suharsimi. 2006. *Metodelogi Penelitian*. Yogyakarta: Bina Aksara.

Borg, W., R. & Gall., M., D. 1983. *Educational Research: An Introduction*. New York-London:Longman University Press.

Damono, Sapardi Djoko. 1978. *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar* Ringkas. Jakarta: Depdikbud.

Faruk. 1994. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ian Watt. 1957. *Sosiologi Sastra*. https://ro5it4.wordpress.com/2009/07/13/sosiologi-sastra/*, 14 Juli 2016.*

-*. 1957. The Rise of The Novel.* https://www.jstor.org/stable/30225060, *14 Juli 2016.*

Melville, Herman. 2011. Moby Dick: *The Whale*. NewYork: Harper & Brother Publishers, www.bbc.com/indonesia/majalah/2011/02/110213_mobydick.shtml*, 14 Juli 2016.*

Nurgiyantoro, Burhan. 2000. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press.

Pradopo, Rachmat Djoko. 1997. *Prinsip-Prinsip Kritik Sastra*. Yogyakarta: Gajah Mada University.

Ratna, Nyoman Kutha. 2002*. Paradigma Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Press.

Sugiyono. 2012. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.

Sumardjo, Jacob & Saini K, M. 1991. Apresiasi Kesusasteraan. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Umum.

Wellek, Renne dan Austin Werren. 1995. *Teori Kesusastraan* (diindonesiakan oleh Melani Budianta). Jakarta: Gramedia.

------- Kisah Nyata Kanibalisme Pengilham "Moby Dick. http://www.kompasiana.com/gustaafkusno/kisah-nyata-kanibalisme-pengilham-moby-dick_550080f3a333115b74510e79, *14 Juli 2016.*

MERAWAT SEMENANJUNG MURIA DENGAN SASTRA

Mulyono

Abstrak

Kawasan Gunung Muria (Kudus dan sekitarnya) saat ini kondisinya sangat memprihatinkan. Pengerukan dan perambahan tidak terkendali. Eksotisme semenanjung Muria lambat-laun tergerus. Padahal, selain keindahan gunung, kawasan utara pesisir Jawa Tengah itu bersemayam cerita rakyat yang dapat dijadikan sumber inspirasi menuju kemajuan budaya bangsa, misalnya cerita tentang Walisanga dan seluk-beluk yang melingkupinya. Sayangnya, kepedulian pada kekayaan alam dan budaya di kawasan tersebut kalah riuh dari perbincangan tentang kretek sebagai budaya. Industri kretek menjadi penggerak ekonomi wilayah tersebut. Upaya pelestarian dan pengembangan kekayaan alam dan budaya di Semenanjung Muria dapat dilakukan dengan menggali nilai-nilai budaya dalam cerita rakyat yang berkembang di masyarakat sekitar. Bila kawasan ini terawat dengan baik, eksotisme alam dan budayanya dapat menjadi destinasi wisata yang luar biasa.

Penggalian makna budaya terhadap tradisi dan cerita rakyat yang berkembang di daerah Kudus dan sekitarnya dilakukan dengan formulasi Benny H. Hoed yang memadukan semiotika dan hermeneutika, yakni proses pemahaman makna budaya yang didasarkan atas (1) unsur-unsur pembentuk teks (tanda budaya), (2) latar belakang pemroduksi teks, (3) lingkungan teks, (4) kaitan dengan teks lain, dan (5) dialog teks dengan pembaca (penafsir, pemberi makna). Meskipun lakon yang dipentaskan sama, grup ketoprak satu akan berbeda dari grup lain; tokoh pemeran satu akan berbeda dari yang lain.

Dua kutub pandangan masyarakat yang berbeda dalam menyikapi mitos dalam balutan cerita rakyat, baik yang promitos maupun yang kontramitos, dapat dipahamkan bersama. Keberterimaan cerita rakyat sebagai karya sastra dalam kehidupan masyarakat bergantung pada penafsir atau pengkajinya. Variasi nilai hasil kajian juga memberikan kesempatan pada masyarakat untuk dapat memilah dan memilih.

Kata kunci: mitos, cerita rakyat, Semenanjung Muria, semiotika, hermeneutika, nilai budaya, Walisanga.

Pendahuluan

Diskursus tentang kelestarian lingkungan akan terus menjadi tema yang menarik seiring dengan makin rusak-parahnya lingkungan hidup sebagai dampak industrialisasi dan kerakusan manusia. Berbagai disiplin ilmu menjadikan hal ini sebagai objek kajian studi, tidak lagi menjadi semata-mata tanggung Jawab moral keilmuan ekologi.

Ekokritisisme adalah istilah yang muncul sejak akhir tahun 1970, yang merupakan gabungan dari istilah "kritik" dengan "eko", bentuk singkat dari ekologi. Pengertiannya adalah ilmu yang menyelidiki keterkaitan segala bentuk tumbuhan dan hewan dan dengan habitat fisik mereka. "Ekokritisisme" (atau dengan nama lain, kritisisme environmental dan studi hijau) menunjuk pada tulisan-tulisan kritis yang mengeksplorasi hubungan antara sastra dan lingkungan biologis dan fisik.

Seiring dengan hal tersebut, perbincangan tentang kearifan lokal juga semakin marak. Pengertian kearifan lokal, dalam konteks ini kearifan lingkungan dimaksudkan sebagai perangkat pengetahuan dan praktik hasil refleksi intensif manusia terhadap alam dan pengalaman lampaunya sehingga memunculkan etika, tata nilai, dan prinsip-prinsip yang bermanfaat praktis untuk menyelesaikan permasalahan hidup serta berimplikasi positif terhadap pemeliharaan dan pelestarian lingkungan; kearifan lokal berkaitan erat dengan hubungan manusia dengan lingkungan atau alamnya sehingga dapat dipahami secara nyata bahwa permasalahan lingkungan berawal dari adanya ketidakberesan hubungan antara manusia dengan lingkungannya. Hal ini berakar dari perilaku manusia yang tidak menjadikan kearifan lokal sebagai landasan etis tingkah lakunya.

Kearifan lingkungan berwujud prinsip-prinsip moral berupa sikap hormat terhadap alam (*respect for nature*), sikap tanggung Jawab terhadap alam (*moral responsibility for nature*), solidaritas kosmis (*cosmic solidarity*), prinsip kasih sayang dan kepedulian terhadap alam (*caring for nature*), prinsip tidak merugikan alam (*no harm*), prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam; prinsip keadilan; prinsip demokrasi; dan prinsip integritas moral (Sukmawan).

Berbagai instansi sering mengadakan kegiatan mengenal jejak budaya. Tindak lanjut dari kegiatan mengenal jejak budaya adalah memahami makna budaya. Tanpa pemahaman akan makna, orang akan menganggap perkenalan sebagai sebuah kebetulan atau mekanistis. Apresiasi yang

didasari atas pemahaman makna akan lebih tinggi nilainya daripada sekadar suka.

Makna sebuah entitas budaya berkembang dari waktu ke waktu. Setiap kali diadakan pengkajian akan selalu muncul makna baru. Pengalaman intelektual, emosional, dan spiritual pengkaji berpengaruh besar terhadap munculnya makna baru. Selain itu, prinsip-prinsip yang berkembang dalam kehidupan masyarakat juga berpengaruh besar terhadap munculnya makna budaya tersebut. Oleh karena itu, upaya penggalian dan pengembangan makna budaya perlu dilakukan terus-menerus atau berkelanjutan. Bila dikembalikan pada asal-usul istilah tradisi, yakni "tradere" (bahasa Latin) yang berarti "jambangan", penggalian makna budaya hakikatnya adalah upaya mengisi jambangan tersebut sehingga survival (keberlangsungan hidup) tradisi akan terjaga.

Entitas budaya Jawa Pesisiran, seperti halnya budaya Jawa pada umumnya, terbalut dalam simbol-simbol. Akibatnya, berbagai variasi hasil pemaknaan bisa muncul sebagai hasil penguraian simbol tersebut, dari yang paling sederhana (*othak-athik gathuk*) sampai dengan yang (*sok*) ilmiah. Semua ada gunanya, sebab mencari pemahaman makna budaya memang bukan sekadar mencari hubungan sebab-akibat. Lebih dari itu adalah menyelami kebenaran yang ada di dalam kedalaman "teks". Teks yang dimaksud tentu bukan sekadar tulisan, melainkan segenap entitas budaya, yakni perilaku, tindakan, situs, tradisi, dan lain-lain.

Kebudayaan adalah sebuah konteks, sesuatu yang di dalamnya semua hal itu dapat dijelaskan dengan terang, yakni secara mendalam (Geertz, 1992). Di balik teks ada konteks. Di sinilah pentingnya penafsiran atau pengkajian. Selanjutnya, hasil penafsiran itu dikomunikasikan kepada publik. Kita tahu karakteristik masyarakat yang masih banyak terbelenggu di alam pikir mitos, tetapi sering pula kita mendengar bahwa mitos, dongeng, cerita rakyat, legenda, dianggap sebagai cerita yang aneh, tidak masuk akal, tidak logis, tidak ilmiah, tidak sesuai lagi dengan semangat hidup di alam realitas, dan hanya cocok untuk meninabobokan anak kecil menjelang tidur.

Nilai-nilai luhur yang bersemayam di dalam cerita rakyat, mitos, ritus, dan lain-lain perlu digali, dilestarikan, dan dikembangkan, dalam arti mencari relevansinya dengan kehidupan masa kini (dikontekstualisasikan). Namun, kadang-kadang kerja budaya itu sering terjebak pada sentimentalisme

penyakralan dan pengeramatan sehingga mengabaikan pemikiran kritis. Kerja budaya itu berhenti pada proyek membuat formulasi (rumusan) nilai-nilai luhur budaya bangsa. Padahal, kajian yang lebih mendalam dan kritis perlu terus-menerus dilakukan untuk dapat mengungkapkan makna yang lebih dalam dari berbagai entitas budaya tersebut, serta menampilkan aneka-ragam dimensi baru.

Eksotisme budaya Jawa, termasuk Jawa Pesisiran, memang telah menarik perhatian para aktivis budaya untuk mengkaji simbol-simbol di dalamnya dengan pendekatan semiotika dan pendekatan hermeneutika untuk menafsir lebih dalam makna batinnya. Selain itu, eksotisme simbol itu juga sering dibahas dengan pendekatan sosikultural guna menyelami sistem ideologi, sosial, dan budaya masyarakat. Apa pun pendekatannya, penggalian makna secara berkelanjutan perlu dilandasi semangat kerja budaya, yakni menjadikan kehidupan lebih baik dengan terawatnya lingkungan yang lebih baik.

Makalah ini akan menyingkap legenda dan cerita rakyat yang berkembang di sekitar Gunung Muria yang mengandung nilai-nilai pelestarian lingkungan hidup.

Menyingkap Makna Dua Cerita

Kebudayaan terdiri atas sekumpulan tanda. Kebudayaan sebagai sistem pemaknaan. Pendekatan semiotik memberikan tempat yang sentral pada setiap tanda. Kebermaknaan tanda bergantung kepada manusia, sebagai subjek sekaligus objek kebudayaan. Kehidupan manusia itu dinamis lantaran manusia kadunungan akal budi. Hal itu yang menyebabkan terjadinya perubahan kebudayaan. Dengan tetap berkonsentrasi pada sistem tanda, pemaknaan budaya pun dinamis. Makna tanda adalah hasil suatu konvensi, suatu prinsip dalam kehidupan berkebudayaan. Hal yang tidak kalah pentingnya ketika kita memaknai tanda adalah memperhitungkan faktor diakronis, yakni sosiohistoriokultural (sosiologi, sejarah, dan budaya) untuk mendukung proses pemaknaan. Karena itulah pendekatan hermeneutika diperlukan (Hoed dalam Christomy, 2004).

Tokoh hermeneutika, Gadamer menegaskan bahwa kita harus memahami makna sebuah teks (tanda) secara lebih baik daripada penulisnya atau pemproduksinya sendiri. Secara terperinci, Gadamer (Abdul Hadi WM, 2014) mengungkapkan tiga prinsip. Pertama, hasil yang dicapai dalam

kerja hermeneutika (kerja budaya) adalah intipati keruhanian teks, pesan terdalam teks. Kedua, hermeneutika bukan sekadar menceritakan kembali; penulis teks, pemproduksi kebudayaan, tidak mesti merupakan penafsir sesungguhnya dari realitas yang disajikan. Ketiga, penafsir, pemberi makna kebudayaan, kita semua pekerja budaya, ibarat pencipta sejarah. Kita harus mampu menjadi "pencipta" kembali teks. Karena itulah, proses pemahaman selalu berubah dan berkembang.

Dalam pengantar buku Tafsir Kebudyaan karya Geerzt, Budi Susanto mengungkapkan bahwa makna mungkin saja muncul oleh rangsangan simbol dan teks termaksud. Karena itulah dapat dipahami munculnya aneka ragam cerita rakyat dan tampilan pertunjukan sebagai pengejawantahan proses pemahaman makna budaya dari teks sebelumnya. Terus-menerus terjadi penafsiran ekspresi budaya itulah yang terjadi di lapisan masyarakat. Meskipun kadang menimbulkan pro-kontra, variasi proses pemahaman itu justru menunjukkan semangat berkebudayaan.

Benny H. Hoed memberikan formulasi, dengan memadukan semiotika dan hermeneutika proses pemahaman makna budaya dapat didasarkan atas (1) unsur-unsur pembentuk teks (tanda budaya), (2) latar belakang pemproduksi teks, (3) lingkungan teks, (4) kaitan dengan teks lain, dan (5) dialog teks dengan pembaca (penafsir, pemberi makna). Meskipun lakon yang dipentaskan sama, grup ketoprak satu akan berbeda dari grup lain; tokoh pemeran satu akan berbeda dari yang lain.

A. Puncak *Songolikur* Gunung Muria (Wiyongoputih.blogspot.co.id/2015/04/puncak songolikur gunung muria).

Gunung Muria adalah sebuah gunung di wilayah utara Jawa Tengah bagian timur, yang termasuk ke dalam wilayah Kabupaten Kudus di sisi selatan, di sisi barat laut berbatasan dengan Kabupaten Jepara, dan di sisi timur berbatasan dengan Kabupaten Pati. Di kawasan ini terdapat tempat yang sangat legendaris peninggalan Wali Songo, yaitu pesanggrahan di kawasan puncak Gunung Muria yang dalam sejarah negeri ini merupakan basis pesanggrahan Kanjeng Sunan Muria menyebarkan agama Islam di tanah Jawa. Di sini pulalah Sunan Muria dimakamkan. Nama Gunung Muria dan daerah Kudus dinamakan berdasarkan nama Bukit Moria dan kota Al-Qudus/Baitul Maqdis/Yerusalem. Demikian pula nama Masjid Al Aqsa Menara Kudus berdasarkan nama Masjid di Yerusalem.

Puncak Muria

Gunung Muria mempunyai ketinggian 1.601 meter dari permukaan laut. Puncak-puncaknya yang tertinggi antara lain:

Puncak Songolikur; merupakan puncak tertinggi di Gunung Muria. Sering juga disebut sebagai puncak Saptorenggo, Puncak Candi Angin, Puncak Argowiloso, Puncak Argojembangan, Puncak Abiyoso.

Puncak Saptorenggo atau disebut juga Puncak Songolikur adalah puncak tertinggi di Gunung Muria Jawa Tengah dengan ketinggian 1602 meter dpl. Puncak ini termasuk dalam wilayah administratif desa Rahtawu, Gebog Kabupaten Kudus Jawa Tengah. Selain menjadi puncak yang menarik perhatian setiap Pecinta Alam untuk mendakinya, juga menjadi tempat tujuan bagi para pencari berkah dan pelaku spiritual utamanya pada setiap bulan sura atau bulan Muharam. Konon katanya di Puncak Rahtawu–yaitu Puncak Songolikur (Puncak 29) adalah pusat pertapaan para dewa yang selalu memberikan kedamaian dan rahmat di Bumi. Selain memiliki wisata alam, Rahtawu mempunyai wisata budaya karena di Rahtawu ini terdapat tempat-tempat pertapaan/petilasan di mana nama petilasan tersebut diambil dari beberapa cerita pewayangan, yaitu: Hyang Semar, Petilasan Abiyoso, Begawan Sakri, Lokojoyo, Dewi Kunthi, Makam Mbah Bunton, Hyang Pandan, Argojambangan, Jonggring Saloko dan Sendang Bunton.

Mitos Wukir Rahtawu merupakan tempat pertapaan Resi Manumayasa sampai kepada Begawan Abiyasa yang merupakan leluhur Pandawa dan Korawa. Di Rahtawu terdapat banyak "petilasan pertapaan" yang diyakini dahulu kala memang benar-benar merupakan tempat bertapanya "para suci" yang oleh penduduk setempat disebut "Eyang". Di antaranya sebagai berikut:

- Eyang Sakri (Bathara Sakri), di Desa Rahtawu.
- Eyang Pikulun Narada dan Bathara Guru, di Joggring Saloka, dukuh Semliro, desa Rahtawu.
- Eyang Abiyasa dan Eyang Palasara, di puncak gunung "Abiyasa", ada yang menyebut "Sapta Arga".
- Eyang Manik Manumayasa, Eyang Puntadewa, Eyang Nakula Sadewa di lereng gunung "Sangalikur", di puncaknya tempat pertapaan Eyang Sang Hyang Wenang (Wening) dan sedikit ke bawah pertapaan Eyang Ismaya.

- Eyang Sakutrem (Satrukem) di sendang di kaki gunung "Sangalikur" sebelah timur.
- Eyang Lokajaya (Guru Spirituil Kejawen Sunan Kalijaga, menurut dongeng Lokajaya nama samaran Sunan Kalijaga sebelum bertaubat), di Rahtawu.
- Eyang Mada (Gajah Mada) dan Eyang (Romo) Suprapto, berupa makam di dusun Semliro.

Semua "petilasan" (kecuali makam Eyang Mada) merupakan "batu datar" yang diperkirakan sebagai tempat duduk ketika bertapa (meditasi, semadi). Sayangnya, semua petilasan tersebut telah dibuatkan bangunan dan dibuat sedemikian rupa "sakral" dengan diberi bilik yang tertutup dan dikunci. Pembukaan tutup dilakukan setiap bulan Suro (Muharam) tanggal 1 s/d 10. Di setiap petilasan dibuatkan suatu bilik khusus untuk melakukan "ritual sesaji" dengan bunga dan pembakaran dupa. Juga disediakan suatu ruangan cukup luas untuk para pengunjung beristirahat dan menunggu giliran untuk melakukan "ritual sesaji" maupun "ngalap berkah".

Di Rahtawu pengaruh peradaban Hindu, Buddha dan Islam tidak nampak jelas. Tidak ada jejak berupa bangunan peribadatan (candi) Hindu dan Buddha. Bahkan tidak ada arca maupun ornamen bangunan yang terbuat dari batu berukir sebagaimana ditemukan di Dieng, Trowulan, Lawu, dan tempat-tempat lainnya di Jawa.

Bangunan peribadatan berupa masjid ataupun langgar (musala) merupakan bangunan baru buatan zaman ini. Maka sesungguhnya mengundang suatu pemikiran, situs peradaban apakah di Rahtawu tersebut? Ini berkaitan dengan ajaran Budhis (Sabdo Palon) ajaran tentang kautaman urip.

Meskipun semua "petilasan pertapaan" berkaitan dengan nama-nama tokoh pewayangan (Mahabharata-Hindu), namun di Rahtawu ditabukan untuk mengadakan pagelaran wayang. Konon cerita para penduduk setempat, pernah ada yang melanggar larangan tersebut, maka datang bencana angin ribut yang menghancurkan rumah dan dukuh yang mengadakan pagelaran wayang tersebut. Ketegaran Jawa dalam berinteraksi dengan berbagai peradaban pendatang di Rahtawu, di puncak tertinggi (gunung "Sangalikur") adalah "petilasan pertapaan Sang Hyang Wenang". Tempatnya sepi kering tidak ada apa-apa alias *suwung* (*tan*

kena kinayangapa). Di bawahnya ada "petilasan pertapaan" Resi Manik Manumayasa, Puntadewa (Darmakusuma), Nakula Sadewa, dan Bathara Ismaya (Semar). Tokoh-tokoh tersebut merupakan simbol personifikasi manusia titisan dewa yang berwatak selalu menjalankan "laku darma" pengabdian kepada Hyang Maha Agung. Atau mengajarkan "laku-urip" yang religius.

Sang Hyang Wenang merupakan salah satu nama dari sesembahan (realitas tertinggi) Jawa. Bathara Ismaya merupakan *derivate* (tajalli, emanasi) awal dari Sang Hyang Wenang, menggambarkan cangkok atau emban (plasma kalau diibaratkan pada sel hidup). Eyang Manik Manuyasa kiranya merupakan nama lain dari Bathara Manikmaya, yang juga merupakan *derivate* (tajalli,emanasi) awal Sang Hyang Wenang, menggambarkan kembang, permata atau wiji/benih (inti kalau diibaratkan sel hidup). Sel hidup selalu terdiri dari inti dan plasma yang tidak bisa dipisahkan. Demikian pula kiranya konsep Jawa tentang "Urip" selalu terdiri dari "Manikmaya" dan "Ismaya" yang juga tidak bisa dipisahkan.

Puntadewa dan Nakula-Sadewa adalah tiga satria Pandawa yang tidak pernah berperang.

1. Puntadewa simbul kesabaran,
2. Nakula kecerdasan, dan
3. Sadewa kebijaksanaan.

Bahkan kemudian dalam mitologi Jawa, Sadewa adalah satria yang mampu meruwat Bethari Durga yang serba jahat menjadi Bethari Uma yang welas-asih yang sekarang berdiam di Alas Krendo Wahana.

Petilasan ketiga satria Pandawa tersebut ditempatkan di gunung "Sangalikur" di bawah Sang Hyang Wenang,

Bethara Manikmaya dan Bethara Ismaya, melambangkan bahwa kesempurnaan manusia di hadapan Tuhan (sesembahan) adalah kesadaran akan "sejatining urip", yaitu yang merupakan gabungan Puntadewa (sabar), Nakula (cerdik-pandai) dan Sadewa (arif bijaksana).

Puncak kedua di "Gunung Abiyasa" merupakan "petilasan pertapaan" Eyang Abiyasa dan Eyang Palasara. Keduanya merupakan maharesi yang tertinggi "kawruhnya". Tempatnya juga sepi kering tidak ada apa-apa. Bahkan jalan menuju tempat itu hanya ada satu untuk naik dan turun melalui jalan yang sama. Sepertinya menyiratkan bahwa jalan menuju

puncak ketinggian "harkat spirituil manusia" yang bisa dicapai adalah sebagai Resi Abiyasa dan Resi Palasara yang hidup sunyi sepi namun tidak meninggalkan keramaian dunia.

Palasara dan Abiyasa konon merupakan leluhur Pandawa. Meskipun hidup sebagai resi (pendeta), namun keduanya terlibat langsung dengan realitas hidup manusia di dunia. Di antaranya terlibat perkara seks dalam arti untuk regenerasi (berketurunan) manusia. Menurut ceritanya pula, keduanya tidak menempati "etika agama" dalam hal bercinta-asmara. Dan lebih kepada naluri alamiah yang terekayasa oleh kebutuhan.

Palasara bercinta-asmara dengan Dewi Lara Amis (Durgandini) di dalam perahu oleh akibat dorongan nafsu birahi keduanya, hingga lahir Abiyasa (baik) dan saudara-saudaranya (jahat). Abiyasa pun melakukan cinta-asmara dengan janda adiknya oleh kebutuhan Hastinapura akan generasi penerus. Maka petilasan Palasara dan Abiyasa tidak dalam satu gunung dengan Sang Hyang Wenang mengandung maksud, bahwa sesungguhnya untuk mencapai "kesempurnaan harkat kemanusiaan" bisa dicapai juga dengan memenuhi darma sebagai manusia secara alamiah, meskipun darma tersebut mungkin kurang sejalan dengan "norma kesusilaan" dan "etika keagamaan".

Petilasan Eyang Sakri, Eyang Sakutrem berada di kaki gunung yang rendah. Keduanya juga maharesi leluhur Pandawa. Petilasan pertapaannya berada dekat dengan mata air (*sendang*), artinya lebih dekat berderajat manusia daripada dewa.

Petilasan Bathara Narada dan Bathara Guru di Joggring Salaka (kahyangan para dewa) yang juga berada di kaki gunung seolah menyiratkan pandangan Jawa, bahwa sesungguhnya dewa-dewa juga titah dari Yang Mahakuasa sama dengan manusia. Dewa juga mempunyai kewajiban ikut terlibat dalam mengatur keharmonisan semesta (memayu hayuning bawana). Artinya, di Jawa, Bathara Guru dan Bathara Narada bukan wajib disembah tetapi disetarakan dengan manusia. Untuk petilasan Eyang Lokajaya dan Makam Eyang Mada, adalah suatu "punden" baru yang tidak ada hubungannya dengan "petilasan pertapaan" paya Hyang dan Resi.

Adapun bagaimana sejarah Rahtawu masih merupakan misteri. Siapa pula yang menetapkan daerah itu menjadi petilasan pertapaan, juga masih sulit untuk didapatkan keterangan. Yang jelas sudah sejak zaman kuno Rahtawu dianggap sebagai tempat petilasan pertapaan "para suci". Mungkin

dulunya mirip "Sungai Gangga" di India. Atau semua itu adalah rekayasa para leluhur Jawa untuk lebih meyakinkan bahwa yang menciptakan Mahabharata, Resi Wiyasa, adalah Abiyasa yang tinggalnya di Rahtawu, Jepara. Kenyataan yang ada sekarang ini, Rahtawu menjadi tempat untuk kepentingan "ngalap berkah" yang bermacam-macam. Caranya juga bermacam-macam pula. Nuansa spirituil religius Jawa sudah berbaur dengan laku-budaya adat yang oleh berbagai pihak dianggap klenik, tahayul dan syirik.

Legenda Kayu Jati Masin

Dalam Legenda Hutan Jati Masin, diceritakan betapa Sunan Muria mempunyai banyak murid, yang bukan hanya belajar ilmu agama, melainkan juga berkesenian dan olah kanuragan. Murid-muridnya datang ke Colo dari berbagai tempat seperti Tayu, Pati, dan Pandanaran yang kini disebut Semarang–dari daerah inilah datang berguru Raden Bagus Rinangku. Syahdan, karena sang pemuda tampan dan sakti, putrinya yang bernama Raden Ayu Nawangsih jatuh hati dengan pemuda tersebut. Adapun Sunan Muria ternyata tidak merestuinya, karena telah memilih Kyai Cabolek sebagai menantu. Sampai di sini, kita saksikan suatu manuver yang sering ditemukan dalam legenda Jawa: Sunan Muria menugaskan Bagus Rinangku untuk menumpas para perusuh, yang merampok dan membunuh di sekitar Muria, tentu maksudnya agar Bagus Rinangku perlaya di tangan mereka. Namun ternyata pemuda Pandanaran ini bukan hanya berhasil membasminya, melainkan juga membuat salah seorang di antaranya bertobat dan memperdalam ilmu agama. Kelak mantan perampok ini terkenal sebagai Kiai Mashudi.

Maka Sunan Muria segera memberi tugas lain, yakni agar Bagus Rinangku menjaga sawah yang padinya sedang menguning di daerah Masin, yang untuk ukuran abad XV jauh letaknya dari Muria–dengan begitu ia berharap hubungan cinta pasangan itu terputus. Suatu hari, ketika ditengoknya, ternyata bukan saja burung-burung didiamkan saja menyambar padi, sehingga sawah tersebut tampak amburadul, tetapi juga dipergokinya Bagus Rinangku sedang bermain cinta dengan putrinya, Raden Ayu Nawangsih. Semakin naik darah Sunan Muria ketika ia menanyakan perkara sawah tersebut, dijawab bahwa adalah Sunan Muria yang memerintahkan agar dia menjaga supaya burung-burung bisa berpesta.

Jawaban nekat ini masih disusul pamer kesaktian, dengan mengembalikan sawah yang hancur itu seperti keadaan semula.

Tindakan Bagus Rinangku ini mengundang petaka. Sunan Muria mengeluarkan panah dan mengancam Bagus Rinangku, tetapi panah itu melesat dari busurnya dan menembus dada pemuda itu sampai ke punggungnya. Lantas, mengikuti pola kisah klasik, Nawangsih menubruk tubuh kekasihnya, sehingga ujung panah yang telah menembus punggung itu menembus pula perutnya. Sepasang kekasih itu tewas bersama.

Bagus Rinangku dan Nawang Wulan lantas dimakamkan di puncak bukit dengan iringan airmata penduduk. Usai Sunan Muria berbicara dalam pemakaman itu, masih juga mereka tersedu-sedan, yang membuat Sunan Muria bersabda, "Kalian semua tidak beranjak, tidak bergerak seperti pohon jati." Orang-orang yang masih tersedu-sedan itu pun menjadi pohon jati, yang kini merupakan hutan jati di Masin.

Merujuk model yang dituliskan Sukmawan (*fib.ub.ac.id/wrp.con/uploads/model kajian kearifan lingkungan dalam sastra*) nilai budaya yang diemban oleh kedua cerita tersebut adalah sebagai berikut.

(1) **Sikap hormat terhadap alam**

Sikap hormat terhadap alam terwujud dalam (1) kesanggupan menghargai alam (dijadikan tempat berhening cipta, semadi), (2) kesadaran bahwa alam mempunyai nilai pada dirinya sendiri (tingkatan pertapaan), (3) kesadaran bahwa alam memiliki hak untuk dihormati (tidak boleh dihancurkan atas nama keyakinan tertentu), (4) kesadaran bahwa alam mempunyai integritas (hutan jati dan Bagus Rinangku-Nawangsih), dan (5) penghargaan terhadap alam untuk berada, hidup, tumbuh, dan berkembang secara alamiah sesuai dengan tujuan penciptaannya. Hal yang perlu diperhatikan, jangan sampai karena tujuan destinasi wisata justru kadang memberangus alam, pembangunan yang tidak perlu, hilangnya hak masyarakat leluasa memanfaatkannya, dan lain-lain.

(2) **Sikap Tanggung Jawab Moral terhadap Alam**

Terkait dengan prinsip hormat terhadap alam adalah tanggung Jawab moral terhadap alam, karena secara ontologis manusia adalah bagian integral dari alam. Tanggung jawab ini bukan saja bersifat

individual melainkan juga kolektif. Prinsip moral ini menuntut manusia untuk mengambil prakarsa, usaha, kebijakan, dan tindakan bersama secara nyata untuk menjaga alam semesta dengan segala isinya. Hal ini berarti bahwa kelestarian dan kerusakan alam merupakan tanggung Jawab bersama seluruh umat manusia. Tanggung jawab bersama ini terwujud dalam bentuk mengingatkan, melarang, dan menghukum siapa saja yang secara sengaja atau tidak merusak dan membahayakan eksistensi alam (pada cerita lain, seperti Air Terjun Sanggalangit, Sendang nganten, dan lain-lain). Tanggung jawab moral bukan saja bersifat antroposentris egoistis, melainkan juga kosmis. Suatu tanggung jawab karena panggilan kosmis untuk menjaga alam itu sendiri, untuk menjaga keseimbangan dan keutuhan ekosistem. Tanggung jawab yang menyebabkan manusia merasa bersalah ketika terjadi bencana alam karena keseimbangan ekosistem terganggu. Maka, manusia lalu melakukan tindakan kosmis untuk mengungkapkan rasa bersalahnya dan secara kosmis ingin menyeimbangkan kembali kekacauan kosmis itu. Tanggung jawab terhadap keberadaan air dan tanah misalnya, bukan hanya bersifat individual melainkan juga kolektif. Prinsip moral ini menuntut manusia untuk mengambil prakarsa, usaha, kebijakan, dan tindakan bersama secara nyata untuk menjaga keseimbangan alam. Hal ini mengimplikasikan bahwa kelestarian air dan tanah merupakan tanggung jawab bersama seluruh umat manusia. Tanggung jawab bersama ini terwujud dalam bentuk mengingatkan, melarang, dan menghukum siapa saja yang secara sengaja atau tidak mengancam membahayakan eksistensi unsur-unsur alam tersebut (Bandingkan Keraf, 2010: 169).

(3) **Sikap Solidaritas terhadap Alam**

Kenyataan ini menumbuhkan perasaan solider dalam diri manusia, perasaan sepenanggungan dengan alam dan dengan sesama makhluk hidup lain. Misalnya, bisa ikut merasakan apa yang dirasakan oleh pohon jati Masin sehingga timbul kesadaran untuk melindunginya. Dapat dikatakan bahwa sikap solider terhadap alam terwujud dalam (1) pengakuan kedudukan sederajat dan setara dengan alam dan dengan sesama makhluk hidup lain di

alam ini; (2) sikap turut merasakan apa yang dirasakan oleh alam (jati jelmaan manusia, pelayat); (3) upaya menyelamatkan alam, mencegah manusia untuk tidak merusak dan mencemari alam dan keseluruhan kehidupan di dalamnya (bebas dari penjarahan); dan (4) usaha mengharmoniskan perilaku manusia dengan ekosistem (menjadikannya sebagai objek wisata).

(4) **Sikap Tidak Mengganggu Kehidupan Alam**

Sikap masyarakat sekitar Rahtawu perlu dibimbing untuk menjunjung tinggi kewajiban moral dan tanggung jawab terhadap alam, tidak mengeksploitasi alam secara tidak perlu sebagaimana manusia tidak dibenarkan secara moral untuk melakukan tindakan yang merugikan sesama manusia. Sikap tidak mengganggu keberadaan sesama makhluk hidup merupakan salah satu wujud nilai tenggangrasa (toleransi) manusia. Nilai tenggang rasa berkaitan dengan kemampuan menghormati, dan menjaga keberadaan dan keadaan sesama manusia sehingga masing-masing sama-sama leluasa, tidak dirugikan dan merugikan, tidak membuat susah dan menjadi susah. Sikap tidak mengganggu kehidupan alam termuat dalam (1) kesadaran tidak merugikan alam secara tidak perlu, (2) kesanggupan tidak mengancam eksistensi makhluk hidup di alam semesta (tidak merusak meskipun beda keyakinan), (3) pemertahanan dan penghayatan kewajiban tidak merugikan alam dalam norma, dan (3) pembiaran alam dalam keadaan tidak tersentuh (hutan jati Masin lestari).

(5) **Sikap Kasih Sayang dan Kepedulian terhadap Alam**

Sikap kasih sayang terhadap alam ditunjukkan masyarakat Masin, Kandang Mas, Kudus yang ingin melindungi dan memelihara alam dengan sebaik-baiknya. Ketenangan dan keselarasan kosmis terwujud melalui sikap rukun, sikap yang tidak saling mengusik atau tidak saling mengganggu antarelemen kosmis. Dengan demikian, menjaga kerukunan kosmis merupakan perwujudan sikap kasih sayang, demikian pula menjaga keberlanjutan kosmis. Kekasihsayangan dapat terjaga dan terpelihara jika setiap manusia berusaha bersikap, berucap, bertindak dan atau berbuat mencintai

sesama makhluk (hidup). Alam menghidupkan manusia bukan hanya dalam pengertian fisik, melainkan juga dalam pengertian mental dan spiritual. Oleh sebab itu, diperlukan sikap kasih sayang dan kepedulian manusia terhadap alam agar ia dapat menjamin kesejahteraan lahir batin manusia. Dalam kehadirannya yang "psikis", (roh) alam senantiasa memunculkan kehati-hatian, kecermatan, dan kontrol spiritual bagi sikap dan perilaku manusia agar tidak merusak, mengeksploitasi, dan membawahkan alam pada satu sisi dan pada sisi yang lainnya mengupayakan keharmonisan hubungan hingga tercapai harmoni atau keselarasan dalam kehidupan.

Penutup

Nilai-nilai budaya yang terkandung dalam cerita, baik legenda maupun mitos, dapat menjadi penjaga kelestarian Gunung Muria. Masyarakat perlu memahami itu sehingga mereka memiliki keterlibatan emosional dan tanggung jawab moral bersama untuk menjaga eksistensi alam Gunung Muria. Penggalian akan nilai budaya dan sosialisasinya kepada masyarakat perlu dilakukan secara terus-menerus dan disesuaikan dengan perkembangan zaman.

Daftar Pustaka

Abdul Hadi WM. 2014. Hermeneutika Sastra Barat dan Timur. Jakarta: Sadra.

Ajidarma, Seno Gumira. 2007. Sembilan Wali & Siti Jenar. Jakarta: Intisari Mediatama.

Amir, Hazim. 1994. Nilai-Nilai Etis dalam Wayang. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Christomy, T. Dan Untung Yuwono (ed). 2004. Semiotika Budaya. Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat UI.

Geertz, Clifford. 2000 (cet. Ke-6). Tafsir Kebudayaan (terjemahan Francisco Budi Hardiman). Yogyakarta: Kanisius.

Koentjaraningrat. 1994. Kebudayaan Jawa. Jakarta: Balai Pustaka.

Magnis Suseno, Franz. 1985. Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa. Jakarta: Gramedia.

Woodward, Mark R. 1999. Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kebatinan. Yogyakarta: LKiS.

https://gateofjava.wordpress.com/2013/09/30/masjid-agung-demak-legenda-dan-sejarah/

http://www.republika.co.id/berita/shortlink/50976

fib.ub.ac.id/wrp.con/uploads/model kajian kearifan lingkungan dalam sastra Wiyongoputih.blogspot.co.id/2015/04/puncak songolikur gunung muria

PELESTARIAN LINGKUNGAN MELALUI UPACARA GREBEG PASA DI KRATON SURAKARTA HADININGRAT

Purwadi
Pendidikan Bahasa Daerah FBS UNY
Email: swastimay08@yahoo.com

Abstract

Traditional ceremony usually is done to get about harmony and goodness of environment. The good value is taught in every traditional ceremony that done by Kraton Surakarta Hadiningrat. This is Grebeg Pasa that include Islamic spiritual activity. The people come to get blessing or *ngalap berkah*. Kraton army and art become suporting carnival that walk from Kori Kamandungan until Masjid Agung. Islamic teaching and Javanese value always stand together. Both want to make harmony in life. Kraton Surakarta give cultural agenda that take public participation. They come from territory village and mountain. Hopefully they find peace and welfare. They believe Grebeg Pasa fill goodness that bring happiness for their family and their environment.

Keywords: Grebeg Pasa, Masjid Agung, environment

Pendahuluan

Pelestarian lingkungan menjadi tema penting yang harus menjadi perhatian setiap warga negara. Kraton Surakarta Hadiningrat sebagai komunitas adat yang bernaung dalam negara kesatuan Republik Indonesia juga mempunyai kepedulian terhadap alam sekitar. Masyarakat Jawa secara historis mempunyai peradaban yang meresap dalam kehidupannya (Widyawati, 2007: 151). Dalam kalender yang diterbitkan oleh Kraton Surakarta, upacara Grebeg Pasa sesungguhnya sudah terjadwal secara pasti. Abdi dalem yang berkeinginan untuk mengikuti rangkaian upacara Grebeg Pasa tinggal melihat kalender kraton saja. Di sana tertulis dengan jelas daftar urutan kraton dalam kurun waktu setahun. Tradisi adat ini sudah berlangsung ratusan tahun. Dengan demikian pelaksanaan upacara tinggal mengalir begitu saja. Masing-masing abdi dalem sudah tahu tugas pokok dan fungsinya.

Kraton Surakarta merupakan sumber kebudayaan Jawa sesuai dengan perkembangan Zaman (Saptodiningrat, 2014: 2). Pada minggu pertama hari raya Idul Fitri, suasana sangat sibuk. Setiap orang punya agenda keluarga.

Terlebih-lebih mereka yang menjadi orang tua atau yang dituakan, tentu saja harus menerima banyak tamu. Hilir mudik orang berdatangan ke rumahnya. Anak-anak, cucu, saudara muda, bawahan, binaan, murid, pengingat dan handai taulan berdatangan. Di jalan-jalan pun kendaraan hilir mudik, padat dan macet. Dalam suasana serba sibuk dan jalan padat tersebut, abdi dalem Kraton Surakarta tetap menyempatkan diri untuk sowan ke Kraton Surakarta Hadiningrat.

Sejak pukul 08.00 WIB hari Minggu tanggal 19 Juli 2015, para abdi dalem Kraton Surakarta berduyun-duyun seba. Mereka menganggap upacara Grebeg Pasa terlalu penting. Dengan berbaju adat Jawa, mereka berusaha menyongsong tradisi yang telah berlaku turun temurun. Kegiatan ini bernuansa rekreatif, reflektif, dan akomodatif. Rekreatif karena menyenangkan, reflektif mengandung ajaran luhur, dan akomodatif terkait dengan partisipasi beragam golongan, pangageng, sentana dan abdi dalem manunggal dalam cipta rasa karsa demi Kraton Surakarta Hadiningrat yang semakin arum kuncara.

Pembahasan

Jalannya Upacara Grebeg

Upacara Kraton Surakarta dan pelestarian lingkungan hidup sesungguhnya mempunyai kaitan yang erat. Di antara upacara Kraton Surakarta adalah Grebeg Pasa yang diselenggarakan secara rutin. Grebeg Pasa disebut juga dengan Grebeg Siam (Hadisiswaya, 2009: 34). Upacara ini berlangsung secara rutin. Suara gamelan Lokananta yang ditabuh abdi dalem Mandrabudaya berkumandang di waktu pagi. Tempatnya di Sasana Handrawina, sebelah Sasana Sewaka. Bunyi gamelan mengalun merdu, enak dan *mat-matan*. Tanpa suara yang dibantu pengeras atau mix, tapi cukup selaras dan cocok dengan situasi. Langit biru, sinar matahari terang benderang dan udara semilir. Pohon sawo manila yang berjumlah 64 batang terlihat teduh. Pelataran Kraton sejuk menyertai para abdi dalem yang sedang berdoa. Sebagian duduk di Nguntarasana dengan berpakaian kuluk pangeran. Pagi itu Kraton Surakarta memancarkan aura kewibawaan. Selama persiapan grebeg syawal tersebut para abdi dalem yang berasal dari Semarang, Jakarta, Cilacap, Yogyakarta, Jawa Timur, Sukoharjo, Boyolali, Surakarta, Karanganyar, Wonogiri, Sragen dan Klaten siap untuk *ngalap berkah*.

Pada waktu grebeg, Alun-alun Utara penuh dengan hiasan bendera,

umbul-umbul, *daludag* dan *rontek* (Darsiti, 2000: 149). Barisan prajurit Kraton dengan busana berwarna-warni keluar dari Magangan disertai dengan bunyi drumband, seruling kecer. Dirigent memberi aba-aba. Kostum prajurit berwarna coklat, hijau, biru, merah dan hitam. Mereka memegang senjata, berkuluk, *kampuh*, kaos kaki dan sepatu. Panji-panji, *rontek*, bendera dan umbul-umbul yang berkibar tampil gagah. Tombak, keris, pedang menambah khidmad. Tugas dilaksanakan dengan baik karena sudah trampil dan selalu terlatih. *Saiyeg saeka praya njunjung raharjaning praja.*

Dua gunungan, yaitu gunung *jaler* dan gunung *estri* digotong oleh abdi dalem Semut ireng yang berasal dari Pakasa anak cabang Kartasura. Gunung *jaler* yang dibuat oleh para abdi dalem yang bertugas di Gandarasan. Dapur kraton atau *pawon* Gandarasa terdiri dari abdi dalem yang ahli dalam bidang kuliner. Sejak dulu kala mereka terbiasa memasak makanan yang enak. *Panganan* rengginang ditata apik, indah, dan bernilai estetis. Tak ketinggalan bendera merah putih atau gula kelapa yang menjadi lambang resmi kraton, yang sekarang digunakan bendera negara kesatuan Republik Indonesia.

Gunung *wadon* terdiri dari susunan hasil bumi, palawija, *pala gumandhul, karang kitri, pala kasimpar, pala rumambat* menjadi bahan baku. Ubi, kacang, terong, wortel disusun sedemikian rupa, sehingga menjadi hiasan gunungan yang sedap dipandang. Lambang Radya Laksana dan bendera merah putih tampak serasi. Pita kuning beralaskan sindur dipikul barisan Semut Ireng. Pikulan warna biru terbuat dari bambu yang sudah tua. Biar kokoh dan kuat. Baik gunung *estri* dan gunung *jaler* dikawal oleh barisan prajurit.

Di belakang gunung *estri* dan gunung *jaler* terdapat barisan Semut ireng yang memikul *jodhang*. Isinya adalah tumpeng, makanan, dan jajanan yang hendak dibagi di Masjid Ageng Kraton Surakarta. Setelah diberi doa lantas dibagikan untuk masyarakat umum. Di sana sudah berjejal-jejal orang yang akan *ngalap berkah*. Dalam keyakinan mereka, semua makanan itu benar-benar memberi untung. Bila dibawa ke sawah dan kebun, maka tanaman bisa subur. Hama penyakit hilang dan panen berlimpah ruah. Hidup menjadi lebih makmur.

Sajian seni Kraton Surakarta yang mengandung unsur keislaman terdapat dalam pementasan Santiswara. Seni Santiswara adalah karya seni

warisan nenek moyang bangsa Indonesia dalam bentuk musik kelompok musik tradisi yang materi pokoknya adalah olah vokal dengan iringan ritme dari terbang besar, terbang madya, terbang kecil, kendang ciblon, kendang ketipung dan kemanak, bersifat religi, berfungsi di antaranya sebagai media pendidikan moral, pendidikan sosial, di samping sudah barang tentu sebagai materi hiburan dan bernapaskan keislaman.

Ada pendapat bahwa karya seni tersebut lahir jauh sebelum zaman PB IV (1793-1825), yang pada saat itu dikatakan bahwa Santiswara belum menggunakan kemanak dan belum memasukkan 'bawa' sebagai buka. Tetapi juga ada pendapat lain yang mengatakan bahwa Santiswara lahir pada zaman PB IX (1868-1900) digarap oleh para empu dan tokoh kaniyagan (karawitan) di kota Solo, Jawa Tengah.

Perkembangan jenis musik ini pesat dan memiliki pendukung banyak. Tidak lama kemudian karena karya seni tersebut mendapat tanggapan positif dari masyarakat, kemudian karya seni ini ditarik ke Kraton Surakarta, dipelihara, dibiayai dan dikembangkan. Bahkan Santiswara ini ditempatkan pada posisi yang terhormat sebagai jenis tabuhan upacara. Bentuk lagu Santiswara berpola pada gendhing (struktur gendhing), disajikan secara bersama/koor satu suara. Penghayatnya sebagian besar terdiri dari pria dan wanita dewasa. Hal ini mungkin karena pengaruh hubungannya dengan karakter lagu, bobot sastra dan kualitas garap keterampilan.

Santiswara bernapaskan keislaman, hal ini karena syair-syair lagunya menggunakan bahasa Arab dan bahasa Jawa, terutama pada bagian salawatan. Di samping itu syair lagu yang berbahasa Arab banyak dimaksudkan untuk tujuan mengambangkan Islam. Biasanya Santiswara disajikan di malam hari sebagai pengisi waktu, sebagai acara hiburan, sebagai materi untuk merayakan pernikahan, merayakan khitanan atau untuk menghormati hari ke tujuh, keempat puluh, keseratus, keseribu dari meninggalnya seseorang.

Santiswara memiliki ciri khusus, yaitu adanya dua gendhing pembukaan gendhing Kaum Dhawuk Laras pelog pathet barang dan gendhing Kaum Mudha laras slendro pathet manyura dan sebuah gendhing penutup gendhing Kayun laras pelog pathet barang. Perkembangan Santiswara tidak saja terletak pada banyaknya pendukung, tetapi juga terletak pada bentuk. Di atas telah dikatakan bahwa Santiswara berpola pada gendhing (struktur gendhing) bukan Macapat.

Santiswara yang berpola pada macapat disebut Laras Madya, terbang kecil, kendang ciblon, kendang ketipung dan kemanak, tetapi ditambah dengan gender barung atau clempung/siter serta penggunaan kata *ha é* hampir di setiap lagu. Santiswara adalah salah satu jenis seni suara vokal dalam bentuk koor satu suara antara pria wanita, atau dapat terpisah secara sepihak pria berdiri sendiri atau wanita berdiri sendiri, menggunakan materi tembang bentuk gending, bukan tembang bentuk macapat, dengan iringan permainan terbang, kendang, kemanak, dan pada dasarnya bermakna puji-pujian serta berbau keislaman. Kata Santiswara terdiri dari kata Santi dan Swara. Kata Santi berarti puji, donga; kata Swara berarti suara. Dengan demikian kata Santiswara berarti puji, donga yang disuarakan atau puji yang dilagukan.

Guna mengetahui apa yang dimaksud dengan Santiswara, perlu sekali bila terlebih dahulu mengumpulkan, menguraikan, menyimpulkan data-data yang ada, terutama hubungannya dengan: cakepan/syair lagu. Santiswara memiliki dua macam cakepan/syair lagu, lagu pembukaan yaitu lagu atau gending Kaum Dhawuk laras pelog pathet barang dan lagu atau gending Kaum Mudha laras slendro pathet manyura. Masing-masing gendhing pembukaan tersebut memiliki dua warna penyajian bahasa dalam lagu atau gending yang sama, yaitu penyajian gending dengan menggunakan kata-kata dalam bahasa Arab dan kata-kata dalam bahasa Jawa baru (Suroso, 2012: 4).

Gamelan Carabalen menempati posisi paing belakang. Bonang lanang di belakang, bonang wadon di depan. Keduanya terdiri dari empat ricikan. Ukurannya boleh dibilang besar. Berdiri di atas ancak yang dipikul. Ancak itu tertera lambang Radya Laksana. Di belakangnya kenong japan yang juga dipikul. Peking lelaka kempul nem dan gong suwuk. Gamelan Carabalen ini dipimpin kendhang jaler dan estri. Pakasa anak cabang Sukoharjo menjadi petugas yang mikul. Pimpinannya adalah Daryanto, dosen UNS. Bersamaan itu bertalu-talu suara Kodhok Ngorek.

Langkah-langkah partisipasi warga abdi dalem Kraton Surakarta yang terkait dengan pelestarian hidup telah digariskan dalam anggaran dasar dan anggaran rumah tangga. Di sana disebutkan bahwa sesungguhnya untuk mewujudkan masyarakat tata tentrem kerta raharja sebagai perwujudan nilai-nilai budaya Jawa merupakan tanggung jawab bersama antara negara, pemerintah, dan masyarakat adat sebagai penopang pilar-pilar budaya

nasional.

Kraton Surakarta Hadiningrat sebagai sumber kebudayaan Jawa merupakan penerus dinasti Mataram yang dalam implementasinya menerapkan konsep *Mamayu Hayuning Bawana Mangasah Mingising Budi, Mamasuh Malaning Bumi.* Masyarakat secara turun temurun meyakini adanya nilai-nilai tradisi adi-luhung yang dalam patron-patron tertentu sangat kuat berkembang di masyarakat. Kraton Surakarta yang merupakan komunitas adat yang masih memegang teguh pranata-pranata adat dalam menjalankan pola-pola budaya merasa perlu untuk mempunyai wahana dalam menjangkau aspirasi para kawula yang tersebar di wilayah yang jauh dari Kraton Surakarta. Komponen yang ada di dalam Kraton Surakarta masih sangat kurang dalam ikut menterjemahkan ide-ide normatif yang pernah dicanangkan oleh Sultan Agung. Kerabat yang ada di luar tembok istana sudah mempunyai wadah dalam spesifikasi sendiri yang dirasa kurang untuk berinteraksi dengan masyarakat lapisan bawah.

Keragaman tradisi yang terekspos dalam setiap prosesi adat yang berlangsung di Kraton Surakarta merupakan kekayaan khasanah budaya bangsa yang merupakan salah satu pilar bangsa dalam kontribusinya menegakkan moral kepribadian bangsa. Dalam kapasitasnya sebagai institusi adat, secara moral bertanggung jawab terhadap pelestarian dan perkembangan adat yang pernah dan masih hidup di Kraton Surakarta. Keberlangsungan upacara adat memerlukan infra struktur yang tertata secara sistemik dan runut dalam budaya. Oleh karena itu dibentuklah sebuah paguyuban di kalangan masyarakat yang menjangkau ke seluruh pelosok wilayah yang dinamakan Paguyuban Kawula Kraton Surakarta yang selanjutnya disingkat PaKaSa. Paguyuban ini sebenarnya telah dirintis sejak pemerintahan Ingkang Sinuhun Kangjeng Susuhunan Ingkang Wicaksana saha Ingkang Minulya Paku Buwono X Kraton Surakarta Hadiningrat.

Dalam perjalanan sejarahnya paguyuban ini mengalami pasang surut sesuai dengan kondisi politik. Maka sebagai konsekuensi sebuah komunitas di dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia yang bertumpu pada hukum positif, maka disusunlah Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga untuk menjalankan organisasi secara mapan dan terarah. Dengan demikian segala program dan tata cara kraton senantiasa berjalan harmoni sesuai dengan prinsip-prinsip etika lingkungan.

Arak-arakan Gunungan

Gunungan merupakan simbol alam yang telah memberi banyak manfaat bagi kehidupan manusia. Telah diketahui bersama bahwa gunung memiliki potensi hayati dan hewani. Di sana terdapat kekayaan alam yang berlimpah ruah. Kraton Surakarta didirikan oleh Paku Buwana II pada hari Rebo Paing tanggal 17 Suro tahun Je 1670 atau 17 Februari 1745 (Galuh, 2015: 3). Sejak saat itu pula upacara Grebeg Pasa selalu dilaksanakan. Pada kali ini KGPH Puger atas nama Kanjeng Sinuwun Paku Buwana XIII memberi *dhawuh* agar upacara Grebeg Pasa segera dilaksanakan. Komandan bregada menyatakan siap siaga. Arak-arakan grebeg didahului barisan drumband, prajurit, gunungan jaler, gunungan estri, judhang, prajurit Nyutra, gamelan Carabalen dan para abdi dalem Pakasa. Kompleks Kraton yang tampak yaitu Sasana Handrawina, Sasana Sewaka, Paningrat, bangsal Maligi, Nguntarasana, Pagangsan, Panggung Sangga Buwana, Bale Rata, Bangsal Sri Manganti, Pajagen, Smarakata, Marcukundha, Kori Kemandungan, Dalan Supit Urang dan Masjid Agung.

Tampak hadir para *pangageng* Kraton Surakarta Hadiningrat. GKR Wandhansari merupakan pimpinan eksekutif tertinggi dalam kraton, mengendalikan Sasana Wilapa. GKR Galuh Kencana menjadi *pangageng* Keputren. GKR Sekar Kencana membawahi departemen Mandra Budaya. GKR Retno Dumilah mengurusi Paniten. GKR Ayu Koes Indriyah berlaku sebagai Humas. GKR Timur adalah putri Sinuwun Paku Buwana XIII. KGPH Puger bertindak sebagai pangageng Sasana Pustaka. Para pembesar kerajaan berdiri berjajar-jajar memimpin jalannya upacara grebeg.

Prajurit Nyutra yang diiringi gamelan Carabalen tampil lucu dan riang. Kostumnya berwarna kuning. Nada gamelan Carabalen terdengar riang gembira. Suasana tambah meriah karena bercampur dengan gamelan Kodhok Ngorek. Ukuran gamelan kodhok ngorek besar-besar, di atas rata-rata ukuran gamelan biasa. Memang untuk upacara dalam kraton. Jarang digunakan di luar hajad kraton. Kemeriahan gamelan Kodhok Ngorek karena ada suara kecer. Nada yang ditabuh 1615 1615. Kenong diganti dengan japan, gong berukuran sangat besar. Tentu bersuara mantap. Pengalaman jiwa estetik manusia memberi makna pada manusia (Karsidi, 2011: 137).

Demi kelancaran upacara kraton, pihak keamanan yang terdiri dari polisi, TNI, satgas, hansip, satpol PP, pramuka, karate dan pencak silat turut

pula berpartisipasi. Antara abdi dalem dengan aparat keamanan sudah terjalin kerjasama yang baik. Mereka bekerja dengan sungguh-sungguh karena sama-sama punya hajad untuk melestarikan adat istiadat yang luhur. Warisan nenek moyang berjalan berabad-abad. Berjalan dengan swadana. Bagaimana juga kemampuan berdikari Kraton itu patut ditiru. Sepanjang setia pada adat, warisan itu tetap lestari.

Di era globalisasi sejarawan perlu menyumbangkan ilmu bagi bangsanya (Kuntowijoyo, 2003: 133). Penonton yang hadir di luar kraton *njejel riyel*, berjejal berdesak-desakan. Pada umumnya bisa terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah penonton tradisional. Mereka turut kirab grebeg di kraton demi ngalap berkah. Mereka terdiri dari petani, bakul yang tinggal di pedesaan dan pegunungan. Dari lereng gunung Merapi, Merbabu, Lawu, dan Gunung Kendheng. Dari wilayah Sukolilo Pati dan Grobogan sudah datang semalam sebelumnya. Mereka lebih awal datang, agar tidak terlambat. Jarak Pati-Surakarta memang boleh dikatakan jauh. Wilayah Grobogan juga termasuk pendukung upacara di Kraton Surakarta.

Lereng Gunung Merbabu terdapat di daerah Ampel, Cepogo, Selo, Boyolali. Kawasan ini sejak dulu setia dengan kehidupan Kraton Surakarta. Kawasan Boyolali lainnya yaitu Pengging, Mojosongo, dan Musuk. KRAT Mardjito Hadinagoro adalah penyumbang kontribusi yang aktif memimpin Paguyuban Kraton Surakarta atau Pakasa. Beliau tinggal di desa Danar, Mojosongo, Boyolali. Penganut kejawen yang sudah bergelar Haji ini suka nglakoni atau tirakat. Orangnya ramah tamah dan loman. Luwes dalam bergaul, pintar menggerakkan organisasi dan punya jaringan di pemerintahan Boyolali.

Kabupaten Klaten yang datang berasal dari Kemalang, Karangnongko, Manisrenggo, Prambanan, Jogonalan, Gantiwarno, Trucuk, Cawas, Bayat, Jatinom dan Bentangan. Mereka punya organisasi yang mapan, sehingga memudahkan untuk mengikuti jalannya upacara kraton. Sedang dari Kabupaten Sragen banyak penonton tradisional yang berdomisili di Sambungmacan dan Kedhungbantheng. Tanpa diperintah mereka hadir atas inisiatif sendiri. Kabupaten Sukoharjo menyediakan tenaga bahu tukon. Menggotong gunungan dan judhang berasal dari daerah Kartosuro, Sukoharjo. Kaum tradisional ini setia menjalankan upacara adat. Kraton bagi mereka adalah sumber orientasi dan inspirasi hidup. Kraton Surakarta bagi mereka adalah wadah yang mendatangkan ketentraman.

Penonton turis atau sekedar darmawisata berbeda lagi. Mereka adalah pelancong yang sedang piknik atau rekreasi. Dari cara berpakaian dan gaya bicara, sudah kelihatan kalau mereka seorang turis. Laptop, kamera, dan *handphone* dengan segala variasinya untuk mengabadikan upacara. Kadang-kadang terduga, apa saja yang menjadi pikiran mereka. Bagi mereka upacara tradisional dianggap cuma aset wisata yang cocok untuk tontonan yang enak. Sebagian lagi adalah para peneliti dan akademisi yang berasal dari perguruan tinggi. Bagi kalangan ilmiah ini, Kraton Surakarta adalah lahan subur untuk dijadikan sebagai objek penelitian. Umumnya cara pandang kelompok ini beda dengan kaum tradisional.

Kesadaran lingkungan hidup tercermin dalam syair-syair lagu Santiswara. Garapan lagu Santiswara dapat dibedakan antara garapan lagu vokal dan garapan ritma alat musiknya. Penggarapan vokal meliputi nembang sendiri (menyanyi sendiri) dan nembang bersama (menyanyi bersama) dalam wilayah sistem nada slendro dan pelog, yang karakter lagu-lagunya bergembira, bergairah. Penggarapan alat musiknya meliputi terbang, ketipung, kendang ciblon, dan kemanak. Variasi permainan terbang, kemanak, ketipung hampir tidak ada. Hanya pada kendang ciblon sajalah yang memiliki berbagai variasi permainan, sehingga dengan demikian gejala permainan seperti disebut tadi tidak terlalu sukar untuk dapat dilakukan oleh siapa saja yang berminat.

Dengan mengamati arti cakepan/syair lagu pembukaan seperti di atas, jelaslah bahwa rasa sastranya mengandung makna untuk mengagungkan kebesaran Tuhan Yang Maha Esa, Maha Pengasih, Maha Penyayang. Permainan musik ini sasarannya kepada masyarakat, terutama kepada anggota masyarakat yang sudah dewasa, mengingat bahwa tingkat keterampilan permainan lagu dan ritma tergolong tingkat permainan mantap yaitu tingkat permainan yang telah dapat dirasakan dan dinikmati, walaupun secara visualisasi peralatan musiknya sangat minimal dan sederhana.

Untuk mewujudkan tercapainya maksud, perlu didukung oleh pemain sekitar dua puluh orang, yang sebelumnya telah dilatih dengan suatu program yang tersusun dan terarah sehingga dengan demikian penanaman dasar dan penyebaran berikutnya tidak diragukan, bahkan akan mudah mendapatkan reaksi positif dari pendukung yang serius. Akhirnya sampailah kepada kesimpulan bahwa Santiswara dimaksud

untuk mengagungkan kebesaran Tuhan Yang Maha Esa, Maha Pengasih, dan Maha Penyayang. Pendidikan moral yang baik serta penyebaran pengaruh Agama Islam melalui musik. Dengan melalui proses ingin mendengarkan, melihat, menirukan, memainkan, merasakan, menghayati, kemudian mengumpulkan data dan menguraikan, akhirnya dapat diketahui bahwa Santiswara ternyata mengandung berbagai fungsi yang menyangkut kehidupan masyarakat (Suroso, 2012: 6).

Persis di depan kantor Badan Pengelola Kraton Surakarta terdapat bakul yang menjual beragam makanan dan minuman. Sate, tongseng, sego pecel, nasi kucing menjadi santapan para penonton. Juga penjual minuman es dawet, cendol, wedang ronde, es degan, kopi, teh turut serta menyemarakkan jalannya upacara Grebeg Pasa. Kelihatan sekali antar bakul jajan dengan segenap warga Pakasa telah terjalin hubungan akrab. Bakul-bakul itu menyebut warga Pakasa dengan Kanjeng*. Ngersakaken menapa, kanjeng*? Suara bakul khas yang menawarkan barang dagangan.

Keselarasan Alam

Kegiatan ritual Grebeg Pasa sebenarnya mempunyai tujuan untuk mewujudkan keselarasan alam. Menjaga kelestarian alam sangat dianjurkan dalam kehidupan beragama. Ajaran Islam menjadi pedoman dalam berkarya sejalan dengan nilai universal (Solichin, 2010: 35). Bertempat di Masjid Agung Kraton Surakarta doa Grebeg Pasa itu dilakukan. Barisan prajurit berdiri berjajar di halaman masjid. *Judhang* yang berisi makanan dan tumpeng terlebih dahulu diberi doa. Pangageng kraton atau yang mewakili memberi perintah kepada abdi dalem ulama untuk berdoa. Kyai Setyono Redjodiningrat lantas membaca mantra dan doa keselamatan buat para Nabi, wali, raja, sentana, abdi dalem. Kemudian pula mohon keselamatan untuk Sinuwun Paku Buwana XIII beserta istri, anak, cucu dan keluarga. Permohonan keselamatan buat Negara Kesatuan Republik Indonesia. Setiap upacara keselamatan selalu memintakan keselamatan untuk NKRI. Begitu mulia dan baik doa kraton. Sudah selayaknya pemerintah RI juga memberi balasan yang wajar.

Kawasan Surakarta diyakini sebagai simbol esensi kraton (Julianto, 2008: 30). Kraton terdiri dari bata bumi sepanjang 700 x 500 meter (Kuntowijoyo, 2006: 18). Doa selesai tanda gunungan lanang boleh diambil isinya. Masyarakat berebut isi gunungan lanangan. Hingar bingar, riang

gembira dan suka cita tampak pada wajah berseri-seri. Meskipun hanya mendapat kulit pisang tetap dibawa pulang. Diyakini kulit pisang atau tugelan mentimun menjadi alat pengusir hama wereng, kala sundep, walang sangit, tikus, ulat dan hama lainnya. Barang-barang Kraton Surakarta yang dibawa ke sawah ibarat pupuk spiritual yang mendatangkan kesuburan. Bahkan untuk bakulan pun dapat memperlaris dagangan. Dengan membawa isi gunungan yang dirayah tersebut tentu membawa rejeki. Sebagian percaya akan mempertinggi pangkat drajad.

Ajaran lingkungan hidup memang banyak ditemukan dalam syair-syair untuk upacara adat kraton. Semula Santiswara dicipta tanpa 'bawa', yaitu vokal solo dalam bentuk sekar ageng, sekar tengahan, yang dipergunakan sebagai buka, yaitu bunyi sebagian kalimat lagu sebagai pertanda dimulainya permainan. Jelaslah, bahwa Santiswara lahir di luar tembok kraton. Baru setelah beberapa saat kemudian, Santiswara ditarik ke dalam kraton, dipelihara, dibiayai, dan dikembangkan. Bahkan pihak kraton memandangnya sebagai jenis musik formal untuk upacara dan dibunyikan pada setiap malam Jum'at.

Pada zaman Paku Buwono X (1893-1939), Santiswara dikatakan mengalami kemunduran. Apa yang menjadi penyebabnya tidak diketahui pasti. Pada zaman PB XI (1939-1942), Santiswara dikatakan berkembang lagi, walaupun masa pemerintahannya hanya berkisar selama tiga setengah tahun saja. Pada pemerintahan PB XII yang mulai 1942, keadaan umum di dunia khususnya Indonesia sedang mengalami peperangan antara sekutu Belanda dengan Jepang. Bala tentara Jepang menduduki kepulauan Indonesia sampai dengan 1945. Keadaan ekonomi, kesehatan, dan budaya mundur.

Baru setelah Bangsa Indonesia memproklamirkan kemerdekaan kepada dunia pada tanggal 17 Agustus 1945, semua bentuk kegiatan dalam arti pembangunan kesejahteraan hidup yang berdasar pada Undang-undang dasar 1945 dan falsafah negara Pancasila makin tumbuh berkembang dengan baik. Demikian pula kegiatan dalam lingkup budaya, khususnya yang mengenai Santiswara ini (Suroso, 2012: 9).

Penyelenggaraan Grebeg Pasa Kraton Surakarta di bawah koordinasi Pangageng Sasana Wilapa. Arti kata *Pangageng Sasana Wilapa* dapat diterapkan secara morfologis dan semantis. Kata pangageng berasal dari kata dasar ageng, yang berarti besar. Pangageng sama dengan pembesar,

pemuka atau pemimpin. Sasana bermakna tempat, sekretariat, wadah. Wilapa mempunyai makna surat, tulisan, dokumen, arsip atau catatan. Dalam pengertian umum sasana wilapa merujuk pada jabatan sekretaris negara.

Sunan Paku Buwana XII mangkat pada tahun 2004. Putra lelaki tertua bernama Kanjeng Gusti Pangeran Harya Hangabehi ditunjuk untuk menggantikan. Bergelar Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sri Susuhunan Paku Buwana Senapati Ing Ngalaga Kalifatullah Sayiddin Panatagama Ingkang Jumeneng ing Nagari Surakarta Hadiningrat Ingkang Kaping Tiga Welas. Pelantikan dilakukan oleh Pangeran tertua, yaitu putra Sinuwun Paku Buwana X yang bernama Kanjeng Gusti Pangeran Harya Mataram. Pangeran sepuh ini purnawirawan TNI dengan pangkat Brigadir Jendral. Pernah menjabat sebagai Rektor UNS.

Upacara Grebeg Pasa terkesan megah, mewah, meriah, sembada, rebawa, dan kuncara. Tamu undangan memenuhi bangsal Sitihinggil, Pagelaran dan Kamandhungan dan Masjid Agung. Masyarakat Surakarta dan sekitarnya antusias menyambut raja baru. Kirab raja dielu-elukan oleh rakyat. *Njejel riyel, rebat dhucung* seolah-olah semua meluapkan rasa gembira. Gong, bendhe, beri, kendhang, tambur, suling, bandhem, kakandha, daludag dan peralatan jumenengan tumpah ruah dengan fungsinya masing-masing. Berhasil dan sukses.

Harus diakui bahwa hajad dalem tersebut ada yang *mandhegani*, memimpin, mengkoordinir, menata. Sejak dari konsep, operasional, dan paripurna acara. Dia adalah Gusti Ratu Ayu Koes Moertiyah, putri Sinuwun Paku Buwana XII, dan adik KGPH Hangabehi. Berkat kecerdasan, ketrampilan dan kemampuannya beliau diangkat secara resmi untuk menjabat sekretaris kraton atau Pangageng Sasana Wilapa. Gelar kebesarannya adalah Kanjeng Gusti Ratu Wandhansari.

Sasana Wilapa membawahi departemen-departemen kraton. Misalnya, Pasiten, Karti Praja, Kusuma Wandawa. Kebijakan umum ditangani oleh Sinuwun. Untuk urusan rutin dan teknis diserahkan pada Sasana Wilapa. Tiap-tiap departemen dipimpin oleh pangageng yang mempunyai jabatan setingkat menteri. Gusti Galuh Kencana, Gusti Sekar Kencana, Gusti Puger dan Gusti Retna Dumilah adalah aktivis kraton yang bekerja siang malam, *amrih kuncaraning budaya.* Di bawah koordinasi Sasana Wilapa, para pengurus kraton itu tampak kompak, maju dan dinamis. Sejak tahun 2004 mereka sungguh berdarma bakti. Kesungguhan untuk terus berbakti

pada warisan leluhur dijalankan dengan sangat kreatif. Potensi yang ada dikerjakan semaksimal mungkin. Pengoasa mulai dari Bupati, Gubernur, Dirjen dan Menteri kerap dilibatkan di acara keraton. Presiden dan Wakil Presiden pun sekali tempo juga *rawuh.* Kraton Surakarta tetap dianggap penting di era globalisasi.

Masyarakat Jawa mayoritas beragama Islam. Namun praktek ber-Islam lebih menekankan aspek batiniah, sehingga perlu simbol-simbol yang mampu menghantarkan perasaan. Kalimat 'manunggaling kawula gusti' tercermin dalam upacara Grebeg Pasa. Setelah puasa selama sebulan penuh, maka Kraton Surakarta memberi tanda kemenangan dengan pesta rakyat yang menyenangkan. Perkembangan Islam dari masa ke masa seperti mata rantai yang selalu sambung menyambung dan saling melengkapi (Hamaminatadipura, 2008: 83)

Isi gunungan estri dirayah di depan pintu Kemandhungan. Di sini tidak kalah menariknya. Orang-orang yang menunggu sejak pagi punya harapan bahwa nasibnya akan lebih baik. Proses spiritual ini dipercaya oleh kalangan tradisional selama berabad-abad. Penggambaran hamba berdoa dan bertemu dengan Tuhan cukup beragam. Orang Jawa dapat berjumpa dengan Tuhan melalui berbagai cara yang bersifat simbolik. Untuk bisa berkomunikasi dengan Tuhan orang Jawa perlu alat perantara, sehingga dalam perasaannya bertambah khusyuk. Oleh karena itu diperlukan sikap toleransi, rasa saling menghormati membuat hidup lebih aman damai. Itulah prinsip pelestarian lingkungan yang berbasis kearifan lokal.

Simpulan

Usaha untuk melestarikan alam dapat diwujudkan melalui upacara tradisional yang diselenggarakan oleh Kraton Surakarta. Akulturasi kebudayaan tampak jelas dalam penyelenggaraan upacara Grebeg Pasa. Kraton Surakarta menyelenggarakan upacara ini bertujuan untuk mengembangkan syiar agama yang damai dan menghormati seni budaya. Unsur Jawa, Hindu, Islam, dan modern bersatu padu dalam rangkaian kegiatan uang rekreatif, reflektif, dan akomodatif bagi masyarakat yang berkarakter majemuk.

Masyarakat tradisional amat diuntungkan oleh hadirnya upacara tradisional di Kraton Surakarta. Mereka dapat menunjukkan ekspresi diri sebagai manusia seutuhnya. Sentral orientasi yang memadukan unsur

lahir dan batin demi keselarasan vertikal horizontal. Sebaiknya anak-anak mengenal upacara luhur warisan nenek moyang yang telah menjadi tradisi. Demi pelestarian budaya perlu sikap wajib *melu hangrungkebi* atau rasa untuk menjaga (Supeni, 2011: 45).

Pelaksanaan Grebeg Pasa di Kraton Surakarta Hadiningrat didukung oleh segenap para sentana, keluarga raja, abdi dalem, dan simpatisan. Acara rutin digelar dalam rangka menjalankan tugas kultural dan spiritual. Kegiatan ini sebaiknya didukung oleh pemerintah Republik Indonesia, agar generasi muda punya apresiasi terhadap tradisi. Dengan harapan bangsa Indonesia tetap bersedia memperkokoh kepribadian dan jatidiri, sebuah warisan luhur yang perlu dilestarikan. Kraton Surakarta sebagai pusat kebudayaan Jawa telah berkontribusi terhadap pelestarian alam sekitar.

Daftar Pustaka

Darsiti, 2000. *Kehidupan Dunia Keraton Surakarta 1830-1939.* Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.

Galuh, 2015. *Tata Upacara Adat Pernikahan Ageng Wayah Dalem Kraton Surakarta Hadiningrat.* Surakarta: Sinergi Mediawisata.

Hadisiswaya, 2009. *Keraton Undercover: Penyingkiran Putra Mahkota Asli dalam Perebutan Tahta Keraton Solo.* Yogyakarta: Pinus.

Hamaminatadipura, 2008. *Susuhunan Amangkurat Agung Susuhunan Tegal Arum.* Intermedia Paramadina.

Julianto, 2008. *Kraton Surakarta & Gerakan Anti Swapraja.* Yogyakarta: Malioboro Press.

Karsidi, 2011. *Strukturalisme dan Estetika Sulukan wayang Kulit Purwa Pewayangan Gaya Yogyakarta.* Yogyakarta: Badan Penerbit ISI Yogyakarta.

Kuntowijoyo, 2003. *Metodologi Sejarah.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

_____, 2006. *Raja, Priyayi dan Kawula.* Yogyakarta: Ombak.

Saptodiningrat, 2014. *Sindhenan Srimpi lan Bedhaya.* Yogyakarta: Bangun Bangsa.

Solichin, 2010. *Candradimuka Mahasiswa.* Sinergi Persadatama Foundation.

Supeni, 2011. *Kepemimpinan Sekolah Berbasis Budaya Jawa.* Yogyakarta: New Elmatera.

Suroso, 2012. *Seni Santi Swara.* Surakarta : Sasana Wilapa.

Widyawati, 2007. *Ilmu Sastra Jawa.* Yogyakarta: Unggul Jaya.

MEMBACA NALAR MASYARAKAT JAWA DALAM MENJAGA KESEIMBANGAN ALAM MELALUI NASKAH *DEMIT* KARYA HERU KESAWAMURTI

Else Liliani
JPBSI FBS UNY
E-mail: else_l@uny.ac.id/ else.liliani@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menjelaskan: (1) fungsi lingkungan hidup dalam naskah drama *Demit;* (2) isu lingkungan yang disuarakan dalam naskah *Demit*; (3) nalar masyarakat Jawa dalam menjaga keharmonisan dengan alam.

Jenis penelitian ini deskriptif kualitatif. Data diambil dengan metode simak dan catat. Data kemudian dianalisis dalam perspektif ekokritik. Kesahihan data diuji melalui validitas semantik, sedangkan reliabilitas data diuji dengan intrarater dan interrater.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) lingkungan tidak hanya berfungsi sebagai setting, tapi sebagai metaphor dan medium penyampai pesan; (2) isu lingkungan yang terdapat dalam naskah *Demit* antara lain: penebangan pohon, pengambilalihan lahan untuk perumahan, krisis harmonisasi *jagad gede* dan *jagad cilik*, dan penyakit mental spiritual (*mental desease*) masyarakat modern yang berimbas pada kerusakan lingkungan; dan (3) nalar umum masyarakat Jawa menghendaki adanya keseimbangan antara *jagad gede* dan *jagad cilik*. Nalar itu disuarakan melalui tokoh Suli (konsultan pengembang), sesepuh desa dan pembantunya, serta para dhemit (Jin Pohon Preh, Gendruwo, Wilwo, Egrang, Kuntilanak, dan Sawan).

Kata kunci: masyarakat Jawa, harmonisasi, alam, naskah *Demit*

Pendahuluan

Perubahan cuaca yang ekstrim, pemanasan global, penipisan lapisan ozon, hujan asam, pertumbuhan populasi, penurunan keanekargaman hayati, pencemaran limbah B3 (Bahan Berbahaya dan Beracun) adalah beberapa isu lingkungan yang akhir-akhir semakin menjadi perhatian masyarakat kita. Masyarakat dari berbagai belahan dunia dihadapkan dengan berbagai masalah lingkungan hidup.

Menurut penelitian mengenai kerusakan lingkungan dari Universitas Adelaide, empat negara –yakni Brazil, Amerika Serikat, Cina, dan Indonesia-- adalah negara yang paling berkontribusi terhadap kerusakan lingkungan di muka bumi (m.news.viva.co.id). Tujuh indikator yang digunakan untuk mengukur degradasi lingkungan itu antara lain penggundulan hutan, pemakaian pupuk kimia, polusi air, emisi karbon penangkapan ikan, dan ancaman spesies tumbuhan dan hewan, serta pengalihan lahan hijau menjadi lahan komersial –seperti mal atau pusat perdagangan dan perkebunan.

Indonesia menghadapi masalah lingkungan yang tak kalah peliknya. Selama tahun 2015, total luas hutan atau lahan yang terbakar di mencapai 2,1 juta hektar (www.femina.co.id). Pada tahun 2012 sendiri, terjadi kurang lebih 300 kasus lingkungan hidup seperti kebakaran hutan, pencemaran lingkungan, pelanggaran hukum, dan pertambangan (nationalgeograhic.co.id).

Isu lingkungan yang dihadapi oleh masyarakat kita terefleksi dalam karya sastra, termasuk drama. Karya sastra menjadikan perilaku manusia sebagai sumber inspirasi penciptaannya. Karya sastra merupakan hasil *mimesis* sekaligus *creatio* (Teeuw, 2003:204). Pemaknaan terhadap karya sastra sejatinya merupakan pemaknaan bolak balik antara dunia nyata dan dunia imajiner. Karena adanya proses mimesis dan penciptaan inilah, naskah drama memungkinkan dekat dengan isu-isu lingkungan.

Salah satu naskah drama yang berbicara tentang masalah lingkungan adalah *Dhemit* karya Heru Kesawa Murti. Naskah ini ditulis tahun 1986 dan dipentaskan pertama kali pada tahun 1987 oleh Teater Gandrik. Naskah *Dhemit* mengisahkan konflik kepentingan antara pengembang perumahan (diwakili tokoh Rajegwesi) dengan masyarakat (dan dhemit) yang menyarankan untuk memperhatikan faktor lingkungan dan budaya dalam pembangunan. Meski dikemas secara komedi, namun naskah ini menyiratkan masalah lingkungan yang serius.

Naskah *Dhemit* mengangkat persoalan yang mengemuka di Indonesia pada tahun 1980an (dan masih relevan hingga kini), saat pembangunan perumahan secara massif digalakkan dan menjadi program andalan pemerintah. Naskah ini bersetting di sebuah lereng bukit. Pohon preh yang menjadi tempat tinggal para dhemit atau makhluk halus menjadi awal mula konflik ini terjadi. Dhemit-dhemit 'protes' atas kerserakahan Rajegwesi si pengembang proyek yang hendak menebang pohon preh, tempat tinggal

mereka.

Naskah *Dhemit* tidak hanya bercerita tentang tempat-tempat keramat maupun dhemit-dhemit yang dipercaya oleh masyarakat Jawa, seperti jin, *gendruwo*, dhemit penggoda seperti *kuntilanak,* atau *sawan* yang dipercaya sebagai dhemit penyebar penyakit. Membaca naskah *Dhemit* berarti juga membaca bagaimana nalar masyarakat Jawa dalam menjaga kelestarian lingkungannya. Berangkat dari pembacaan ekokritik, naskah ini akan mengungkap (1) fungsi lingkungan hidup dalam naskah drama *Demit;* (2) isu lingkungan yang disuarakan dalam naskah *Demit*; dan (3) nalar masyarakat Jawa dalam menjaga harmonisasi dengan alam.

Metode

Objek kajian dalam tulisan ini adalah naskah drama *Dhemit* karya Heru Kesawa Murti. Naskah ini ditulis tahun 1986 dan dipentaskan pertama kali oleh Teater Gandrik tahun 1987. Fokus pembahasan diarahkan pada fungsi lingkungan hidup dalam naskah drama, isu lingkungan yang disuarakan, dan nalar masyarakat Jawa dalam menjaga harmonisasi dengan alam. Pembacaan terhadap masalah kajian dilakukan dengan pendekatan ekokritik.

Menurut Buell (via Tošić, 2006:44), ekokritik adalah semineologisme. Ekokritik diawali dari kesadaran bahwa seni dapat berkontribusi secara signifikan untuk memahami masalah lingkungan (Buell, 2011:418). Ekokritik memusatkan perhatiannya pada hubungan antara karya sastra dan lingkungan, atau bagaimana hubungan seseorang dengan lingkungan fisik sebagaimana yang terefleksi dalam karya sastra. Karenanya, pendekatan ekokritik bersifat interdisipliner, kombinasi antara ilmu alam dan humanistik.

Lingkungan tidak hanya merupakan referensi bagi seni, tetapi sifatnya substansial. Alam berfungsi untuk membangkitkan isu politis secara estetis. Drama dalam era masyarakat posmodern memiliki ciri protes. Drama pada abad 19 berusaha mencari pemecahan masalah dalam semangat masyarakat modern, bermain-main dalam lanskap kebaikan dan keburukan, dan memusatkan perhatiannya pada penyakit mental-spiritual masyarakat modern (Uzoji, 2014:134).

Fungsi Lingkungan dalam Naskah *Dhemit* Karya Heru Kesawa Murti

Setting cerita dalam naskah Dhemit mengambil tempat di lereng bukit. Seperti yang disampaikan dalam naskah, di daerah lereng perbukitan itulah perumahan modern akan dibangun. Gambaran setting alam ini dapat dilihat dalam prolog bagian satu dari naskah tersebut.

> *Di daerah lereng bukit itu memang segera akan dibangun kompleks perumahan modern. Oleh karenanya, kawasan yang bagus itu mesti bersih. Dibersihkan. Para dhemit akhirnya tunggang langgang, sementara traktor dan gergaji mesin tak henti-hentinya menderu, meraung-raung merobohkan pepohonan tanpa peduli sama sekali* (Murti, 1986:1)

Sebagaimana ciri daerah lereng bukit, tanah di sekitarnya cenderung gembur dan tidak padat. Menurut Peneliti Pusat Penelitian Geoteknologi Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Adrin Tohari (http://teknologi.news.viva.co.id), mata air yang ada menunjukkan adanya air tanah pada lereng maupun bukit. Daerah lereng bukit menjadi rawan akan bencana longsor pada saat musim hujan.

Kewaspadaan akan bencana itu sebenarnya bukan tidak diketahui oleh pihak pengembang. Tokoh Suli, konsultan pengembang, bahkan telah memperingatkan Rajegwesi, sang kontraktor perihal ini. Dalam sebuah dialog dengan Rajegwesi yang ngotot untuk menebang pohon preh yang dikeramatkan warga, Suli menyampaikan pandangannya mengenai resiko pembangunan perumahan di lereng bukit, serta antisipasi terhadap longsor yang kemungkinan terjadi.

> SULI
>
> Pak Rajeg, jangan hanya menyalahkan saya. Pak Rajeg tahu, tanah di kawasan ini labil. Gampang longsor. Saya sudah mengusulkan agar dibuat sistem terasering. Dan soal pohon preh itu, memang sulit ditebang meskipun sudah menggunakan traktor. (Murti, 1986:2)

Setting cerita dalam naskah ini terjadi di jagad kasat mata dan tak kasat mata. Jagad kasat mata terjadi di daerah pedesaan yang terdapat di lereng bukit, sedangkan jagad tak kasat mata terjadi di pohon preh yang menjadi tempat tinggal Jin Pohon Preh, yang hendak dirubuhkan oleh Rajegwesi. Penjelasan mengenai pohon preh sebagai lingkungan tempat tinggal Jin Pohon Preh dan tempat mengungsi para dhemit, dijumpai dalam prolog bagian dua naskah ini.

> *Pohon Preh menjulang ke angkasa. Suatu ketika, di alam lain, di alam para dhemit, datang berbondong-bondong para dhemit, Wilwo, Egrang, Gendruwo dan Kuntilanak, ke tempat tinggal Jin Pohon Preh. Mereka berniat melapor tentang digusurnya para dhemit dan jagad dhemit yang tengah dirusak manusia.*
>
> *Sampai di tempat tinggal Jin Pohon Preh, mereka langsung mengungkapkan kegelisahan, kemarahan dan kecemasan mereka. (Murti, 1986:4)*

Pohon preh (*Ficus Retusa*) adalah tumbuhan sejenis pohon beringin, masuk dalam keluarga *ficus*. Pohon preh ini biasanya besar dan dapat tumbuh belasan meter tingginya. Bagi masyarakat Jawa, pohon preh memiliki makna khusus. Banyak yang percaya bahwa pohon preh adalah tempat tinggal para makhluk tak kasat mata, seperti demit (makhluk halus). Karenanya, pohon preh yang besar kerap diberi sesaji. Selain itu, masyarakat Jawa (khususnya Yogyakarta) percaya bahwa Pangeran Mangkubumi pernah bertapa di bawah pohon preh di tepi sungai Pepe (Surakarta) untuk mengasah ketajaman pikir, kepiawaian otak, dan kekuatan raganya sebagai laku ikhtiar untuk membebaskan tanah Jawa dan nusantara dari penjajahan (Bangunjiwa, 2009:72). Artinya, masyarakat Jawa menempatkan pohon preh secara simbolis sebagai bagian dari lingkungan hidup yang sangat bermakna, tidak hanya bagi jagad cilik maupun jagad gede.

Latar lingkungan hidup dalam naskah *Dhemit* juga bersifat metaforis. Pemilihan pedesaan yang terletak di lereng bukit merupakan metafor dari jagad gede *(nature*) yang tengah dirongrong oleh manusia (*culture*). Adanya rongrongan terhadap jagad gede ini mengisyaratkan tengah terjadinya disharmonisasi antara jagad gede dan jagad cilik. Daerah lereng bukit dalam setting menggambarkan masalah kekinian yang dialami di

banyak negara, khususnya di Indonesia. Peningkatan jumlah populasi manusia dan semakin sempitnya lahan mengakibatkan pembangunan acap kali mengabaikan dampaknya terhadap lingkungan. Apalagi, ketika pembangunan itu dilakukan di bentang alam yang semestinya dilestarikan untuk menjamin keberlangsungan hidup suatu ekosistem yang lebih luas dan beragam.

Pemilihan lereng bukit yang dijadikan setting dalam nakah drama *Dhemit* mengisyaratkan pesan akan pentingnya menjaga keselarasan hidup antara jagad gede (alam, makrokosmos) dan jagad cilik (manusia, mikrokosmos). Ketidakseimbangan relasi antara jagad gede dan cilik hanya akan mendatangkan masalah, baik yang diinterpretasikan secara logis maupun spiritual.

Isu Lingkungan Hidup dalam Naskah *Dhemit*Karya Heru Kesawa Murti

Naskah *Dhemit* karya Heru Kesawa Murti sarat akan permasalahan lingkungan. Beberapa masalah lingkungan yang dapat ditemui dalam naskah *Dhemit* antara lain penebangan pohon, pengambilalihan lahan untuk perumahan, krisis harmonisasi *jagad gede* dan *jagad cilik*, dan penyakit mental spiritual (*mental desease*) masyarakat modern yang berimbas pada kerusakan lingkungan.

Pohon preh --yang menjadi rumah para demit—yang akan ditebang hanya satu bagian dari isu penebangan hutan yang disuarakan dalam naskah *Dhemit*. Selain pemaknaan spiritualitas yang besar terhadap pohon preh bagi masyarakat Jawa, pohon preh memang memiliki fungsi yang cukup signifikan dalam lingkungan. Akar-akarnya yang menghujam jauh ke perut bumi dapat berfungsi sebagai pengikat tanah, membuat tanah tak mudah longsor. Melalui tokoh Sesepuh Desa, isu penebangan pohon dan hutan ini disampaikan.

> SESEPUH DESA
> Juragannya proyek itu memang sudah *kebangeten*. Edan betul. Sudah saya peringatkan, mbok kalau nebang pohon di hutan itu jangan seenaknya, lha kok sekarang malah nekad. Nebang seenaknya sendiri. Akibatnya bagaimana ? Tukang-tukangnya *ngglethak*[1] semua. Sakit mendadak. (Murti, 1986:16)

1 Terkapar tidak berdaya.

Penebangan pepohonan di hutan dianalogikan dengan kerugian yang akan diterima oleh pelakunya. Melalui kacamata tokoh Sesepuh Desa, tukang-tukang yang dibayar untuk menebangi pohon di hutan diceritakan terkapar tak berdaya dan sakit mendadak. Penulis naskah ini memilih menyampaikan pelestarian isu lingkungan dengan berangkat dari kultur masyarakat Jawa yang percaya akan jagad gede yang dihuni oleh makhluk-makhluk tak kasat mata. Bahwa apabila jahat gede diusik kedamaiannya, maka imbasnya akan merugikan bagi manusia. Artinya, masyarakat Jawa sangat menghormati jagad gede.

Selain isu penebangan pohon dan deforestasi, isu lingkungan lainnya yang ditemukan dalam naskah *Dhemit* adalah perusakan lingkungan yang dilakukan manusia di pegunungan, hutan, pulau, sungai, tanah, dan sumber mata air seperti telaga. Menariknya, isu ini disuarakan oleh Genderuwo, salah satu tokoh demit. Menurut Genderuwo, keserakahan manusia lah yang menyebabkan terjadinya kerusakan lingkungan, seperti yang dapat dilihat dalam kutipan berikut.

> GENDRUWO
> Oh, hijaunya dedaunan dan hangatnya sinar bulan purnama malam Jum'at kliwon, telah mereka ganti dengan deru buldozer dan mesin-mesin. Lihatlah, Lurahe, mereka memakan apa saja, gunung, hutan, pulau, sungai, tanah, telaga, dan juga memakan hati nurani mereka sendiri.
>
> JIN POHON PREH
> Sudahlah Gendruwo, jangan bicara soal hati nurani. Itu bukan perkara kita. Kita para *lelembut*[2] ini dikodratkan tidak mengenal hati nurani. Hati nurani itu urusannya manusia.
>
> GENDRUWO
> Justru karena itu urusan manusia, saya jadi khawatir. Jika alam mereka kuasai lalu mereka rusak, sehingga karena itu terjadi bencana, pasti kita lagi yang disalahkan. Kita semua terpojok, *dinyanyah*[3] oleh manusia. (Murti, 1986:12-13)

2 Makhluk halus.
3 Diperlakukan tidak layak. Diinjak-injak.

Satu kritikan yang menarik berdasarkan kutipan ini adalah bahwa keserakahan manusia terhadap alam lah yang membuat manusia mengeksploitasi alam secara besar-besaran dan (lebih sering) tak bertanggung jawab. Anehnya, ketika bencana alam terjadi dan memakan korban, manusia sering mengkambinghitamkan jagad gede yang telah 'memberinya' musibah. Manusia juga mencari-cari penjelasan penyebab terjadinya bencana alam dan penyelesaiannya dengan laku spiritual, padahal sejatinya bencana itu terjadi karena ulahnya sendiri.

Pembangunan perumahan di lereng perbukitan adalah satu gambaran permasalahann lingkungan yang dialami oleh Indonesia. Penyebab pembangunan perumahan di lahan yang tak semestinya digunakan untuk pemukiman penduduk ini disebabkan oleh banyak hal. Dalam laporan penelitiannya, Sunderlin dan Resosudarmo (1997:2) memetakan adanya perubahan pandangan mengenai penyebab deforestasi di Indonesia dari waktu ke waktu. Politik pemerintah dan laju perkembangan ekonomi ditengarai menjadi beberapa penyebab maraknya deforestasi di Indonesia.

Isu lingkungan yang disuarakan melalui naskah *Dhemit* bersumber dari penyakit spiritual dan mental manusia modern yang rakus ingin menguasai alam untuk kepentingannya semata. Alam dibabat dan dieksploitasi habis-habisan tanpa mengindahkan bagaimana upaya menjaga kelestariannya. Para demit yang diberi kesempatan 'berbicara' melalui naskah *Dhemit* ini hanyalah cara kreatif penulisnya untuk mewakili apa yang 'dirasakan' oleh alam akibat perbuatan manusia. Keharmonisan jagad gede dan jagad cilik dipertaruhkan.

Kerusakan lingkungan yang tengah terjadi berkorelasi dengan penyakit mental spiritual masyarakat modern yang diwakili oleh tokoh Rajegwesi. Rajegwesi adalah gambaran *pars pro toto* masyarakat modern yang kurang menghargai nilai dan kepercayaan masyarakat setempat. Penyakit serakah dan mental korup inilah yang membuat tokoh Rajegwesi menolak saran Suli untuk menyampaikan kesulitan pembangunan perumahan kepada pejabat setempat (bupati) dan pembangunan jembatan ketimbang menebang pohon preh. Penyakit mental spiritual tokoh Rajegwesi tampak dalam kutipan berikut.

SULI
(Sambil menyerahkan berkas rencana kerja) To the point. Sebaiknya pohon Preh itu tidak usah ditebang. Dan sebagai gantinya, kita bikin jembatan masuk ke kompleks ini. Toh membuat jembatan itu sudah ada dalam DIP, Daftar Isian Proyek. Dan sudah dianggarkan.

RAJEGWESI
Lha kok tidak ada masalah bagaimana ? Kalau jembatan itu jadi dibuat, saya tidak bisa *ngunthet*[4]. Lumayan lho *ngunthet* jembatan itu. (Murti, 1986:2)

SULI
(Setelah membaca surat itu) Pak Rajeg, inilah kesempatan yang saya tunggu-tunggu. Kalau pak Bupati datang kita beberkan saja kesulitan-kesulitan yang kita hadapi ini.

RAJEGWESI
(Langsung gusar, marah) Goblog ! Itu namanya cari penyakit. Sama pak Bupati dan *kanca-kanca*nya itu, ngomong saja yang baik-baik. Kejelekan itu perkara intern. Dan masalah ini sebenarnya bukan tugasmu. Tugasmu memecahkan semua persoalan yang kita hadapi yang non-Bupati. Termasuk para pekerja yang sakit mendadak itu. Selesaikan dengan cata yang tepat dan murah. Aku punya usul, bagaimana kalau para pekerja yang sakit mendadk itu kita *make up* saja wajahnya ? Biar kelihatan waras. Sehat. Lantas mereka kita suruh mereka kerja keras saat kunjungan Bupati itu. Habis itu mati nggak apa-apa.

SULI
Saya tidak setuju! Itu pembunuhan! (Murti, 1986:3)

4 Memanipulasi, menggelapkan uang.

Korupsi proyek pembangunan atau mengurangi kualitas bangunan, menyuap pejabat untuk meluluskan proyek, dan mengabaikan keselamatan atau kesejahteraan para pekerja adalah gambaran permasalahan yang kerap dijumpai di dunia nyata. Permasalahan itu mewarnai berita keseharian di berbagai media di Indonesia. Rajegwesi adalah wakil dari gambaran masyarakat yang memiliki penyakit mental spiritual, sebab meski telah mendapatkan saran untuk melaksanakan proyek pembangunan secara benar dan bertanggung jawab, Rajegwesi lebih memilih untuk menolaknya. Isu lingkungan yang ditemukan dalam naskah *Dhemit* merupakan refleksi atas permasalahan lingkungan yang ada di Indonesia, yang muncul akibat kebijakan politik, demografi, pertumbuhan ekonomi, dan merosotnya nilai mental dan spritual manusia-manusianya.

Nalar Umum Masyarakat Jawa dalam menjaga Keharmonisan dengan Alam

Masyarakat Jawa membagi dunia atau jagad menjadi dua, yakni jagad cilik (mikrokosmos) dan jagad gede (makrokosmos). Jagad cilik adalah jagad sang diri (manusia), sedangkan jagad gede adalah alam semesta. Termasuk dalam jagad gede adalah alam, lingkungan, dan ciptaan Tuhan di luar diri manusia, seperti makhluk halus, tumbuhan, atau binatang. Masyarakat Jawa percaya bahwa keseimbangan hidup akan terjadi apabila ada hubungan yang harmonis antara jagad cilik dan jagad gede. Keseimbangan itu senantiasa dijaga dalam berbagai wujud laku spiritual, misalnya *merti bumi* atau upacara selamatan lainnya.

Dalam hubungannya dengan jagad gede, tokoh-tokoh dalam naskah Dhemit secara garis besar dapat dipilah menjadi dua kelompok. Yang pertama adalah kelompok yang mengabaikan jagad gede. Yang kedua adalah kelompok yang memperhatikan kesinambungan hubungan dengan jagad gede. Kelompok pertama diwakili oleh tokoh Rajegwesi (dan para pekerja buruh), sedangkan kelompok kedua diwakili oleh tokoh Suli, Sesepuh Desa, serta para makhluk halus penghuni pohon preh (Jin Pohon Preh) dan anak buahnya.

Ketidakmampuan menjaga keharmonisan tokoh dengan penyakit mental spiritual seperti Rajegwesi, membuatnya tidak bisa masuk ke dalam dunia makhluk halus. Ini merupakan simbol bahwa seseorang dengan jiwa-jiwa yang serakah cenderung akan lebih sulit untuk menjaga alam sekitar.

Sebaliknya, tokoh-tokoh seperti Suli dan Sesepuh desa bisa. Ini ditunjukkan dengan kemampuan tokoh Sesepuh Desa untuk berkomunikasi dengan para demit, dan tokoh Suli yang bisa 'masuk' ke dunia para demit (meski dalam naskah tersebut, masuknya tokoh Suli adalah karena diculik oleh tokoh Genderuwo). Orang-orang dengan karakter liminal inilah yang bisa menembus batas jagad cilik (keakuannya) untuk bisa membaur dan menjalin hubungan yang harmonis dengan alam.

Tokoh Suli adalah gambaran orang modern yang mempunyai wawasan luwes, bisa menyesuaikan dan menghargai nilai lokal budaya setempat. Dia lebih memilih menyarankan membangun terasering dan jembatan --bukan menebang pohon preh, meski dengan demikian keuntungan pembangunan perumahan itu menjadi berkurang. Strategi pembangunan yang tetap memperhatikan keharmonisan alam inilah yang sebenarnya disarankan dalam naskah *Dhemit*.

Pembangunan memerlukan antropologi budaya sebagai strategi pemecahan masalah antara manusia yang membutuhkan tempat tinggal dengan alam yang menjadi ekosistemnya (Ahimsa-Putra, 1994:44). Pembangunan perlu melihat etnosains untuk melihat bagaimana pengetahuan suatu masyarakat (Ahimsa-Putra, 1986:110). Dalam naskah *Dhemit*, misalnya, karena masyarakat pedesaan tempat perumahan modern itu akan dibangun percaya nilai keramat pohon preh sebagai tempat tinggal para demit --selain berfungsi sebagai penjaga kestabilan tanah-- maka Suli lebih memilih untuk membuatkan jembatan daripada menebangnya.

Tokoh Sesepuh Desa adalah gambaran dari masyarakat residual yang tetap memelihara kearifan lokal dalam masyarakat yang kapitalistik. Atas permintaan Rajegwesi, Sesepuh Desa memediasi kepentingan pembangunan perumahan dan meminta para demit penghuni pohon preh untuk mengembalikan Suli yang diculik oleh Genderuwo. Gambaran tokoh Sesepuh Desa yang dinilai dapat lebih menghargai jagad gede tampak pada kutipan berikut.

> RAJEGWESI
> Suli, aku lebih baik percaya pada otak dan tanganku. Dengan tangan dan otakku ini alam bisa saya kembangkan.

JIN POHON PREH
Tidak Gendruwo, kita masih bisa menaruh harapan kepada Sesepuh desa. Dialah salah seorang manusia di jagad kasar yang tidak bertangan dan berotak gombal.

RAJEGWESI
Yang jelas saya tidak ingin proyek saya ini menjadi gombal hanya lantaran pohon Preh itu.

GENDRUWO
Tapi Lurahe, tidak semua manusia itu bisa diajak kerjasama seperti Sesepuh desa itu. Apalagi,*(Menunjuk Rajegwesi)* Lihat itu, Lurahe. Manusia yang memakai topi kuning itu. Dia sangat berbahaya. (Murti, 1986:27)

Penilaian terhadap tokoh Sesepuh Desa yang menghargai alam muncul dari Jin Pohon Preh (wakil dari jagad gede). Sebaliknya, tokoh Rajegwesi justru mendapatkan penilaian negatif dari para demit. Tokoh Rajegwesi diceritakan sebagai orang yang rakus, mengeksploitasi alam dengan kerja dan otaknya. Tokoh Rajegwesi adalah gambaran kelompok kapital yang mengeksploitasi alam, tanpa mempertimbangkan bagaimana upaya pelestarian atau menjaga keseimbangan ekosistemnya. Orang-orang seperti Rajegwesi inilah, yang dinilai dapat membahayakan keberlangsungan hubungan yang harmonis antara jagad gede dengan jagad cilik.

Nalar masyarakat Jawa percaya, bahwa apabila hubungan antara jagad cilik dengan jagad gede tidak berlangsung harmonis, maka yang akan muncul selanjutnya adalah malapetaka. Nalar ini tergambar pada akhir naskah *Dhemit* seperti yang dikutip berikut.

Para dhemit makin cemas melihat rakitan dinamit di mana-mana, di sekelilingnya. Mereka tegang, kacau. Rajegwesi sudah memberesi semua dinamtinya dan kini bersiap-siap meledakannya.

RAJEGWESI
Suliiiiiii…….. Lihat ini ! Suliiiiiii !.....
Rajegwesi menekan tombol meledakkan dinamit itu. Donamit meledak menghancirkan pohon Preh dan kawasan itu. Pohon Preh tumbang, hancur, para dhemit lenyap. Tanah di kawasan langsung longsor. Rajegwesi juga roboh tersengkur, dihamntam tanah longsor.

Terdengar suara meraung-raung, merintih, menyanyat hari, mengerang kesakitan. Saat semua reda, sepi, muncul Sesepuh desa dan Pembantu Sesepuh desa, memandang tanah longsor dan pepohonan yang tumbang ludes. Rajegwesi terkapar tak berdaya. Pembentu Sesepuh desa mendekatinya dan berkata,

PEMBANTU SESEPUH DESA
Kamu salah yang ke 180 kalinya……..

Kepercayaan masyarakat mengenai seuatu yang dianggap keramat sebenarnya memiliki keuntungan tersendiri bagi kelestarian ekosistem di sekitarnya. Kita banyak menjumpai daerah-daerah yang memiliki kepercayaan mistis justru memiliki lingkungan yang lebih asri. Hanya saja, seiring dengan perkembangan masyarakat yang semakin modern, rasional, dan kapitalistik, kepercayaan itu seringkali luntur. Manusia modern menolak kepercayaan mistis itu dengan pertimbangan-pertimbangan sains-rasional-logis, dan kadang didukung secara agama. Pertimbangan sains-rasional-logis-agamis itu semestinya justru menjadi pendukung dalam memberikan eksplanasi mengapa mitos itu mengada dan apa makna signifikannya untuk keberlangsungan lingkungan hidup. Dengan penguatan-penguatan itu, konflik budaya yang kemungkinan terjadi karena pembangunan, dapat diminimalisir.

Penutup

Naskah *Dhemit* adalah satu bentuk karya sastra yang mencoba memahami fenomena lingkungan hidup yang ada di dunia nyata. Naskah *Dhemit* karya Heru Kesawa Murti memberikan gambaran akan persoalan yang pelik antara kepentingan manusia dengan alam: pembangunan

perumahan untuk pemenuhan kebutuhan tempat tinggal dengan kelestarian lingkungan. Tokoh-tokoh yang memihak kelestarian lingkungan alam di tengah maraknya pembangunan --seperti Suli, Sesepuh Desa, dan para demit- merupakan gambaran nalar umum masyarakat Jawa yang menginginkan adanya hubungan harmonis antara manusia dengan alam lingkungannya.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 1994. "Antropologi Ekologi: Beberapa Teori dan Perkembangannya" dalam *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia* Tahun XX No 4. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

----------. 1986. "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan" dalam *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia* Agustus 1986 Tahun XII No 2. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

Bangunjiwa, Ki Bangun. 2009. *Belajar Spiritual, Bersama "The Thinking General."* Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher.

Buell, Lawrence (et.al). 2011. "Literature and Environment" dalam *Annual Review Environment Resource* 2011 vol 36, p. 417-440. Harvard University.

Meeker, Joseph W. 1996. "The Comic Mode" dalam *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (ed. Cheryll Glotefelty dan Harold Fromm). Georgia: The University of Georgia Press.

Murti, Heru Kesawa. 1986. *Dhemit* (Koleksi pribadi, belum diterbitkan).

Sunderlin dan Resosudarmo, William D dan Ida Aju Pradnja. 1997. "Laju dan Penyebab Deforestasi di Indonesia: Penelaahan Kerancuan dan Penyelesaiannya" dalam *CIFOR Occasional Paper* No 9 Maret 1997.

Teeuw, A. 2003. *Sastra dan Ilmu Sastra* (cetakan ketiga). Jakarta: Pustaka Jaya.

Tošić, Jelica. 2006. "Ecocriticism – Interdisciplinary Study Of Literature And Environtment" dalam *Working and Living Environmental Protection*Vol. 3, No 1, 2006, p. 43 – 50. Facta Universitatis.

Uzoji, Emmanuel. 2014. "Eco-literacy and the Planetary Crisis: Nigerian Protest Drama and the Niger-Delta Dynamics" dalam *Covenant Journal of Language Studies*Vol. 2 No. 2: December, 2014, p.127-144.

Sumber Internet

"Indonesia, Rangking Empat Perusak Lingkungan dalam" diakses dari http://m.news.viva.co.id/terkait/154795/5 pada tanggal 4 Agustus 2016.

"2015, Kerusakan Lingkungan Masih Mengkhawatirkan" diakses dari Sumber:http://www.femina.co.id/article/2015--kerusakan-lingkungan-masih-mengkhawatirkan- pada tanggal 4 Agustus 2016.

"Potret Lingkungan Indonesia Kian Memprihatinkan" diakses dari http://nationalgeographic.co.id/berita/2012/10/potret-lingkungan-indonesia-kian-memprihatinkan pada tanggal 4 Agustus 2016.

"Ini Ciri-ciri Lahan yang Rawan Longsor" diakses dari http://teknologi.news.viva.co.id/news/read/568683-ini-ciri-ciri-lahan-yang-rawan-longsorpada tanggal 4 Agustus 2016

THE DISCOURSE OF ENVIROMENTAL SUSTAINABILITY IN THE BATIK'S MOTIFS

Bani Sudardi
Program Studi Kajian Budaya (S3)
Program Pascasarjana, Universitas Sebelas Maret, Surakarta
E-mail: banisudardi@yahoo.co.id)

ABSTRACT

This research aims is to uncover the discourse on environmental sustainability in the narrative related to the batik's motifs. This study sought to prove that in the narrative motif there is a discourse to preserve the environment associated with the cultural values of the owner.

The method used is a qualitative research method by using analysis of cultural themes in the study subjects studied. The object of study is batik classic and contemporary that developed today are already out of the context of classical batik.

The study found that in batik was discovered discourse environmental sustainability of the existence of forms of messaging environments. The message also comes in the form of a narrative that raises the message metaphorically associated with social and cultural history of the owner.

Keywords: batik, narrative, environment

INTRODUCTION

Batik has been developed in Java with various centers of batik as court batik, batik Pekalongan, Lasem Chinese batik, batik Dermayon (Indramayu), Cirebon batik, and so forth. The motif was also inspired narrative, both local and nonlocal.

Batik also presents an environmental sustainability. Almost all types of batik containing narratives about the environment. Batik also contains a narrative that contains a message of environmental sustainability. Local narratives are narratives or stories behind the motif derived from native Indonesia, while the nonlocal narrative is the story from the outside.

This research is very important to increase the meaning of batik and give appreciation. For example, in Meru motif contained paintings of nature like mountains that reflects the harmony of nature in the forest. Lasem batik motif also depicts harmony with the flora and fauna of marine life such as sea latohan shrimp, mussels, and fish. Meanwhile, batik painting

tradition is never separated life, although the style of stylized, even some motifs like sido mukti, sido sublime, Sekar Jagat, and buketan is essentially a narrative about the preservation of nature because of the domination of nature paintings vary with various styles. Batik is part of the art activities. At first, art activities are mystical rituals. This is evident in the paintings on the reefs and caves that can be found in Papua, Kei Islands, Spooky Island, Kalimantan, and Sulawesi (Holt, 1967: 11). The paintings are paintings prehistory in which already reflected motifs such as palms, lizards, birds, plants, and so forth. It was also going to continue in batik motifs such as scrolls (vegetation), lar (bird wings), butterflies, and so on. Things that become the basic spirit of a motif very closely with environmental flora and fauna communities batik owners. The following illustrates a form characteristic of batik which is closely linked communities that insisted on the closeness lingkungan with batik motifs.

No.	Name of Batik	Environmental Characteristics
1.	Batik Yogya	bird wings, tendrils of plants (lung-lngan)
2.	Solo Batik	motif Mercu or mountains
3.	Batik Lasem	Biota, seaweed, soybeans, rocks, scales, dragon, kilin dogs, and birds Hong
4.	Batik Madura	Birds, butterflies, snails, rice, and marine life.
5.	Batik Pekalongan	marine biota, fish
6.	Batik Dermayon	Shrimp (urang ayu), fish, seaweed
7.	Batik Bengkul	rafflesia flower, bird kwau
8.	Batik Papua	Bird cedrawasih drums, kaswari birds, crocodiles, geckos, and Papua jungle foliage

Today the batik is one of the works of art are in demand internationally. The art is in Java has strong roots and long enough. Foreign researchers acknowledge that the Javanese batik is batik main types. According to Hitchcock, the art of batik in Java is quite old artistic traditions. The archaeologists found that the Javanese batik batik Egyptian age is estimated to occur in 5-6 century which is the influence of India (Hitchcock, 2002: 83).

Batik then developed and linked to socio-cultural conditions. In traditional societies Java, batik motif that was related to the position of social

status. For example, parang motif worn by the king and his family while kawung motif worn by courtiers. Thus, the motif contains a description of the structure of the Java community. Inside are the symbols of power to maintain the dignity and power in society supporters (Sarwono, 2004: 50). When batik out of the neighborhood kaon, the batik is then transformed into a cultural arts community property such tradsi heir. Batik Lasem Lasem used by ethnic Chinese and mostly used as a sacred altar cloth in the worship of the Chinese people to their ancestors. This is different from Jambi people who make batik as their establishment in the propagation of Islam that is characteristic of batik Jambi is the writing of the pronunciation of the Koran.

This study focuses on batik relationship with the environment and environmental sustainability discourse.

METHODS

Research design

This research is qualitative descriptive. The target of this study is to describe the local and nonlocal narrative that is in the Javanese batik motifs and designs. Studies focused on aspects of the motive in relation to aspects of structuralism aspects of genetic or birth inspiration motif, particularly in relation to environmental sustainability discourse.

The research location is in Surakarta as the center of Javanese batik are still active. The sample in this study adjusted for purposes of research that will seek the broadest possible picture. Therefore, the sampling technique used was purposive sampling or sampling aims. Researchers also will use the internal sampling, the researchers determined based on the needs of the informant.

To obtain these data, the data source of this research include:

a. The informant made up of artists, artisans, entrepreneurs, users, as well as competent figures with Javanese batik.
b. Events and Behavior: events or behavior that becomes the source of data is the events or actions related to the creation, production, marketing, and use of Javanese batik cloth
c. Document: This document in the form of notes or publications about Javanese batik. Included in the data source document is of commentaries and writings in newspapers / magazines / and

internet regarding Javanese batik and socio-cultural background of its creation.

d. Artifact: Artifacts used in this study of Javanese batik cloth.

In accordance with the types and sources of data, data collection techniques is done by:

a. Interviews were conducted with informal interviews (depth interview) to the other informants that have been mentioned above. To maintain the validity of the data, then the interview will be accompanied by a member check (see Nasution, 1992: 117).
b. b. Involved and uninvolved observation conducted on the events and the behavior of the informant / source data. This type of observation is done under the conditions of the field. The results of observations will be recorded into electronic files (digital photos).
c. Assessment of written documents (content analysis) taken to read the document and record in the data display things according to the research theme.

In this study the validity of the data was tested using data triangulation, the researchers used several data sources to obtain similar data (Sutopo, 1988: 31) in order to get a thorough understanding of data traffic.

The validity of the data will also be strengthened by means of peer debriefing (see Nasution, 1992: 117). Peer debriefing reached by way of inviting people who are not involved in the study to comment on the study results in a validation seminar. The comments are then used to enhance research results

Component analysis of the data so that the data presented well and can be interpreted there are 3, namely (1) data reduction, (2) presentation of data, and (3) conclusion. In accordance with the model qualitative approach, the analysis process lasted the entire duration of the study; even data reduction process is already underway at the time we impose restrictions on the choice of subjects and study.

The model used in the analysis of these data take an interactive model (see Miles and Huberman, 1993: 20), which is the third component of data analysis interact with each other during the research process. This analysis

is done in the field and recorded in fieldnote-fieldnote for subsequent results are used in the preparation of the final study report.

In data processing and presentation of data, this study will use the constant comparative data processing techniques. Operational techniques that the data obtained from the data collection made crude categories. The categories are always compared and revised during the research process. At the beginning of the study, many categories are still rough, but in line with the findings of the data, these categories are refined until no longer found negative cases so that all the data relevant can be accommodated by categories until the study found no new data again.

To determine the appropriate data to the research objectives and are not, then perform the assessment and classification. Data that is not relevant reduced. After the data reduction is completed, then the repeated data display / set again and the researchers conducted conclusion. If the conclusion is still questionable, the researchers will repeat collect data on Javanese batik again.

For the analysis of substantial, then the genetic structuralism analysis model to be used. The analysis of this model begins by analyzing the elements of builders of the structure / design. In this case, the design of the structure studied Javanese batik. In this study, the motive is an element of the structure are of particular interest because the motif is the element that most carry the ideological elements.

In addition to the elements of motive, other aspects studied is the socio-cultural background of the Java community. This element is crucial revealed to give an interpretation of the motive in relation to the process of the emergence of a motif.

Once the motif elements reviewed, the elements are interpreted to gain a complete understanding of the relationship of harmony in acculturation. Researchers will use analytical techniques cultural themes proposed by Spradley (1997) for a comparison between Javanese and Chinese culture in the design of Javanese batik. Some of the techniques to be used are:

a. Culture inventory,
b. A cultural component,
c. Similarities between the various dimensions of contrast,
d. Idientifikasi domains that influence,
e. A schematic diagram of the culture,

f. Universal themes. And
g. Writing a cultural atmosphere (Spradley, 1997: 256: 272).

After the attempt to write a cultural atmosphere, Spradley recommends comparing with other cultural atmosphere. However, due to limited time and funds, the suggestion in this study terpaksaa ditunda.Fokus this study is to pay attention to the phenomenon of environmental narrative in Java and outside Java batik.

DISCUSSION

This research is part of a series of research studies that have been done before. In 2014, researchers studied the character values of the nation in Lasem batik motif. Research was aware that in various forms stored batik narrative needs to be translated (Bani Sudardi, 2014). Research on the relationship narrative batik briefly been pioneered by Djoemena (1990) in his book entitled Batik: Its Mystery adn berbabagi Meaning in order to describe the type of batik in Indonesia. This study of which provides a description of the source of the inspiration briefly. This study will reveal the narrative in batik more broadly in relation to cultural studies. Djoemena research showed, that behind a piece of batik cloth No motive has to do with history. Batik Cirebon (old) gave voice to the motive of the development of Islam in West Java (Djoemena, 1990: 33). Mount teak pedestal chicken motif purportedly closely associated with the spread of Islam to the West Java conducted by Sunan Gunung Jati coming out of the forest like a chicken pad until akirnya settled in Gunung Jati Cirebon (Djomena, 1990: 41). Research and studies batik relationships with community supporters've done some research. The following chronologically described the results of the study. Maxwell (1990) examines the shifting role in the production of batik cloth. In talking about the changing role of textiles in Southeast Asia, Robyn Maxwell lays out the various changes due to the interaction of the world community, particularly through trade. In addition, the change is also a result of inter-regional transformation. In the field of production, batik is also undergoing a transformation, with the emergence of new tools such as batik canthing replaced by batik. Starring shifted, women remain on the old tradition of batik work canthing while men engaged in batik. The emergence of modern

tools have occurred a serious threat to the craft of hand-crafted textiles. Not to mention the emergence of new European designs such as Pierre Cardin, blue denim, and so on which will make the people of Southeast Asian teralineasi of fabric works of his ancestors (Maxwell, 1990: 403).

Studies on the relationship batik and Javanese philosophy expressed Sarwono (1997). The study examines the motif in connection with the Javanese philosophy of life, especially the palace. Research Sarwono based cement motif Rama. In his study indicated that the motive is related to the way of life of Javanese Ramayana adopt the teachings of Hasta Brata (Sarwono, 1997).

Doellah (2002) examines the motif in Tuban. In the Tuban batik, Doellah indicates acculturation between Javanese Chinese culture with the culture. Batik Tuban batik possibility is quite old. In the 5th century, Tuban is a great port in Java. Chinese traders are told to enter Singasari through Tuban. This affects the Tuban batik explicitly influenced by Chinese tradition like the phoenix pictures and ornaments celuki that by the Tuban called pumpkin flowers and ornaments flora and fauna which are reminiscent of Chinese influence (Doellah, 2002: 127).

Certain batik motif has a social function and symbolic meaning, for example sidomukti motive with social functions as clothing in the marriage. This was disclosed by Handy (2002) which examined "Symbolic Meaning Sidomukti Patterns in Java in Surakarta Traditional Marriage". As a result of the demands of the times, the motive sidomukti experiencing growth. Sidomukti the beginning was the motive sidomukti plain. This motif creation Pakubuwono IV were expecting glory. This motif then berkembangan whom became Sidoasih, Sidomulyo, Sidoluhur, fried wirasat, sidodrajat, and Sidodadi (Hand, 2002: 28). This development is nothing but the changing demands of the bride and groom are expected to not only mukti, but also noble, noble minds, noble, beautiful, degree, and fulfilled his ideals.

Sidomukti motive was nothing but an affirmation of a collective ideal. When the Islamic Mataram kingdom was established in the 17th century, Panembahan Senapati as the founder of the Mataram dynasty wanted to deviate motif during that time developing in the kingdom Pajang. Panembahan Senopati in fostering the kingdom aspires to be noble. These ideals finally achieved the so-called "sido mukti" (so precious). Words were then brought into being the name of the motif called Sidomukti. This motif

was later developed by Pakubuwana IV who later developed as a special motive for the marriage ceremony in the hope of glory bride who got married (Handayani, 2002: 18).

Batik assessment in relation to the social structure of Java never been reviewed by Sarwono (2004). The research looked at the development of batik is then developed and linked to socio-cultural conditions. In traditional societies Java, batik motif that was related to the position of social status. For example, parang motif worn by the king and his family while kawung motif worn by courtiers. Thus, the motif contains a description of the structure of the Java community. Inside are the symbols of power to maintain the dignity and power in society supporters (Sarwono, 2004: 50). Parang motif closely associated with the struggle of the founder of the Mataram dynasty narrative is like searching a steep (slope / pereng).

Research on parang motif in connection with the symbolism in the puppet was made by Sarwono (2005). Explained that every motif in the beginning is always made with symbolic meaning within the scope of the philosophy of Java. The emergence of batik parang motif was also not free from political and social atmosphere. This motif is inspired by the efforts of Panembahan Senopati in gaining inner strength do if the favor in Parangkusuma. To commemorate this, then comes parang motif that this motif was originally reserved for the clothes of the royal family and is sacred. As appropriate, parang motif evolved into parang barong, parangrusak, kusuma machete, machete prestige, and so forth (Sarwono, 2005: 62). Furthermore, parang motif is then partly manifested in the art of puppet show as a description of the costume characters. Parang motif in the puppet adapted to the character figures such wayang.Sebagai parang barong motif that has a white background is a symbol of lust goodness (mutmainah). This motif is used figures king who had sera honest nature of the gods in favor of truth and goodness (Sarwono, 2005). This shows a shift from the mundane to the spiritual narrative.

Values and social ideology Tuban batik motifs expressed by Uswatun (2005). In developing Tuban batik gedhog. The emergence of batik is strongly related to socio-cultural traditions Tuban in the kingdom confrontation with the center of the kingdom and wants to stand alone. Therefore, batik motif that emerges as a different batik motifs with a great tradition in the palace of Mataram. Tuban batik tradition raises gedhog. The term itself

actually connotes gedhog batik wayang puppet gedhog which is taking Panji stories. The emergence of this motif is in order to deviate the many motives inspired puppet prototype. The tradition of batik gedhog then led characteristic curved lines to fill the room shading (Uswatun, 2005).

The above description shows that the study of batik from the standpoint of the narrative in batik has never been done. Studies focused on the process and type. This research is expected to complement the narrative.

Batik is a craft. Existence can not be separated from the development of human civilization. From time to time batik always occupy the top position as a result of man's work continues to grow. It is motivated by historical factors batik, which its presence requires a process that is not easy, as a way pembuatanya. Therefore, batik still exist in public life, especially in Indonesia. In Indonesia, batik as an art form. Batik motifs and narrative Environmental Conservation Assessment of some types of batik can be concluded that culturally inspired batik is always present with the surrounding natural environment. The environment can be either natural or cultural environment. However, the environment can never be separated from the conception of culture owners. For example, assume that the public interest Bengkulu (mushrooms) Raflesia is the hallmark of their wealth of flora and fauna. This interest has become an icon of Bengkulu. Interest will then be one characteristic motif Bengkulu. Rafflesia flower contains a message to preserve the environment because of the interest can only be met if the life in the forest. This interest has been specifically created for habitat in Forest Park Bengkulu (often called Tahura). This confirms that the discourse is essential to preserve the continuity Tahura Raflesia interest Yag is a hallmark of Bengkulu. Forests are also a part of the environment that must be preserved because it becomes part of the lungs of the world. The same thing happened in batik Dermayon (Indramayu). Indramayu is a city located on the shores of the northern coast of Java (coast). Part of the community in this town is familiar with the fishing and marine life. This is reflected also in batik Dermayon which displays marine discourse such as shrimp, fish, seaweed in addition also standard motifs of batik. This reinforces the view that the batik very closely with the environment in revealing the inspiration of the natural environment. It contains a message about environmental sustainability. That is, that animals such as shrimp, fish, other grasses, and others need to be preserved because it is part of the

lifeblood of the community. Any presence of flora and fauna is a reflection of the nature of human life must be protected and preserved. Shape the personification of it and then presented in the form of a narrative titled "Urang Dewi Ayu".

According to stories circulating in the community Urang Dewi Ayu was the wife of Bima. This story is a story carangan that knowledge is not in a **Babon Mahabharata**. Told that Resi Bima magic test Pandavas and Kauravas by making the river. People who relied upon to make the river is Bima. In the Mahabharata story is indeed found. But in the story, the story of Java was developed according to the value flavors of Java.

To make these rivers begin in the mountains Bima Dieng so there was found spring called spring water, which means Bima Bima Lukar undressed. Bima made river with bare and genitals are used for plowing. A god named Twins (god fish) directs the Bima river to the sea, so the river runs straight down to the ocean. In the oceans Bima saw a beautiful woman named Urang Ayu Twins child. Because enamored of her beauty, then the Bima words Sira Ayu (you are beautiful). Because of these words, then the river later named Serayu river (from the Sira Ayu). Urang Dewi Ayu then married to Bima and was born a boy named Antasena. This puppet story develops in Yogyakarta and Surakarta.

The story of the Javanese wayang to Indramayu can be understood from the historical origins of Indramayu and Cirebon batik as one-track deployment. Batik Indramayu influenced by Javanese batik, such as batik Lasem and also influenced by batik Cirebon. Batik Cirebon developed by the beginning of Pengging Solo, who was entered Demak continued Pajang. As we know that at the time of Demak, Cirebon, Indramayu, and Jayakarta is one of the power lines with their Demak Fatahilah as one of the commanders of the Demak Kingdom. In the known batik motives cement. Cement motif derived from the word meaning spring shoots are growing. This motif is significant as the plants grow and develop. Cement motif is very closely related to environmental sustainability. PM's motive is for people to maintain the continuity of plant and animal life to keep growing and keep growing. Trees are large, strong branches, or the lush vegetation always starts from the spring. Therefore, the basic motif of this motif is sprig twig ends filled with young leaves.

In accordance with the spirit and the community owner and its

historical development, cement motif is divided into several types, namely cement philosophical motives, motives related to marine, cement motif associated with terrestrial biota, and motives berhububungan air biota. The most famous cement motif and philosophical nature is the motive Semen Rama. As the name implies, this motif relate to the story of Sri Rama. This motif has to do with the character of Sri Rama which is still a source of inspiration for the good of the Java community. Sri Rama is the human incarnation of Vishnu who controlled three world are present in the world for "hamemayu hayuning Buwana" (policing the world). Teachings of Sri Rama dross-known is the teaching Brata feet which contains teachings about 8 character of the king (an incarnation of Vishnu), namely:

1. The nature of the Sun.
2. Character Month
3. Star
4. Character sky
5. Character wind
6. Character Samodra
7. Nature of fire
8. Nature of the earth

The eight character reflects the concern of the universe. That is, not only about the environmental discourse concerning the earth earth, wind, Ocean, but also to the wider nature as the sky, the moon and the sun. Currently we are becoming an universe that the circuit must always be maintained. Damage to the layer of earth, for example, will make the sun no longer friendly because ultraviolet light will penetrate the earth and damage universe. Motif more cement cement motif is associated with land biota. This motif is the main form their picture of terrestrial animals such as elephants, buffalo, deer, elk, and so forth. This motif is the image of terrestrial life are depicted sehinggayang four-legged animal that is a symbol of the mainland. This motif discourse reminded of the importance of land animals in everyday life. All animals have the right to live. This is illustrated in the puppet in the shape of the mountains as a symbol of forest conservation which is perfect if forests inhabited by animals.

CONCLUSION

Batik is a piece of art with media shroud and other fabrics with the typical process that begins with Shedding a hot night on the fabric and then do the coloring. In the beginning, batik is a palace tradition developed in the community. Creation of batik motif is always inspired by the natural surroundings and voice to keep the conservation of the natural surroundings. Environmental concept voiced by the motif on the side of nature around natural, often motif voiced supra-natural environments such as the nature of the gods through the cosmic environment such as the moon and sun. Philosophical and mythological element is often an integral part of the various types of batik.

BIBLIOGRAPHY

Doellah, H. Santosa. 2002. *Batik: The Impact of Time and Enviroment*. Surakarta: Danarhadi.

Handayani, Sarah Rum. 2002. Makna Simbolis Pola Sidomukti dalam Perkawinan Adat Jawa di Surakarta. Surakarta: Fak. Sastra dan Seni Rupa, UNS.

Hartoko, Dick. 1984. Manusia dan Seni. Yogyakarta: Kanisius

Heriyanto Atmojo. 2008. *Batik Tulis Tradisional Kauman, Solo*. Surakarta: Tiga Serangkai.

Hitchcock, Michael. 1991. *Indonesia Textiles*. Findon: Periplus Edition.

Maxwell, Robyn. 1990. *Textiles of Souteast Asia: Tradition, Trade and Transformation..* Singapore: Periplus.

Miles, Matthew dan A. Michael Huberman.1992. *Analisis Data Kualitatif*. Terjemahan. Jakarta: UI Press.

Nasution. 1992. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito

Nian Djoemena. 1990. *Ungkapan Sehelai Batik*. Jakarta:Jambatan.

Prosiding Seminar : Jejak telusur dan Pengembangan Batik Pekalongan; 18-19 Maret 2005.

Sarwono. 1997. "Filsafat Hidup Orang Jawa dan Simbolisme dalam MOtif Batik". dalam *Haluan Sastra Budaya* No: 31 Th XVU Juli 1997.

Sarwono. 2004. "Pendekatan Hermeneutik Simbolisme Motif Parang". dalam *Etnografi: Jurnal Penelitian Budaya Etnik*. No:04 Vol. 05 Juni 2004.

Sarwono. 2005. "Pendekatan Hermeneutik Simbolisme Motif Parang". dalam *Etnografi: Jurnal Penelitian Budaya Etnik*. No:04 Vol. 05 Juni 2004.

Siswanto. 2001. "Penelitian Sastra dalam Perspektif Strukturalisme Genetik". Dalam Jabrohim. Ed. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita Graha Nugraha.

Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sutopo, Heribertus. 1988. *Pengantar Penelitian Kualitatif: Dasar-dasar Teoretis dan Praktis.* Surakarta: Pusat Penelitian Universitas Sebelas Maret.

Usawatun. 2005. "Dinamika Batik Gedhog Tuban". Jakarta: Profil Wanita.

Wolff, Janet. 1981. *The Social Production of Art*. New York: St. Martin's Press.

Sudardi, Bani. 2007. *Pemanfaatan Folklor Dieng untuk Pengembangan Pariwisata. Surakarta*. Hasil Penelitian Hibah Bersaing Dikti

FOLKLOR PADI DAN KAITANNYA DENGAN KELESTARIAN BIODIVERSITAS

Murtini & Bani Sudardi

Program Studi Sastra Indonesia FIB UNS
E-mail: murtinisasindo@yahoo.co.id

ABSTRACT

Folklore of rice is very famous among the Javanese in the person Dewi Sri. This figure is a figure who is worshiped as the Goddess of Food in Javanese community. Dewi Sri is also the figures that are dispatched to safeguard the environment and biodiversity conservation. This study tried to explore the role of folklore rice or Stories Dewi Sri in relation to preserve biodiversity. The purpose of this paper is revealing this role in connection with the story of Dewi Sri and realization in society.

This research is a descriptive study that leads to the formation of a product which is expected to be the master for the development of research on folklore relationship with environmental sustainability.

This research is a descriptive-exploratory research. With variable folklore Dewi Sri problem for the development of biodiversity conservation. The target of this research is to find new materials with the aim of finding linkages can be converted into the hypotheses. The hypothesis that emerged in the form of alternative hypotheses related to the folklore and the development of biodiversity and environmental sustainability.

Research shows that the story of Dewi Sri contains a message to conserve the environment. The messages are among them, to save themselves against nuisance animals, then the action simply expel not kill, using natural materials to find safety, and stated that biodiversity is derived from noble creatures that need to be respected. All the more rice as a food ingredient that is very important. Different types of animals that may be considered dangerous also said to be the incarnation of the gods in order to maintain the integrity of the world's biodiversity.

Keywords: Dewi Sri, rice, biodiversity

Pendahuluan

Orang Jawa memiliki folklor yang sangat terkenal dan mewarnai segi-segi kehidupan orang Jawa tradisional. Folklor tersebut ialah folklor Dewi Sri atau dikenal dengan cerita asal usul padi. Cerita tersebut mengisahkan tentang asal-usul padi, hama tanaman, cara merawat padi, dan mitologi tentang padi. Folklor padi ternyata mengandung pesan-pesan untuk menjaga kelestarian biodiversitas.

Menurut Wati (2009), Dewi Sri dikenal masyarakat Indonesia sebagai Dewi Padi atau sering juga disebut sebagai Dewi Kesuburan. Peranan pentingnya dalam sejarah adanya tanaman padilah yang membuat ia dikenang masyarakat hingga sekarang. Setiap daerah di Indonesia sebenarnya mempunyai cerita tentang kesuburan. Termasuk di daerah Pemalang, Jawa Tengah juga memiliki ceritanya sendiri. Cerita Dewi Sri yang berkembang di Pemalang mengisahkan Sadana dan Dewi Sri yang ditugasi untuk mengatasi masalah di negeri Purwagaluh. Dewi Sri menyamar menjadi laki-laki dan berganti nama menjadi Camar Seta. Di negeri Atasangin mereka mendapat ilmu baru cara menanam padi. Dalam usaha mereka menimba ilmu di Purwagaluh mereka mengalami berbagai hambatan akan tetapi semuanya dapat diatasi berkat kesaktian Dewi Sri. Sesampainya di Purwagaluh mereka mengajarkan kepada rakyat Purwagaluh cara menanam padi. Akhirnya Purwagaluh menjadi negeri yang subur dan makmur. Kejayaannya ternyata tidak hanya menimbulkan simpati dari negeri lain, tetapi ada pula yang merasa iri yaitu negeri Ujungkulon yang dipimpin oleh Sapigumarang. Raja Ujungkulon kemudian menyerang Purwagaluh pada saat panen raya, akan tetapi usahanya sia-sia. Kesaktian Dewi Sri mampu menandingi semua ilmu yang dimiliki Sapigumarang.

Pesan utama yang terdapat dalam cerita Dewi Sri bahwa semua yang terjadi di dunia sudah diatur oleh kekuatan mahakuasa yang menentukan kehidupan ini. Pesan selanjutnya bahwa di dalam keadaan alam yang memiliki suatu yang saling terkait sebagai sebuah kelengkapan, ibarat ada siang tentu juga ada malam. Konsep yang dibawa cerita Dewi Sri adalah konsep harmoni untuk selalu menjaga biodiversitas.

Dalam salah satu versi cerita Dewi Sri disebutkan bahwa Dewi Sri dan Sadana saling mencintai, tetapi cinta itu dibatalkan karena keduanya masih bersaudara. Dewi kemudian menjelma menjadi padi. Sementara itu, Batara Kala yang mencintai Dewi Sri kemudian menjadi tikus yang akan memakan

Dewi Sri. Sementara itu, Sadana kemudian menjelma menjadi ular sawah untuk menjaga Dewi Sri dari serangan tikus.

Sebuah versi lain cerita Dewi Sri menyatakan bahwa tubuh Dewi Sri menjelma menjadi berbagai jenis makanan yang dimakan manusia. Menurut cerita, rambut Dewi Sri menjelma menjadi padi, kepala menjadi kelapa, buah dada menjadi bengkoang, dan kaki menjadi ketela. Konsep ini sebenarnya membawa konsep agar manusia menjaga kelestarian alam karena kelestarian tersebut identik dengan menjaga kehadiran Dewi Sri yang menjadi dewi pujaan atau dewi makanan bagi orang Jawa.

Kisah di atas adalah salah satu bentuk pesan untuk tetap menjaga biodiversitas. Konsep ini yang sekarang dikenal dengan konsep beras organik yang mengolah padi dengan cara menghindari obat-obat kimia dalam memelihara padi. Konsep ini akan menjaga kelestarian alam.

Cerita Dewi Sri juga memunculkan tradisi ritual. Dalam tradisi ritual diperlukan berbagai sesaji seperti daun kluwih, daun salak, janur, daun kemuning. Keperluan ritual dengan hal tersebut menjadikan masyarakat tetap menjaga adanya pohon-pohon tertentu meskipun dirasa kurang produktif. Langkah ini mendorong tetap lestarinya biodiversitas baik berupa flora maupun fauna.

Penelitian Awal

Kajian tentang folklor Watu Gunung pernah dikaji oleh Wirajaya (2011) dengan analisis struktural Levi-Strauss. Wirajaya menyimpulkan bahwa kajian terhadap mitos itumenunjukan bahwa orang Jawa sudah memiliki ilmu perbintangan sejak sekitar 17211 tahun lalu (Wirajaya, 2011). Sementara itu, Widodo (2011) mengkaji tentang folklor air dengan prinsip etnohidrolika yang menunjukan penghormatan orang Jawa terhadap sumber daya alam berupa air dengan prinsip melestarikan,mengelola, dan memanfaatkan air dengan konsep organistik seperti yang tanpak dalam folklor Jawa.

Wahyuningsih dan Indriana (2012) mengungkapkan tentang folklor petani dalam mengungkapkan sopan santun.

Sudardi dan Darmoko (2012) meneliti tentang folklor terkait aliran kepercayaan di Dieng yang di dalamnya ditemukan bahwa dalam aliran kepercayaan di Dieng, unsur folklor masih mendominasi sebagai bagian dari suatu kepercayaan. Penelitian ini dilanjutkan dengan kajian tentang

Eksistensi Islam dan Aliran Kepercayaan Masyarakat Dieng (Sudardi, 2012).

Folklor yang terkait dengan ketahanan pangan dan pengobatan pernah dikaji oleh Sudardi (2011) yang membahas tentang deskripsi antropologi medis manfaat binatang dalam tradisi pengobatan Jawa. Penelitian ini menyimpulkan bahwa dalam folklor Jawa, binatang di samping digunakan sebagai bahan makanan juga digunakan untuk pengobatan. Salah satu bentuk pengobatan itu ialah dengan memakan binatang yang tentu saja dapat membantu meningkatkan ketahanan pangan dengan munculnya keberagaman binatang sebagai sumber makanan hewani yang sehat dan berkhasiat.

Kearifan lokal masyarakat pesisir dalam hubungan dengan folklor lisan, khususnya terimnologi bahasa pernah dikaji oleh Wakit (2011). Di dalam kajian ini terdapat konsep ketahanan pangan yang diterapkan oleh penduduk pesisir. Masyarakat pesisir Selatan Kebumen yang menjadi lokasi penelitian menunjukan kecerdasan koletif dalam hal ketahanan pangan dengan memanfaatkan berbagai sumber daya alam, meskipun dalam kondisi banjir air laut (rob) mereka tetap dapat mengais rejeki dan mencukupi nutrisi.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif yang mengarah pada terbentuknya produk, yang diharapkan dapat menjadi master untuk pengembangan penelitian tentang hubungan folklor dengan kelestarian lingkungan.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian deskriptif-eksploratif. Dengan variabel masalah folklor Dewi Sri untuk pengembangan kelestarian biodiversitas. Target penelitian ini ialah mencari bahan-bahan baru dengan tujuan menemukan kaitan-kaitan yang dapat diubah menjadi hipotesis-hipotesis (Vredenbregt, 1985:53). Hipotesis yang dimunculkan berupa hipotesis alternatif yang berkaitan dengan folklor dan pengembangan kelestarian biodiversitas dan lingkungan.

Penelitian ini mengarah kepada prosedur interpretasi guna memperoleh penemuan atau teori-teori. Prosedur tersebut termasuk konseptualisasi data yang dipadukan dengan kemampuan peneliti sebagai instrumen penelitian. Penelitian ini juga menggunakan prosedur nonstatistik (Strauss dan Corbin, 1997:14).

Hasil utama penelitian ini berupa deskripsi tradisi lisan yang kemudian akan digunakan sebagai dasar untuk membentuk rancangan kebijakan dalam mengembangkan kelestarian lingkungan. Yang tersaji adalah suatu jaringan kausal yang sistematis yang mengarah pada pembentukan teori-teori. Jadi, perbedaan penelitian ini dengan penelitian deskriptif bahwa penelitian ini bukan hanya menata fenomena pada suatu universum, tetapi berusaha menemukan tatanan kausalitas pada suatu empiris (lihat Vredenbregt, 1985:51-52).

Sesuai ciri penelitian kualitatif, sifat proposal ini masih longgar dan dapat disempurnakan di kemudian hari. Proposal ini adalah sejenis rancangan untuk mencapai tujuan penelitian.

Karena penelitian ini merupakan penelitian eksploratif yang akan berusaha memaparkan suatu kaitan kausal, maka sebelum proposal disusun, peneliti sudah lebih dahulu mengadakan observasi pendahuluan sebagai mana telah disajikan dalam sub Kajian Pustaka. Observasi tersebut berupa kunjungan langsung ke lokasi penelitian dan melalui sejumlah pustaka. Tujuan observasi pendahuluan ini agar di dalam penyusunan proposal mendapat gambaran yang seutuh mungkin mengenai subjek kajian dan dapat ditemukan, meskipun samar-samar hubungan kausal variabel-variabel alternatif.

Sampel dalam penelitian ini disesuaikan dengan tujuan penelitian yang akan berusaha mendapatkan gambaran yang seluas-luasnya. Oleh karena itu, teknik sampling yang digunakan ialah *purposive sampling* atau sampling bertujuan. Peneliti juga akan menggunakan *internal sampling*,yakni peneliti menentukan informan berdasarkan kebutuhan dari dalam.

Instrumen penelitian ini ialah peneliti sendiri dengan cara membangun tim untuk dapat menggali informasi-informasi yang diperlukan.

Data penelitian ini berupa segala informasi mengenai dua hal:

1. Hal-hal yang berkaitan dengan folklor Dewi Sri.
2. Hal-hal yang berkaitan dengan pengembangan kelestarian lingkungan.

Untuk mendapatkan data dilakukan dengan

a. Wawancara dilakukan dengan wawancara informal (*indepth interview*) kepada para informan lain yang sudah disebutkan di atas. Untuk menjaga validitas data, maka dalam wawancara akan

disertai dengan *member check* (lihat Nasution, 1992:117).

b. Observasi terlibat dan tak terlibat dilakukan terhadap peristiwa dan tingkah laku informan/sumber data. Jenis observasi dilakukan sesuai kondisi lapangan.
c. Kajian dokumen tertulis (*content analysis*) ditempuh membaca dokumen tersebut serta mencatat dalam displai data hal-hal yang sesuai dengan tema penelitian.
d. Kajian dokumen nontertulis (foto, rekaman, dan sebagainya) dengan diakukan dengan cara observasi simak.
e. Observasi artefak dengan cara mengamati artefak-artefak yang ada seperti candi-candi, arca, relief, dan sebagainya serta memahami fungsinya di masyarakat dan perannya dalam pengembangan pelestarian lingkungan.
f. Observasi peristiwa, yakni mengamati peristiwa yang berkaitan dengan folklor Jawa seperti sekatenan, tayuban, larungan, kirab pusaka, wayangan, panen, penyimpanan makanan, dan sebagainya.

Dalam penelitian ini validitas data diuji dengan menggunakan trianggulasi data, yakni peneliti menggunakan beberapa sumber data untuk mendapatkan data yang sejenis (Sutopo, 1988: 31) sehingga didapat pemahaman lintas data yang menyeluruh. Validitas data juga akan diperkuat dengan cara peer debriefing (lihat Nasution, 1992: 117).

Pembahasan

Kisah tentang Dewi Sri kaya akan pesan-pesan melestarikan biodiversitas. Dalam cerita tentang Sri Sadhana Makayangan (Purwanto, 2015), diceritakan tentang petualangan Dewi Sri dan Sadhana. Dewi Sri dipercaya sebagai seseorang yang dapat mengendalikan makanan khusunya padi yang merupakan bahan makanan pokok masyarakat Indonesia. Ia merupakan pengatur dari kehidupan, kekayaan, serta kemakmuran.

Pesan biodiversitas yang disampaikan dalam cerita tersebut, yaitu hubungan yang akrab antara dewa dan binatang. Sebagai misal ada cerita Dewa Anantaboga disapa oleh burung gagak. Karena tidak menjawab ia disangka sombong dan diserang burung gagak. Narasi ini menunjukkan bahwa burung pun akrab dengan dewata. Artinya, kalau dewata saja

akrab dan sampai diserang burung gagak biasa, maka manusia juga harus menghormati burung-burung.

Cerita asal-usul padi yang tumbuh dari jasad Dewi Sri yang dikubur juga menunjukan bahwa padi adalah tanaman berasal dari Dewi Sri. Karena dewi Sri dewi kemampuran, maka otomatis padi juga harus dilestarikan. Menghormati padi AScvbjnkl; adalah bagian dari ibadah menghormati Dewi Sri. Artinya, biodiversitas pada padi harus terjaga karena tanaman ini adalah tanaman surgawi yang harus dimuliakan.

Dalam *Serat Pustakaraja Purwa* karya Ranggawarsito diceritakan perjalanan Dewi Sri dan Raden Sadana yang mendapat kutukan dari ayah mereka hingga berubah menjadi ular sawa dan burung sriti. Ular sawa itu akhirnya teruwat kembali setelah ia melindungi bayi pasangan Kyai Wrigu dan Ken Sangki di Desa Wasutira. Kemudian Dewi Sri diangkat menjadi dewi pangan, sedangkan Raden Sadana diangkat menjadi dewa sandang.

Cerita ini mengandung pesan bahwa burung sriti yang liar atau ular sawah yang menakutkan adalah binatang yang tidak perlu ditakuti. Dalam cerita malah disebutkan dipelihara. Dengan adanya keyakinan ini, maka alam tetap terjaga karena manusia tidak akan sembarangan membunuhnya karena dia adalah titisan dari Dewi Pangan dan Dewa Pakaian.

Pesan tentang usaha melestarikan biodiversitas juga tampak dalam kisah Dewi Sri yang terdapat dalam *Babad Ila-ila* (Saputra, 2010). Dalam Babad tersebut diceritakan tentang khasiat air Yoga yang dapat menjadikan istri Kyai Prigu mengandung. Kyai Prigu dan istrinya disuruh untuk mencari dan mengumpulkan empat macam air dan nantinya keempat air tadi di campur menjadi satu. Itulah yang dinamakan "air yoga". Setelah mencampur empat macam air tadi, air tersebut harus diminum oleh mereka berdua. Air yoga tersebut terdiri dari:

- Air yang bersumber dari dasar bumi (misalnya air sumur)
- Air yang datangnya dari langit (misalny air hujan)Air yang asalnya dari tanam-tanaman atau tumbuh-tumbuhan (air kelapa atau air batang pisang)
- Air yang berasal dari segala yang mempunyai napas (misalnya air susu, air kencing, keringat).

Penyebutan tentang pentingnya air ini mengandung pesan bahwa air sebagai salah satu kebutuhan pokok makhluk hidup harus dijaga. Berbagai

jenis air disebutkan menunjukan bahwa semua air itu penting. Karena air itu diminum, maka semua jenis air juga harus dijaga keasliannya. Mungkin ada yang bertanya manfaat air kencing. Secara tradisional, air kencing digunakan sebagai pupuk yang cukup bagus dan mengandung nutrisi bagi tetumbuhan).

Dalam Babad tersebut juga diceritakan tentang beberapa *ila-ila* (tindakan untuk mengamanankan) bayi apabila diganggu oleh makhluk halus yang berbahaya. Berikut nama makhluk halus yang menganggu bayi dan cara mengamankan menurut *Babad Ila-ila*. Perintah ini disampaikan Dewi Sri kepada Kyai Wregu yang sedang menjaga anaknya.

Nama Dewa	**Jelmaan**	**Cara Mengatasi/ Ila-ila**
Sang Kala	Serigala	Membakar daun kelapa
Brahma	Banteng liar	Daun nanas yang diloreng hitam
Wisnu	Celeng	Duri pohon bidara, membakar daun tanjung, membakar daun kelapa

Dari ila-ila yang disampaikan bahwa ada beberapa hal yang patut dicatat. Tujuan ila-ila itu tidak untuk membunuh, tetapi mengusir binatang jelmaan dewata yang akan menganggu bayi. Hal ini menunjukan tidak perlunya memusnahkan untuk mendapatkan keselamatan. Suatu sistem harmoni alami.

Ila-ila yang digunakan adalah dari dedaunan yang ada di sekitar. Hal ini menunjukan juga bahwa beberapa jenis pepohonan perlu dilestarikan karena suatu saat akan diperlukan untuk mengusir roh jahat. Roh jahat yang menjelma ternyata adalah dari jelmaan dewa yang bermakna bahwa binatang yang mungkin sebagai pengganggu itu sebenarnya juga merupakan binatang yang diperlukan dalam konstelasi kehidupan.

Pesan Dewi Sri selanjutnya bahwa untuk memanen hasil tanaman diperlukan membuat bentuk makhluk yang disusuna dari berbagai jenis pepohonan. Konsekuensi dari hal ini ialah harus diselamatkannya berbagai jenis flora yang ada, meskipun mungkin dianggap sebagai flora yang tidak begitu bermanfaat seperti lung-lungan.

Pentingnya memelihara biodiversitas jenis empon-empon (bahan jamu) juga ditunjukan dari pepali Dewi Sri yang berpesan agar rumah terjauh dari bahaya, maka disebari secara merata dengan dlingo, bawang, dan bengle.

Jenis tanaman ini merupakan jenis tanaman yang banyak digunakan dalam kehidupan sehari-hari sehingga perlu untuk diselamatkan dan dipelihara.

Simpulan

Folklor padi dalam budaya Jawa telah menjelma menjadi suatu folklor yang erat kaitannya dengan kepercayaan, ritual, dan perilaku. Folklor ini berpusat pada Dewi Sri dan Sadana. Folklor ini mengandung nilai-nilai untuk penyelamatan biodiversitas dunia menurut konteks budaya dan pemahaman Jawa.

Pesan yang disampaikan adalah tetap menjaga harmoni, melestarikan biodiversitas, dan menghagai makhluk di tempat yang mulia karena juga dianggap sebagai titisan dewata. Kontek cerita ialah dengan cara memasukan unsur-unsur biodiversitas ke dalam metafisik dengan menganggapkan sebagai jelmaan dewa dewi.

Daftar Pustaka

Abrams, M.H., 1991. A *Glossary of Literary Terms*. New York: Holt Rinehart and Winston. Baumgartner and H. Belevi. 2001. *A Systematic Overview of Urban Agriculture in Developing.*

Danandjaja, James. 1986. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Grafitipers.

Endry Mesuji. 2012. " Pengertian Ketahanan Pangan, Penganekaragaman Pangan, Pola Pangan Harapan. *Mimbar Penyuluhan* Edisi No V Tahun 2012.

Indriana Wahyuningsi dan Purwo Haryono. 2012. "The Use of Politeness Prinsicple in "Petani CIlik" Folklor". *Prisiding Seminar Nasional Pembelajaran Drama* Jawa. Klaten, 20 November 2012.

Miles, Matthew B. dan Huberman, A. Michael. 1992. *Qualitative Data Analysis (Analisis DataKualitatif)* Terjemahan Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI-Press.

Nasution. 1992. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito.

Purwanto, Hero. 2015. "Sri Sadana Makayangan". (http://albumkisahwayang.blogspot.co.id/ 2015/01/ sri-sadana-makahyangan.html).

Rocha, C. 2000. An Integrated Program for Urban Food Security: The Case of Belo Horizonte, Brazil. Department of Economics. Ryerson Polytechnic University. Toronto.

Saputra, Rizki Marman. 2010. *Pepali Dewi Sri dalam Babad Ila-ila.* Depok: Universitas Indonesia.

Strauss, Anselm dan Corbin, Juliet. 1997. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Prosedur Teknik danTeori Grounded.* Disadur Djunaidi Ghony. Surabaya: P.T. Bina Ilmu.

Sudardi, Bani dan Darmoko, Puji. 2012. Konsep Theologis dalam Aliran Kepercayaan di Dieng. Prosiding *Seminar Nasional Pembelajaran DramaJawa*. Klaten, 20 November 2012.

Sudardi, Bani. 2004. "Sastra Lisan di Dieng". Laporan Observasi Lapangan, Maret 2004. (Tidak diterbitkan).

Sudardi, Bani. 2011. Deskripsi Antropologi Medis Manfaat Binatang dalam Tradisi Pengobatan Jawa". *Jumantara*. Vol 2 No:2 Tahun 2011.

Wati, Wahyu Arfina. 2009. *Analisis Fungsi Pelaku dan Motif Cerita Dewi Sri*. Semarang: Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Semarang.

REPRESENTASI KERUSAKAN LINGKUNGAN DALAM PROSA INDONESIA MUTAKHIR: KAJIAN EKOKRITIK

Rahmi Rahmayati
Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia FBS Unesa
E-mail:rahmi.rahmayati@yahoo.com

ABSTRACT

Indonesia is famous for its natural beauty and wealth of natural resources and local wisdom that is in it. However, the natural beauty and wealth of natural resources in Indonesia is currently threatened. This is due to various factors, including human factors, disregarding the local wisdom inherited his ancestors also human greed in the dredge and exploit nature excessively for the sake of particular interests and gain some parties, such as foreign interests, government officials, and people who do not have commitment to the sustainability of nature. It is a representation in contemporary works of Indonesian literature especially prose such as novels and short stories. The purpose of this paper is to describe the representation of environmental destruction in Indonesian contemporary literary works (prose such as novels and short stories) published in 2011-2015. The study used ecocriticism approach. Data analysis technique in this paper are as follows, 1) examine the literature with intensive reading prose (novels and short stories) were studied, 2) analyzing the representation of environmental destruction in prose (novels and short stories) were studied, 3) analyzing cause environmental destruction in prose (novels and short stories) were studied, 4) analyze the consequences of environmental destruction to the sustainability of nature/environment around them in prose (novels and short stories) were studied.

Keywords:representation, destruction, environment, eco-criticism, Indonesian contemporary prose

Pendahuluan

Kerusakan lingkungan merupakan salah satu isu/permasalahan ekologi yang banyak direpresentasikan dalam karya sastra Indonesia, terutama dalam bentuk prosa seperti novel dan cerita pendek. Isu/ permasalahan tersebut menjadi ide cerita yang dikembangkan dan dideskripsikan pengarang/penulis berdasarkan realitas yang terjadi di

sekitarnya. Hal ini menunjukkan bahwa karya sastra menjadi media bagi penulis untuk mengungkapkan kepedulian terhadap lingkungan dengan merepresentasikan realitas yang terjadi di lingkungan sekitarnya, seperti kerusakan lingkungan/alam. Hal tersebut sebagaimana pendapat Sudikan (2015: 45) bahwa dalam menciptakan karya sastra, baik secara eksplisit maupun implisit sastrawan memiliki tujuan 'penyadaran' kepada pembaca betapa penting mempertahankan dan melestarikan lingkungan hidup.

Kerusakan lingkungan/alam tersebut dideskripsikan dalam prosa Indonesia mutakhir yang diterbitkan dalam rentang waktu 2013–2016. Di antaranya cerpen *Ki Pawon* karya Heri Nurdiansyah, cerpen *Lais* karya Nenden Lilis, dan cerpen *Pudarnya Impian Uma'* karya Khoiriyyah Az-zahro dalam antologi cerpen Indonesia–Malaysia (2013), novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* (2015) karya Uten Sutendy, novel *Dari Rahim Ombak* (2015) karya Tison Sahabuddin Bungin, dan cerpen *Jeritan Tengah Malam* karya Mahfud Ikhwan dalam kumpulan cerpen *Belajar Mencintai Kambing* (2016).

Kerusakan lingkungan yang digambarkan di antaranya pencemaran lingkungan, baik pencemaran udara maupun pencemaran air (sungai dan laut), kerusakan bukit, lembah, gunung, hutan, pepohonan dan tumbuhan, serta terumbu karang. Pencemaran lingkungan direpresentasikan dalam cerpen *Ki Pawon* karya Heri Nurdiansyah, cerpen *Lais* karya Nenden Lilis, dan cerpen *Pudarnya Impian Uma'* karya Khoiriyyah Az-zahro. Cerpen *Ki Pawon* merepresentasikan kerusakan lingkungan, yaitu pencemaran udara dan kerusakan bukit yang disebabkan penambangan batu kapur yang berlebihan, baik dilakukan oleh pihak perusahaan maupun masyarakat setempat. Cerpen *Lais* mendeskripsikan kerusakan lingkungan, yaitu pencemaran air sungai yang disebabkan oleh berbagai limbah dari berbagai pabrik kimia. Cerpen *Pudarnya Impian Uma'* menceritakan kerusakan lingkungan, yaitu pencemaran air sungai yang disebabkan penambangan batu bara yang berlebihan.

Kerusakan bukit, lembah, gunung, hutan, serta pepohonan dan tumbuhan direpresentasikan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* (2015) karya Uten Sutendy cerpen *Jeritan Tengah Malam* karya Mahfud Ikhwan, dan cerpen *Lais* karya Nenden Lilis. Novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* mendeskripsikan kerusakan bukit, lembah, gunung, hutan, serta pepohonan dan tumbuhan yang disebabkan oleh pengeboran minyak yang berlebihan, yang dilakukan oleh perusahaan swasta bekerja sama dengan

perusahaan asing dan oknum pemerintah setempat. Cerpen *Jeritan Tengah Malam* menggambarkan kerusakan hutan yang disebabkan penggundulan hutan untuk pendirian perumahan.

Kerusakan terumbu karang direpresentasikan dalam novel *Dari Rahim Ombak* (2015) karya Tison Sahabuddin Bungin. Novel tersebut mendeskripsikan kerusakan terumbu karang yang disebabkan pengeboman yang dilakukan oleh oknum masyarakat setempat di Pulau Bungin yang dibiarkan dan didukung oleh beberapa oknum pejabat setempat.

Kerusakan lingkungan yang direpresentasikan dalam novel dan cerpen tersebut termasuk permasalahan yang dapat dikaji melalui kajian ekokritik. Hal ini karena kerusakan lingkungan berkaitan dengan ekologi dan representasi kerusakan lingkungan yang dideskripsikan dalam novel dan cerpen tersebut berkaitan dengan ilmu sastra seperti halnya ekokritik yang memadukan dua disiplin ilmu, yaitu ekologi dan ilmu sastra. Hal tersebut sebagaimana pendapat Garrard (2004: 14) bahwa pengetahuan ekologi bukan hanya untuk melihat harmoni dan stabilitas lingkungan tetapi juga untuk mengetahui sikap dan perilaku manusia. Oleh karena itu, menurutnya analisis ekokritik bersifat interdisipliner yang merambah disiplin ilmu lain, yaitu sastra, budaya, filsafat, sosiologi, psikologi, sejarah lingkungan, politik dan ekonomi, dan studi keagamaan.

Garrard (2004: 4) berpendapat bahwa ekokritik dapat membantu menentukan, mengeksplorasi, dan bahkan menyelesaikan masalah ekologi dalam pengertian yang lebih luas. Dalam fungsinya sebagai media representasi sikap, pandangan, dan tanggapan masyarakat terhadap lingkungan sekitarnya, sastra berpotensi mengungkapkan gagasan tentang lingkungan, termasuk nilai-nilai kearifan lingkungan.

Istilah ekokritik menurut pendapat Harsono (2008: 31) secara etimologi berasal dari bahasa Inggris, *ecocriticism* yang merupakan bentukan kata dari kata *ecology* dan *criticism*. Nugraha (2009) mengungkapkan bahwa sebagai sebuah konsep, ekokritik muncul ke permukaan pada tahun 1970-an dalam sebuah konverensi WLA (*The Western Literature Asscociation*). Selanjutnya, Nugraha (2009) menambahkan bahwa melalui eseinya yang berjudul "*What is Ecocriticism*?", Michael P. Branch menelusuri istilah *ecocriticism* yang ternyata pertama kali digunakan olah William Rueckert (1978) dalam eseinya "*Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism*". Menurut Branch (Nugraha, 2009), istilah ekokritik dan ekologi ini menjadi sangat

dominan menjelang WLA, yang kembali dilaksanakan pada tahun 1989. Dan ketika itu, Glotfelty mendesakan istilah ekokritik untuk digunakan sebagai kritik yang sebelumnya telah dikenal sebagai *the study of nature writing*.

Selain itu, Arimbi (2010: 127) menyatakan bahwa ekokritik kali pertama dipakai pada akhir 1980 di Amerika dan di awal 1990 di Inggris dengan istilah *green studies*. Perkembangan ekokritik di Amerika ditandai dengan berdirinya *The Association for the Study of Literature and Environment* (ASLE) pada tahun 1992 yang secara rutin mengadakan pertemuan untuk mencari kemungkinan kerja sama antara peneliti sastra dengan aktivis gerakan lingkungan.

Adapun Garrard (2004: 2) dan Juliasih (2012: 86) mengungkapkan bahwa pada tahun 1980 muncul sebuah tulisan yang menerapkan *ecocriticism* dalam karya sastra yang berkaitan dengan alam dan masalah lingkungan. Pada awal tahun 1990-an *ecocriticism* telah banyak dipakai sebagai suatu pendekatan dalam penelitian sastra, khususnya di Amerika.

Secara terminologi Glotfelty (1996: 19) berpendapat bahwa ekokritik adalah kajian hubungan antara sastra dan lingkungan fisik, kajian sastra yang berpusat pada dunia (*earth-centered*), sedangkan Wellek dan Warren (1989: 126-127) mengungkapkan bahwa dalam area teori sastra, teori ekokritik dapat dirunut dalam paradigma teori mimetik yang memiliki asumsi dasar bahwa kesusastraan memiliki keterkaitan dengan kenyataan. Sejalan dengan Wellek dan Warren, Kerridge (1998) mengungkapkan bahwa ekokritik ingin melacak ide/gagasan tentang lingkungan dan representasinya.

Berdasarkan hal tersebut, permasalahan dalam makalah ini dirumuskan sebagai berikut.

1. Bagaimana representasi kerusakan lingkungan yang terdapat dalam prosa Indonesia mutakhir?
2. Bagaimana penyebab kerusakan lingkungan yang terdapat dalam prosa Indonesia mutakhir?
3. Bagaimana akibat kerusakan lingkungan yang terdapat dalam prosa Indonesia mutakhir?

Pembahasan

1. **Representasi Kerusakan Lingkungan dalam Prosa Indonesia Mutakhir**

Kerusakan lingkungan terepresentasi dalam prosa fiksi Indonesia mutakhir yang berupa novel dan cerita pendek dalam rentang waktu 2013–2016. Cerpen dan novel tersebut di antaranya cerpen *Ki Pawon* karya Heri Nurdiansyah, cerpen *Lais* karya Nenden Lilis, dan cerpen *Pudarnya Impian Uma'* karya Khoiriyyah Az-zahro dalam antologi cerpen Indonesia–Malaysia (2013), novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* (2015) karya Uten Sutendy, novel *Dari Rahim Ombak* (2015) karya Tison Sahabuddin Bungin, dan cerpen *Jeritan Tengah Malam* karya Mahfud Ikhwan dalam kumpulan cerpen *Belajar Mencintai Kambing* (2016).

Kerusakan lingkungan yang terepresentasi dalam cerpen dan novel tersebut mencakup kerusakan alam pada bukit, gua, lembah, gunung, sungai, pepohonan dan tumbuhan, serta terumbu karang. Kerusakan lingkungan alam pada bukit dan gua dideskripsikan dalam cerpen *Ki Pawon* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy,* sedangkan kerusakan pada lembah dan gunung digambarkan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Adapun kerusakan pada sungai direpresentasikan dalam cerpen *Lais,* cerpen *Pudarnya Impian Uma',* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Selanjutnya, kerusakan pepohonan dan tumbuhan digambarkan dalam cerpen *Lais* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Selain itu, kerusakan terumbu karang dideskripsikan dalam novel *Dari Rahim Ombak*

Berikut analisis representasi kerusakan lingkungan yang terdapat dalam cerpen dan novel tersebut.

a. **Kerusakan Bukit di Jawa Barat dan Banten (Baduy)**

Kerusakan bukit direpresentasikan dalam cerpen *Ki Pawon* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Representasi kerusakan bukit tersebut digambarkan dengan menggunakan latar/seting tempat di Jawa Barat dalam cerpen *Ki Pawon*, sedangkan latar tempat di Banten direpresentasikan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Kerusakan tersebut digambarkan sebagaimana kutipan berikut.

Dalam cerpen *Ki Pawon*, kerusakan bukit ditunjukkan dalam kutipan berikut.

"Aku jadi ingat kejadian seminggu yang lalu. Separuh Pasir Tanjung telah dirusak dan dihancurkan, termasuk salah satu gua yang ada di puncaknya. Ini dilakukan olehku dan para penambang batu kapur lainnya. Secara sporadis bongkahan-bongkahan batu gamping di dalam gua itu kuhancurkan dengan dinamit, tanpa melihat adanya nilai sejarah dan budaya purba yang dikandungnya. Oh, aku menyesal. Sungguh, aku memang tak tahu-menahu akan hal itu." (halamn 95)

Dalam kutipan tersebut terdapat frasa *PasirTanjung*. *Pasir Tanjung* dalam bahasa Sunda artinya *Bukit Tanjung*. Kutipan tersebut menunjukkan bahwa terjadi kerusakan bukit dan gua karena telah dirusak dan dihancurkan oleh para penambang batu kapur.

"Datanglah ke desaku sekarang! Bersiaplah melupakan bayangan kalian tentang desaku yang elok dan memesona itu. Relakanlah bayangan kalian tertiup hembusan angin yang bercampur dengan pekatnya debu-debu batu kapur atau bahkan tercabik-cabik oleh pongahnya tangan bercakar bulldozer backhoe, seperti tercabik-cabiknya bongkahan-bongkahan batu kapur di bukit-bukit karst itu."(halaman 96)

Dalam kutipan cerpen *Ki Pawon* di atas, dideskripsikan kerusakan bukit dan *karst* akibat penambangan batu kapur yang berlebihan akibat mesin yang diproduksi manusia.

Berikut representasi kerusakan bukit dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* yang digambarkan dalam kutipan berikut.

"Bukit-bukit kecil sekitar lokasi harus dipugar, dirobohkan, diambil tanahnya untuk menimbun lembah agar lokasi itu benar-benar bisa rata"(halaman 153)

Kutipan tersebut menggambarkan secara tidak langsung bahwa kerusakan bukit di Baduy (Banten) telah terjadi akibat dipugar dan dirobohkan serta diratakan dengan tanah.

"Hamparan huma yang subur dengan berbagai macam tumbuhan liar, terkelupas hingga rumput dan pepohonan di atasnya tertimbun tanah. Alat-alat berat itu bergerak

memugar bukit yang berdiri tegak dan mengurung lembah yang dibawahnya mengalir mata air dari pegunungan."(halaman 154)

Begitu pun dengan kutipan di atas, secara implisit menunjukkan bahwa kerusakan bukit telah terjadi di Baduy. Kerusakan tersebut terjadi karena bukit dipugar oleh manusia dengan alat-alat berat.

b. **Kerusakan Lembah dan Gunung di Baduy (Banten)**

Kerusakan pada lembah dan gunung direpresentasikan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Kerusakan lembah dan gunung dalam novel tersebut terjadi di Baduy, Provinsi Banten. Hal tersebut digambarkan dalam kutipan berikut.

"Bukit-bukit kecil sekitar lokasi harus dipugar, dirobohkan, diambil tanahnya untuk menimbun lembah agar lokasi itu benar-benar bisa rata"(halaman 153)

Kutipan tersebut mendeskripsikan kerusakan lembah akibat ditimbun oleh tanah yang diambil dari bukit yang dipugar dan dirobohkan.

"Hamparan huma yang subur dengan berbagai macam tumbuhan liar, terkelupas hingga rumput dan pepohonan di atasnya tertimbun tanah. Alat-alat berat itu bergerak memugar bukit yang berdiri tegak dan mengurung lembah yang dibawahnya mengalir mata air dari pegunungan."(halaman 154)

Dalam kutipan di atas, digambarkan kerusakan lembah karena ditutupi/ditimbun tanah padahal di bawah lembah mengalir mata air dari pegunungan.

"Saluran urat-urat bumi makin menyempit, kering, akibat praktik pengeboran minyak yang tiada henti. Pengeboran minyak dan eksploitasi sumber daya alam dilakukan tanpa batas di atas gunung, bukit, lembah, hingga di dasar laut."(halaman 157)

Kutipan di atas mendeskripsikan eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan yang dilakukan di gunung dan lembah sehingga terjadi kerusakan.

> *"Penggalian pasir, galena, batubara, batu gunung, batu linstone (galian C) di sekitar Kecamatan Bojong Manik dan Leuwidamar terus berlanjut dengan cara membelah, merobohkan gunung dan mengurug lembah." (halaman 169)*

Penggambaran kerusakan gunung dan lembah ditunjukkan dalam kutipan tersebut. Kerusakan tersebut dilakukan manusia dengan membelah dan merobohkan gunung dan menimbun lembah dengan tanah.

c. **Kerusakan Sungai di Jawa Barat, Kalimantan, dan Banten**

Kerusakan sungai direpresentasikan dalam cerpen *Lais,* cerpen *Pudarnya Impian Uma',* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Dalam cerpen *Lais,* kerusakan *parit* (sungai) ditandai dengan air sungai yang sudah tidak bersih lagi karena terkontaminasi limbah pabrik. Begitu pun dalam cerpen *Pudarnya Impian Uma'* digambarkan air sungai yang sudah tidak lagi bening karena bongkahan-bongkahan hitam batu bara yang menggunung di permukaan sungai. Dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*, kerusakan sungai ditandai dengan sungai yang kotor dan bau karena terkena limbah air raksa akibat penambangan emas liar. Hal tersebut ditunjukkan dalam kutipan-kutipan berikut.

> *"Kedalaman sayatan dan aliran darah atau nanahnya mungkin seperti parit di pesawahan di belakang kampung yang dialiri limbah kimia keras bermacam-macam pabrik yang membuat pohon-pohon yang terkena aliran itu meranggas, dan padi di sawah mati." (halaman 154)*
>
> *"Ya, dalam dan panjangnya sayatan luka itu bisa kubandingkan dengan parit berisi air limbah yang mematikan pohon-pohon yang semestinya tumbuh." (halaman 154)*
>
> *"... Juga limbah bermacam pabrik yang membuat air sungai berwarna-warni,..." (halaman 153)*

Kutipan di atas merupakan kutipan cerpen *Lais*. Kutipan tersebut mendeskripsikan kerusakan sungai yang ditandai dengan kondisi sungai yang sudah tidak bersih/bening lagi, tetapi berwarna-warni akibat limbah kimia keras dari berbagai pabrik.

Berikut kutipan cerpen *Pudarnya Impian Uma'.*

> *"Ke hadapan sungai yang tak lagi bening, Aku menggugat. Mengapa Ia tega membiarkan mereka melupakan kisahnya, hingga Uma' harus memudarkan impian-impian itu?" (halaman 213)*
>
> *"Suara kapal tongkang batu bara tiba-tiba mengusik aktivitas bersantapku. Dengan sisa nasi yang terkunyah, kutuju sungai di belakang rumah. Segera pandanganku dipenuhi oleh bongkahan-bongkahan hitam menggunung yang berlalu santai pada permukaan sungai." (halaman 217)*

Dalam kutipan tersebut, digambarkan kerusakan Sungai Martapura di Pulau Kalimantan yang ditunjukkan dengan keadaan sungai yang sudah tidak bening lagi serta adanya bongkahan-bongkahan hitam (batu bara) yang tertimbun pada permukaan Sungai Martapura.

Berikut kutipan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.*

> *"Penambangan emas liar terus berjalan di lembah dan bukit-bukit sekitar Gunung Halimun hingga Sungai Cibareno menjadi kotor dan bau terkena limbah air raksa. Padahal, air sungai itu mengalir ke daerah sekitar Cisungsang, Cibeber, Cikotok, hingga ke daerah-daerah kawasan Banten Kidul."(halaman 169)*

Kutipan tersebut menunjukkan kerusakan Sungai Cibareno yang ada di Provinsi Banten. Kerusakan tersebut digambarkan dengan kondisi Sungai Cibareno yang kotor dan bau akibat terkena limbah air raksa.

d. **Kerusakan Pepohonan dan Tumbuhan**

Kerusakan pepohonan dan tumbuhan direpresentasikan dalam cerpen *Lais* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Dalam cerpen *Lais,* kondisi pepohonan dan tumbuhan menjadi kering dan mati akibat limbah kimia

keras dari berbagai pabrik, sedangkan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* pepohonan dan tumbuhan dideskripsikan tercerabut dari akarnya dan tertimbun tanah akibat pengeboran. Hal tersebut dideskripsikan dalam kutipan-kutipan di bawah ini.

Berikut kutipan dalam cerpen *Lais.*

> *"Kedalaman sayatan dan aliran darah atau nanahnya mungkin seperti parit di pesawahan di belakang kampung yang dialiri limbah kimia keras bermacam-macam pabrik yang membuat pohon-pohon yang terkena aliran itu meranggas, dan padi di sawah mati." (halaman 154)*
>
> *"Ya, dalam dan panjangnya sayatan luka itu bisa kubandingkan dengan parit berisi air limbah yang mematikan pohon-pohon yang semestinya tumbuh." (halaman 154)*

Kutipan tersebut mendeskripsikan kerusakan pepohonan dan tumbuhan akibat limbah kimia dari berbagai pabrik. Kerusakan tersebut digambarkan dengan mengeringnya pepohonan dan tumbuhan akibat limbah bahan kimia. Bahkan, limbah tersebut mematikan pohon-pohon dan tumbuhan yang seharusnya tumbuh.

> *"Hamparan huma yang subur dengan berbagai macam tumbuhan liar, terkelupas hingga rumput dan pepohonan di atasnya tertimbun tanah. Alat-alat berat itu bergerak memugar bukit yang berdiri tegak dan mengurung lembah yang dibawahnya mengalir mata air dari pegunungan."(halaman 154)*

Kutipan di atas menggambarkan kerusakan pepohonan dan tumbuhan yang ditandai dengan terkelupas/tercerabutnya pepohonan dan tumbuhan akibat dipugar oleh manusia melalui alat-alat berat.

e. **Kerusakan Terumbu Karang di NTB**

Kerusakan terumbu karang direpresentasikan dalam novel *Dari Rahim Ombak.* Kerusakan tersebut dideskripsikan terjadi di Pulau Bungin, Kabupaten Sumbawa, Nusa Tenggara Barat. Kerusakan terumbu karang tersebut terjadi karena pengeboman yang dilakukan oleh sebagian

masyarakat Pulau Bungin yang berprofesi sebagai pengebom. Hal tersebut sebagaimana digambarkan dalam kutipan berikut.

> *" ... Dari kejauhan sudah terdengar suara bom bersahutan seperti sebuah invasi perang untuk melumpuhkan suatu kawasan dalam perang frontal. Laksana gelembung udara raksasa yang pecah di permukaan air laut dan menyebabkan tsunami dahsyat, seperti itulah air laut membuncah tinggi dibangunkan ledakan bom dengan 3 kg. Sekali meledak, mampu memporak-porandakan 10 meter persegi karang hingga ke akar-akarnya." (halaman 53–54)*

Kutipan di atas menunjukkan kerusakan terumbu karang karena diledakkan bom. Bahkan, dalam kutipan tersebut digambarkan bahwa kondisi terumbu karang porak poranda hingga ke akar-akarnya.

> *"... Anjul yang kian bersemangat mencari berbagai metode penumbuhan karang. Sebab katanya kerusakan karang di Pulau Bungin darurat." (halaman 166)*
>
> *"Sebaiknya kita juga coba berdialog dengan pemerintah setempat. Pemerintah kecamatan dan kabupaten. Kerusakan alam adalah adalah tanggung jawab bersama. Termasuk di dalamnya sumberdaya kelautan dan perikanan,..." (halaman 170)*
>
> *"... Saya optimis jika sudah timbul kesadaran kolektif maka kerusakan alam akan dibawa dalam rapat terbuka desa." (halaman 171)*

Kutipan-kutipan tersebut menggambarkan bahwa kerusakan terumbu karang di Pulau Bungin dalam kondisi yang parah.

f. **Kerusakan Hutan**

Kerusakan hutan direpresentasikan dalam cerpen *Jeritan Tengah Malam* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Kerusakan hutan digambarkan dengan adanya penggundulan hutan jati di Pulau Jawa dan ini dideskripsikan dalam cerpen *Jeritan Tengah Malam*. Selain itu, kerusakan ekosistem hutan

di Baduy akibat pengeboran minyak yang berlebihan digambarkan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*.

> *"Aku menunjuk ke arah tebing. Telunjukku kuarahkan tepat ke lambung sebelah utara yang krowak oleh garukan ekskavator warna kuning. Watu sepur sudah jadi masa lalu. Separuh gerbongnya, dari arah ekor, telah runtuh beberapa tahun lalu. Sementara hutan jati rimbun di atasnya telah lebih dahulu digunduli." (halaman 26)*

Kutipan di atas merupakan kutipan cerpen *Jeritan Tengah Malam.* Kutipan ini menggambarkan kerusakan hutan akibat adanya penggundulan hutan jati yang sebelumnya rimbun.

> *"Para tokoh masyarakat Baduy Luar juga marah besar tatkala mereka mendengar ada perusakan lingkungan hutan di wilayah Cijahe.'(halaman 159)*

Dalam kutipan tersebut, dideskripsikan kerusakan lingkungan hutan di wilayah Cijahe, yang merupakan bagian dari suku Baduy.

> *"Kami mohon kepada pemerintah supaya meninjau ulang izin pengeboran minyak di wilyah tanah Baduy dan Ujung Kulon. Kalau bisa, benar-benar dihentikan, karena berdampak serius kepada keutuhan dan kesimbangan ekosistem hutan." (halaman 168)*

Dalam kutipan tersebut, dideskripsikan kerusakan ekosistem hutan karena pengeboran minyak di tanah Baduy, Banten.

2. **Penyebab Kerusakan Lingkungan dalam Prosa Indonesia Mutakhir**

a. **Penyebab Kerusakan pada Bukit di Jawa Barat dan Banten**

Penyebab kerusakan lingkungan pada bukit terepresentasi dalam cerpen *Ki Pawon* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Penyebab kerusakan yang dideskripsikan dalam cerpen *Ki Pawon* adalah penambangan batu kapur yang berlebihan. Penambangan batu kapur tersebut dilakukan

dengan cara mengeksploitasi sumber daya alam secara berlebihan. Adapun penyebab kerusakan yang digambarkan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* adalah pengeboran minyak yang berlebihan di Baduy (Banten). Hal tersebut sebagaimana kutipan-kutipan berikut.

> *"Aku jadi ingat kejadian seminggu yang lalu. Separuh Pasir Tanjung telah dirusak dan dihancurkan, termasuk salah satu gua yang ada di puncaknya. Ini dilakukan olehku dan para penambang batu kapur lainnya. Secara sporadis bongkahan-bongkahan batu gamping di dalam gua itu kuhancurkan dengan dinamit, tanpa melihat adanya nilai sejarah dan budaya purba yang dikandungnya. Oh, aku menyesal. Sungguh, aku memang tak tahu-menahu akan hal itu." (halaman 95)*

Kutipan di atas merupakan kutipan cerpen *Ki Pawon*. Kutipan tersebut menunjukkan bahwa penyebab kerusakan bukit (Pasir Tanjung) dan gua di Jawa Barat karena adanya penambangan batu kapur. Dalam kutipan tersebut, penambangan batu kapur dilakukan dengan menghancurkan bukit dan gua dengan dinamit.

> *"Datanglah ke desaku sekarang! Bersiaplah melupakan bayangan kalian tentang desaku yang elok dan memesona itu. Relakanlah bayangan kalian tertiup hembusan angin yang bercampur dengan pekatnya debu-debu batu kapur atau bahkan tercabik-cabik oleh pongahnya tangan bercakar bulldozer backhoe, seperti tercabik-cabiknya bongkahan-bongkahan batu kapur di bukit-bukit karst itu. Lihatlah pemandangan yang ada dan cermatilah adanya. Sesekali kalian akan memperoleh sensasi ketegangan luar biasa, ketika melihat para penambang batu kapur tradisional serta merta tiada ragu memanjat dan bergelantungan di sisi tebing terjal dan rapuh itu. Demi upah tiga puluh ribu rupiah. Tak ada yang menjamin keselamatannya. Mereka hanya bergantung pada tali tambang yang dililitkan ke badan sekadarnya. Tangannya memegang linggis yang mereka fungsikan untuk mencongkel kepingan-kepingan batu kapur. Mereka seakan tak mau kalah berpacu dengan bulldozer backhoe tadi."(halaman 96–97)*

Kutipan tersebut mendeskripsikan bahwa kerusakan bukit-bukit *karst* disebabkan penambangan batu kapur. Penambangan batu kapur tersebut menggunakan berbagai peralatan, baik peralatan modern seperti *bulldozer* dan *backhoe*, maupun peralatan tradisional, seperti linggis (sepotong besi yang tajam ujungnya dan digunakan untuk menggali tanah yang keras, membelah batu, dsb) atau perejang. Penambangan batu kapur tersebut tidak hanya dilakukan oleh perusahaan, tetapi juga masyarakat setempat yang tidak memiliki kesadaran lingkungan.

> *"Saluran urat-urat bumi makin menyempit, kering, akibat praktik pengeboran minyak yang tiada henti. Pengeboran minyak dan eksploitasi sumber daya alam dilakukan tanpa batas di atas gunung, bukit, lembah, hingga di dasar laut."(halaman 157)*

Dalam kutipan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* di atas, digambarkan kerusakan bukit yang disebabkan praktik pengeboran minyak dan eksploitasi sumber daya alam tanpa batas.

Praktik eksplorasi dan ekploitasi minyak di Wilayah Baduy dikelola oleh perusahaan (investor) asing dan bekerja sama dengan perusahaan lokal serta didukung oleh oknum pejabat di Indonesia sebagaimana kutipan berikut.

> *"Suatu malam Suten menerima pesan singkat (SMS) dari Karim yang memberi tahu kalau pengelola proyek eksplorasi minyak di wiyalah Baduy adalah perusahaan asing, namun secara teknis diserahkan kepada PT Banten Nusantara Energy."(halaman 185)*
>
> *"Dalam artikel tersebut, Erick menceritakan keprihatinan atas perilaku sejumlah investor asing – didukung para pejabat di Indonesia – yang melakukan eksplorasi minyak hingga merusak alam lingkungan Baduy."(halaman 189)*

b. **Penyebab Kerusakan pada Lembah dan Gunung**

Penyebab kerusakan pada lembah dan gunung direpresentasikan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Dalam novel tersebut, dideskripsikan

praktik pengeboran minyak dan eksploitasi sumber daya alam yang tiada henti dan tiada batas telah menyebabkan kerusakan lingkungan, di antaranya kerusakan lembah dan gunung. Hal tersebut sebagaimana digambarkan dalam kutipan-kutipan berikut.

> *"Saluran urat-urat bumi makin menyempit, kering, akibat praktik pengeboran minyak yang tiada henti. Pengeboran minyak dan eksploitasi sumber daya alam dilakukan tanpa batas di atas gunung, bukit, lembah, hingga di dasar laut."(halaman 157)*

Kutipan tersebut menggambarkan penyebab kerusakan bumi, termasuk kerusakan lembah dan gunung karena pengeboran minyak dan eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan. Praktik pengeboran minyak dan SDA yang berlebihan dilakukan oleh perusahaan asing yang bekerja sama dengan perusahaan lokal dan didukung oleh oknum pejabat sebagaimana diungkapkan di pembahasan sebelumnya.

c. **Penyebab Kerusakan pada Sungai**

Penyebab kerusakan sungai direpresentasikan dalam cerpen *Lais,* cerpen *Pudarnya Impian Uma',* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Secara umum, penyebab kerusakan sungai pada ketiga prosa fiksi tersebut adalah pencemaran lingkungan oleh berbagai pabrik dan perusahaan, baik perusahaan lokal maupun perusahaan asing. Dalam cerpen *Lais*, kerusakan sungai disebabkan limbah pabrik, sedangkan dalam cerpen *Pudarnya Impian Uma'* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* disebabkan oleh limbah perusahaan yang melakukan penambangan batu bara (cerpen *Pudarnya Impian Uma')* dan pengeboran minyak (novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*). Hal ini digambarkan dalam kutipan-kutipan berikut.

> *"Kedalaman sayatan dan aliran darah atau nanahnya mungkin seperti parit di pesawahan di belakang kampung yang dialiri limbah kimia keras bermacam-macam pabrik yang membuat pohon-pohon yang terkena aliran itu meranggas, dan padi di sawah mati." (halaman 154)*
>
> *"Ya, dalam dan panjangnya sayatan luka itu bisa kubandingkan dengan parit berisi air limbah yang mematikan*

pohon-pohon yang semestinya tumbuh." (halaman 154)

"... Juga limbah bermacam pabrik yang membuat air sungai berwarna-warni,..." (halaman 153)

Dalam kutipan cerpen *Lais* tersebut, kerusakan air sungai disebabkan oleh berbagai macam limbah dari berbagai pabrik. Dalam cerpen ini tidak diceritakan lebih lanjut dan lebih banyak tentang perusahaan/pabrik yang melakukan pencemaran tersebut. Intinya, pencemaran air sungai disebabkan oleh berbagai limbah dari berbagai pabrik.

"Ke hadapan sungai yang tak lagi bening, Aku menggugat. Mengapa Ia tega membiarkan mereka melupakan kisahnya, hingga Uma' harus memudarkan impian-impian itu?" (halaman 213)

"Suara kapal tongkang batu bara tiba-tiba mengusik aktivitas bersantapku. Dengan sisa nasi yang terkunyah, kutuju sungai di belakang rumah. Segera pandanganku dipenuhi oleh bongkahan-bongkahan hitam menggunung yang berlalu santai pada permukaan sungai." (halaman 217)

Dalam kutipan cerpen *Pudarnya Impian Uma'* di atas, dideskripsikan pencemaran air Sungai Martapura di Pulau Kalimantan disebabkan oleh limbah batu bara akibat penambangan batu bara.

d. **Penyebab Kerusakan pada Pepohonan dan Tumbuhan**

Kerusakan pepohonan dan tumbuhan yang direpresentasikan dalam cerpen *Lais* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* secara umum disebabkan oleh limbah pabrik dan pengeboran minyak. Dalam cerpen *Lais,* kerusakan pepohonan dan tumbuhan disebabkan oleh limbah kimia keras dari berbagai pabrik, sedangkan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* kerusakan pepohonan dan tumbuhan disebabkan oleh pengeboran minyak. Hal tersebut ditunjukkan dalam kutipan-kutipan berikut.

"Kedalaman sayatan dan aliran darah atau nanahnya mungkin seperti parit di pesawahan di belakang kampung yang dialiri limbah kimia keras bermacam-macam pabrik yang

membuat pohon-pohon yang terkena aliran itu meranggas, dan padi di sawah mati." (halaman 154)

"Ya, dalam dan panjangnya sayatan luka itu bisa kubandingkan dengan parit berisi air limbah yang mematikan pohon-pohon yang semestinya tumbuh." (halaman 154)

Dalam kutipan cerpen *Lais* tersebut, dideskripsikan kerusakan pepohonan dan tumbuhan yang disebabkan bermacam-macam limbah kimia dari berbagai pabrik.

"Hamparan huma yang subur dengan berbagai macam tumbuhan liar, terkelupas hingga rumput dan pepohonan di atasnya tertimbun tanah. Alat-alat berat itu bergerak memugar bukit yang berdiri tegak dan mengurung lembah yang dibawahnya mengalir mata air dari pegunungan."(halaman 154)

Dalam kutipan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* di atas, digambarkan kerusakan pepohonan dan tumbuhan yang disebabkan alat-alat berat yang digunakan dalam pengeboran minyak.

e. **Penyebab Kerusakan pada Terumbu Karang**

Penyebab kerusakan batu karang/terumbu karang yang representasikan dalam novel *Dari Rahim Ombak* digambarkan karena adanya pengeboman yang dilakukan tanpa batas oleh masyarakat sekitar Pulau Bungin yang belum/tidak memiliki kesadaran tentang pentingnya karang/terumbu karang. Hal tersebut sebagaimpana digambarkan dalam kutipan-kutipan berikut.

"... jelas Pak Lunda sambil menerawang jauh memikirkan nasib terumbu karang yang sering dibom anak buah Wa Makaruhun."(halaman 46)

Kutipan tersebut mendeskripsikan kerusakan karang/terumbu karang yang disebabkan oleh pengeboman yang sering dilakukan oleh masyarakat Pulau Bungin yang berprofesi sebagai pengebom, yaitu tokoh

Wa Makaruhun dan anak buahnya.

> *" ... Dari kejauhan sudah terdengar suara bom bersahutan seperti sebuah invasi perang untuk melumpuhkan suatu kawasan dalam perang frontal. Laksana gelembung udara raksasa yang pecah di permukaan air laut dan menyebabkan tsunami dahsyat, seperti itulah air laut membuncah tinggi dibangunkan ledakan bom dengan 3 kg. Sekali meledak, mampu memporak-porandakan 10 meter persegi karang hingga ke akar-akarnya." (halaman. 53–54)*

Dalam kutipan di atas, tampak jelas ditunjukkan bahwa kerusakan karang/terumbu karang disebabkan oleh pengeboman yang dilakukan secara berlebihan dan di luar kendali.

f. **Penyebab Kerusakan Hutan**

Kerusakan hutan yang direpresentasikan dalam cerpen *Jeritan Tengah Malam* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* disebabkan oleh eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan yang digunakan untuk pendirian/pembangunan rumah-rumah (perumahan) dan pengeboran minyak. Kerusakan hutan yang disebabkan pendirian/pembangunan perumahan dideskripsikan dalam cerpen *Jeritan Tengah Malam*, sedangkan kerusakan ekosistem hutan di Baduy disebabkan pengeboran minyak digambarkan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy*. Hal ini dibuktikan dalam kutipan-kutipan berikut.

> *"Aku menunjuk ke arah tebing. Telunjukku kuarahkan tepat ke lambung sebelah utara yang krowak oleh garukan ekskavator warna kuning. Watu sepur sudah jadi masa lalu. Separuh gerbongnya, dari arah ekor, telah runtuh beberapa tahun lalu. Sementara hutan jati rimbun di atasnya telah lebih dahulu digunduli." (halaman 26)*
>
> *"Tebing yang jadi rumah mereka (monyet-monyet) sudah habis, dikeruk dibuat semen." (halaman 26)*
>
> *"Untuk apa, Yah?"*
>
> *"Ya, untuk pembangunan. Untuk membangun rumah-rumah*

orang di kota. Rumah Pak Menteri, rumah Pak Presiden, juga rumah kita." (halaman 26)

Dalam kutipan cerpen *Jeritan Tengah Malam,* digambarkankerusakan hutan (hutan gundul) yang disebabkan pengerukan semen untuk pendirian/ pembangunan perumahan.

"Para tokoh masyarakat Baduy Luar juga marah besar tatkala mereka mendengar ada perusakan lingkungan hutan di wilayah Cijahe.'(halaman 159)

"Kami mohon kepada pemerintah supaya meninjau ulang izin pengeboran minyak di wilayah tanah Baduy dan Ujung Kulon. Kalau bisa, benar-benar dihentikan, karena berdampak serius kepada keutuhan dan kesimbangan ekosistem hutan." (halaman 168)

Dalam kutipan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* di atas, ditunjukkan kerusakan lingkungan dan ekosistem hutan disebabkan pengeboran minyak di wilayah Baduy.

3. **Akibat Kerusakan Alam terhadap Keberlangsungan Lingkungan dalam Prosa Indonesia Mutakhir**

a. Akibat Kerusakan Alam pada Bukit di Jawa Barat dan Banten

Kerusakan alam pada bukit yang direpresentasikan dalam cerpen *Ki Pawon* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* secara umum mengakibatkan berkurangnya atau hilangnya keindahan alam/lingkungan yang ada di sekitarnya. Dalam cerpen *Ki Pawon,* digambarkan kerusakan bukit yang terjadi di Jawa barat mengakibatkan berkurannya/hilangnya keindahan alam di Jawa Barat yang selalu digambarkan dalam puisi-puisi sehingga keindahan tersebut menjadi mitos. Adapun dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy,* diceritakan kerusakan bukit yang terjadi di wilayah Baduy tidak hanya mengakibatkan hilangnya keindahan alam dan nilai-nilai kearifan lokal di wilayah Baduy, tetapi juga mengakibatkan terganggunya ketenangan dan kedamaian masyarakat Baduy. Hal tersebut ditunjukkan dalam kutipan-kutipan berikut.

> *"Datanglah ke desaku sekarang! Bersiaplah melupakan bayangan kalian tentang desaku yang elok dan memesona itu. Relakanlah bayangan kalian tertiup hembusan angin yang bercampur dengan pekatnya debu-debu batu kapur atau bahkan tercabik-cabik oleh pongahnya tangan bercakar bulldozer backhoe, seperti tercabik-cabiknya bongkahan-bongkahan batu kapur di bukit-bukit karst itu. Lihatlah pemandangan yang ada dan cermatilah adanya. Sesekali kalian akan memperoleh sensasi ketegangan luar biasa, ketika melihat para penambang batu kapur tradisional serta merta tiada ragu memanjat dan bergelantungan di sisi tebing terjal dan rapuh itu. Demi upah tiga puluh ribu rupiah. Tak ada yang menjamin keselamatannya. Mereka hanya bergantung pada tali tambang yang dililitkan ke badan sekadarnya. Tangannya memegang linggis yang mereka fungsikan untuk mencongkel kepingan-kepingan batu kapur. Mereka seakan tak mau kalah berpacu dengan bulldozer backhoe tadi."(halaman 96–97)*

Kutipan cerpen *Ki Pawon* tersebut menggambarkan kerusakan alam, di antaranya kerusakan bukit telah mengakibatkan berkurangnya/hilangnya keindahan alam yang ada di Jawa Barat. Keindahan desa yang awalnya elok dan memesona telah berubah menjadi desa yang penuh polusi akibat debu-debu batu kapur dari penambangan batu kapur.

> *"Bukit-bukit kecil sekitar lokasi harus dipugar, dirobohkan, diambil tanahnya untuk menimbun lembah agar lokasi itu benar-benar bisa rata."(halaman 153)*
>
> *"Keesokan hari, suasana di Kampung Cijahe mulai riuh dan ramai. Aktivitas mesin dumtruk pengangkut tanah dan alat berat, mengubah drastis keadaan Kampung Cijahe yang tadinya tenang, damai, dan hijau, menjadi bising dan berdebu."(halaman 154)*

Dalam kutipan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* tersebut, dideskripsikan kerusakan lingkungan sekitar wilayah Baduy, di antaranya bukit, telah mengakibatkan kebisingan dan polusi di Kampung Cijahe (salah

satu kampung yang ada di wilayah Baduy). Keadaan Kampung Cijahe yang awalnya tenang, damai, dan hijau menjadi bising dan penuh polusi.

b. Akibat Kerusakan Alam pada Lembah dan Gunung

Kerusakan lembah dan gunung yang direpresentasikan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* berpengaruh terhadap keberadaan sumber air sehingga mengakibatkan kekeringan padahal sumber air sangat penting dalam kehidupan. Hal tersebut sesuai dengan kutipan berikut.

> *"Hamparan huma yang subur dengan berbagai macam tumbuhan liar, terkelupas hingga rumput dan pepohonan di atasnya tertimbun tanah. Alat-alat berat itu bergerak memugar bukit yang berdiri tegak dan mengurung lembah yang dibawahnya mengalir mata air dari pegunungan."(halaman 154)*
>
> *"Saluran urat-urat bumi makin menyempit, kering, akibat praktik pengeboran minyak yang tiada henti. Pengeboran minyak dan eksploitasi sumber daya alam dilakukan tanpa batas di atas gunung, bukit, lembah, hingga di dasar laut."(halaman 157)*

c. Akibat Kerusakan Alam pada Sungai

Kerusakan sungai direpresentasikan dalam cerpen *Lais, Pudarnya Impian Uma'* , dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Kerusakan sungai yang direpresentasikan dalam cerpen *Lais* mengakibatkan pepohonan dan padi di sawah mengalami kekeringan dan kematian. Hal tersebut sebagaimana kutipan berikut.

> *"Kedalaman sayatan dan aliran darah atau nanahnya mungkin seperti parit di pesawahan di belakang kampung yang dialiri limbah kimia keras bermacam-macam pabrik yang membuat pohon-pohon yang terkena aliran itu meranggas, dan padi di sawah mati." (halaman 154)*
>
> *"Ya, dalam dan panjangnya sayatan luka itu bisa kubandingkan dengan parit berisi air limbah yang mematikan pohon-pohon yang semestinya tumbuh." (halaman 154)*

Selanjutnya, akibat kerusakan Sungai Martapura dalam cerpen *Pudarnya Impian Uma'* yang kotor karena limbah dari penambangan batu bara tidak digambarkan secara eksplisit dan rinci. Akan tetapi, dalam cerpen tersebut, dideskripsikan bahwa penambangan batu bara di Sungai Martapura telah menggeser rumah tradisional suku Banjar di Kalimantan Selatan, yaitu rumah *Lanting*. Banyak rumah lanting yang digusur oleh pemerintah setempat demi kepentingan penambangan batu bara di wilayah tersebut. Hal ini sesuai dengan kutipan berikut.

> *"Ke hadapan sungai yang tak lagi bening, Aku menggugat. Mengapa Ia tega membiarkan mereka melupakan kisahnya, hingga Uma' harus memudarkan impian-impian itu?" (halaman 213)*
>
> *"Masih dari jendela kamar, terlihat kapal pemilir telah selesai menautkan rumah-rumah lanting milik Uma', Gulu Jamran, Acil Rusdiah, dan Amang Udin. Kini keempat buah lanting berjejer-bergandengan dengan rapi. Siap untuk 'diseret', dibawa oleh kapal pemilir." (halaman 227)*

Kerusakan sungai yang digambarkan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* yaitu pencemaran air Sungai Cibareno yang menjadi kotor dan bau terkena limbah air raksa dan sungai tersebut mengalirkan air yang terkontaminasi limbah tersebut ke sungai-sungai lain hingga ke daerah Banten Kidul. Air sungai yang terkontaminasi limbah air raksa membahayakan kesehatan dan kehidupan manusia serta alam sekitarnya.

> *"Penambangan emas liar terus berjalan di lembah dan bukit-bukit sekitar Gunung Halimun hingga Sungai Cibareno menjadi kotor dan bau terkena limbah air raksa. Padahal, air sungai itu mengalir ke daerah sekitar Cisungsang, Cibeber, Cikotok, hingga ke daerah-daerah kawasan Banten Kidul."(halaman 169)*

d. Akibat Kerusakan Alam pada Pepohonan dan Tumbuhan

Kerusakan pada pepohonan dan tumbuhan dideskripsikan dalam cerpen *Lais* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Kerusakan pada pepohonan yang digambarkan dalam cerpen *Lais* adalah matinya pepohonan dan tumbuhan

karena limbah pabrik, sedangkan kerusakan pepohonan dan tumbuhan yang dideskripsikan dalam novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* disebabkan alat-alat berat yang digunakan dalam pengeboran minyak.

Akibat kerusakan pada pepohonan dan tumbuhan tersebut tidak diungkapkan secara eksplisit dan rinci dalam cerpen tersebut, tetapi dapat disimpulkan bahwa akibat kerusakan tersebut telah memengaruhi keseimbangan lingkungan yang ada di sekitarnya karena pepohonan dan tumbuhan merupakan sumber kehidupan bagi makhluk hidup yang ada di sekitarnya.

e. Akibat Kerusakan Alam pada Terumbu Karang.

Kerusakan alam pada terumbu karang yang direpresentasikan dalam novel *Dari Rahim Ombak* mengakibatkan kelangkaan dan kepunahan ikan-ikan yang ada di laut. Selain itu, kerusakan terumbu karang berdampak pada mata pencaharian penduduk Pulau Bungin yang sebagian besar sebagai nelayan. Hal ini sebagaimana dideskripsikan dalam kutipan-kutipan berikut.

> *"Dari semua peristiwa tragis. Semua bermula karena ikan sudah tidak ada. Pengebom yang setiap hari sebelumnya mendapat tangkapan melimpah terbawa halusinasi setiap merunduk memandang dasar laut. Menyangka ada kerumunan ikan lalu dibom, tidak ada ikan saat diselam, anak buah kapal lain di atas kapal merasa ada ikan lagi di titik yang sama akhirnya dibom lagi padahal anak buah kapal lain belum naik ke atas kapal."(halaman 262)*

Kutipan di atas mendeskripsikan kepunahan ikan-ikan yang ada di laut. Hal tersebut terjadi karena kerusakan dan kehancuran terumbu karang di Pulau Bungin padahal karang merupakan tempat bergantungnya (tempat hidup) ikan-ikan yang ada di laut.

> *"Di kalangan penjaring dan pemancing juga berawal karena sudah tidak ada ikan. Rebutan lahan tangkap dipicu menurunnya bahkan tidak ada ikan diperoleh. Para suami yang melaut tidak mungkin pulang tangan kosong. Anak di rumah*

> *makan apa, isteri makan apa. Belum lagi mengirim anak-anak kuliah di luar kota. Menyadari semua itu, nelayan semakin liar mencari titik penangkapan baru, semakin tidak beretika. Jika satu titik diketahui masih terdapat ikan, bukan lagi ngantri memasang jaring melainkan bersamaan memasang jaring. Saat jaring dan pancing kusut terbawa arus laut. Ketegangan pun terjadi." (halaman 262)*

Dalam kutipan tersebut, digambarkan akibat kerusakan terumbu karang, yaitu kelangkaan dan ketiadaan ikan serta dampaknya terhadap mata pencaharian dan keberlangsungan hidup masyarakat di Pulau Bungin yang sebagian besar sebagai nelayan.

> *"Nelayan berada dalam stres luar biasa. Stok dapur berkurang drastis. Banyak yang jatuh sakit. Sudah ada sebagian dari penjaring menjual kelengkapan perahu. Ibu-ibu rumah tangga nelayan hemat mengatur kebutuhan dapur, kemarin makan nasi sepiring sekarang setengah piring. Kemarin bapak mincing di belakang rumah sekarang harus ke pulau jauh sana."(halaman 263)*

Kutipan tersebut menggambarkan kondisi nelayan yang mengalami stress akibat kebutuhan hidup yang kurang/tidak tercukupi karena pendapatan sehari-hari yang diperolehnya menurun drastis. Hal ini disebabkan kelangkaan dan kepunahan ikan-ikan yang ada di laut. Adapun, keberadaan ikan ini bergantung pada keberadaan terumbu karang.

> *"Bukan karena dia. Karena karang sudah tidak ada. Ikan sudah tidak ada. Kalau mereka stres karena tidak bisa makan tidak mungkin kita tidak dilawan jika kita terus paksakan. Lagian sudah ada 120 anak muda kita tewas karena dekompresi saat menyelam. 70 tewas kecelakaan mengebom. Tentu mereka tidak mau jadi korban selanjutnya."(halaman 325)*

Kutipan tersebut menggambarkan penyebab kelangkaan dan ketiadaan ikan karena karang sudah tidak ada akibat pengeboman dan bukan karena

tokoh Anjul yang melakukan konservasi karang dan menentang tindakan pengeboman.

f. Akibat Kerusakan Hutan

Kerusakan hutan direpresentasikan dalam cerpen *Jeritan Tengah Malam* dan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* Akibat kerusakan hutan yang dideskripsikan dalam cerpen *Jeritan Tengah Malam* adalah kepunahan spesies yang tinggal di hutan, yaitu kera-kera yang sebelumnya ada, tetapi setelah hutan jati yang dulu rimbun digunduli, kera-kera tersebut spesiesnya punah, sebagaimana kutipan berikut.

> *"Ke tebing yuk, Yah."*
> *"Ngapain?"*
> *"Yayan ingin liat anak monyet yang Ayah certain itu."*
> *"Nanti kalau balik, lihat di kebun binatang saja."*
> *"Tapi Yayan ingin liat monyet yang di sini."*
> *Aku menjumput dagu anakku. "Yayan, monyet-monyet itu sudah tak ada, Tuh, lihat! (halaman 25 – 26)*

Kutipan ini menggambarkan seorang anak dari tokoh Aku yang ingin melihat kera-kera (monyet) yang diceritakan ayahnya. Kera-kera tersebut dulu tinggal di hutan jati, di dekat tempat tinggal tokoh Aku, tetapi setelah bukit-bukit dihancurkan dan hutan digunduli, spesies kera sudah tidak ada lagi.

Akibat kerusakan hutan yang dideskrispsikan dalan novel *Baiat Cinta di Tanah Baduy* tidak dideskripsikan secara rinci dan eksplisit. Akan tetapi, dapat disimpulkan bahwa akibat kerusakan hutan selain akan mengganggu siklus air dan mengalami kekeringan, juga dapat mengakibatkan banjir dan erosi tanah, perubahan iklim, dan merusak ekosistem darat dan laut.

Simpulan

Kerusakan lingkungan/alam termasuk penyebab dan akibat kerusakan lingkungan yang terepresentasi dalam prosa Indonesia mutakhir (novel dan cerpen) yang dibahas di atas termasuk permasalahan yang dapat dikaji melalui kajian ekokritik karena memadukan ekologi dan sastra (karya sastra berwawasan lingkungan). Kerusakan lingkungan/alam seperti

pencemaran lingkungan (air dan udara), kerusakan bukit, lembah, gunung, hutan, pepohonan dan tumbuhan, serta terumbu karang terepresentasi dalam novel dan cerpen tersebut.

Penyebab kerusakan lingkungan dalam novel dan cerpen tersebut adalah pengeksploitasian sumber daya alam yang dilakukan manusia secara berlebihan, seperti penambangan batu kapur, pengeboran minyak, penambangan batu bara, pendirian pabrik kimia, pengeboman batu karang, dan pembangunan perumahan. Hal tersebut dilakukan baik oleh masyarakat setempat yang tidak memiliki kesadaran lingkungan, maupun perusahaan yang memprioritaskan keuntungan, dan oknum pemerintah yang mengedepankan keuntungan pribadi dan kelompok.

Akibat kerusakan lingkungan/alam yang dideskripsikan dalam novel dan cerpen tersebut yaitu pencemaran lingkungan, baik pencemaran udara maupun pencemaran air (sungai dan laut), berkurangnya/hilangnya keindahan alam, kekeringan sumber air, kekeringan pepohonan dan padi di sawah, kerusakan dan kematian pepohonan dan tumbuhan, kepunahan biota laut, kepunahan spesies, dan merusak keseimbangan ekosistem.

Daftar Pustaka

Arimbi, Maimunah D.A.. 2010. "*Ecocriticism*: Mencari Solusi Alternatif Persoalan Ekologis Melalui Pembacaan Karya Sastra". Dalam *Sastra &Perubahan Sosial.* Kumpulan Makalah Seminar. Solo: Fakultas Sastra dan Seni Rupa Publishing.

Bungin, Tison Sahabuddin. 2015. *Dari Rahim Ombak.* Bogor: CV. Erzatama Karya Abadi.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocriticism*. London and New York: Routledge.

Glothfelty, C dan H. Froom (eds.). 1996. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. London: University of Goergia Press.

Harsono, Siswo, 2008. Jurnal Ekokritik: "Kritik Sastra Berwawasan Lingkungan" Semarang: Undip. http://ejournal.undip.ac.id/index.php/ kajiansastra/article/view/2702/pdf. Diunduh pada tanggal 30 Mei 2016.

Ikhwan, Makhfud. 2016. *Kumpulan Cerpen Belajar Mencintai Kambing.* Yogyakarta: Buku Mojok.

Juliasih K. 2012. "Manusia dan Lingkungan dalam Life In The Iron Mills Karya Rebecca Hardings Davis" dalam *Jurnal Litera*, Volume 11,

Nomor 1, April 2012, hlm. 83-97.

Kerridge, R dan N. Sammells (eds.). 1998. *Writing the Environment*. London: Zed Books.

Nugraha, Firman. 2009. "Sastra Hijau". *Pikiran Rakyat*, Minggu, 8 Maret 2009.

Sastro, Soesi. 2013. *Antologi Cerpen Indonesia-Malaysia.* Jakarta dan Malaysia: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.

Sudikan, Yuwana. 2015. "Ekologi Sastra *(Ecocriticism)* sebagai Disiplin Ilmu Baru dalam Kritik Sastra Indonesia". Dalam *Sastra Indonesia dan Isu Kontemporer*. Proseding. Surabaya: Unesa University Press.

Sutendy, Uten. 2015. *Baiat Cinta di Tanah Baduy.* PT Adhi Kreasi Pratama Komunikasi.

Wellek, Rene dan Austin Warren. 1989. Teori Kesusastraan. Alih bahasa oleh Melani Budianta. Jakarta: Gramedia.

JAGADING LELEMBUT: CERMIN SIKAP HIDUP JAWA MENJAGA KELESTARIAN ALAM

Afendy Widayat & Sri Hertanti Wulan
FBS UNY

Abstrak

Dunia hantu (*jagading lelembut*) merupakan dunia tersendiri yang eksis di hampir setiap kebudayaan di dunia. Meskipun beberapa kebudayaan menunjukkan adanya berbagai perbedaan tentang jenis hantunya, namun terdapat kesamaan yakni eksistensi hantu di sekitar masyarakat pemiliknya tetap bertahan hingga era modern ini. Dunia hantu, meski juga bersifat kedaerahan, bahkan kasuistis, tetap saja menjadi mitos yang tetap hidup. Di Jawa, meskipun listrik sudah merambah berbagai sudut kegelapan, namun realitasnya masih sering terdapat berita bahwa terjadi kerasukan (hantu) perorangan atau bahkan masal. Di masyarakat Jawa, bahkan *jagading lelembut* berkembang dari bentuk mitos dan sastra lisan, menjadi sastra tertulis dalam rubrik-rubrik majalah berbahasa Jawa, yang selalu terisi pada setiap terbitannya. *Jagading lelembut* baik yang merupakan sastra lisan maupun yang berkembang pada sastra majalah berbahasa Jawa, memang sebagiannya merupakan laporan realitas, namun sebagiannya lagi merupakan sastra imajiner yang merupakan hasil warisan mitos nenek moyang.

Orang Jawa memandang dunia hantu sebagai dunia sebelah (*sisih-sisihan*), yang dipercaya berada di sekitar keberadaan manusia. Hantu merupakan roh yang hidup dan tidak tampak, namun sekali waktu menyatakan diri dalam bentuk bayangan tertentu atau dalam cara merasuki tubuh manusia (*kerasukan*). Ketika seseorang melihat hantu dan merasa takut, maka ia menjadi korban keadaan (*diwedeni*), ketika seseorang merasa terganggu keberadaannya dan percaya karena ulah hantu maka ia juga merasa sebagai korban (*diganggu lelembut*), ketika seseorang sengaja menggunakan kemampuan jenis hantu tertentu untuk tujuan tertentu, maka ia menggunakan ilmu yang disebut *prewangan*, dan seterusnya merupakan keadaan yang berada pada ranah realitas dan mitos.

Satu hal yang menarik untuk disimak, yakni bahwa masyarakat Jawa pada umumnya merasa tidak mau diganggu dan sebaliknya juga tidak mau mengganggu keberadaan hantu-hantu di sekitarnya, salah satu caranya adalah dengan mempertahankan lingkungan hidupnya sedemikian rupa sehingga hantu-hantu di sekitarnya tidak akan terganggu.

Cara yang ditempuh antara lain dengan memberi sesaji pada tempat-tempat tertentu, tidak merusak alam atau menebang tumbuhan tertentu, bersikap sopan pada lingkungan, dan sebagainya. Tanpa disadari sastra *jagating lelembut* merupakan salah satu penularan sikap hidup untuk tetap menyatu dan mempertahankan lingkungan alam.

Kata kunci: Dunia hantu, sikap hidup Jawa, lingkungan

Pendahuluan

Secara psikologis, bagian perasaan manusia antara lain adalah rasa berani dan rasa takut. Keduannya lalu memunculkan kecenderunan seseorang sebagai pemberani atau penakut, namun semua manusia tetap memiliki rasa takut itu. Sebagian rasa takut juga terarah pada hal-hal yang di luar kewajaran yang sering dikategorikan sebagai gaib, termasuk kekuatan alam dan makhluk-makhluk gaib yang menguasainya. Pengalaman seseorang akan rasa takutnya akan menjadi cerita tersendiri yang boleh jadi memiliki kemiripan-kemiripan dengan cerita dari orang lain. Bila hal ini lalu menggejala sebagai hal yang umm, maka menjadi suatu mitos tersendiri. Sebagian dari rasa takut akan menimbulkan sikap hormat dan berhati-hati menyikapinya. Demikian pula bagi orang Jawa dalam mengangap adanya makhluk-makhluk halus yang menguasai alam lingkunannya, sebagiannya akan memunculkan rasa hormat atau setidak-tidaknya menyikapi alam lingkngannya dengan hati-hati. Pengalaman-pengalaman empiris orang Jawa tidak pernah empiris semata-mata. Alam metempiris yang angker dan mengasyikkan menjadi isi pengalaman itu sendiri. Alam empiris selalu sudah diserapi oleh alam gaib (Magnis-Suseno, 1984: 86)

Sebelum manusia mengenal tulisan, tentu saja komunikasi antar-manusia dilakukukan melalui lisan. Pada saat itu bersastra dalam arti luas tentu sudah dilakukan, meski apa pun bentuknya. Sastra telah berkembang dalam bentuk lisan. Perkembangan dalam bentuk lisan, karena hanya tercatat dalam bentuk ingatan mereka, maka ketika penyebaran kembali banyak mengalami perubahan, baik disengaja atau karena tidak ingat, oleh karena itu tradisi lisan menghasilkankan banyak versi. Bersamaan dengan itu system kepercayaan pada era lisan terutama sekali berhubungan dengan cara mereka menyiasati alam agar tetap survival. Mereka cenderung menganut kepercayaan animisme dan dinamisme, mempercayai adanya kekuatan alam dan berhubungan dengan benda-benda dan makhluk-

makhluk halus yang menguasainya. *Jagading lelembut* semula berkembang dalam bentuk sastra lisan, yakni dari mulut ke mulut, baik yang bermula dari realitas seseorang, maupun yang telah berkembang menjadi mitos.

Pada era masyarakat yang mengenal tulisan, berbagai mitos yang melingkupi kehidupan manusia mulai dicatat dan disebarkan melalui tulisan. Berbagai versi mitos yang ada sebagiannya mengerucut menjadi bentuk-bentuk yang cenderung membaku. Cerita tentang makhluk halus, meskipun demikian, tetap saja berkembang dengan berbagai variasinya. Secara umum, cerita makhluk halus berkembang melalui tradisi sastra lisan yang kemudian membaku, namun masih juga dikembangkan dari realitas yang memang merupakan laporan-laporan kejadian ketika seseorang dapat berhubungan dengan hantu, baik sebagai korban ketakutan atau sebagai subjek yang mampu memanfaatkan keberadaan hantu. Kenyataan semacam itu sebagiannya masih terbawa menjadi warisan pada dunia modern ini.

Manusia mempercayai adanya kekuatan lain dari dunia lain yang ada di sekitarnya, yang sebagiannya lalu dikategorikan sebagai hantu. Pada kesempatan ini istilah hantu tidak akan dibedakan dengan istilah lainnya seperti jin, setan, roh halus, atau makhluk halus, karena di Jawa pembedaan itu memang tidak popular.

Dunia hantu (*jagading lelembut*) merupakan dunia tersendiri yang eksis di hampir setiap kebudayaan di dunia. Meskipun beberapa kebudayaan menunjukkan adanya berbagai perbedaan tentang jenis hantunya, namun terdapat kesamaan yakni eksistensi hantu di sekitar masyarakat pemiliknya tetap bertahan hingga era modern ini. Tidak berlebihan bila produksi film dari berbagai negara bertema horror dalam hubungannya dengan hantu, antara lain tema zombie, Pangeran vampire, voodoo, hantu di film Kungfu, dan berbagai jenis horror hantu pada film-film Indonesia. Dalam hal ini, Morris mengutip pendapat Spencer, bahwa hantu adalah bagian dari konsep 'ada' makhluk spiritual. Meski konsep hantu simpang siur dan berbeda-beda serta sulit dipahami, tetapi hantu tetap ada, di benak mereka hantu itu tetap ada (Morris, 2003: 117).

Terlepas dari percaya atau tidaknya, banyak bukti realitas yang masih sering ditemukan di masyarakat Jawa. Berbagai aktivitas orang Jawa terdapat hal-hal yang ditengarai dalam hubungannya dengan roh halus, antara lain fenomena kesurupan baik perorangan maupun masal, kesaksian tentang hantu yang lalu menjadi sastra lisan, hidupnya jenis

sastra pada rubric *jagading lelembut,* yang menjadi andalan bagi beberapa majalah berbahasa Jawa, tradisi sesaji pada tempat-tempat tertentu, budaya "*prewangan*" yang memanfaatkan jasa roh halus, dan sebagainya. Sebagian dari realitas tersebut pada saat ini sering dinilai negative, tetapi tanpa disadari sebagiannya juga menjadi pagar sebagaimana karya sastra, yang dapat memberi tawaran bagi kesadaran akan pentingnya menjaga lingkungan hidup dan keseimbangannya. Makalah ini hendak menyoroti permasalahan terakhir tersebut terutama yang ada dan masih berkembang di sekitar kehidupan masyarakat Jawa, terutama yang berkembang sebagai sastra lisan.

Pandangan Hidup Jawa Tentang Hantu Dan Lingkunan Alam

Masyarakat Jawa secara historis telah mengalami perkembangan budaya dari kebudayaan asli yang ada ketika itu, kemudian mendapatkan pengaruh dari kebudayaan Hindu-Budha, kemudian juga kebudayaan Islam, dan akhirnya juga mendapatkan pengaruh dari kebudayaan Barat. Beberapa segi dari kebudayaan tersebut tentu memiliki titik singgung yang relevan, namun segi-segi yang lain juga tampak berbeda. Jawa menjadi muara pertemuan budaya yang pada beberapa segi dapat berakulturasi secara penuh dan pada segi-segi lainnya juga masih sering tampak jejak-jejak keterpengaruhannya. Demikian pula sering kali dijumpai antara daerah yang satu dengan daerah lainnya berbeda intensitas keterpengaruhannya. Kenyataan tersebut yang kemudian memunculkan teori dikotomi budaya pesisiran dan budaya pedalaman, budaya santri dan abangan. Tidak jauh berbeda dengan munculnya istilah ke-Arab-araban dan ke-Barat-baratan, yang notabene terdapat cirri-ciri relevan yang melekat pada masing-masing kategori tersebut.

Dalam dunia sastra, Jawa masih terdapat berbagai jejak hasil sastra bercorak Hindu, sastra Islami, serta sastra modern yang muncul belakangan yang mendapat pengaruh Barat. Hasil-hasil sastra Hindu antara lain mewarnai sastra Jawa Kuna dengan berbagai hasil sastra wayang yang bersumber dari *Mahabarata* dan *Ramayana*. Sastra Jawa Pertengahan mulai sedikit meninggalkan jejak-jejak India dan kembali ke Jawa (Timuran) sendiri, yakni kehidupan pada jaman Kediri hingga Majapahit. Sastra Islami ditemukan buktinya mulai sastra Jawa Pertengahan tetapi kekuasaan pemerintahan mulai beralih ke Jawa Tengah, yakni terutama

setelah Jaman Demak, yang pengaruhnya sangat kental terutama di daerah pantai yang di kenal sebagai daerah tapal kuda. Daerah ini yang kemudian menghasilkan sastra Pesisiran, meski tidak semua hasilnya sangat kental nuansa Islaminya.

Pada jaman Mataram, sastra wayang mengalami renaissance dengan ditulisnya kembali berbagai karya-karya pewayangan, bahkan juga banyak ditulis karya-karya pakem pedalangan wayang purwa. Pada jaman ini meski sastra wayang sangat berkembang, sastra Islami juga tetap diproduksi, antara lain jenis-jenis sastra suluk atau wirid. Bila dicermati lebih jauh baik sastra wayang atau sastra suluk, pada beberapa karya tampaknya tidak mudah untuk memisahkan kedua jenis itu secara mutlak, karena kemungkinan saling keterpengaruhannya yang merupakan keniscayaan mengingat area perkembangannya yang terpusat pada kraton yang sama yakni daerah kekuasaan Mataram yang tetap juga berinteraksi dengan daerah pengaruh Pesisiran.

Pengaruh sastra Barat meskipun tidak terlalu tampak pada substansi isinya, namun bentuk-bentuk sastra Jawa modern setelah tahun 1900-an tidak dapat dipungkiri merupakan karya-karya yang sedikit atau banyak terpengaruh oleh kekuatan stukturalisme yang menekankan kebulatan makna. Karya-karya yang demikian itu terutama tampak pada bentuk-bentuk novel dan cerpen serta puisi Jawa modern yakni *geguritan*. Adapun substansi isinya kebanyakan berisi kehidupan sehari-hari masyarakat awam Jawa, yang sebagiannya juga berisi hasil dari muara pandangan hidup masyarakat Jawa yang telah mengalami berbagai pengaruh kehidupan budaya dari luar.

Kenyataannya, pada setiap era yang meninggalkan jejak karya-karya sastra yang bersangkutan, juga meninggalkan jejak-jejaknya tentang *jagading lelembut* atau dunia hantu, dunia alam gaib dengan segala personifikasinya. Hal seperti ini oleh Geertz pernah dinyatakan bahwa sifat gaib alam menyatakan diri melalui kekuatan-kekuatan yang tak kelihatan dan dipersonifikasikan sebagai rohnya. Semua kekuatan alam dikembalikan kepada roh-roh dan kekuatan-kekuatan halus. Ada yang mengagetkan dan menakutkan manusia lalu disebut *memedi*, ada lelembut yang masuk ke dalam manusia yang lalu disebut proses *kerasukan* yang dapat membuatnya menjadi gila, ada makhluk halus penghuni pohon-pohon, ada yang berada di persimpangan jalan, di dekat sumur, dan di banyak tempat lain terdapat

dhemit, ada thuyul yang mencuri uang demi majikannya, dan banyak makhluk halus lain (Geertz, 1969: 16-29).

Pada sastra wayang purwa yang berkembag sejak era Jawa Kuna, antara lain tampak adanya pembagian tiga makhluk, yakni manusia, dewa dan asura. Asura yakni makhluk bukan dewa tetapi juga bukan manusia, termasuk di dalamnya raksasa. Bila hantu itu tidak dapat mati, tidak semua raksasa dalam wayang adalah hantu, karena banyak raksasa yang memiliki genealoginya dan dapat mati, seperti Kala Bendana, Sukrasana (Widayat, 2014: 32-42, bdk. Endraswara, 2004: 104 yang mengangap semua raksasa adalah hantu). Pada kelompok raksasa antara lain terdapat kelompok pengikut Batari Durga yang merupakan para raksasa yang *tan kasat mata* atau tidak dapat dilihat oleh mata biasa. Pada dunia wayang kelompok raksasa ini dalam bahasa Jawa juga sering disebut Wil, Ditya, Yaksa, Kala, Buta, Raseksa atau Gandarwa. Dalam hubungannya dengan *jagading lelembut*, yang menarik adalah nama Kala dan Gandarwa.

Nama Kala berhubungan dengan kata dalam bahasa Jawa *kala*, yang dapat berarti waktu, tetapi juga dapat berarti jerat. Dalam hubungannya dengan waktu, kata kala sering dihubungkan dengan kata sandi yang bermakna persendian atau hubungan atau pergantian. Istilah *sandi kala* yang bermakna pergantian waktu atau penghubung waktu antara siang dengan malam, atau sekitar jam 18.00, kemudian bergeser menjadi *candhik-ala* yang sering dibedakan dengan istilah *candhik-ayu.* Istilah *candhik-ala* mengacu pada saat yang tidak baik, yang membahayakan, yang tidak semestinya untuk melakukan berbagai pekerjaan, terutama di luar rumah. Hal ini sering dihubungkan dengan saat dimulainya aktivitas dunia makhluk lain, yakni binatang malam dan makhluk-makhluk malam yang termasuk dalam kelompok dunia hantu.

Kata *kala* yang berarti jerat, juga bermakna sesuatu yang menjerat nasib yakni dalam hubungannya dengan makhluk jahat tertentu. Tidak mustahil di Jawa terdapat sejumlah binatang malam yang relative berbisa dan berbahaya, antara lain kala jengking, kala sapet, kala menthe, kala abang (klabang), kala ireng, dan sebagainya. Diantara jenis makhluk yang disebut Kala, juga terdapat tokoh raksasa dalam kelompok para dewa, yakni Bethara Kala. Bathara Kala adalah hasil *kama-salah* atau kelahiran yang tidak baik dari benih raja dewa yakni Bathara Guru. Bathara Kala adalah putera Bathara Guru yang semula memiliki hak untuk memakan setiap manusia

yang dianggap *sukerta*, atau anak yang akan bernasib malang. Orang yang *sukerta* harus diruwat agar tidak dimakan oleh Bethara Kala. Dalam tradisi selamatan Jawa (*slametan*), salah satu cara yang sering dilakukan dengan cara menembangkan *kidung pangruwat,* yang antara lain berjudul *Singah-singgah Kala Singgah*, dan *Ana Kidung Rumeksa ing Wengi. Singgah-singgah Kala Singgah* pada intinya berisi syair yang mengusir berbagai makhluk jahat (*kala*), sedang *Ana Kidung Rumeksa ing Wengi* berisi kidung doa keselamatan keluarga terutama pada waktu malam hari.

Nama Gandarwa sering disebut dalam hubunganya dengan Gendruwo, yakni jenis hantu tertentu yang kadang kala dapat terlihat atau menampakkan diri, dengan bayangan fisik yang sangat besar, berwarna hitam, matanya merah, berbulu lebat, bertaring, berkuku panjang, dan bersuara menggelegar. Barang kali karena fisik gendruwo inilah maka kata raksasa dalam bahasa Indonesia lalu berkesan dan bermakna besar, sedang kata *raseksa* dalam bahasa Jawa dapat juga berupa makhluk kecil. Yang perlu dicatat dalam hal ini adalah bahwa munculnya tokoh raksasa dalam dunia pewayangan sering kali bersinggungan dengan mitos tentang makhluk halus. Hal ini mengingatkan pada lakon *Babat Alas Wanamarta* (*Babad alas Mrentani*), yang menceritakan ketika para Pandawa membuka hutan untuk didirikan kerajaan, muncul tokoh-tokoh keluarga raja makhluk halus yang kebetulan juga berjumlah lima hantu (*raseksa* atau *gandarwa*). Pada akhirnya kelima hantu penguasa hutan Wanamarta itu menyatu pada diri para Pandawa dan menjadi tambahan kekuatan mereka.

Setelah Jawa mendapat pengaruh Islam, kategori makhluk jin dan setan diakui keberadaannya. Dalam berbagai cerita tentang tokoh-tokoh penyebar agama Islam, baik para wali yang berjumlah 9 orang, maupun tokoh-tokoh lainnya, sering mendapat gangguan-gangguan dari makhluk-makhluk jin tertentu, meskipun kemudian jin-jin itu dapat dikalahkannya.

Setelah kekuasaan Demak bergeser ke Mataram, mitos tentang Nyi Rara Kidul, mitos tentang makhluk halus penunggu Gunung Merapi, dan berbagai eksistensi para makhluk halus populer kembali. Dalam sastra-sastra babad banyak diceritakan keberadaan makhluk-makhluk halus. Sastra babad merupakan hasil historiografi tradisional, karena memuat unsure-unsur historis sekaligus juga memuat mitos-motos. Dalam *Babad Tanah Jawi*, misalnya diceritakan ketika Panembahan Senapati hendak sowan ke Demak, prajurit Panembahan Senapati diserang oleh prajurit

dari Demak, karena merasa kuwalahan Panembahan Senapati meminta bantuan para makhluk halus penguasa Gunung Merapi, sehingga dapat mengalahkan prajurit Demak tersebut. Pada bagian lain juga diceritakan bagaimana hubungan antara Panembahan Senapati dengan ratu makhluk halus di laut kidul yakni Nyi Rara Kidul.

Pada era modern ini pun, cerita *jagading lelembut* masih eksis, yakni pada bentuk sastra lisn dan terutama selalu mewarnai rubrik-rubrik khusus yang terdapat dalam majalah-majalah berbahasa Jawa, seperti *Jaka Lodang, Panjebar Semanagat*, dan *Jayabaya.* Berdasarkan sumber ceritanya, cerita-cerita yang terdapat dalam rubrik ini dapat dibagi menjadi dua, yakni cerita dari realitas, sehingga merupakan laporan, dan cerita fiksi yang hanya merupakan karangan belaka (Widayat, 2011: 129). Meskipun berupa fiksi, namun berbagai permaslahan yang dikembangkan di dalamnya, pada umumnya merupakan hasil dari refleksi tradisi yang sudah ada, baik jenis-jenis makhluk halusnya, perwatakannya, setting tempat dan suasananya, dan sebagainya. Jenis-jenis makhluk halus yang sering dijumpai dalam rubrik *Jagading Lelembut*, antara lain gendruwo, peri, wewe, thuyul, jrangkong, glundhung pecingis atau glundhung pringis, wedhon, kemamang, banaspati, thethekan, dan beberapa jenis lainnya. Hantu-hantu tersebut memiliki karakteristik masing-masing yang khas. Sering kali, karena sifatnya yang gaib, mistis, antara penggambaran dari sumber yang satu denga yang lain terdapat perbedaan-perbedaan, disamping kesamaan-kesamaannya. Di bawah ini penggambaran yang umum yang sering dibicarakan pada tema jagading lelembut (bdk. Endaswara, 2004: 155-167)

Gendruwo, di atas sudah disinggung, memiliki fisik tinggi besar, hitam, berbulu lebat, bermata merah dan besar, bertaring, dan berkuku panjang. Gendruwo sering dikategorikn sebagai laki-laki dan kadang menginginkan seorang wanita. Bila hal ini terjadi Gendruwo itu dapat merubah wujudnya seperti suami wanita yang diingininya. Ketika suami wanita tersebut pergi, maka gendruwo yang serupa dengan suaminya akan datang menemaninya tidur. Tidak mustahil terdapat cerita-cerita yang berkembang dalam masyarakat, tentang anak gendruwo, misalnya "Tebo si anak gendruwo" yang sering dieksploitasi untuk tontonan dengan tiket masuk seharga tertentu. Gendruwo kadang juga mengganggu perjalanan orang, dengan menghadang di tengah jalan. (Pengalaman pribadi penulis, dan masih terdapat saksi hidup, di daerah kami pernah diserang gendruwo

dengan lemparan batu-batu besar, tetapi selalu hanya dikenakan di sekitar orang-orang, atau di genteng-genteng rumah, sehinga gentenya sebagian pecah. Hal ini dikarenakan gendruwo tersebut marah ketika seorang ketua pemuda kami bersuara lantang menantangnya sambil melempari pohon kuweni besar yang dipercaya oleh masyarakat sebagai tempat gendruwo).

Peri sering digambarkan sebagai hantu wanita cantik yang berbau wangi. Hantu wanita cantik ini sering kali hanya menampakkan diri dengan bau wanginya. Peri tidak banyak diceritakan perwatakannya, kecuali hanya sekedar wujudnya yang cantik atau kadang hanya bau wanginya saja, sehingga kalau diceritakan sebagai hantu yang menakutkan, sebenarnya hanya bagi orang yang memang penakut, dan bila diceritakan sebagai penganggu pada umumnya hanya kepada para lelaki yang terpikat oleh kecantikannya. Hantu ini terkadang juga mau menumpang kendaraan orang, terutama pada lelaki, misalnya tukang ojek. Peri bisa marah terutama bila pohon atau batu atau apapun yan dihuninya dirusak orang. Kadang jenis ini tidak disebutkan namanya, tetapi cirri-ciri kecantikan seorang wanita dan baunya yang wangi disebutkan (misalnya dalam *Panjebar Semangat*, ed. 31, 30 Juli 2016: 29-30)

Wewe atau wewe gombel atau wewe gomble, adalah hantu wanita tua yang sering diceritakan berambut terurai dengan payudara yang menggelambir. Hantu wewe sering diceritakan sebagai hantu yang senang menculik anak-anak, sehingga sering terdapat berita '*bocah digondhol wewe*". Cerita tentang anak hilang, biasanya dimulai sekitar jam 18-21 malam, ketika anak-anak masih sering bermain di luar rumah. Bila ketika itu ada seorang anak yang hilang dan terdapat saksi mata yang melihat diajak pulang ibunya, boleh jadi anak hilang tersebut telah diculik wewe. Pada umumnya anak tersebut sulit ditemukan, namun bila dapat ditemukan maka ketemunya pada tempat yang sering kali tidak masuk akal, yakni berada di tengah rumpun bambu yang sangat lebat, berada di atas pohon besar yang tidak mungkin anak kecil dapat memanjatnya, berada di tempat tertentu yang sudah berulang kali dilewati oleh para pencarinya, berada di tengah kuburan yang terkunci pintunya, dan sebagainya. Pada umumnya, anak yang habis diculik wewe, bila ditemukan sudah tidak dapat berbicara lagi atau menjadi gagap. Sebagian orang yang pernah diculik wewe, hingga dewasanya tetap gagap dalam berbicara. Sama seperti hantu-hantu lainnya, ia juga akan marah bila pohon besar, gerumbul pepohonan, batu dan

sebagainya yang merupakan tempat huniannya dirusak orang.

Thuyul adalah jenis hantu anak kecil yang tidak jelas jenis kelaminnya. Hantu ini sering digambarkan sebagai hantu yang tidak berbusana tetapi bercawat. Kepala thuyul selalu gundul dan mulutnya memanjang vertikal. Ia sering menjadi piaraan orang yang sengaja memeliharanya untuk mencari kekayaan, karena thuyul sering digambarkan sebagai hantu pencuri uang. Terkadang thuyul juga digambarkan sebagai hantu yang suka bermain kepiting atau yuyu. Bila seseorang dapat menangkap thuyul, konon kalau tidak berhati-hati thuyul sering menggigit dan luka gigitan thuyul sulit penyembuhannya.

Jrangkong adalah hantu yang menampakkan diri dengan wujud tulang kerangka manusia yang dapat berjalan atau bergerak. Pada umumnya hantu ini hanya menampakkan diri dengan suaranya yang aneh, sehingga cenderung mendapat perhatian orang di sekitarnya. Artinya, hantu ini tidak banyak menggangu, namun karena wujudnya yang hanya kerangka manusia sehingga bagi yang penakut tentu juga sudah sangat menakutkan.

Glundhung peringis adalah hantu yang wujudnya tengkorak manusia. Hantu ini sering menjatuhkan diri di dekat seseorang sehingga berbunyi seperti kelapa jatuh. Bila seseorang mendengarnya lalu melihat, hantu ini akan menggelinding mendekati orang tersebut lalu menampakkan diri dengan meringis. Apabila seorang yang melihatnya pergi meninggalkannya maka ia akan menggelinding mendekati hingga orang tersebut semakin takut.

Wedhon atau pocong adalah hantu dengan wujud mayat berdiri yang masih terbungkus kain mori. Ia akan terlihat di depan seseorang dengan berdiri semakin tinggi sehingga warna putih kain morinya akan semakin tampak di kegelapan malam. Disamping bentuknya pocong, hantu ini menakutkan karena mukanya yang kadang tampak menyeramkan. Konon bila hantu ini meludahi seseorang maka bagian yang terkena ludahnya akan panas seperti luka bakar, oleh karena itu yang melihatnya harus meludah lebih dulu ketika melihat hantu ini agar hantu ini segera menghilang pergi.

Kemamang adalah hantu yang berwujud seperti kunang-kunang, namun bila sudah kelihatan, ia akan memecah menjadi banyak cahaya dengan wujud bermacam-macam bentuk yang menyeramkan. Konon bila orang yang melihatnya tidak berlari menjauh, hantu ini akan menghisap darahnya.

Banaspati juga seperti kemamang, konon juga mau menghisap darah orang. Hantu ini berwujud kepala dan tangan serta api berkobar di seputarnya. Ia berjalan dengan tangannya sehingga tangannya dibawah seakan menyangga kepalanya. Seseorang yang melihatnya sebaiknya melarikan diri agar tidak tertangkap olehnya. Kata banaspati mungkin merupakan pergeseran dari kata panas dan pati yang berarti raja panas atau api.

Thethekan adalah hantu yang memunculkan suara seperti memukuli sesuatu yang ada di sekitar seseorang. Di kamar yang angker hantu ini bisa saja membangunkan seseorang dengan suara seperti memukuli meja atau pintu atau candela atau apa saja yang ada di kamar itu. Bila orang sudah mendengarnya lama-lama ia akan pergi sendiri, tapi bagi yang penakut hal ini jelas sudah cukup menakutkan.

Masih banyak lagi hantu-hantu Jawa yang sering tidak diidentifikasikan jenis dan namanya, misalnya digambarkan berkepaka kerbau, berbadan seperti manusia tetapi besar, dipunggungnya berambut seperti kuda (*Panjeabr Semangat*, ed. 34, 20 Agustus 2016: 43), seperti orang tetapi tinggi dan besar, rambutnya terurai hingga pantatnya, dan bisa terbang (*Panjebar Semangat*, ed. 13, 30 Maret 2013: 29), gembung tanpa sirah (badan tanpa kepala), tetapi bisa berbicara (*Panjebar Semangat*, ed. 3, 16 Januari 2011: 43), dan sebagainya.

Berdasarkan paparan di atas, tampak bahwa *jagading lelembut* diisi oleh berbagai jenis hantunya dan merambah pada cerita-cerita dengan tokoh-tokoh penguasa dan tokoh-tokoh yang sangat berpengaruh di Jawa, hingga sastra pada rubric jagading lelembut yang sebagiannya merupakan karya-karya laporan dari tokoh-tokoh awam. Dengan demikian tentu saja lebih dapat ditafsirkan adanya hiterogenitas pembicara *jagading lelembut*. *Jagading lelembut* dapat merambah pada masalah politik penguasa (Endraswara, 2004: 241), tapi juga menyangkut ranah pribadi dalam masyarakat. Catatan di atas juga menggambarkan bahwa pandangan hidup Jawa pada umumnya sejak lama hingga era modern ini masih juga membicarakan hingga mempercayai keberadaan makhluk-makhluk halus tersebut. Bermula dari kepercayaan animisme dan dinamisme yang konsekwensinya jelas sangat menjaga hubungan baik dengan alam lingkungannya, kemudian dari ajaran Hindu yang menekankan Trihita Karana, yang mengajarkan keseimbangan hubungan manusia dengan

Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan alam semesta, hingga setidaknya masih banyak hal yang dilakukan oleh masyarakat Jawa yang, baik secara langsung maupun tidak, telah berkontribusi pada pandangan akan pentingnya menjaga lingkungan alam dengan sikap hormat kepada roh-roh yang menguasainya.

Roh-roh halus di satu pihak memang terasa angker, mereka tidak begitu saja jahat atau baik, melainkan tidak bisa diperhitungkan, oleh karena itu menakutkan. Di lain pihak kepercayaan pada roh-roh halus itu juga mempunyai fungsi integrative. Orang Jawa menghubungkan kekuatan alam yang beaneka ragam dengan roh-roh, oleh karena itu dapat menamakannya, maka kekuatan-kekuatan itu tidak lagi anonym, melainkan ditempatkan pada suatu kerangka yang dapat dimengerti, bahkan sampai taraf tertentu dapat dimanipulasikan (Magnis-Suseno, 1984: 88).

Masih terlalu banyak jenis hantu yang ada di Jawa, namun pada akhir-akhir ini yang masih sering tertuliskan pada rubrik *Jagading Lelembut* tidak banyak, dan terutama yang telah disingung di atas. Hal yang perlu dibicarakan lagi adalah tempat tingal para hantu yakni pada umumnya pada tempat-tempat di luar tempat tinggal manusia dan yang kemudian dikategorikan sebagai tempat yang angker. Di tempat angker itulah makhluk halus dianggap sebagai *sing nunggu* (yang menunggu) atau *sing mbaureksa* (yang melindungi atau menguasai). Hampir semua jenis hantu, sebagaimana personifikasinya, ia akan marah bila tempat kediamannya sampai diganggu manusia.

Mbaureksa Sebagai Penjaga Alam Di Wilayahnya

Menurut tempatnya, pada umumnya hantu yang ada di Jawa dapat dibagi menjadi dua, yakni yang menempati daerah tertentu, dan roh halus tertentu yang *nglambrang* atau melayang atau mengembara. Bagi roh tertentu yang *nglambrang* lalu sering terdapat istilah *setan kober* (setan yang sanggup) atau *setan liwat* (setan yang sedang lewat). Istilah *setan kober* sering dipergunakan sebagai istilah dalam mantra yakni subjek yang dimintai pertolongan atau disuruh, misalnya *setan kober sira sun utus….*, dan seterusnya, yang berarti *setan kober* kamu saya suruh…. Istilah *setan liwat* biasanya dipergunakan sebagai peringatan bagi orang Jawa supaya bertindak hati-hati agar tidak membahayakan orang lain karena terdapat setan yang baru lewat. Pada register wayang juga terdapat istilah *sukma*

nglembara ing alam pangrantunan, hal ini antara lain dialami oleh sukma Kumbakarna setelah kematiannya dan belum bertemu dengan Werkudara, karena sukma Kumbakarna lalu menyatu pada diri Werkudara. Hal ini berarti terdapat pandangan adanya roh yang masih mengembara di alam tempat menunggu sebelum tempat tujuan akhir. Dengan demikian yang nglambrang boleh jadi besifat sementara hingga akhirnya menempati tempat tertentu.

Bagi makhluk halus yang telah menetap tinggalnya, pada umumnya orang Jawa secara parsprototo menyebutkan tempatnya di *kayu-watu* atau kayu dan batu, tetapi sering juga tempat tinggal makhluk halus itu disebutkan di wilayah tertentu yakni misalnya di hutan tertentu, tegal (ladang) tertentu, sungai tertentu, laut tertentu, dan sebagainya. Bila seorang demi seorang melihat jenis hantu tertentu pada tempat yang sama, maka lama kelamaan tempat tersebut lalu dijauhi orang, karena takut sehingga orang menyebut tempat tersebut angker.

Istilah *mbaureksa* berasal dari kata *bau* yang berarti mengerjakan, memerintah, atau memikul tanggung jawab, dan kata *reksa* yang berarti menjaga, menguasai atau melindugi. Istilah *sing mbaureksa* kurang lebih maknanya penguasa wilayah tertentu. Istilah ini lebih sering diterapkan untuk makhluk halus yang menguasai wilayah tertentu, Istilah lainya yang hampir sama yakni kata *danyang*. Kata *danyang* berasal dari kata *danghyang* yang maknanya sama dengan kata *sanghyang*, yakni penyebutan penghormatan yang semula diperuntukkan bagi para dewa, namun kemudian kata *danyang* selalu untuk menyebut makhluk halus.

Istilah *mbaureksa* atau *danyang* bila mengacu pada sosok hantunya, seringkali berwujud berbagai macam, bisa berwujud hantu yang menakutkan juga bisa berwujud binatang tertentu yang biasanya ukurannya besar. Wilayah yang dikuasai oleh *sing mbaureksa* boleh jadi memang berbeda dengan wilayah tertentu yang dapat dilihat oleh manusia, namun demikian sering kali berdasarkan penampakan *sing mbaureksa* dalam beberapa kali, manusia lalu juga dapat memperkirakan wilayah yang dikuasainya. Pada orang-orang tertentu yang berkemampuan spiritual tertentu yang sering disebut dukun atau syaman, bahkan dapat memastikan wilayah mana menjadi kekuasaan makhluk halus siapa dan berjenis apa.

Pada kesempatan ini yang perlu dicatat adalah bahwa pada tempat-tempat yang dipercaya sebagai tempat tinggal hantu dan menjadi angker,

baik secara langsung maupun tidak langsung akan disingkiri orang, atau setidaknya orang yang mendekati tempat tersebut akan bersikap hati-hati. Orang Jawa bahkan secara lisan sering menyebarkan cara-cara tertentu untuk bersikap hati-hati di tempat yang angker. Dari kecil, anak-anak dengan tradisi lisannya, yakni dengan *gethok-tular* memberi tahukan kepada temannya agar berhati-hati bertindak, antara lain sebagai berikut.

1. Harus Permisi Kencing Di Tempat Tertentu. Anak-anak yang sedang bermain di alam terbuka, di ladang, di tempat yang agak jauh dari rumah tinggalnya, kemudian merasa kebelet kencing, maka mereka sering kali tidak harus mencari kamar kecil untuk buang air. Mereka sering cukup menuju sudut gedung tertentu atau di dekat batang pohon tertentu. Ketika mereka siap kencing, mereka sudah diberi tahu bahwa harus meminta ijin permisi kepada makhluk halus penunggu tempat itu dengan mengatakan:"*mbah putune ndherek pipis*" yang berarti "mbah cucumu numpang kencing" dengan tidak dijawab atau dijawab sendiri:"ya".
2. Tidak Sembarangan Menunjuk pada Tempat-tempat yang Angker. Anak-anak yang bermain atau berjalan di dekat tempat-tempat yang dianggap angker, mereka sering tidak berani menunjuk dengan jarinya pada tempat tersebut karena takut terkena marah makhluk halus penungu tempat angker tersebut. Bila temannya sudah terlanjur menunjuk dengan jarinya, maka teman lainnya segera akan menyuruhnya untuk membasuh jarinya atau melomot dalam mulutnya.
3. Pemali Menyebut Binatang Tertentu bila Di Hutan. Pada anak-anak dan bahkan juga orang dewasa, bila sedang berjalan di tempat tertentu yang dianggap angker atau di hutan, maka binatang-binatang tertentu tidak boleh disebut dengan nama aslinya, misalnya harimau harus disebut *kyaine* (kyai), ular harus disebut *oyot* (akar), dan sebagainya. Kenyataan ini tentu berhubungan dengan sikap kehati-hatian dalam menyikapi lingkungan.
4. Memberi Sesaji pada Tempat-tempat Tertentu. Hingga saat ini masih banyak orang Jawa yang sering melakukan ritual pemberian sesaji di tempat-tempat tertentu. Konsep sesaji yaitu memberikan sajian hidangan makanan kepada roh-roh halus

pada waktu-waktu tertentu, yakni supaya roh-roh itu berkenan kepadanya. Sesaji terdiri atas sekedar makanan kecil dan bunga, dalam rumah, di kebun, dan di pingir sawah, dan sebagainya (Kodiran, 1975: 341)

5. Datang ke Makam Orang Tua untuk Meminta Restu. Hinga saat ini masih banyak di antara masyarakat Jawa yang rajin datang ke makam orang tua dan nenek moyangnya untuk meminta restu pada berbagai tindakan besar yang akan dilakukannya. Masih banyak orang yang akan menikah atau akan menikahkan anaknya, akan ujian sarjana hinga doctor, akan memasuki rumah barunya, dan sebagainya, datang ke makam orang tuannya untuk memohon restu, baik dengan tradisi membawa dan menabur bunga saja, membawa bunga dan membakar kemenyan, atau sama sekali tidak membawa apa pun. Dalam hal ini Magnis-Suseno (1984: 87) menyatakan bahwa kesatuan masyarakat dengan alam adikodrati dilaksanakan orang Jawa dalam sikap hormat terhadap nenek moyang. Orang mengunjungi makam nenek moyang mereka untuk memohon berkah, untuk minta kejelasan sebelum mengambil keputusan yang sulit, untuk memohonkan kenaikan pangkat, dalam hal mencari uang agar bisa membayar hutang. Kebanyakan desa memiliki *pundhen*, di mana kuburan pendiri desa (cikal-bakal) tersebut dihormati.
6. Kerasukan Setan. Fenomena orang kerasukan setan tidak hanya trjadi pada masa lalu. Hingga akhir-akhir ini pun masih sering terdapat berita tentang orang kerasukan setan baik secara perorangan maupun masal. Sebagian penyebabnya diketahui karena penebangan pohon atau perusakan alam, misalnya penebangan pohon-pohon besar, meratakan gunung tertentu, menutup sumber mata air tertentu, dan sebagainya, sesuatu yang sebagiannya termasuk kategori perusakan alam, meski dipandang dari segi lain itu diperlukan.

Bersikap hati-hati di tempat yang angker seperti hal-hal di atas, kecenderungannya juga terwujud pada berbagai tempat yang dianggap baru dan belum dimengerti keadaannya. Bagi orang Jawa yang masih memandang alam dan bagian-bagiannya di dalamnya terdapat dunia yang

merupakan dunia makhluk halus, maka ia akan memandang sebagai dunia sebelah dan memandang hantu dengan sikap *sisih-sisihan* atau hidup bersebelahan sehinga tidak saling mengganggu. Hal ini menjadikan sikap hidup orang Jawa berhati-hati untuk tidak merusk lingkungan hidupnya. Berbagai sikap dan pandangan hidup Jawa tersebut di atas, pada dewasa ini masih terepresentasikan dalam bentuk sastra Jawa khususnya yang bertema *jagading lelembut*, baik yang tersebar secara lisan maupun yang tertulis pada rubrik *Jagading Lelembut,* terutama pada majalah-majalah berbahasa Jawa, seperti *Djaka Lodang, Panjebar Semangat*, dan *Jaya Baya.*

Simpulan

Sikap hidup Jawa dalam hubungannya dengan kepercayaan terhadap adanya makhluk halus dan tempat tinggalnya yang angker merupakan bentuk kesatuan hidup Jawa dengan alam lingkungannya, yang sebagiannya tercermin pada berbagai sikap berhati-hati dan menghormati alam lingkungan yang bersangkutan. Sebenarnya secara langsung dan tidak langsung pandangan hidup tersebut telah ikut menjaga dan menahan kemungkinan sikap-sikap perusakan terhadap alam, namun dengan berjalannya modernisasi perubahan demi perubahan terjadi.

Pada dunia modern ini, terutama di Jawa keberadaan dan kekayaan alam telah dieksplorasi dan diekploitasi sedemikian rupa tanpa mempertimbangkan kerusakan yang ditinggalkannya. Pada kenyataannya modernisasi dengan berbagai pandangan modern yang menganut pragmatisme, telah merubah berbagai kondisi alam di Jawa, bahkan juga merubah berbagai pandangan dan sikap hidup Jawa, sehingga sebagian orang Jawa tidak lagi memegang teguh beberapa pandangan hidupnya. Sastra lisan yang bertema *jagading lelembut* dan rubrik *Jagading Lelembut* dalam majalah-majalah berbahasa Jawa, baik secara langsung dan tidak, telah ikut menahan kelestarian lingkungan alam.

Daftar Pustaka

Endraswara, Suwardi. 2004. *Dunia Hantu Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi.

Kodiran. 1975. "Kebudayaan Jawa" dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan.

Geertz, Clifford. 1969. *The Religion of Java*, New York: The Free Press.

Magnis-Suseno, 1984. *Etika Jawa*. Jakarta: PT Gramedia.

Widayat, Afendy. 2011. *Teori Sastra Jawa*. Yogyakarta: Kanwa Publisher.

_____ . 2014. "Raksasa dalam Budaya Jawa" dalam *IKADBUDI* Jurnal Ilmiah Bahasa, Sastra dan Budaya Daerah, Vol. 3, Oktober 2014.

Panjebar Semangat, ed. 3, 16 Januari 2011, Surabaya: PT Pancaran Semangat Jaya.

Panjebar Semangat, ed. 13, 20 Maret 2013, Surabaya: PT Pancaran Semangat Jaya.

Panjebar Semangat, ed. 31, 30 Juli 2016, Surabaya: PT Pancaran Semangat Jaya.

Panjebar Semangat, ed. 34, 20 Agustus 2016, Surabaya: PT Pancaran Semangat Jaya.

CARA ORANG JAWA MENJAGA LINGKUNGAN: DARI *UNEN-UNEN* SAMPAI PERMAINAN TRADISIONAL

Venny Indria Ekowati
Fakultas Bahasa dan Seni UNY
E-mail: venny@uny.ac.id

ABSTRAK

Penjagaan lingkungan dalam masyarakat tampil dalam wujud yang beragam. Mulai dari *unen-unen* Jawa yang berbentuk *paribasan, bebasan, saloka, cangkriman, wangsalan, gugon tuhon, pepali, pepiridan, parikan*, *teka-teki* dengan lain-lain. Selain itu, juga muncul dalam berbagai filosofi dan tradisi lisan. *Unen-unen*, filosofi, dan tradisi lisan tersebut melingkupi seluruh segi kehidupan orang Jawa. Muncul dalam percakapan sehari-hari bahkan kemudian dituliskan dalam karya-karya sastra. Makalah ini akan membahas mengenai *unen-unen*, filosofi Jawa, dan kearifan lokal tentang penjagaan lingkungan dalam suatu naskah Jawa yang membahas mengenai permainan tradisional Jawa yang bernama *Luru-Luru Widara.* Semua *unen-unen, filosofi,* dan permainan tradisional tersebut ditujukan untuk menjaga lingkungan hidup dan kelestarian alam. Berdasarkan hasil kajian awal, didapatkan kesimpulan bahwa nasehat untuk menjaga lingkungan dapat ditemukan dalam wujud: (1) *gugon tuhon* tentang penjagaan kebersihan lingkungan*,* (2) nasihat tentang cara memperlakukan hewan untuk mewujudkan keseimbangan komponen biotik, abiotik, dan kultural, (3) *teka-teki Jawa* tentang flora dan fauna, dan (4) dalam permainan tradisional Jawa.

Kata kunci: lingkungan, Jawa, *unen-unen*

PENDAHULUAN

Orang Jawa dan Penjagaan Lingkungan

Berbicara mengenai penjagaan lingkungan, ternyata masyarakat Jawa juga sudah menyadari mengenai pentingnya pendidikan untuk menjaga lingkungan. Pendidikan lingkungan tersebut muncul dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Jawa. Misalnya sejak kecil anak-anak sudah dikenalkan dengan berbagai *unen-unen* Jawa yang sebetulnya merupakan upaya orang Jawa untuk mewariskan ajaran dalam penjagaan lingkungan. *Unen-unen* tersebut terstruktur dalam wujud tradisi lisan yang beragam, mulai dari *paribasan, bebasan, saloka, cangkriman, wangsalan, gugon tuhon, pepali, pepiridan, parikan,teka-teki Jawa* dan lain-lain. *Unen-unen* tersebut

muncul dalam percakapan sehari-hari maupun dalam karya-karya sastra.

Selain melalui *unen-unen,* orang Jawa juga menjaga lingkungannya dengan cara mengusung konsep-konsep besar mengenai hubungan antara manusia dan alam. Selain muncul dalam *unen-unen* dan konsep-konsep hidup yang dikenal dalam masyarakat Jawa, ajaran cinta lingkungan juga tercermin dalam permainan tradisional masyarakat Jawa. Salah satu permainan tradisional Jawa yang mengajak anak-anak untuk mencintai lingkungan adalah permainan *Luru-Luru Widara.* Informasi yang cukup representatif tentang permaian *Luru-Luru Widara* termuat dalam *Naskah Dolanan BocahKlaten* (Kinderspelen) kode PB E 95 koleksi museum Sonobudoyo Yogyakarta. Naskah yang ditulis oleh R. Ng. Mangoenprawira pada tahun 1941 ini memuat uraian mengenai cara bermain dan gambaran jalannya permainan. *Luru-Luru Widara* merupakan salah satu dari 41 permainan tradisional yang dapat dijumpai di dalam manuskrip *Naskah Dolanan Bocah Klaten.* Beberapa wujud upaya penjagaan lingkungan dalam berbagai tradisi lisan termasuk permainan tradisional Jawa diuraikan di bawah ini.

PEMBAHASAN

Gugon Tuhon Sebagai Sarana Penjagaan Lingkungan

Unen-unen mampu menyampaikan maksud secara lebih mengena. Dari cara halus dan penuh simbol, sampai dengan ancaman-ancaman dan intimidasi. Misalnya saja anak-anak di Jawa sejak kecil sudah diberi peringatan dalam bentuk *gugon tuhon. Gugon tuhon* adalah perkataan atau dongeng yang dipercaya mempunyai daya atau kekuatan. Jika perkataan atau dongeng itu tidak dipatuhi, maka orang yang melanggarnya akan memperoleh kesialan dan kesengsaraan dalam hidupnya (Sutrisno, 1982: 44).

Gugon Tuhon dibagi menjadi tiga, yaitu *gugon tuhon satuhu, wasita sinandhi,* dan *pepali* atau larangan.Contoh *gugon tuhon* terkait dengan penjagaan lingkungan misalnya yang berbunyi *"Aja ngidoni sumur mundhak lambemu suwing"* 'Jangan meludahi sumur, nanti bibirmu sumbing!" Terdapat pula *gugon tuhon* yang berbunyi sebagai berikut: *"Yèn jungkatan aja mbuwang bodholan rambut saênggon-ênggon, besuk yèn ana kanane, mundhak ngribêdi ênggonmu mlaku munggah nyang suwarga!"* 'Jika sedang

menyisir rambut, jangan sembarangan membuang rambut yang rontok, karena besok (di alam akherat) rambut itu akan menghalangi langkahmu untuk masuk sorga!" (Winarsa, 1911).

Dua buah *gugon tuhon* di atas termasuk dalam *gugon tuhonwasita sinandhi*, yaitu nasihat tersamar yang disertai dengan ancaman agar yang dinasehati merasa takut dan tidak melanggar larangan tersebut. Namun di balik larangan tersebut, ada nasihat yang dapat dilogikakan. Larangan dan ancaman untuk tidak meludahi sumur adalah salah satu cara untuk menjaga kebersihan air. Ludah mengandung berbagai berbagai virus dan penyakit yang dapat menular kepada orang lain. Jika sampai ludah tersebut masuk dalam sumur yang dipakai sebagai sumber air minum, maka akan dimungkinkan adanya penularan penyakit secara luas.

Gugon tuhon di atas memuat ancaman yang serius dan menakutkan. Bahkan menjurus kepada kutukan yang mengerikan. Bahkan pada *gugon tuhon* yang kedua, disebutkan jika membuang rambut rontok di sembarang tempat, dapat menghalangi langkah kita untuk masuk sorga. Dua buah larangan dalam *gugon tuhon* di atas mempunyai ancaman yang sangat serius. Hal ini menunjukkan bahwa orang Jawa begitu mementingkan penjagaan kebersihan dan lingkungan dalam kehidupan sehari-hari.

Filosofi Jawa Sebagai Sarana Penjagaan Lingkungan

Salah satu konsep besar yang terwujud dalam filosofi terkenal Jawa adalah *Memayu Hayuning Bawana.* Konsep ini secara luas dapat menjadi pedoman dan landasan bagi kehidupan manusia di dunia agar selalu selamat dan damai. Konsep ini dapat menjadi penuntun tingkah laku manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, dirinya sendiri, orang lain, maupun dengan lingkungannya. Terkait dengan penjagaan lingkungan, konsep ini mempunyai makna bahwa manusia harus menjaga kelestarian lingkungan dari polusi air, tanah, dan udara. Manusia juga harus mencegah berbagai ancaman kelestarian lingkungan seperti banjir, kekeringan, dan tanah longsor. Konsep ini memberi makna agar dunia tetap indah dan lestari (Anshoriy, 2008: 151).

Konsep lain yang memberikan penyadaran terhadap pentingnya penjagaan lingkungan adalah ajaran *jagad gedhe* 'dunia besar' dan *jagad cilik* 'dunia kecil'. Konsep *jagad cilik* itu adalah perwujudan badan manusia (S. de Jong dalam Herusatoto, 2008). Adanya saling keterkaitan antara

jagad gedhe dan *jagad cilik* merupakan sesuatu yang menarik. *Jagad cilik* adalah manusia yang terdiri dari dua komponen yang saling melengkapi yaitu lahiriah dan batiniah. Hubungan antara kedua-duanya itu erat dan tidak boleh dipisahkan dalam artian *jagad cilik* mesti dikendalikan dan dikuasai manusia itu sendiri. Hal ini disebabkan apa yang telah dicapai *jagad cilik* atau diri pribadi, akan berpengaruh kepada lingkungan sekitar dan masyarakatnya. Kesemuanya itu akan berpengaruh pada *jagad gedhe* atau dunia. Konsep ini pada intinya memberikan penyadaran bahwa segala keputusan dan perbuatan yang dilakukan oleh seseorang di dunia dapat berdampak secara luas, tidak hanya pada dirinya sendiri tetapi juga pada masyarakat dan lingkungan. Oleh karena itu, kehati-hatian dalam mengambil sikap dan keputusan mutlak diperlukan.

Teka-Teki Jawa Sebagai Sarana Penjagaan Lingkungan

Sarana penjagaan lingkungan oleh masyarakat Jawa juga terwujud dalam bentuk teka-teki. Berbagai macam potensi alam berupa tumbuh-tumbuhan dan hewan digunakan dalam berbagai bentuk teka-teki. Teka-teki Jawa merupakan sesuatu yang menarik, menimbulkan rasa ingin tahu, dan memuat humor. Digunakannya berbagai potensi alam yang di lingkungan sekitar merupakan upaya secara tidak langsung untuk menghargai kekayaan alam dan menyadarkan pentingnya upaya pelestarian lingkungan. Berikut ini contoh teka-teki atau dalam bahasa Jawa disebut *cangkriman* terkait dengan tumbuh-tumbuhan: *"Cilik nggawa keris luk pitu, gedhe nggawa tumbak nagasasra, tuwa rambute diore kaya Jaka Umbaran, apa?"* 'Ketika kecil membawa keris yang berlekuk tujuh, besar membawa tombak Nagasasra, ketika tua rambutnya diurai seperti Jaka Umbaran. Jawaban teka-teki ini adalah *bung* (tunas pohon bambu). Terdapat pula teka-teki sebagai berikut: *Cilik nggawe kondhe, gedhe ore-ore apa?* 'Saat masih kecil bersanggul, setelah besar rambutnya terurai, apa?'. Jawabannya adalah *pohon pakis* (Sukatman, 2010: 154-162).

Teka-teki di atas memberikan penyadaran kepada masyarakat Jawa tentang kekayaan biodiversitas yang ada di sekitar lingkungannya. Mengingat banyaknya jenis tumbuhan yang dipakai dalam berbagai teka-teki Jawa, seperti *nanas, salak, pepaya, jeruk, jati, kelapa, bunga pisang, kedelai, jagung, kacang tanah,* dan sebagainya. Jenis tumbuh-tumbuhan juga beragam, mulai dari buah-buahan, palawija, umbi-umbian, dan pepohonan.

Penggunaan berbagai unsur alam dalam teka-teki tersebut diharapkan mampu menyadarkan bahwa lingkungan menyediakan berbagai macam tumbuhan yang unik dan berguna bagi kehidupan manusia sehingga manusia harus selalu merawat dan melestarikan lingkungan.

Unen-Unen Terkait Dengan Perilaku Terhadap Hewan Sebagai Sarana Penjagaan Lingkungan

Lingkungan hidup merupakan kesatuan utuh dan menyeluruh dari komponen biotik, abiotik, dan kultural yang saling mempengaruhi dalam membentuk keseimbangan, stabilitas, dan produktivitas lingkungan hidup yang saling berinteraksi satu sama lain. Komponen abiotik meliputi unsur udara (iklim), tanah dan air. Komponen biotik terdiri dari tumbuhan dan binatang (Tandjung dalam Henuhili dan Aminatun, 2013: 29-30).

Binatang memegang peranan penting dalam kelangsungan hidup manusia. Kontrol manusia terhadap binatang dapat bermanfaat positif, namun seringkali menjadi eksploitasi yang menyebabkan ketidakharmonisan dalam lingkungan (Yuwanto, 2014). Rupanya masyarakat Jawa juga menyadari bahwa binatang merupakan penyeimbang ekosistem alam. Oleh karena itu, masyarakat Jawa mengenal beberapa *unen-unen* yang berfungsi untuk menasihati manusia agar tidak keterlaluan dalam mengeksploitasi hewan yang mengarah kepada tindak sadisme terhadap hewan. Beberapa ungkapan tradisional tentang cara memperlakukan hewan dengan baik, seperti yang dinyatakan oleh Khakim (2008: 56-65) sebagai berikut:

1. *"Aja munasika kewan"* 'Jangan menyiksa hewan'
2. *"Sing sapa seneng mateni kewan tanpa sebab, iku uga bakal nemu piwales kang ora prayoga"* 'Barang siapa yang suka membunuh binatang tanpa sebab yang jelas, juga akan memperoleh balasan yang sama buruknya'
3. "*Sing seneng mateni kewan iku kalebu manungsa kang kurang prayoga. Mula saka iku aja nganti dadi tukang mateni kewan"* 'Barang siapa suka membunuh hewan, termasuk manusia yang tidak baik. Oleh karena itu, jangan sampai menjadi pembunuh binatang'.

Ungkapan-ungkapan di atas merupakan bukti bahwa sejak masa lampau manusia Jawa sudah memikirkan keharmonisan antarmakluk

hidup. Walaupun binatang tidak mempunyai akal budi seperti manusia, tetapi manusia tidak boleh memperlakukan secara sewenang-wenang, apalagi diperlakukan secara sadis, hingga diburu demi kepentingan manusia. *Unen-unen* di atas sebetulnya juga bersifat ancaman keras untuk para penyiksa dan pemburu binatang. *Unen-unen* ini merupakan bentuk tradisi lisan dalam upaya pemeliharaan lingkungan dalam upaya menjaga keseimbangan alam.

Permainan Tradisional Sebagai Sarana Penjagaan Lingkungan

Rasa cinta lingkungan merupakan hal penting yang harus difahami oleh anak-anak. Orang tua bertanggung jawab secara penuh untuk memberikan pendidikan lingkungan kepada anak-anaknya. Mengapa orang tua? Karena orang tualah yang harus menjamin bahwa anak-anaknya kelak di kemudian hari hidup di lingkungan yang sehat dan layak bagi kehidupannya. Sumber air bersih masih terjaga, suplai oksigen masih mencukupi, suhu udara yang bersahabat, polusi yang masih terkendali, dan lain-lain.

Pelajaran mengenai kecintaan pada lingkungan harus dilakukan sejak dini, karena seperti pepatah dari Afrika yang menyatakan bahwa: *Bumi ini bukanlah warisan dari orang tua kita, tapi bumi adalah pinjaman dari anak-anak kita.* Jika anak-anak telah meminjamkannya dalam keadaan yang baik, maka kita harus mengembalikannya dalam keadaan yang baik pula. Namun pada masa sekarang ini orang tua belum memberikan porsi yang cukup untuk memberikan bekal pendidikan lingkungan terhadap anak-anaknya. Demikian juga kurikulum dan sistem pendidikan yang tidak memberikan tempat yang cukup bagi pendidikan lingkungan secara dini. Padahal sebetulnya masyarakat Jawa di masa lalu sudah mulai memperkenalkan pendidikan lingkungan terhadap anak-anak melalui permainan tradisional.

Permainan tradisional adalah permainan yang telah diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan permainan tersebut mengandung nilai "baik", "positif", "bernilai", dan "diinginkan". (Bishop & Curtis dalam Iswinarti, 2010: 4). Menurut Marsono dalam Sabatari (2012), permainan tradisional bersifat kompetitif dan rekreatif. Masyarakat Jawa termasuk yang mempunyai banyak permainan tradisional. Namun seiring waktu, permainan tersebut sudah banyak ditinggalkan karena adanya perubahan sistem sosial di dalam masyarakat. Bahkan masyarakat pada masa sekarang ini sudah kesulitan untuk mendapatkan informasi mengenai

permainan tradisional pada masa lampau dan cara memainkannya. Sebetulnya apa saja manfaat permainan tradisional dalam upaya penjagaan lingkungan? Jawaban pertanyaan tersebut diuraikan sebagai berikut:

Permainan di Luar Ruangan Menumbuhkan Rasa Cinta Lingkungan

Hampir semua permainan tradisional dimainkan di luar ruangan. Bermain di luar ruangan merupakan salah satu upaya penjagaan lingkungan. Melalui permainan luar ruangan, anak-anak dapat mengenal dan menghargai lingkungannya. Anak-anak akan akrab dengan sinar matahari, tumbuhan, dan tanah. Selain itu anak-anak juga akan mengenal lingkungan sosial dan dapat bermain bersama dengan anak-anak seusianya. Namun pada masa sekarang ini kontak anak-anak dan lingkungan sudah sangat terbatas. Bahkan 82% orang tua menyatakan tidak akan membiarkan anaknya bermain secara bebas di luar ruangan karena berbagai sebab, di antaranya ketakutan terhadap kriminalitas, paparan ultraviolet, polusi udara, penyebaran penyakit, serangga, dan kecelakaan lalu-lintas (White, 2004). Oleh karena itu, masyarakat seharusnya menyediakan ruangan terbuka yang aman bagi anak-anak agar dapat bermain dengan bebas.

Pengalaman tentang Lingkungan yang Termediasi

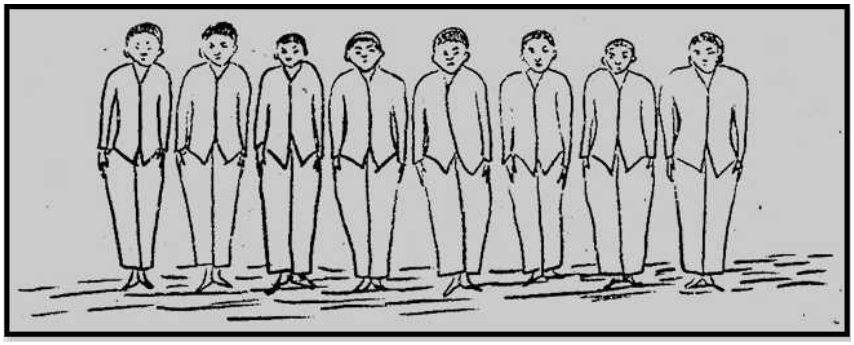
Permainan-permainan tradisional merupakan wujud pengalaman nyata interaksi anak-anak dan lingkungannya. Permainan-permainan tradisional tersebut seharusnya direvitalisasi dan dimainkan. Mengingat sekarang ini anak-anak hanya mengenal lingkungan lewat media perantara seperti televisi dan internet. Anak-anak mengenal lingkungan alam hanya melalui saluran-saluran seperti *National Geographic* (White, 2004). Anak-anak juga terpana melihat acara Si Bolang (Bocah Petualang) karena selama ini mereka mengalami pengalaman langsung dengan lingkungan dalam porsi yang amat terbatas. Pengalaman mereka terbatas hanya di depan layar televisi dan internet. Selain itu, pengalaman langsung dengan lingkungan seperti menanam pohon, merawat, memanen, memelihara hewan peliharaan, dan lain-lain hanya mereka lakukan lewat *games* di laptop atau ponsel. Sebut saja berbagai permainan merawat tanaman seperti *Big Farm, Pocket Harvest, Hay Day, Farm Frenzy 3, Happy Farmers, Herpherd's Crossing, Farm Story, Let's Farm, Family Farm Seaside, Farm Town, Farmville 2, Top Farm,* dan lain-lain yang digilai oleh anak-anak bahkan orang dewasa.

Demikian juga dengan *games-games* tentang pemeliharaan ternak seperti *Spore, The Sims 3: Pets, Zoo Tycom, 101 Shark Pets, Eye Pets, Monster Rancher, Sim Animals, Ninetendogs,* dan lain-lain. Sebetulnya maraknya *games-games* tersebut merupakan bentuk-bentuk kerinduan untuk berbaur dengan alam dan lingkungan serta hasrat untuk ingin menyatu lagi dengan lingkungan.

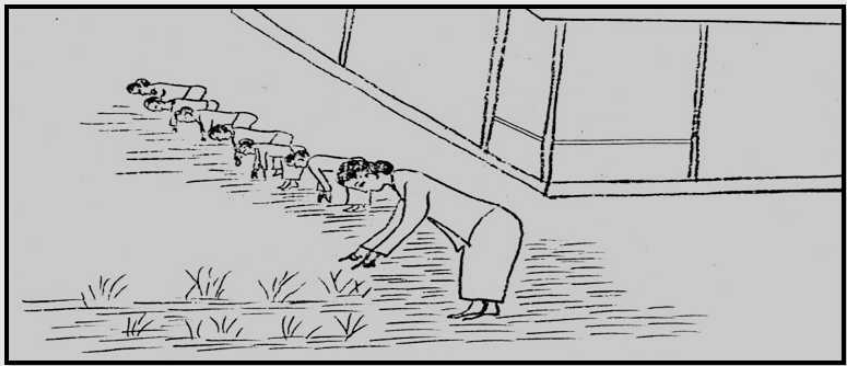
Luru-Luru Widara sebagai Bentuk Permainan Tradisional yang Menginiasiasi Cinta Lingkungan Sejak Dini

Luru-luru Widara merupakansalah satu dari 41 jenis permainan tradisional Jawa yang terdapat dalam *Naskah Dolanan Bocah.* Permainan *Luru-Luru Widara* dimainkan paling sedikit oleh dua orang. Permainan ini dilakukan di luar ruangan pada malam hari ketika bulan purnama oleh anak-anak perempuan yang berusia kurang lebih 13 tahun. Jumlah anak yang bermain minimal dua orang. Permainan ini merupakan gambaran cara menanam sampai memanen buah *Widara*. Berikut ini cara bermain *Luru-Luru Widara:*

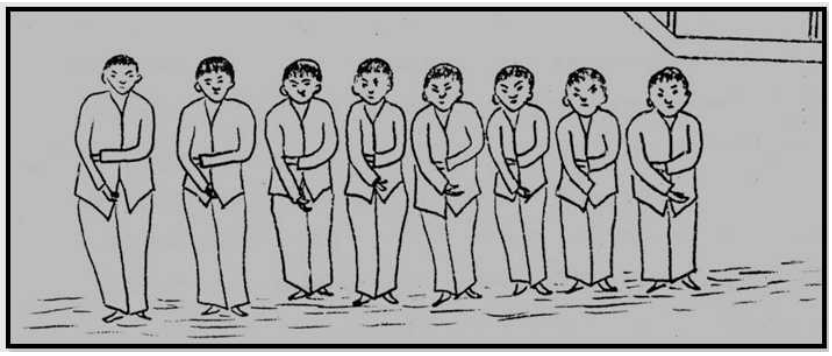
1. Berbanjar rapi lalu berjalan bersama dengan langkah kaki yang sama seperti berbaris, sambil berkata: *luru-luru widara, widarane lagi apa?* 'Luru-luru widara, widara-nya sedang apa?' Berkali-kali sampai ke garis yang ditandai. Seperti pada gambar berikut ini.



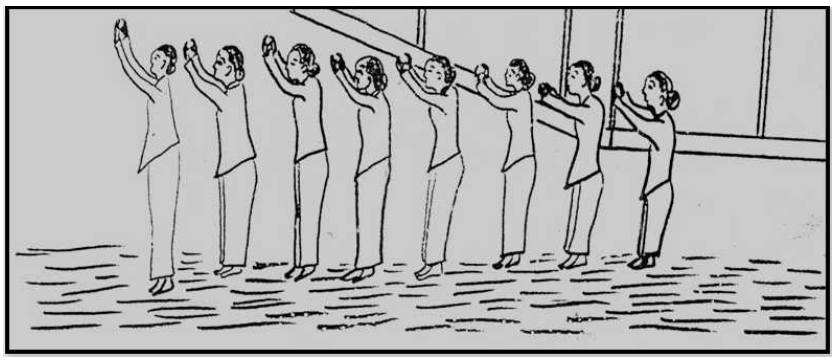
2. Seolah-olah di depannya sudah ada rumput widara, kemudian bernyanyi: *widara lagi semi, widara lagi semi* 'Widara sedang bersemi, widara sedang bersemi. Kemudian bernyanyi lagi: *ayo padha anyirami, ayo padha anyirami* 'Mari menyirami, mari menyirami' Setelah itu diikuti gerakan tangan seolah-olah sedang menyiram-nyiramkan air pada pohon widara. Gerakan pada tahap kedua ini tampak seperti dalam gambar di bawah ini.



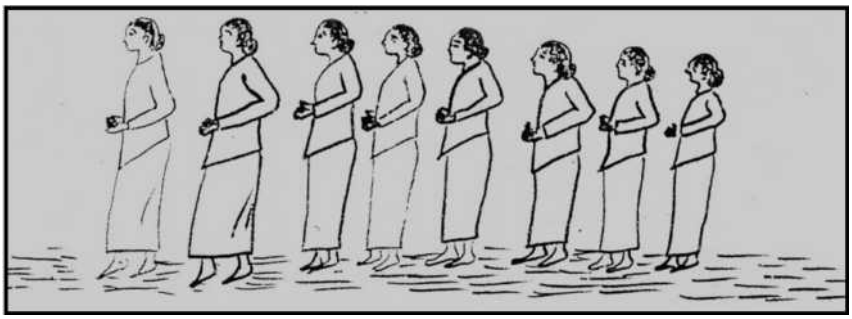
3. Berdiri berbanjar rapi dan berbalik arah meninggalkan tempat. Setelah itu duduk agak lama (seperti sudah beberapa hari tanamannya ditinggal). Kemudian berdiri lagi menghadap arah tanaman kemudian berjalan seperti melihat perkembangan tanaman. Kemudian bernyanyi: *luru-luru widara, widarane lagi apa?* 'Luru-luru Widara, widara-nya sedang apa?' Kemudian bernyanyi: *widarane lagi kembang, widarane lagi kembang* 'widara sedang berbunga, widara sedang berbunga'. Kemudian bernyanyi: *ayo padha gelung malang, ayo padha gelung malang*. 'Ayo bersama-sama menggelung rambut, ayo bersama-sama menggelung rambut'. Posisi tangan kanan dan kiri seperti merapikan gelungan rambutnya sendiri, setelah itu telapak tangannya ditengkurapkan di atas pundak kiri dan kanan, jari-jari diletakkan di bawah telinga. Kemudian *pacak gulu* (kepala digerak-gerakkan ke kanan dan ke kiri).
4. Berbalik arah dan seterusnya sama seperti pada nomor tiga, sampai kembali di depan pohon widara. Kemudian bernyanyi: *luru-luru widara, widarane lagi apa?* Lalu seolah-olah melihat pohon widara, dan bernyanyi: *widarane lagi pentil*, *widarane lagi pentil* 'widara mulai berbuah, widara mulai berbuah'. Bernyanyi*: ayo padha ngrujak dheplok, ayo padha ngrujak dheplok.* 'ayo membuat rujak *dheplok,* ayo membuat rujak *dheplok'.* Kemudian bergerak seperti memetik buah widara yang masih muda. Siku tangan kanan disangga oleh telapak tangan kiri. Seperti gambar di bawah ini:



5. Tahap 5: berbalik arah dan seterusnya sama seperti nomor tiga, kemudian duduk seperti makan rujak *dheplok* tadi. Kemudian seolah-olah sudah beberapa hari. Lalu berdiri dan berjalan berbenjar rapi sampai di pohon widara. Kemudian seperti melihat-lihat pohon widara dan bernyanyi: *widarane lagi nyadham, widarane lagi nyadham* 'widara sudah hampir masak, widara sudah hampir masak'. Kemudian bernyanyi: *ayo padha ambrongsongi, ayo padha ambrongsongi* 'ayo dibungkus bersama-sama, ayo dibungkus bersama-sama'. Posisi badan seolah-olah membungkus buah widara, tangannya diangkat ke atas.



6. Berbalik arah dst sama seperti nomor tiga, sampai di depan pohon widara. Kemudian bernyanyi: *luru-luru widara, widarane lagi apa?* 'luru-luru widara, widara sedang apa?' Kemudian bernyanyi: *widarane uwis mateng, widarane uwis mateng* 'widara sudah masak, widara sudah masak'. Kemudian berbaris dan berjalan bersama-sama sambil tangannya membawa buah widara, seperti pada gambar di bawah ini.



7. Kemudian bernyanyi: *ayo padha angundhuhi, ayo padha ngundhuhi* 'ayo dipetik, ayo dipetik'. Seperti panen dan hatinya senang, seolah-olah ada yang terkena duri, berkata: *adhuh biyung kena eri, adhuh biyung kena eri, adhuh biyung kena eri* 'aduh ibu kena duri, aduh ibu kena duri'. Tangannya ditaruh di depan perut seperti membawa panenan buah widara dan kembali pulang. Setelah sampai kemudian duduk dan menekan-nekan telapak kaki yang terkena duri sambil mengeluh.

Permainan ini merupakan salah satu bukti bahwa pada masa lampau, nenek moyang bangsa Jawa sudah menyadari pentingnya mengenalkan anak-anak untuk menjaga dan mencintai lingkungan. *Naskah Dolanan Bocah* yang sudah berusia kurang lebih 75 tahun ini memuat secara lengkap mengenai permainan untuk menanam tanaman *Widara.* Yang menjadi pertanyaan adalah kenapa yang dipilih adalah *widara?* Kenapa bukan tumbuhan yang lain? Ternyata pada masa lalu, *widara* merupakan tanaman yang sangat populer di kalangan masyarakat Jawa.

Tumbuhan ini dikenal dengan nama *Ziziphus plant* dan dalam bahasa Indonesia sering disebut dengan tanaman *bidara.* Tanaman ini memang populer di kalangan masyarakat Jawa masa lalu. Tanaman ini berkali-kali disebut dalam kitab-kitab pengobatan klasik Jawa sebagai bahan herbal bagi penyembuhan penyakit maupun untuk menjaga daya tahan tubuh. Terdapat tiga jenis bidara, yaitu bidara upas, bidara laut, dan bidara cina (http://www.daunbidara.com). Sedangkan jenis bidara yang sering disebut sebagai obat dalam manuskrip-manuskrip Jawa adalah *widara laut* atau *widara putih.* Beberapa manuskrip yang menyebut mengenai khasiat Widara antara lain adalah *Serat Primbon Jawi, Racikan Boreh saha*

Parem Yasan Dalem Sinuhun IX, dan Primbon Jawi, Serat Primbon Jampi Jawi (Mulyani dkk; Widyastuti dkk, 2013, 2014; 2015, 2016).

Menurut kitab-kitab pengobatan tradisional di atas, *widara* dimanfaatkan untuk berbagai penyakit antara lain: mengatasi sakit perut, mengobati berak darah pada anak, batuk parah, menjaga kesehatan bayi dan anak-anak, menjaga vitalitas ibu hamil, menjaga kesehatan ibu setelah melahirkan, dan obat penyakit kulit. Selain itu, hampir seluruh bagian tumbuhan ini dapat dipakai sebagai obat seperti yang dinyatakan oleh Hidayat (2015) bahwa widara putih dimanfaatkan akar, daun, dan kulit batangnya. Memiliki kandungan canthin, etanol, guasinoid, dan eury comanone. Memiliki khasiat untuk mengobati demam, malaria, aprodisiak, penyembuhan digusi atau gangguan cacing, serta tonikum pasca melahirkan (Hidayat, 2015).

Permainan *Luru-luru Widara* mengutamakan gerak dan lagu dan memuat ajaran untuk mencintai dan merawat tanaman. Melalui permainan ini, anak-anak dapat mengenal, memahami, dan mempraktikkan cara-cara merawat tanaman. Secara garis besar, permainan ini berfungsi sebagai berikut:

1. Mengenal tanaman widara dan karakteristiknya. Melalui permainan ini, anak-anak mengetahui bahwa buah widara yang masih muda dapat dibuat rujak *dheplok.* Pada akhir permainan, terdapat gerakan tertusuk duri, sehingga anak-anak mengetahui bahwa tanaman widara merupakan tanaman berduri. Tanaman *widara* memang mempunyai duri yang tersebar di seluruh batang tanaman.
2. Permainan *luru-luru widara* mengajarkan anak-anak untuk mencintai dan tanaman dengan mempelajari cara menanam sampai dengan memanen dengan cara yang menyenangkan, menggunakan gerakan tari dan nyanyian. Beberapa tahap yang dimainkan adalah menyirami tanaman widara yang sedang bersemi, mengontrol perkembangan tanaman, memetik buah widara muda untuk dibuat rujak, membungkus buah widara muda agar tidak dimakan hewan, sampai dengan memanem buah widara.

KESIMPULAN

Karya sastra dan tradisi lisan merupakan salah satu gambaran kondisi fisik dan sosial masyarakat pemiliknya. Penjagaan lingkungan

dengan berbagai cara oleh masyarakat Jawa merupakan wujud kepedulian masyarakatnya terhadap kelangsungan komponen biotik, abiotik, maupun kultural. *Unen-unen Jawa,* filosofi, permainan tradisional, dan lain-lain yang memuat pendidikan lingkungan merupakan wujud nyata upaya penjagaan lingkungan yang disampaikan melalui kearifan kultural yang diwariskan secara turun-temurun.

DAFTAR PUSTAKA

Anshoriy, Nasruddin M. 2008. *Kearifan Lingkungan dalam Perpektif Budaya Jawa.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.Yogyakarta: LaksBang PRESSindo.

Henuhili, Victoria dan Aminatun, Tien. 2013. Konservasi Musuh Alami sebagai Pengendalian Hayati Hama dengan Pengelolaan Ekosistem Sawah. *Jurnal Penelitian Saintek* Vol. 18, Nomor 2, Oktober 2013, hal. 29-40. diunduh dari http://journal.uny.ac.id/index.php/saintek/article/viewFile/2138/1778 pada 25 Juli 2016.

Herusatoto, B. 2008. *Simbolisme Jawa*. Yogyakarta: Ombak.

Hidayat, R Syamsul dan Rodame M Napitupulu. 2015. *Kitab Tumbuhan Obat*. Jakarta: AgriFlo (Penebar Swadaya Grup).

Iswinarti. 2010. *Nilai-Nilai Terapiutik Permainan Tradisional Engklek pada Anak Usia Sekolah Dasar.* Fakultas Psikologi Universitas Muhammadiyah Malang diunduh dari research-report.umm.ac.id pada 12 April 2013.

Khakim, Indy G. 2008. *Mutiara Kearifan Jawa: Kumpulan Mutiara-Mutiara Jawa Terpopuler.* Blora: Pustaka Kaona.

Mangoenprawira. 1941. *Naskah Dolanan BocahKlaten* (Kinderspelen) kode PB E 95 koleksi museum Sonobudoyo Yogyakarta.

Mulyani, Hesti., Widyastuti, Sri Harti., Ekowati, Venny Indria. 2015. *Pengobatan Tradisional Jawa Pada Manuskrip-Manuskrip Mangkunegaran, Kasunanan Surakarta, dan Museum Radyapustaka.* Yogyakarta: Laporan Penelitian Fundamental belum diterbitkan.

_____. 2016. *Pengobatan Tradisional Jawa Pada Manuskrip-Manuskrip Mangkunegaran, Kasunanan Surakarta, dan Museum Radyapustaka.* Yogyakarta: Laporan Penelitian Fundamental belum diterbitkan.

Sabatari, Widyabakti. 2013. Penciptaan Desain Busana Wanita dengan Sumber Ide Lagu Dolanan diunduh dari staff.uny.ac.id pada 13 April

2013.

Sukatman. 2010. *Teka-Teki Jawa sebagai Warga Tradisi Lisan Dunia Konteks, Ideologi, dan Fungsinya alam Masyarakat Modern.*

Sutrisno, As. 1982. *Pathining Basa Jawa.* Semarang: Mutiara Permata Widya.

White, Randy. 2014. *Young Children's Relationship with Nature: Its Importance to Children's Development & the Earth's Future* diunduh dari https://www.whitehutchinson.com/children/articles/childrennature.shtml.

Widyastuti, Sri Harti., Mulyani, Hesti., Ekowati, Venny Indria. 2013. *Fitotherapi dalam Manuskrip-Manuskrip Jawa.* Yogyakarta: Laporan Penelitian Fundamental belum diterbitkan.

_____. 2014. *Fitotherapi dalam Manuskrip-Manuskrip Jawa.* Yogyakarta: Laporan Penelitian Fundamental belum diterbitkan.

Winarsa, Prawira. 1911. *Serat Gugon Tuhon.* Betawi: Primah Papirus diunduh dari http://www.sastra.org/bahasa-dan-budaya/62-adat-dan-tradisi/242-gugon-tuhon-prawira-winarsa-1911-1222.

Yuwanto, Listyo. 2014. Manusia, Tumbuhan, dan Binatang : Harmonisasi Dalam Horizon. diunduh dari http://www.ubaya.ac.id/2014/content/articles_detail /118/Manusia-Tumbuhan-dan-Binatang-Harmonisasi-dalam-Horizon.html.

"GENJER-GENJER," "UMBUL-UMBUL BLAMBANGAN," DAN "IJO ROYO-ROYO": RELASI KUASA DAN DINAMIKA SYAIR LAGU BANYUWANGEN

Novi Anoegrajekti
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
E-mail:novianoegrajekti.sastra@unej.ac.id

ABSTRAK

Tulisan ini membahas dinamika syair lagu lagu Banyuwangen dalam kaitannya dengan penguasa. Genjer, tanaman lahan basah menginspirasi Muhammad Arif menciptakan syair lagu "*Genjer-Genjer*" yang distigmakan sebagai lagu Partai Komunis Indonesia (PKI). "*Umbul-umbul* Blambangan" diangkat sebagai lagu pembangkit semangat membangun Banyuwangi dan dituangkan dalam SK Bupati Nomor 48 tahun 2003. Sedangkan "*Ijo Royo-royo*" mengiringi program gerakan penghijauan Kabupaten Banyuwangi yang dicanangkan oleh Bupati Ratna Ani Lestari. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa intervensi penguasa berpengaruh kuat terhadap penolakan dan keberterimaan syair lagu Banyuwangen oleh masyarakat. Analisis dilakukan dengan menggunakan metode etnografi dan dengan perspektif *Culture Studies*. Intervensi pemerintah menunjukkan relasi kuasa dalam memanfaatkan lagu Banyuwangen sebagai media informasi, sosialisasi, dan internalisasi program-programnya. Hal tersebut antara lain dimaksudkan untuk melanggengkan kuasanya.

Kata kunci: dinamika, interfensi, relasi kuasa, penguasa

PENDAHULUAN

Sejak Banyuwangi mulai dibuka menjadi daerah perkebunan oleh Belanda pada akhir abad ke-19 maupun pada kurun waktu sesudahnya (sebelum dan awal kemerdekaan RI), daerah ini menjadi tujuan migrasi tenaga kerja di sektor perkebunan dan pertanian sawah. Dari sejak abad ke-18 dan 19, gelombang demi gelombang migrasi dari bagian barat Jawa Timur (Ponorogo, Madiun, Bojonegoro), Jawa Tengah dan Yogyakarta, Madura, Bugis-Makassar, dan Mandar berdatangan menyesaki Banyuwangi, justru ketika orang-orang "asli" (mereka yang bermukim sejak zaman Blambangan) berkurang sangat banyak. Selain masyarakat Bugis-Makassar-Mandar yang sejak awal memang berkonsentrasi di wilayah

kota Banyuwangi, kaum migran tersebut umumnya berdomisili secara konsentris di bagian selatan (untuk masyarakat Jawa) dan di bagian utara (untuk masyarakat Madura).

Sejak saat itu, komunitas Using haruslah menjalani kehidupan bercampur (plural) dengan seluruh konsekuensi-konsekuensinya. Lebih-lebih ketika proses sosial di Banyuwangi, setelah terbentuknya pemerintahan ala Indonesia, mengharuskan interaksi yang tidak hanya sebatas di dalam desa (kampung) tetapi melebar ke arah ekstra-desa. Wong Using kini tidak lagi bisa bergaul hanya dengan kerabat dan tetangganya di dalam suatu desa yang sangat mungkin sesama wong Using, sebaliknya mereka harus bertemu, bertransaksi, bernegosiasi, dan mungkin berkompetisi dengan orang-orang dari Jawa kulon, Madura, Bugis-Makassar-Mandar, dan Cina baik dalam tataran pergaulan pertemanan keseharian, kekerabatan (proses perkawinan), persaingan ekonomi dan politik maupun dalam memproduksi-mereproduksi kebudayaan.

Sejumlah informan dari kalangan elite Using menyatakan bahwa sebagian besar penguasa yang pernah memimpin Banyuwangi tidak memperdulikan orang Using, bahkan beberapa di antaranya justru cenderung memojokkannya. Satu-satunya bupati non-Using yang menaruh perhatian besar terhadap Using adalah Djoko Supaat Slamet yang menjadi bupati pada 1966-1978. Bagi umumnya orang Using, Supaat dikenal sangat berjasa terhadap komunitas dan kebudayaan Using; dialah yang menghidupkan kembali kesenian dan kebudayaan Using setelah masa vakum 1965-1970. Kabupaten Banyuwangi benar-benar dipimpin oleh orang Using dan sangat apresiasi terhadap keusingan sejak Samsul Hadi terpilih menjadi bupati pada tahun 2000-2005. Selain ia orang Using, prestasi terpenting Samsul Hadi dalam konteks ini adalah upayanya yang sangat menonjol untuk memajukan komunitas dan kebudayaan Using di tengah pergulatannya dengan kekuatan-kekuatan politik dan etnisitas di Banyuwangi (Anoegrajekti, 2006).

Sepanjang periode Djoko Supaat Slamet dan terutama pada periode Samsul Hadi posisi dan peran terpelajar Using sangat dominan dalam politik dan kekuasaan di Banyuwangi. Dalam pemerintahan Samsul sekarang ini, misalnya, bukan hanya bupati dan sekretaris Pemkabnya yang dijabat oleh orang Using, melainkan juga beberapa kepala dinas yang strategis seperti pendidikan, pembangunan dan ekonomi, dan sosial

politik (sospol). Dalam manuver politik partai, kaum terpelajar Using mulai menunjukkan kegigihannya sepanjang dua periode Pemilu terakhir. Manuver kaum terpelajar Using di lingkungan birokrasi setempat sangat mencolok terutama sejak lima tahun terakhir. Sekitar 60% dari jajaran kepala dinas dan pejabat teras di lingkungan Pemerintah Kabupaten diduduki oleh mereka; pada pemerintahan Bupati Samsul Hadi (2000-2005) terjadi beberapa mutasi dan pemensiunan pejabat untuk digantikan oleh orang-orang Using. Kondisi seperti itu masih bertahan ketika sejak Juni 2005 berlangsung proses pemilihan kepala daerah yang dimenangkan oleh bukan orang Using (Anoegrajekti, 2006).

Kesenian masyarakat Using, selain gandrung berkembang pula kesenian jinggoan, hadrah kuntulan, angklung caruk, mocoan, campursari, barong, dan musik patrol; kesenian tersebut belum termasuk kreasi-kreasi baru baik tari musik, maupun drama dengan inspirasi kesenian-kesenian tersebut, seperti tari jejer gandrung. Berbagai lagu yang dinyanyikan dalam berbagai ragam seni pertunjukan menggunakan bahasa Using. Sebagian besar orang Using mampu berbicara dengan bahasa Jawa kulon secara baik (ngoko maupun kromo), namun mereka selalu menggunakan bahasa Using sebagai alat komunikasi sehari-hari yang dalam terminologi setempat lebih dikenal sebagai basa banyuwangen atau basa using. Di kalangan peneliti dan ahli Banyuwangi, terdapat banyak sebutan dan kategori mengenai bahasa yang dipergunakan komunitas ini. Darusuprapta (1984: 11), misalnya, menyebut dan mengategori bahasa itu sebagai "bahasa Jawa dialek Using" atau "bahasa Jawa dialek Banyuwangi". Stoppelaar (1927: 418-419) mengatakan bahwa bahasa yang digunakan oleh sebagian penduduk Kabupaten Banyuwangi ini disebut bahasa Using yang selain berbeda dengan bahasa Jawa dalam hal ucapan dan kosa kata. Pada akhir tahun 1929, dalam perjalanan dinasnya ke Banyuwangi, Pigeaud sebagai seorang taalambternaar, mencatat bahwa bahasa penduduk Banyuwangi adalah "Blambangan Dialect." Dari catatannya diperoleh keterangan bahwa dialek Banyuwangi mempunyai beda ucapan dan kosa kata kalau dibandingkan dengan bahasa Jawa. Selain menamakan dialek Blambangan, ia juga menyebutnya sebagai bahasa Using (Pigeaud, 1932:227; Herusantoso, 1987).

Penggunaan bahasa Using dalam setiap pertunjukan seni merupakan representasi identitas Using sebagai pusat produk yang mengalami

instabilitas yang terus-menerus. Tulisan ini hendak menganalisis lebih jauh mengenai dinamika relasi kuasa dalam pergerakan sosial politik di Banyuwangi melalui syair lagu-lagu Banyuwangen sebagai bentuk identitas.

Perubahan sosial masyarakat Banyuwangi seperti pertumbuhan dan mobilitas penduduk, modernisasi (kapitalisasi) pedesaan, meluasnya budaya pop, dan kehidupan politik memainkan peran penting dalam melahirkan dua hal. Pertama, masyarakat Using-Banyuwangi secara perlahan mulai meninggalkan sesuatu yang pernah terbentuk (makna, nilai, dan pemikiran) dan mulai merumuskannnya dalam bentuk yang baru. Kedua, semakin menguatnya pasar (kapital) lagu-lagu Banyuwangen yang dinyanyikan dalam seni pertunjukan menjadi murni hiburan yang komersial.

Metode

Sebagai persoalan kebudayaan, gerakan sosial politik di Banyuwangi dapat dimaknai melalui syair lagu-lagu Banyuwangen. Dinamika relasi kuasa melalui syair lagu-lagu Banyuwangen diteliti secara etnografis dengan memusatkan perhatian pada sistem pengetahuan yang dimiliki subjek dan bagaimana pengetahuan itu diorganisasikan untuk menentukan tindakan. Selain itu, metode etnografi digunakan untuk menemukan bagaimana masyarakat mengorganisasikan budaya dalam pikiran mereka dan kemudian menggunakan budaya tersebut dalam kehidupannya. Pendekatan ini lebih bersifat holistic-integratif dan analisis kualitatif dalam rangka mendapatkan *native's point of view.* Data primer maupun sekunder akan dikumpulkan dengan wawancara mendalam (*indepth interview*), pengamatan terlibat (*participant observation*) dan pelacakan dokumen tertulis.

Identitas kultural selalu dikaitkan dengan hibriditas dan diaspora. Menurut Hall (1993)(Melani, 2005:38) identitas bukanlah esensi, melainkan sejumlah atribut identifikasi yang memperlihatkan bagaimana kita diposisikan dan memposisikan diri dalam masyarakat, karena aspek budaya dan kesejarahan merupakan keniscayaan. Hall menekankan bahwa identitas sebagai suatu produksi yang tidak pernah tuntas, selalu dalam proses dan selalu dibangun dalam representasi. Identitas tidak bersifat statis, selalu dikonstruksikan dalam ruang dan waktu, serta bersifat kompleks dan majemuk. Dengan istilah lain, Eriksen (1993:117)

mengatakan bahwa "...identitas itu sifatnya situasional dan bisa berubah."

Spradley menyebut analisis etnografi sebagai pemeriksaan ulang terhadap catatan lapangan untuk mencari simbol-simbol budaya (yang biasanya dinyatakan dengan bahasa asli) serta mencari hubungan antarsimbol. Sebuah analisis etnografis, seperti yang dikatakan Spradley (1997:118) berangkat dari keyakinan bahwa seorang informan telah memahami serangkaian kategori kebudayaannya, mempelajari relasi-relasinya, dan menyadari atau mengetahui hubungan dengan keseluruhannya.

Seperti lazimnya dalam analisis etnografis, metode interpretasi dipergunakan untuk mengakses lebih dalam terhadap berbagai domain yang dialamiahkan dan aktivitas karakteristik pelaku yang diteliti (Morley dikutip dari Barker, 2000:27). Aspek kritis dalam etnografi yang diaplikasikan dalam penelitian ini lebih ditekankan pada pengolahan dan analisis secara komprehensif terhadap temuan-temuan etnografis di lapangan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Secara genetis, tiga lagu di atas lahir pada zaman yang berlainan. "Genjer-genjer" karya M. Arif lahir pada zaman penjajahan Jepang, tahun 1940-an. Saat itu, rakyat hidup miskin dan tidak memiliki kebebasan untuk menikmati hasil jerih payahnya. Supaya dapat menikmati petani harus mencuri padinya sendiri karena bila diketahui serdadu Jepang akan diminta, demikian juga hasil ternak mereka. Kemiskinan tersebut menyebabkan rakyat mengonsumsi genjer, jenis tanaman air yang tumbuh di rawa-rawa (*Limnocharis flava*). Lagu "Umbul-umbul Belambangan" dicipta pada tahun 1974.[1] Lirik lagu tersebut diawali dengan deskripsi lokasi geografis berupa batas wilayah Banyuwangi dan pengakuan bahwa Belambangan (Banyuwangi) merupakan bagian dari Nusantara.

Deskripsi selanjutnya adalah keadaan rakyatnya yang guyub bersatu tanpa henti membangun. Mereka bangga dengan legenda Sritanjung sebagai simbol kesucian yang menorehkan nama Banyuwangi. Juga bangga atas raja Belambangan Prabu Urubismo Menakjinggo sebagai raja Belambangan yang gagah, perkasa, arif, bijaksana, dan sakti mandraguna. Tokoh lainnya yang menjadi kebanggaan adalah Tawang Alun, Agung Wilis, dan Sayu

1 Lirik: Andang CY, Lagu: BS. Noerdian.

Wiwit, serta para pejuang ‘45. Lirik tembang tersebut dipandang relevan sebagai penyemangat rakyat dalam membangun Banyuwangi.

Sedangkan “Ijo Royo-royo”[2] menjadi media promosi dan sosialisasi gerakan *Ijo Royo-royo* yang dicanangkan oleh Bupati Ratna Ani Lestari. Lirik lagu ini mengedepankan budaya rural agraris Banyuwangi yang mendapat predikat kota pisang, lumbung padi, dan kota kopi. Selain itu, di Banyuwangi juga masih dihidupi ritual yang berbasis budaya rural agraris, seperti seblang Olehsari, seblang Bakungan, Keboan Aliyan, dan Kebo-keboan Alasmalang. Pembahasan dan pemaknaan terhadap tiga lirik lagu tersebut dalam perspektif etnografi dan *culture studies* sebagai berikut.

GENJER-GENJER
Lirik: M. Arif

Genjer-Genjer neng kedok’an pating keleler
Emak’e tole, teko-teko mbubuti genjer
Oleh sak tenong
Mungkor sedot seng tole-tole
Genjer-genjer saiki wis digowo mulih
Genjer-genjer isuk-isuk didol ring pasar
Dijejer-jejer,diuntingi, podo didasar
Ema’e Jebreng
Podo tuku nggowo welasan
Genjer-genjer saiki wis arep diolah
Terjemahan
Genjer-genjer di pematang sawah berhamparan
Ibunya anak-anak, datang-datang mencabuti genjer
Dapat sebakul
Lalu bergegas pergi, dapat yang kecil-kecil
Sekarang sudah dibawa pulang
Pagi-pagi dijual di pasar
Dibariskan, diikat, dan semua digelar
Ibunya jebreng
Pada beli membawa belasan ikat
Genjer-genjer pun sudah siap

2 Lirik: Andang CY, Lagu: BS. Noerdian.

Genjer termasuk salah satu jenis tumbuhan liar yang hidup di rawa-rawa, sawah basah, dan tanah lumpur yang berair. Di Jawa dikenal dengan sebutan genjer, di Sunda dikenal dengan *saber,* dan di Pulau Sumatra dikenal dengan nama *haleyo* (Batak). Kondisi sosial inilah yang mendorong M. Arief menciptakan lagu "Genjer-genjer." "Genjer-genjer" sebagai simbol penjajahan Jepang yang menyebabkan masyarakat Banyuwangi hidup dalam kemiskinan sehingga harus makan daun genjer untuk kesehariannya.

Tahun 1942 saat penjajahan Jepang memasuki wilayah Blambangan, tembang Using mengalami perkembangan dengan munculnya kesenian angklung. Angklung yang digunakan mengiringi tembang Using dimodifikasi oleh M. Arif, musisi dari Banyuwangi. Instrumen angklung tak ubahnya mirip dengan gamelan gandrung. Sebagai bentuk kreasi baru masyarakat Using, tembang-tembang angklung seperti, "Nandur Jagung" dan "Genjer-genjer".

Lirik lagu masyarakat Using, saat itu lebih dominan mengisahkan tentang kesengsaraan bangsa yang terjajah. Lagu "Padha Nonton" sangat berarti bagi sebagian orang Using bukan saja sebagai lagu yang dinikmati tetapi sekaligus merupakan torehan sejarah di mana perjalanan mereka dicatat dan didokumentasi dalam ingatan dan hafalan generasi berikutnya. Namun demikian, bagi sebagian pendukung kesenian gandrung sendiri, lagu "Padha Nonton" tidak harus didendangkan, selain karena menelan waktu tampaknya mereka juga tidak memahami dan memaknainya sebagai kisah perjuangan.

Pada periode 1945 penciptaan penciptaan lagu-lagu Using didominasi oleh Moh. Arif yang berlatar belakang gerilyawan Persindo (Pemuda Sosialis Indonesia) dengan tema perjuangan dan kemerdekaan seperti Terompet, dan Merah Putih. Banyak juga lagu-lagunya yang mengekspresikan resistensi terhadap segala bentuk penindasan, sepert misalnya perlawanan terhadap hegemoni Jepang. Lagu-lagu yang diciptakan antara lain: "Lurkung," "Nandur Jagung," "Kembang Gelang," "Kembang Kopi," "Nderes Karet," "Genjer-Genjer," dan "Manuk Bethet".

Pada awal tahun 1950-an kalangan muda Using mulai menyebar dalam gelombang yang lebih besar ke berbagai kota dan daerah di luar Banyuwangi seperti Jember, Surabaya, Malang, Kediri, Jombang, Yogyakarta, dan Solo untuk menuntut ilmu di berbagai sekolah, perguruan tinggi, dan pesantren. Dari beberapa kota dan daerah itu, mereka mendapatkan, selain ilmu dan

gelar, satu pengalaman yang tidak terduga sebelumnya, yakni pandangan sikap orang luar terhadap dirinya sebagai anak Using. Julukan-julukan peyoratif dan stigmatis terhadap dirinya sebagai anak Using mereka terima secara langsung dari interaksi kehidupan sehari-hari dari kawan-kawan mereka di sekolah, kampus, dan pesantren atau dari warga masyarakat di mana mereka bertempat tinggal yang seluruhnya Jawa (Anoegrajekti, 2012: 304).

Pengalaman yang merasa di kalangan kaum terpelajar Using tersebut kemudian, setelah mereka pulang ke Banyuwangi, merangsang tumbuhnya kesadaran kolektif dan semangat bersama untuk secara individu maupun kelompok membangun siasat menyikapinya dalam berbagai bentuk aktivitas terutama di bidang kebudayaan. Hiruk-pikuk kebudayaan, khususnya kesenian di tahun 1950-an hingga pertengahan 1960-an menyebabkan geliat terpelajar Using kandas dan tidak muncul ke permukaan. Mereka lebih konsentrasi untuk berkontestasi antar berbagai kelompok yang tergabung dalam organisasi kebudayaan seperti Lekra, LKN, Lesbumi, dan HSBI di mana kaum terpelajar Using sendiri terbelah-belah ke dalamnya.

Organisasi-organisasi yang bergerak di bidang kebudayaan, baik yang berafiliasi dengan partai politik ataupun tidak bermunculan dan semakin produktif untuk memntaskan karya seninya. Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat) banyak mengadopsi semangat kerakyatan. Munculnya Genjer-genjer sebagi identitas kelompok menginspirasi karya seni kelompok yang lain dengan bentuk kesenian yang berbeda. Sebelum tahun 1965 beberapa kelompok seniman lainnya dan budayawan yang tergabung dalam organisasi Himpunan Seni Budaya Islam (HSBI) dengan akar agamis menampilkan kesenian yang bersifat dakwah seperti cerita perjuangan Khalid bin Walid dan Kisah Seribu Satu Malam yang ditampikkan dalam bentuk drama. Dari kalangan Lembanga Seni Budaya Muslimin Indonesia (Lesbumi) menampilkan kesenian hadarah. Lembaga Kebudayaan Nasional (LKN) menampilkan kesenian dengan semangat nasionalisme (Wahyudi, 2008:174; Hayati, 2008:154).

Syair lagu ciptaan Andang CY dan BS. Noerdian yang paling populer di antaranya: “Kembang Phetetan”, “Gelang Alit”, “Umbul-Umbul Blambangan”, dan “Ulan Andhung-Andhung” (bersama Endro Wilis). Lagu “Umbul-Umbul Blambangan” diciptakan tahun 1974 menggambarkan Banyuwangi sebagai daerah dengan kondisi alam yang subur. Pada masa bupati Samsul

Hadi (2000-2005) lagu itu ditetapkan sebagai lagu wajib masyarakat Banyuwangi berdasarkan SK yang dikeluarkan yang bertepatan dengan Harjaba Banyuwangi pada 18 Desember 2005. Hal yang sama, pada pemerintahan Bupati Ratna Ani Lestari (2005-2010) juga menetapkan lagu Banyuwangiku Permai Banyuwangiku Damai dan Mars Banyuwangi Jaya sebagai lagu wajib yang diperdengarkan pada setiap Harjaba.

UMBUL-UMBUL BELAMBANGAN
Lagu: BS. Noerdian
Lirik : Andang CY

Bul-umbul Belambangan
Bul-umbul Belambangan
Bul-umbul Belambangan
Umbul-umbul Belambangan, eman

He umbul-umbul he Belambangan 4x
Belambangan-Belambangan

Tanah Jawa pucuk wetan
Sing arep bosen-sing arep bosen
Isun nyebut-nyebut aran ira
Belambangan-Belambangan

Membat mayun Paman
Suwarane gendhing Belambangan
Nyerambahi…nusantara
Banyuwangi … kulon gunung wetan segara
Lor lan kidul alas angker
Keliwat-keliwat
Belambangan… Belambangan

Aja takon seneng susah kang disangga
Tanah endah…Gemelar ring taman sari nusantara
He…Belambangan …he Belambangan
Gemelar ring taman sari nusantara

Gemelar ring taman sari nusantara
Belambangan he seneng susahe wistah aja takon
Wis pirang-pirang zaman turun-temurun yo wis kelakon
Akeh prahara taping langitirah magih biru yara
Magih gedhe magih lampeg umbak umbul segaranira

Belambangan he…gunung-gunungira magih perkasa
Sawah lan kebonira wera magih subur nguripi
Aja kengelan banyu mili magih gedhe seumberira
Rakyate magih guyub ngukir lan mbangun sing mari-mari

He… Belambangan lir asata banyu segara
Sing bisa asat asih setya baktinisun
Hang sapa-sapa baen arep-arep nyacak ngerusak
Sun belani sun dhepani sun labuhi

Ganda arume getih Sritanjung yong magih semebrung
Amuke satria Menakjingga magih murub ring dhadha
Magih kendel kesaktenane Tawang Alun lan agung wilis
Magih murub takade Sayu Wiwit lan pahlawan petang puluh lima

Ngadega jejeg… ngadega jejeg
Umbul-umbul Belambangan
Ngadega jejeg adil lan makmur
Nusantara…

Terjemahan
Bul-umbul Belambangan
Bul-umbul Belambangan
Bul-umbul Belambangan
Umbul-umbul Belambangan, sayang

Hai umbul-umbul, hai Belambangan
Hai umbul-umbul, hai Belambangan
Belambangan-Belambangan

Merdu mengalun, Paman
Suaranya alunan musik Belambangan
Menerawang nusantara
Banyuwangi, di barat gunung di timur lautan
Selatan dan utara hutan rimba belantara
Belambangan-Belambangan
Tak perlu ditanya susah senang yang dirasa
Bumi indah membentang di taman sari Nusantara
Hai Belambangan hai Belambangan
Terbentang di taman sari Nusantara
Belambangan oh suka duka jangan hiraukan
Sepanjang zaman susah senang bersama rasakan
Banyak prahara tapi langitmu masih biru bercahaya
Di lautmu gemuruh ombak mendekap pantai

Belambangan hai gunung-gunungmu tampak perkasa
Sawah ladang terhampar luas subur makmur menghidupi
Jangan cemas air bening mengair berlimpah
Rakyatmu masih giat mengukir-membangun tak kunjung henti

Hai Belambangan andaikan kering air samudramu
Takkan surut cinta bakti dan setiaku
Barang siapa, siapa pun saja yang hendak coba merusak
Kan kulawan kan kuhadapi hingga titik darah penghabisan

Merah darah putri Sri Tanjung masih seberbak harum
Amarah satriya Menak Jinggo membara di dada
Masih melekat kesaktian Tawang Alun dan Agung Wilis
Masih menyala tekad Sayu Wiwit dan pahlawan empat lima

Berdirilah tegak, berdirilah tegak
Umbul-umbul Belambangan
Berdirilah tegak adil dan makmur
Nusantara…

Lirik lagu "Umbul-umbul Belambangan" sebagai pembangkit semangat membangun Banyuwangi, diawali dengan deskripsi letak geografis dengan menyebutkan bagian-bagian yang membatasi Banyuwangi. Dalam deskripsi tersebut, Banyuwangi dinyatakan sebagai bagian dari Nusantara. Dengan demikian, lirik yang mengedepankan jiwa patriotisme ini juga berjuang untuk keutuhan wilayah Nusantara. Gunung, sawah, kebun, dan air yang mengalir merupakan kekayaan alam Banyuwangi. Semua untuk kejayaan dan kemakmuran Nusantara.

Rakyatnya yang hidup rukun tidak pernah berhenti membangun. Siapapun yang mengancam dan merusak akan dibela dan dilindungi karena rakyatnya berjiwa patriotik. Jiwa patriotisme dibangun dengan mengingatkan kepahlawanan dan pengorbanan dari para pendahulu yang menjadi legenda, yaitu Sritanjung, Raja Belambangan Menakjinggo, Agung Wilis, dan Sayu Wiwit. Oleh karena itu, tegaknya bendera Belambangan atau kemakmuran dan kemandirian masyarakat Banyuwangi merupakan sumbangan yang signifikan terhadap Nusantara.

Kemakmuran dan kemandirian tersebut, saat ini direalisasi oleh pemerintah melalui program dan kegiatan pembangunan. Pembangunan yang dimaksudkan tentu meliputi seluruh sektor kehidupan, mulai yang bersifat fisik, mental, dan spiritual. Gerakan "Ijo Royo-royo" mengkhususkan pada pembangunan bidang agraria. Oleh karena itu simbolnya adalah warna *ijo royo-royo* 'hijau semua' sebagai warna daun-daunan yang hidup dan menjadi sumber penghidupan manusia.

IJO ROYO-ROYO
Lagu: BS. Noerdian
Lirik Andang CY

Sekuthek lemah, sak nyari bumi
Ayo tah padha ditandur-tanduri
Direrengga, dirumat, disirami
Sang saya indah saya katon asri

Kebonan sawah, palawija lan pari
Latar buri ditandur terong, lombok, ranti
Ring petamanan oh mawar melati

Gemelar subur saya katon asri

Ijo royo-royo lir permadani
Ijo royo-royo Banyuwangi
Ijo royo-royo oh Banyuwangi

Mulane tah alas aja digundhul
Banyu kening mili, aja rika dheketi
Makne bencana alam nyebar belahi
Urip ayem tentrem Pengeran nang jangkung

Sekuthek lemah masiya saknyari bumi
Ayo tah padha ditandur-tanduri
Perkara hasil kang sabar ngenteni
Kanggo anak putu ring dina mburi

Terjemahan:

HIJAU SEMUA

Sepetak tanah, sejari bumi
Mari sama-sama ditanam-tanami
Dijaga, dipelihara, disirami
semakin indah semakin tampak asri

kebun sawah, palawija dan padi
halaman belakang ditanami terung, cabe, tomat
di taman mawar melati
terbentang subur semakin tampak asri

hijau semua seperti permadani
hijau semua Banyuwangi
hijau semua oh Banyuwangi

oleh karena itu hutan jangan dibuat gundul

air dapat mengalir, jangan didekati
adanya bencana alam menyebabkan malapetaka
hidup tenteram Tuhan yang menjaga

sepetak tanah meski sejari bumi
mari sama-sama ditanam-tanami
perkara hasil yang sabar menanti
untuk anak cucu di hari nanti'

Gerakan *ijo royo-royo* menguatkan julukan Banyuwangi sebagai kota pisang karena termasuk wilayah penghasil yang banyak dan berkualitas. Banyuwangi juga mendapat julukan lumbung padi dan kota kopi. Hal itu beralasan karena Banyuwangi merupakan salah satu lumbung padi Provinsi Jawa Timur dan penghasil kopi yang besar dan berkualitas yang dihasilkan oleh PT Perkebunan Nusantara (PTPN) maupun yang dihasilkan oleh rakyat. Selain yang muncul di dalam identitas wilayah, Banyuwangi juga sebagai penghasil buah, sayuran, dan kacang tanah yang pemasarannya sampai ke Yogyakarta, Surabaya, dan Bali.

Semboyan *ijo royo-royo* menunjukkan semangat pembangunan dalam bidang ekonomi yang melibatkan masyarakat. Hal itu untuk meningkatkan kesejahteraan dan kemandirian masyarakat Banyuwangi khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Mengingat mata pencaharian masyarakat banyuwangi juga beragam, petani, nelayan, pedagang, buruh, pegawai, dan seniman, simbol *ijo royo-royo* juga sebagai upaya peningkatan kesejahteraan serta kemandirian masyarakat yang memiliki matapencaharian yang beragam tersebut. Sebagai gerakan dalam bidang agraria, *ijo royo-royo* ditindaklanjuti dengan kegiatan-kegiatan seperti tampak pada keputusan bupati berikut.

1. Keputusan Bupati Banyuwangi Nomor 188/1366/KEP/429.011/2009 tentang Tim Penilai Lomba Gerakan Bayuwangi Ijo Roro-royo (BIRR) di Kabupaten Banyuwangi Tahun 2009.
2. Keputusan Bupati Banyuwangi Nomor 188/1629/KEP/429.011/2009 tentang Penetapan Pemenang Lomba Penataan Taman dan Kebersihan Lingkungan Serta Pemilihan Camat dan Kepala Desa/Kelurahan Teraktif dalam Mengimplementasikan Program Gerakan Bayuwangi Ijo Roro-royo (BIRR) di Kabupaten Banyuwangi Tahun 2009.

3. Keputusan Bupati Banyuwangi Nomor 188/1762/KEP/429.011/2009 tentang Penetapan Pemenang Lomba Foto Lingkungan dan Pemilihan Putri Lingkungan Hijau (PPLH) dalam Rangka Gerakan Bayuwangi Ijo Roro-royo (BIRR) di Kabupaten Banyuwangi Tahun 2009.

Ketiga keputusan bupati di atas menjadi bukti kesungguhan Pemerintah Kabupaten Banyuwangi mewujudkan masyarakat yan sejahtera. Kesejahteraan tentu ditujukan untuk seluruh masyarakat yang multimatapencaharian. Namun, karena sebagian besar masyarakatnya bergerak dalam bidang pertanian, ia menamai gerakannya Banyuwangi *Ijo Royo-royo*.

Bupati H. Samsul Hadi (2000–2005) dikenal melalui gerakan "Jenggirat Tangi" dalam rangka menghidupkan seni tradisi dan budaya Using. Pada periode berikutnya, Bupati Ratna Ani Lestari (2005–2010) dikenal melalui gerakan Banyuwangi Ijo Royo-royo 'Banyuwangi serba hijau'. Dalam lingkungan budaya rural agraris, *ijo royo-royo* menandai lingkungan yang subur, makmur, dan produktif. Dengan demikian gerakan tersebut mengandung maksud menjadikan Banyuwangi sebagai wilayah yang subur, makmur, dan produktif. Hal itu sejalan dengan upaya Ratna Ani Lestari dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakatnya.

DINAMIKA PEMAKNAAN

Uraian di depan menunjukkan adanya dinamika pemaknaan terhadap lagu Banyuwangen. Lagu "Genjer-genjer" sangat kontekstual pada saat diciptakannya, tahun 1940-an karena saat itu rakyat memang dalam keadaan miskin dan tertekan di bawah penjajahan Jepang. Isi lagu menunjukkan kritik terhadap penguasa (penjajah saat itu) yang menindas rakyat sampai harus memakan genjer yang tidak lazim sebagai bahan makanan. Selanjutnya dengan meletusnya G 30 S, lagu tersebut mendapat stigma PKI. Setelah terjadinya G 30 S, lagu tersebut dibekukan dan tidak ada yang berani menyanyikan. Ihwal bahan makanan genjer yang saat ini sering dijajakan di pasar dan produk olahan dari bahan tersebut tidak lagi menjadi tanda kemiskinan, akan tetapi sebagai upaya deversifikasi makanan untuk mewujudkan kedaulatan pangan. Hal tersebut terungkap dalam dialog informal dengan beberapa teman penulis yang menyatakan senang sesekali menikmati sayur genjer yang dijajakan di rumah makan atau memasaknya

sendiri. Namun dari sisi lagunya, hingga saat ini "Genjer-genjer" tidak lagi diproduksi ulang namun kalangan akademik menempatkannya sebaga lagu yang memiliki dan mengalami dinamika pemaknaan beragam san ekstrem dari yang bersifat satirik, konstruktif, hingga pemaknaan yang bersifat destruktif yang mematikan. Stigma PKI yang melekat pada lagu tersebut tidak dapat dicairkan dan diluruhkan hingga saat ini.

Lagu "Umbul-umbul Belambangan" yang pahir pada tahun 1974 sangat relevan pada saat itu. Kabinet di bawah kepemimpinan Presiden Soeharto pun diberi nama Kabinet Pembangunan. Hal itu menunjukkan bahwa negara berada dalam gerak membangun. Dengan demikian syair yang berbunyi, *Rakyate magih guyub ngukir lan mbangun sing mari-mari* kondisi dan semangat tersebut diperlukan untuk menyukseskan pembangunan yang dilaksanakan pada saat itu. Tipikal rakyat tersebut sangat relevan untuk mendukung program pemerintah saat itu. Pada masa Bupati Samsul Hadi lagu tersebut dipandang relevan sebagai pembangkit semangat untuk membangun Banyuwangi. Pemaknaan mengalami pergeseran bila dikaitkan dengan gerakan yang dicanangkannya, yaitu "Jenggirat Tangi" yang berusaha membangkitkan dan menghidupkan budaya dan tradisi lokal Using.

Lagu "Umbul-umbul Belambangan" hingga saat ini masih populer sampai muncul dalam beberapa versi, seperti reggae, kendang kempul, dangdut, dan dilantunkan dalam pada pentas gandrung. Akan tetapi, lagu tersebut telah mengalami pergeseran dari pembangunan secara universal pada tahun 1970-an. Oleh Bupati Samsul Hadi (2000–2005), hal tersebut diarahkan untuk pembangunan wilayah dengan membangkitkan dan menghidupkan budaya dan tradisi lokal Using. Sedangkan saat ini, popularitas lagu "Umbul-umbul Belambangan" mengalami deidentitas atau pencairan identitas yang menjadikannya lagu hiburan karena masih diminati oleh pasar. Meskipun demikian berbagai deskripsi wilayah dan potensinya, tokoh lokal dan prestasinya, dan semangat masyarakat berpotensi diinternalisasi oleh penikmat sebagai pengetahuan untuk menumbuhkan sikap dan dorongan untuk mengembangkan semangat tersebut dengan berpartisipasi mengembangkan potensi masyarakat lokal untuk mewujudkan kesejahteraan bersama secara nasional.

Lagu "Ijo Royo-royo" pada masa Bupati Ratna Ani Lestari menjadi media sosialisasi gerakan Banyuwangi Ijo Royo-royo (BIRR). Gerakan

tersebut sebagai upapaya pengembangan ekonomi untuk meningkatkan kesejahteraan atau taraf hidup dan kualitas hidup masyarakat Banyuwangi. Istilah *ijo royo-royo* 'hijau semua' yang diambil dari budaya rural agraris tersebut mengalami perluasan makna untuk menunjukkan pengembangan ekonomi bagi masyarakat petani, nelayan, pegawai, buruh, pengusaha, pedagang, seniman, dan profesi lainnya yang ada di banyuwangi.

Hingga saat ini lagu tersebut masih populer di kalangan masyarakat, akan tetapi mengalami pergeseran deidentas atau pencairan identitas, dari gerakan pengembangan ekonomi ke hiburan. Meskipun demikian, lirik lagu yang memuat pesan penghijauan dengan memanfaatkan lahan yang terbatas, penanaman beberapa jenis tanaman, dan manfaat tanaman untuk keindahan, kesegaran, dan kesejahteraan tetap relevan dan menjadi media internalisasi nilai pendidikan lingkungan hidup.

SIMPULAN

Uraian dan pembahasan terhadap tiga lagu Banyuwangen menunjukkan bahwa ketiga lagu bersifat kontkstual dalam kaitannya dengan keadaan alam, sosial, politik, dan budaya masyarakat pada saat lagu tersebut diciptakan. Selanjutnya ketika lagu tersebut berada di pasar mengalami pemaknaan yang diselaraskan dengan kepentingan otoritas yang memiliki kekuatan dominan, seperti partai politik, penguasa (negara), atau pasar. Kekuatan dominan partai politik dan penguasa (negara) cederung menjadikannya sebagai identitas rezim atau periode pemerintahan tersebut berlangsung. Surutnya penguasa dari jabatan menyurutkan juga lagu yang menjadi identitas dan media sosialisasi program atau gerakannya.

Pada lagu "Genjer-genjer" surutnya partai yang menjadikannya identitas dan media perjuangan menyebabkan surutnya lagu tersebut. Pasar yang netral tidak mampu membangkitkan dan mencairkan karena stigma PKI sebagai partai terlarang yang tidak boleh hidup dan berkembang terutama pada masa pemerintahan Orde Baru. Dua lagu lainnya, "Umbul-umbul Belambangan" dan "Ijo Royo-royo" ketika penguasa yang menjadikannya media sosialisasi gerakannya turun dari kekuasaan, mengalami pergeseran makna menjadi media hiburan dengan kandungan makna dan pesan yang lebih cair dan fleksibel. Popularitas di kalangan pasar lebih dikarenakan kekuatan estetis. Isi pesan bukan lagi sebagai unsur pemaksa tetapi sebagai tawaran yang dapat diinternalisasi sebagai pengetahuan yang dapat diikuti

dengan proses pembentukan watak atau sikap, dan dilanjutkan dengan perilaku sebagaimana yang dipesankan oleh masing-masing lagu tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Anoegrajekti, Novi. 2006. Gandrung Banyuwangi: Pertarungan Tradisi, Pasar, dan Agama Memperebutkan Representasi Identitas Using. *Disertasi*. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

. 2012. Bahasa Using dalam Lagu-lagu Banyuwangen: Dialektika,Bahasa Lokal, Gerak Sosial, dan Identitas Using. Prosiding. Seminar *Internasional "Menimang Bahasa, Membangun Bangsa." FKIP Universitas Mataram*.

Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publications.

Budianta, Melani. 2008. "*Aspek Lintas Budaya dalam Wacana Multikultural," dalam Kajian Wacana: dalam Konteks Multikultural dan Multidisiplin*. Jakarta: FIB UI.

Darusuprata. 1984. *Babad Blambangan*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Etnicity & Nationalism: Anthropological Perspeectives*. London and Boulder, Colorado: Pluto Press.

Hall, Stuart. 1993. "*Cultural Identity and Diaspora," dalam Patrick Williams and Laura Chrisman (eds). Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York: Harvester/Wheatsheaf.

Hayati, Titik Nur. 2008. *"Makna Sosial Tembang di Tengah Perubahan Masyarakat Banyuwangi," dalam Etnografi Gandrung: Pertarungan Identitas*. Jakarta: Kajian Perempuan Desantara.

Herusantoso, Suparman. 1987. Bahasa Using di Banyuwangi. *Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana, Universitas Indonesia.

Pigeaud, Th. G. Th. 1932. "Aanteekeningen Betreffende Den Javaaschen Oosthoek" TBG LXXII: 215-313.

Spradley, James P. 1977. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Stoppelaar, j.w. 1927. *Blambangan Adatrecht*. Wageningen: H. Veenman & Zonen.

Wayudi, M. Miftah. 2008. *"Tembang: Dari Sawah Menuju Gedung," dalam Etnografi Gandrung: Pertarungan Identitas*. Jakarta: Kajian Perempuan Desantara.

KEBERADAAN RAJA ALI HAJI PADA GURINDAM 12 DALAM MENJAGA KEPRIBADIAN MELALUI PENANAMAN NILAI-NILAI MORAL

Yundi Fitrah
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jambi
Email: fib.unja@unja.ac.id

Abstrak

Raja Ali Haji adalah pengarang *Gurindam 12*. Karyanyaini merupakan khasanah sastraMelayu/Indonesia dalam bentuk puisi. Puisi yang terdiri dua belas pasal/bait, karya istimewa dari pengarangnya dan dikenal secara luas di Indonesia, Malaysia, Singapura, dan Brunai Darussalam, hingga Thailand bagian selatan. Namun pemerhati dan pengajar sastra Indonesia sudah lalai bahkan lupa, bahwa puisi lama ini mengandung berbagai nilai. Satu dari kandungan nilai tersebut adalah nilai-nilai moral, seperti cinta kasih, tanggung jawab, menepati janji, bersabar, jujur, dan berilmu. Keberadaan dan pemahaman pada puisi Indonesia lama ini tetap masih perlu diketahui hingga sebatas kapan pun, terlebih-lebih pada masa darurat moral sekarang; kurang bisa membedakan mana yang baik/benar atau yang buruk/salah. Oleh itu, tulisan ini menggambarkan pembahasan pada pandangan nilai-nilai moral. Dengan memahami nilai-nilai moral akan dapat menjaga kepribadian bangsa dan dapat juga menjaga sumber daya alam Indonesia. Berdasarkan hasil pembahasan, bahwa nilai moral seperti cinta kasih dalam *Gurindam 12* ternyata ditemukan pada pasal 6 dan 5. Nilai moraltanggung jawabpada pasal 3 dan 4.Nilai moral lainnya; menepati janji, bersikap sabar ada pada pasal 7 dan 11. Nilai moral jujur terdapat pada pasal 11. Manakala nilai moral agar seseorang menjadi orang yang berilmu pada pasal 12 dan 5.

Kata kunci: Gurindam 12, Kepribadian, dan Nilai Moral

1. Pendahuluan

1. 1. Raja Ali Haji; Masa Muda dan Perjalanan Hidup

Raja Ali Haji lahir tahun 1809 di pulau Penyengat. Penyengat Indera Sakti yang disebut ketika itu adalah pusat pemerintahan kesultanan Riau-Lingga-Johor, dan Pahang. Penyengat adalah suatu pulau kecil sempadan dengan pulau Bintan, pulau Batam, dan pulau Singapura (negara Singapura) kepulauan Riau. Raja Ali Haji adalah buah pernikahan Raja Haji Ahmad

dengan Hamidah binti Panglima Malik. Raja Ali Haji merupakan keturunan kedua atau cucu Raja Haji Fisabilillah yang dipertuan IV dari kesultanan Riau-Lingga-Johor.

Tahun1822ketikaRajaAliHajimasihkecil,telah dibawa oleh ayahnya Raja Haji Ahmad ke Betawi (Jakarta) sebagai utusan kesultanan Riau-Lingga untuk menjumpai Gubenur Jenderal Baron van der Capellen. Raja Haji Ahmad selalu menjadi utusan kesultanan Riau-Lingga ke pulau Jawa, karenanya putra Raja Ali Haji yang dibawa memanfaatkan waktu itu untuk belajar ilmu pengetahuan Islam, terutama menekuni ilmu fiqih pada ulama-ulama Betawi. Salah seorang ulama Betawi yang dikunjungi adalah Saiyid Abdur Rahman al-Mashri. Raja Ali Haji belajar ilmu falak dengan beliau. Selain dapat memperdalam ilmu keislaman, Raja Ali Haji juga banyak mendapat pengalaman dan pengetahuan dari hasil pergaulannya dengan para sarjana kebudayaan Belanda, seperti T. Roode dan Van Der Waal.

Tahun 1827 Raja Ali Haji mengikuti ayahnya Raja Haji Ahmad ke Makkah al-Musyarrafah. Raja Ahmad dan Raja Ali adalah keturunan Sultan Riau-Lingga pertama yang menunaikan ibadah haji ketika itu. Raja Ali Haji tinggal dan belajar ilmu Islam di Mekah dalam jangka masa yang agak lama. Selama di Mekah, Raja Ali Haji bersahabat dengan Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani yang ketika itu sebagai ketua Syeikh Haji, dan sangat berpengaruh pada kalangan masyarakat Melayu di Mekah, untuk mendalami bidang keislaman dan ilmu bahasa Arab. Raja Ali Haji juga bersahabat dengan salah seorang anak Syeikh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, yang bernama Syeikh Syihabuddin bin Syeikh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari. Ketika itulah Raja Ali Haji meminta ulama yang berasal dari Banjar itu agar datang ke Riau untuk dijadikan Mufti di kesultanan Riau-Lingga.

Selama di Mekah, Raja Haji Ahmad dan putranya Raja Ali Haji berkesempatan juga berkunjung ke Kairo (Mesir). Setelah itu kembali ke tanah kelahirannya pulau Penyengat. Di pulau Penyengat inilah Raja Ali Haji diminta oleh sepupunya Raja Ali bin Raja Jakfar untuk mengajarkan ilmu pengetahuan Islam. Raja Ali Haji mengajar Ilmu Nahu, Ilmu Sharaf, Ilmu Usuluddin, Ilmu Fiqih, Ilmu Tasawuf, dan lain-lain. Raja Ali Haji mempunyai kepakaran yang tinggi dalam ilmu pengetahuan Islam.

Dalam ilmu syariat, Raja Ali Haji berpegang teguh kepada Mazhab Syafie, dalam iktikad pada faham Syeikh Abul Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur

al-Maturidi. Dalam amalan tasawuf beliau adalah seorang penganut *Tarekat Naqsyabandiyah* dan mengamalkan *Salawat Dalail al-Khairat* yang dilanjutkan pada Saiyid Sulaiman al-Jazuli. Salawat ini diamalkan secara turun-temurun sejak dari datuk-datuknya, terutama Raja Haji as-Syahidu fi Sabilillah. Tahun 1873 adalah akhir dari kehidupan Raja Ali Haji. Beliau wafat di tanah kelahirannya pulau Penyengat kepulauan Riau. Tahun 2006 Raja Ali Haji ditetapkan oleh pemerintah Republik Indonesia sebagai pahlawan negara.

1. 2. Gurindam 12 dan Karya Raja Ali Haji Lainnya

Raja Ali Haji adalah pujangga terkemuka dalam sastra Melayu. Raja Ali Haji juga ulama besar, dan ahli sejarah, serta ahli dalam tata bahasa Melayu yang menjadi bahasa resmi negara kesatuan republik Indonesia dan fungsi bahasa Melayu telah diikrarkan oleh para pemuda di Indonesia yang dikenal dengan Kongres Pemuda Indonesia 28 Oktober 1928. Maha karya Raja Ali Haji yang sangat dikenal dalam khasanah sastra Melayu adalah *Gurindam 12* yang terbit pertama kali tahun 1847. *Gurindam 12* merupakan karya sastra Melayu yang menjadi pembaharu dan arah aliran kesusastraan Melayu pada masa itu.

Riau adalah pusat kebudayaan Melayu dan pusat perkembangan ilmu pengetahuan Islam yang tiada tolak bandingnya pada masa itu. Raja Ali Haji sebagai tokoh sejarah, ahli bahasa, dan sastra Melayu selalu dibicarakan orang, namun belum begitu populer bahwa beliau adalah seorang ulama besar Islam terutama dalam dunia Melayu. Karena itu banyak karya Raja Ali Haji mengenai Ilmu Fiqih, Tauhid, dan Tasauf. Raja Ali Haji adalah seorang penulis yang produktif menyamai gurunya Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani, sehingga karya-karyanya sangat dihargai dalam kebudayaan Melayu.

Selain *Gurindam 12*, karya-karya Raja Ali Haji lainnya adalah *Syair Siti Shianah, Syair Suluh Pegawai* dan *Syair Sultan Abdul Muluk*. Raja Ali Haji menulis sejarah Melayudan karya ini menjadikan beliau sangat berjasa dalam kebudayaan Melayu. Bukunya yang berjudul *Tuhfat al-Nafis* (Bingkisan Berharga) mengenai sejarah Melayu yang memberikan gambaran mengenai peristiwa-peristiwa Melayu bersejarah yang lengkap. Sebagian orang berpendapat bahwa *Tuhfat al-Nafis* telah dikarang terlebih dahulu oleh ayahnya Raja Ahmad, Raji Ali Haji hanyalah meneruskan apa

yang telah dimulai ayahnya.

Dalam bidang ketatanegaraan dan undang-undang, Raja Ali Haji juga menghasilkan karya *Mukaddimah fi Intizam* (Undang-undang dan Politik), *Bustanul-Katibin lis Shibyanil Muta'alim*, Kitab *Pengetahuan Bahasa* yang merupakan *Kamus Logat Melayu Johor-Pahang-Riau-Lingga* yang mana kitab ini menjadi kamus ekabahasa pertama di Nusantara, *Syair Siti Shianah*, dan *Syair Sultan 'Abdul Muluk*. *Bustanul Katibin*yang ditulis tahun1850, dan diterbitkan dengan huruf batu (litografi) di pulau Penyengat, Riau. Isinya adalah menjelaskan penulisan bahasa Melayu dan tata bahasa Melayu yang disesuaikan dengan tata bahasa (*nahu* dan *sharaf*) dalam bahasa Arab. *Bustanul Katibin* terdiri dari 31 pasal. Kitab *Pengetahuan Bahasa*ditulis tahun 1858 dengan menggunakan nama pengarang pada halaman depan dan cetakan AlAlim AlFadhil AlMarhum Raja Ali Haji ibni Al-Marhum Raja Haji Ahmad ibni AlMarhum yang Dipertuan Muda Raja Haji AsySyahid fi Sabilillah Ta'ala, terbitan pertama dan berisi *Matba'ah AlAhmadiah*, Singapura, 10 Rajab tahun 1929. Terbitan kedua oleh Khazanah Fathaniyah, Kuala Lumpur, tahun 1996 dengan lampiran *Sejarah Ringkas Matba'ah Al-Ahmadiah*, Singapura dan Raja Haji Umar bin Raja Hasan (Cucu Raja Ali Haji)]. Kitab tersebut adalah *Kamus Bahasa Melayu* yang lebih menekankan pada logat Melayu Johor, Pahang, dan Riau-Lingga. Cetakan pertama setebal 466 halaman, cetakan kedua 483 halaman dengan pendahuluan setebal 32 halaman. Kitab ini tidak sempat selesai, hanya sampai pada huruf (Ca) saja.

Tsamratul Muhimmah, judul lengkap *Tsamratul Muhimmah Dhiyafatu lil Umara' wal Kubara' li Ahlil Mahkamah,* diselesaikan tahun 1858. Tempat diterbitkan dinyatakan pada halaman depan oleh Office Cap Gubernement Lingga, 1304 H. Di halaman belakang dinyatakan Tercap di Lingga An Street Printing Office, Muharam 1304H/1886M. Diterbitkan lagi oleh Khazanah Fathaniyah, Kuala Lumpur,1999 (cetakan yang kedua), nomor 28 dengan ukuran 20.4 x 13.5 cm, tebal 79 halaman. Kitab ini adalah pedoman untuk para raja, hakim, menteri, serta pembesar-pembesar lain dalam suatu kerajaan atau pemerintahan.

Silsilah Melayu dan Bugis ditulis pada 1865. Naskah aslinya adalah dari Saiyid Syarif Abdur Rahman bin Saiyid Qasim, Sultan Pontianak, bin Syarif Abdur Rahman al-Qadri. Naskah ini telah ditulis oleh Haji Abdullah anak Khairuddin peranakan Juanah tahun 1865. Kitab *Salasilah Melayu dan Bugis* yang ditulis dengan huruf Melayu/Jawi atau huruf Arab dalam bahasa

Melayu/Indonesia dan dihuruflatinkan oleh sastrawan negara Malaysia, Arena Wati tahun 1972, terbitan Pustaka Antara, Kuala Lumpur. Isi *Silsilah Melayu dan Bugis* adalah menceritakan asal-usul keturunan Bugis di Luwu' Sulawesi, kemudian kejayaan dalam pengembaraannya di bagian Barat Nusantara setelah menghadapi berbagai tantangan dan peperangan di Riau, Selangor, Mempawah, dan tempat-tempat lainnya. *SilsilahMelayu dan Bugis* adalah sangat penting untuk menyusun sejarah Riau, Kalimantan Barat, Sulawesi Selatan, dan Malaysia. Karya ini diterbitkan pertama kali oleh Matba'ah AlImam, Singapura, tahun 1911, kemudian diterjemahkan ke bahasa Inggris tahun 1926 dan dimuat dalam JMBRAS. Pada 1956 diterbitkan di Johor atas perintah Mayor Jenderal Sir Sultan Ibrahim, Sultan Johor ketika itu, dicetak Kerajaan Johor oleh Markum bin Haji Muhammad Said.

Menyusul kitab *Tuhfatun Nafis* yang ditulis tahun 1865. Kitab *Tuhfatun Nafis* dapat dinyatakan sebagai kelanjutan dari *Silsilah Melayu dan Bugis*. Kitab *Tuhfatun Nafis* juga merupakan karya terkenal dari karya Raja Ali Haji. Isinya diawali dengan menjelaskan sejarah Singapura, Melaka, dan Johor yang kemudian dilanjutkan mengenai Riau ketika dikalahkan oleh Belanda. Secara terperinci menguraikan kejadian-kejadian bersejarah sejak tahun 1677M hingga disusunnya kitab itu tahun 1865. Dijelaskan kisah datuk Raja Haji putra Upu Daeng Celak sehingga beliau mangkat menemui syahidnya di Teluk Ketapan, Melaka. Kitab *Tuhfatun Nafis* pernah diterbitkan oleh R.O. Winstedt pada tahun 1932, dan dimuat dalam JMBRAS tahun 1965 oleh Malaysia Publication di Singapura dengan edisi tulisan Latin. *Tuhfat Al-Nafis Sejarah Melayu-Islam* merupakan transliterasi oleh Virginia Matheson Hooker dan diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia tahun 1991.

Muqaddimah fi Intizham, judul lengkapnya *Muqaddimah fi Intizhamil Wazhaifil Muluki Khushusan ila Maulana wa Shahibina wa Akhina yang Dipertuan Muda Raja Ali al-Mudabbir lil Biladir Riyauwiyah wa Sairi Dairatihi,* adalah suatu risalah tipis. Menurut Hasan Junus, karya ini hanya berisikan tiga buah wazifah untuk dijadikan pegangan oleh seorang pemegang kendali dan kemudi negeri, ketika mengangkat rencana hukum sebelum menjatuhkan hukuman.

Seterusnya *Syair Hukum Nikah* atau *Syair Kitab an-Nikah* atau *Syair Suluh Pegawai.* Mengenai karya ini, Abu Hassan Sham menyebut, nama

syair ini tidak pernah tercatat sebelumnya, tetapi bukan bermakna syair ini tidak disadari oleh sarjana-sarjana Barat. Mereka mengetahui bahwa syair ini dengan nama yang lain, yaitu *Syair Hukum Nikah* atau *Syair Kitab an-Nikah*. *Syair Sinar Gemala Mustika Alam*, syair ini pernah diterbitkan oleh Matba'ah ar-Riyauwiyah pulau Penyengat, tahun 1893.

Jauharatul Maknunah dinamakan juga *Siti Shiyanah Shahibul Futuwah wal Amanah* ditulis dalam bentuk syair. Isinya mengenai pelajaran fiqh atau pelajaran agama Islam, yang diubah dalam bentuk puisi. *Jauharatul Maknunah* diterbitkan oleh Matba'ah Al-Ahmadiah, 50 Minto Road, Singapura, pada 1342H. *Jauharatul Maknunah* ditashih oleh Raja Haji Abdullah bin Raja Haji Hasan Riau, diterbitkan atas usaha Raja Haji Ali bin Raja Haji Muhammad Riau, Mudir Matba'ah AlAhmadiah yang ada hubungan keturunan dan kekeluargaan yang dekat dengan pengarangnya, Raja Ali Haji.

2. Permasalahan

Gurindam 12 adalah karya Raja Ali Haji dan bagian puisi lama sastra Melayu/Indonesia. Puisi lama ini terdiri dua belas pasal/bait. Setiap bait mengungkapkan berbagai nilai. Namun yang menjadi permasalahan dalam tulisan ini adalah, nilai-nilai moral apa saja; cinta kasih, tanggung jawab, menepati janji, bersabar, jujur, dan berilmu dalam *Gurindam 12*.

3. Tujuan Penulisan

Tujuan penulisan makalah ini adalah untuk mendeskripsikan nilai-nilai moral, seperti cinta kasih, tanggung jawab, menepati janji, bersabar, jujur, dan berilmu dalam *Gurindam 12*karya Raja Ali Haji.

4. Pembahasan

4. 1. Gurindam 12 dan Sastra Indonesia

Dulu meskipun agak dilupakan, kini *Gurindam 12* adalah karya sastra yang banyak dibicarakan sebagai pelajaran sastra di sekolah. Dalam buku sejarawan sastra Indonesia Zuber Usman, *Kesusastraan Lama IndonesiaGurindam 12*dimuat secara lengkap. Dalam buku sastrawan Indonesia Sutan Takdir Alisyahbana, *Puisi Lama* juga dimuat *Gurindam 12* yang terbit tahun 1969 dan diterbitkan ulanglagi dengan suatu pembicaraanmengenai *Gurindam 12* bersama Shaleh Saidi. Sutan Takdir

Alisyahbana memberikan keterangan bahwa penggunaan bahasa *Gurindam 12* biasanya terjadi dari sebuah kalimat majemuk yang dibagi menjadi dua baris bersajak.

Dalam buku*Sari Kesustraan Indonesia* oleh J.S. Badudu memuat *Gurindam 12.* Dalam buku ini dijelaskan bahwa sebenarnya pasal demi pasal dalam *Gurindam 12*merupakan sebuah kalimatyangterbagi dua, dengan akhir baris berirama sama. Selain itu, *Gurindam 12* juga pernah dikumpulkan oleh Elisa Netscher dan diajarkan dalam *Tijdshrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde* No. 2, tahun 1853 dengan judul *De Twaalf Spreukgedichten.*

Gurindam 12 termasuk kategori puisi lama yang memiliki persamaan dengan syair yang banyak terdapat dalam sastra Melayu di Nusantara. Gurindam yang terkenal adalah *Gurindam 12* karya Raja Ali Haji (1809-1872). Dinamakan *Gurindam 12* karena isinya terdiri dari dua belas pasal. Hampir semua lariknya mempunyai rima yang sama dalam satu bait. *Gurindam 12* berisi nasehat ibadah pada pembaca agar dekat kepadatuhan, kewajiban-kewajiban para raja, sifat-sifat masyarakat, kewajiban orang tua kepada anak, dan sebaliknya kewajiban anak kepada orang tua, dan lain-lain. Dalam tulisan ini, nasehat yang digambarkan adalah mengenai nilai kemanusiaan dalam hal ini nilai-nilai moral.

4. 2. Gurindam 12, Moral, danNilai-NilaiMoral

Kata moral berasal dari bahasa latin*mos*, bentuk jamaknya *mores*. Bahasa Inggris adalah moral dan diserap ke dalam bahasa Indonesia tanpa perubahan. Moral dapat juga berarti kebiasaan berbuat baik, sebagai lawan dari kebiasaan berbuat buruk. Sebenarnya moral sama dengan arti etik (susila). Oleh karena itu, moral adalah kebiasaan berbuat baik (akhlak baik) disebut perbuatan moral (susila), sedangkan kebiasaan berbuat buruk (akhlak buruk) disebut amoral (asusila). Nilai moral merupakan mutu dalam perbuatan manusia yang menunjukan bahwa perbuatan itu benar atau salah, baik atau buruk. Moral mencakup pengertian mengenai baik buruknya perbuatan manusia. Sikap baik dan buruknya manusia ditentukan oleh manusia itu sendiri.

Dalam Islam, kata moral juga berkaitan denganhubungan sesama manusia (*Hablumminnas*), yaitu hubungan yang terjalin antarsesama manusia karena manusia tidak bisa hidup sendiri. Sebagaimana firman

Allah dalam surat Al-Hujuraat (49) ayat 13 yang artinya:

> "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Nilai moral dalam sastra berguna untuk memberikan nasehat yang sangat berarti terhadap kehidupan pembaca. Nilai moral juga memberikan kekuatan yang luar biasa dalam membentuk akhlak dan budi pekerti yang lebih baik, dan dapat dijadikan sebagai pedoman serta prinsip-prinsip umum dalam kehidupan. Sikap atau perilaku moral seseorang dapat berubah dan berkembang dari waktu ke waktu, karena perilaku moral sangat erat dengan emosi seseorang yang sangat situasional dan tidak konsisten. Oleh itu, keterikatan seseorang terhadap nilai moral sangat kuat. bahkan bersifat emosional yang dapat dilihat dari tujuan hidup manusia.

Moral dalam sastra dapat diukur dari pencerminan pandangan hidup pengarang yang bersangkutan terhadap karya yang ditulis. Nilai moral dalam sastra yang diperoleh pembaca dalam karya sastra, selalu pada pengertian yang baik. Karena itu, jika dalam sastra digambarkan sikap atau perilaku tokoh-tokoh yang buruk, tidak berarti pengarang mengharapkan kepada pembaca agar mengikuti, bertindak, dan bersikap secara demikian. Jenis moral mencakup masalah yang bersifat tidak terbatas. Jenis moral dapat mencakup semua persoalan hidup dan kehidupan manusia dan dapat dibedakan ke dalam perwujudan nilai moral yang hubungan manusia dengan diri sendiri, hubungan manusia dengan manusia lain dalam lingkup sosial dan alam, serta hubungan manusia dengan Tuhannya. Perwujudan nilai-nilai moral, seperti *cinta kasih, tanggung jawab, menepati janji, bersabar, jujur,* dan *berilmu* dapat dicermati dalam *Gurindam 12*.

Dalam hubungan sesama manusia dan manusia dengan lingkungannya; nilai dan moral adalah dua kata yang tidak bisa dipisahkan. Nilai adalah ukuran atau kategori dalam hal mengukur baik atau benar dan buruk atau salah terhadap perbuatan sesuatu. Manakala moral adalah acuan untuk

membenarkan atau menyalahkan perbuatan tersebut. Jika seseorang memiliki kegemaran dalam merusak lingkungan, karena lingkungan itu merupakan bagian dari kelangsungan hidup manusia, maka dapat dinyatakan bahwa orang tersebut memiliki moral yang buruk. Berikut enam nilai atau ukuran yang digambarkan dalam *Gurindam 12* untuk menyatakan sesorang memiliki nilai moral.

Pertama, *Cinta kasih* atau *kasih sayang* adalah perasaan yang tumbuh dari dalamhati manusia untuk mencintai dan menyayangi seseorang kepada orang lain. "Pada dasarnya sifat kasih sayang (Ar-Rahman) adalah fitrah yang dianugerahkan Allah kepada makhluk-Nya" Dalam Q.S. Maryam (19) ayat 96 Allah swt berfirman, yang artinya, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal shaleh, kelak Allah Yang Maha Pemurah akan menanamkan dalam (hati) mereka rasa kasih sayang". *Cinta kasih* atau*kasih sayang* bukan hanya ditujukan kepada kekasih sebagai teman pribadi, tetapi juga kepada Allah, rasul, bangsa, masyarakat, keluarga, sahabat, diri sendiri, dan juga kepada semua umat manusia serta alam lingkungan.

Perwujudan *cinta kasih* harus dilakukan dengan memelihara hubungan secara baik. Dalam *Gurindam 12* pasal 6 bait 1 dst. dan 5 bait 1 dst., Raja Ali Haji menasehati pembaca agar memelihara dan menjaga hubungan sesama sahabat, baik pada saat senang maupun pada saat susah. Menjaga hubungan dengan guru dalam mengajarkan mana yang baik/benar dan buruk/salah, dan membentuk kepribadian istri agar berbakti kepada keluarga. */Cahari olehmu akan sahabat, yang boleh dijadikan obat/, /Cahari olehmu akan guru, yang boleh tahukan tiap seteru/, /Cahari olehmu akan isteri, yang boleh menyerahkan diri/, /Cahari olehmu akan kawan, pilih segala orang yang setiawan/.*

Dalam *Gurindam 12* pasal 5 bait 1, 2, 3, dan 6, Raja Ali Haji menasehati pembaca agar mewujudkan *cinta kasih* agar menjaga kepribadian yang baik, membina hubungan sesama manusia agar saling mengenal, karena itulah letak kebahagiaan dan kemuliaan setiap manusia.*/Jika hendak mengenal orang berbangsa, lihat kepada budi dan bahasa/, /Jika hendak mengenal orang yang berbahagia, sangat memeliharakan yang sia-sia/, / Jika hendak mengenal orang mulia, lihatlah kepada kelakuan dia/, /Jika hendak mengenal orang yang baik perangai, lihat pada ketika bercampur dengan orang ramai/.*

Kedua, nilai moral lain dalam *Gurindam 12* adalah *tanggung jawab.*

Tanggung jawab adalah keadaan wajib menanggung segala sesuatunya (kalau terjadi apa-apa boleh dituntut, dipersalahkan, diperkarakan, dan sebagainya). Rasa tanggung jawab bersumber dari diri sendiri. Tanggung jawab mengajarkan untuk berani menerima risiko atas apa yang telah terjadi tanpa menyesalinya apalagi menyalahkan orang lain. Seperti yang sudah dijelaskan Allah dalam Al Qur'an yang artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya." (Q.S. Al Baqarah, 2: 286).

Nilai *tanggung jawab* dalam *Gurindam 12* ditemukan pada pasal 3, Raja Ali Haji menasehati pembaca agar setiap orang memiliki rasa tanggung jawab tanpa kecuali bertanggung jawab dalam memelihara semua anggota tubuh, seperti: mata, telinga, lidah, tangan, perut, kaki yang tujuannya agar terpelihara dan selamat dalam kehidupan. */Apabila terpelihara mata, sedikitlah cita-cita/*, */Apabila terpelihara kuping, khabar yang jahat tiadalah damping/*, */Apabila terpelihara lidah, niscaya dapat daripadanya faedah/*, */Bersungguh-sungguh engkau memeliharakan tangan, daripada segala berat dan ringan/*, */Apabila perut terlalu penuh, keluarlah fi'il yang tidak senonoh/*, */Anggota tengah hendaklah ingat, di situlah banyak orang yang hilang semangat/*, */Hendaklah peliharakan kaki, daripada berjalan yang membawa rugi/*. Nilai *tanggung jawab* dalam *Gurindam 12* pasal 3 ini, bertujuan agar semua anggota tubuh manusia diurus dengan baik, jangan merugikan diri dengan melakukan hal-hal yang mubajir dan maksiat, serta berperilaku yang benar dan diridhoi oleh Allah swt.

Jika pasal 3 Raja Ali Haji menasehati para pembaca agar bertanggung jawab terhadap semua anggota tubuh, maka pada pasal 4 menasehati agar menjaga hati. Hati adalah awal dari segala perbuatan yang baik ataupun yang buruk. Setiap manusia harus mengendalikan hati nurani dan akal pikiran. */Hati itu kerajaan di dalam tubuh, jikalau zalim segala anggota tubuh pun rubuh/*, */Apabila dengki sudah bertanah, datanglah daripadanya beberapa anak panah/*, */Mengumpat dam memuji hendaklah pikir, di situlah banyak orang yang tergelincir/*, */Pekerjaan marah jangan dibela, nanti hilang akal di kepala/*, */Jika sedikit pun berbuat bohong, boleh diumpamakan mulutnya itu pekung/*, */Tanda orang yang amat celaka, aib dirinya tiada ia sangka/*, */Bakhil jangan diberi singgah, itulah perompak yang amat gagah/*, */Barang siapa perkataan kotor, mulutnya itu umpama ketor/*, */Pekerjaan*

takbur jangan direpih, sebelum mati didapat juga sepih/, /Bakhil jangan diberi singgah, itulah perompak yang amat gagah/.

Nilai moral *tanggung jawab* juga harus ada dalam jiwa pemimpin. Dalam *Gurindam 12* pasal 11 bait 1, 2, dan 3 dan pasal 12 bait 1 dan 2, raja harus bertangung jawab terhadap semua yang dipimpinnya. */Hendaklah jadi kepala, buang perangai yang cela/*, */Hendaklah berjasa, kepada yang sebangsa/.* Pasal 11 dan 12 ini mengingatkan agar setiapmanusia selalu bisa bermanfaat kepada sesama, sebab dalam hidup dan kehidupan ini memang sangat dianjurkan sekali untuk saling memberikan manfaat, seperti dalam hadis, "Seorang muslim adalah saudara bagi orang Islam yang lain, yang tidak akan menganiayanya, tidak akan membiarkannya (ataupun menyerahkannya kepada musuhnya). Barangsiapa menyampaikan hajat (kepentingan) saudaranya, maka Allah akan mengabulkan hajat orang itu. Barang siapa yang memberikan kemudahan bagi seorang muslim yang sedang kesulitan, maka Allah akan memberikan kemudahan padanya ketika kesulitan pada hari Kiamat. Dan barangsiapa yang menutupi rahasia seorang muslim, maka Allah akan menutupi baginya rahasianya pada hari Kiamat." (HR. Muslim).

Raja Ali Haji mengharapkan agar kepemimpinan seseorang lebih mengutamakan akhlak yang mulia. Pemimpin yang berakhlak mulia sudah dapat dipastikan akan amanah, tidak merusak alam, tidak membakar hutan semua yang *mudhorat* terhadap lingkungan tidak dilakukan. Bukankah Rasulullah memiliki sifat-sifat terbaik dan jauh dari sifat yang tercela, yaitu fathanah, amanah, shiddiq, dan tabligh. Sehingga seorang pemimpin (kepala) hendaklah memiliki rasa tanggung jawab dan menjauhi akhlak yang tercela, "Kamu semua adalah pemimpin, dan kamu semua akan ditanya (bertanggungjawab) atas pimpinannya. Maka imam adalah pemimpin yang bertanggungjawab terhadap rakyatnya. Seorang suami adalah pemimpin terhadap keluarganya dan akan ditanya tentang kepemimpinannya. Seorang istri adalah pemimpin pada rumah tangga suami maupun anak-anaknya dan bertanggungjawab terhadap pimpinannya. Seorang anak menjadi pemimpin terhadap ayahnya dan bertanggungjawab terhadap apa yang telah dipimpinnya. Dan seorang pelayan adalah pemimpin terhadap harta tuannya dan bertanggungjawab atas pimpinannya. Maka kamu semua adalah pemimpin dan kamu semua adalah bertanggungjawab terhadap rakyat (hasil pimpinannya, anak buahnya, pekerjaanya)" (HR. Bukhari).

Ketiga, nilai moral lainnya adalah*menepati janji,* dan keempat, *bersikap sabar* dinyatakan juga dalam *Gurindam 12* pasal 8 bait 4.Menepati janji adalah menunaikan dengan sempurna apa-apa yang telah dijanjikan, baik berupa kontrak maupun apa saja yang telah disepakati. Allah berfirman, "… dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggung-jawabnya" (Q.S. Al-Isra', 17: 34). Janji adalah hutang yang harus dibayar. Kalimat tersebut seperti telah membudaya, tetapi kebanyakan janji hanya bisa diucapkan tanpa ditunaikan. Orang yang seperti itu termasuk ke dalam orang yang munafik, Allah sangat membenci orang yang munafik.

Bersikap *sabar* secara bahasa adalah menahan atau tabah. Secara istilah sabar adalah menahan diri dari segala sesuatu yang diinginkan, dari kesedihan, kesulitan, sesuatu yang ditetapkan (dilarang ataupun diperintahkan) oleh suatu hukum, bahkan sabar juga menahan diri dari kesenangan. Sifat sabar harus dimiliki setiap manusia karena sabar akan mendatangkan kebaikan di dalam diri manusia itu sendiri. Allah swt sangat mencintai orang yang sabar. Sebagaimana firman Allah dalam surat Al-Baqarah (2) ayat 153 yang artinya, "Hai orang-orang yang beriman, mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan shalat, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar".

Dalam *Gurindam 12*Pasal 11 bait 4*,* dinyatakan jangan marah sebelum seseorang memberi alasan, */Hendak marah, dahulukan hujjah/.* Dalam suatu hadis, riwayat Abu Daud disebutkan, "Barang siapa yang menahan kemarahan, padahal dia sanggup untuk melepaskan kemarahan itu, maka Allah akan memenuhi hati orang itu berupa keamanan dan keimanan" (HR. Abu Daud). Marah itu adalah suatu sikap yang tidak baik dan dianjurkan untuk melaksanakan hajat misalnya silaturrahim, bertadabur alam, rihlah ataupun yang sejenisnya untuk mengurangi rasa marah itu dan mensyukuri nikmat yang telah Allah berikan kepada manusia.

Gurindam 12 pasal 7 berisi nasehat agar orang tua membina akhlak dan budi pekerti anak-anaknya sejak kecil dengan sebaik mungkin. Jika tidak, kelak orang tua yang akan susah sendiri. Anak yang tidak dididik semasa kecilnya secara baik akan mengakibatkan ketika anak itu sudah tumbuh dewasa akan membangkan orang tua */Apabila anak tidak dilatih, jika besar bapanya letih/.* Orang yang banyak berbicara apalagi yang dibicarakan tidak jelas akan memperbesar kemungkinan berdusta. */Apabila banyak berkata-kata, di situlah jalan masuk dusta/.* Pasal 7 ini juga menasehati

pembaca agar jangan terlalu banyak berharap akan bisa menimbulkan kekecewaan. Setiap pekerjaan harus terlebih dulu dipersiapkan. Kemudian pergunakanlah waktu sebaik-baiknya dan harus sabar menghadapi pekerjaan. Jangan pula mudah terpengaruh akan bicara orang lain. */Apabila orang yang banyak tidur,sia-sia sahajalah umur/, /Apabila mendengar akan khabar,menerimanya itu hendaklah sabar/, /Apabila mendengar akan aduan,membicarakannya itu hendaklah cemburuan/.*

Kelima, nilai moral lainnya adalah *jujur*. Jujur adalah sikap yang ada dalam diri seseorang yang didasari pada keinginan seorang untuk berkata sesuai hati, keadaan yang sesungguhnya. Kejujuran merupakan perilaku yang didasarkan pada upaya menjadikan dirinya sebagai orang yang selalu dapat dipercaya dalam perkataan, tindakan dan perkerjaan. Jujur merupakan sikap yang terpuji dan menunjukan akhlak baiknya diri seseorang terhadap orang lain melalui tindak tuturnya.Dalam *Gurindam 12* pasal 11 bait 3, /*Hendaklah memegang amanat, buanglah khianat/.* Dapat direnungkan sebagai upaya agar menjadi orang yang terpercaya, jujur sebagaimana dalam sebuah hadis, "Laksanakanlah amanat (kewajiban) pada orang yang mempercayakan diri padamu, dan janganlah berkhianat (menipu) pada orang yang menipumu" (HR. Turmudzi).

Keenam, *berilmu* adalah nilai yang berhubungan dengan moral kemanusiaan. Berilmu merupakan sikap atau cara berpikir seseorang yang lebih jauh untuk mengingat sesuatu dan mengerjakan sesuatu yang menurutnya penting. Ilmu perlu dimiliki oleh setiap orang karena dengan memiliki ilmu dari yang tidak tahu menjadi tahu, dari yang tidak mengerti menjadi mengerti dan dari ilmu pula kita bisa lebih maju dibandingkan orang lain. Dalam Gurindam 12 pasal 12 bait 4 dan 5 dinyatakan orang yang berilmu akan dikaruniai oleh Allah dan dihormati orang lain. Raja Ali Haji sangat menghargai orang yang berilmu dan orang yang berilmu harus dihormati.*/Kasihkan orang yang berilmu, tanda rahmat atas dirimu/, / Hormat akan orang yang pandai, tanda mengenal kasa dan cindai/.*

5. Penutup

Raja Ali Haji adalah pujangga terkemuka dalam sastra Melayu/Indonesia. Raja Ali Haji seorang ulama di Kesultanan Lingga-Riau. Penguasaan ilmu pengetahuan yang luas, membuat Raja Ali Haji menghasilkan banyak karya, seperti *Syair Siti Shianah, Syair Suluh Pegawai, Syair Sultan Abdul*

Muluk. Selain karya itu, juga sejarah Melayu; *Tuhfat al-Nafis*, *Mukaddimah fi Intizam* (Undang-undang dan Politik), *Bustanul-Katibin lis Shibyanil Muta'alim*, Kitab *Pengetahuan Bahasa* sebagai Kamus Logat Melayu Johor-Pahang-Riau-Lingga,*Tsamratul Muhimmah,* dan *Silsilah Melayu dan Bugis.* Menyusul *Syair Hukum Nikah* atau *Syair Kitab an-Nikah* atau *Syair Suluh Pegawai, Syair Sinar Gemala Mustika Alam,* dan *Jauharatul Maknunah.*

Dalam pemahaman terhadap *Gurindam 12*,ternyata ditemukan pada karya Raja Ali Haji nilai-nilai moral yang sebenarnya nilai-nilai moral ini masih tetap dapat dijadikan acuan untuk menilai terhadap kejahatan pada masa kehidupan sekarang. Nilai-nilai moral tersebut adalah: *cinta kasih, tanggung jawab, menepati janji, bersabar, jujur,* dan *berilmu.* Nilai *cinta kasih* ditemukan pada pasal 6 dan 5. Nilai moral *tanggung jawab*pada pasal 3 dan 4.Nilai moral lainnya, seperti *menepati janji, bersikap sabar* pada pasal 7 dan 11 bait 4*.* Nilai *jujur* terdapat pada pasal 11. Nilai*berilmu* dalam *Gurindam 12*pada pasal 12 bait 4 dan 5.

Daftar Pustaka

Alisyahbana, Sutan Takdir. 1969. *Puisi Lama.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Badudu, J.S. 1974. *Sari Kesustraan Indonesia.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Hudjolly, 2010a. *"Nalar Pemberontakan Raja Ali Haji"*,dalam www.rajaalihaji.com

_____,2010b. *"Raja Ali Haji: Memadukan Tradisi Islam-Melayu"* dalam www.rajaalihaji.com

Raja Ali Haji, 1999*.* "Tsamarat Al Muhimmah" dalam Mahdini*. 1999. Tsamarat Al Muhimmah,Pemikiran Raja Ali Haji Tentang Peradilan*. Pekanbaru. Yayasan Pusaka Riau.

Rosidi, Ajip. 1991. *Ikhtisar Sejarah Sastra Indonesia.* Bandung: Bina Cipta.

Teeuw, A, 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra.* Jakarta, Pustaka Jaya.

Usman, Zuber. 1964. *Kesusastraan Lama Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka.

Lampiran

Gurindam 12 Karya Raja Ali Haji

Satu
Barang siapa tiada memegang agama,
Sekali-kali tiada boleh dibilangkan nama.
Barang siapa mengenal yang empat,
Maka ia itulah orang yang ma'rifat.
Barang siapa mengenal Allah,
Suruh dan tegahnya tiada ia menyalah.
Barang siapa mengenal diri,
Maka telah mengenal akan Tuhan yang bahri.
Barang siapa mengenal dunia,
Tahulah ia barang yang terperdaya.
Barang siapa mengenal akhirat,
Tahulah ia dunia mudarat.

Dua
Barang siapa mengenal yang tersebut,
Tahulah ia makna takut.
Barang siapa meninggalkan sembahyang,
Seperti rumah tiada bertiang.
Barang siapa meninggalkan puasa,
Tidaklah mendapat dua termasa.
Barang siapa meninggalkan zakat,
Tiadalah hartanya beroleh berkat.
Barang siapa meninggalkan haji,
Tiadalah ia menyempurnakan janji.

Tiga
Apabila terpelihara mata,
Sedikitlah cita-cita.
Apabila terpelihara kuping,
Khabar yang jahat tiadalah damping.
Apabila terpelihara lidah,
Niscaya dapat daripadanya paedah.
Bersungguh-sungguh engkau memeliharakan tangan,
Daripada segala berat dan ringan.
Apabila perut terlalu penuh,
Keluarlah fi'il yang tiada senonoh.
Anggota tengah hendaklah ingat,
Di situlah banyak orang yang hilang semangat
Hendaklah peliharakan kaki,
Daripada berjalan yang membawa rugi.

Empat
Hati itu kerajaan di daiam tubuh,
Jikalau zalim segala anggota pun rubuh.
Apabila dengki sudah bertanah,
Datanglah daripadanya beberapa anak panah.
Mengumpat dan memuji hendaklah pikir,
Di situlah banyak orang yang tergelincir.
Pekerjaan marah jangan dibela,
Nanti hilang akal di kepala.
Jika sedikit pun berbuat bohong,
Boleh diumpamakan mulutnya itu pekung.
Tanda orang yang amat celaka,
Aib dirinya tiada ia sangka.
Bakhil jangan diberi singgah,
Itulah perampok yang amat gagah.
Barang siapa yang sudah besar,
Janganlah kelakuannya membuat kasar.
Barang siapa perkataan kotor,
Mulutnya itu umpama ketor.
Di mana tahu salah diri,
Jika tidak orang lain yang berperi.

Lima
Jika hendak mengenai orang berbangsa,
Lihat kepada budi dan bahasa,
Jika hendak mengenal orang yang berbahagia,
Sangat memeliharakan yang sia-sia.
Jika hendak mengenal orang mulia,
Lihatlah kepada kelakuan dia.
Jika hendak mengenal orang yang berilmu,
Bertanya dan belajar tiadalah jemu.
Jika hendak mengenal orang yang berakal,
Di dalam dunia mengambil bekal.
Jika hendak mengenal orang yang baik perangai,
Lihat pada ketika bercampur dengan orang ramai.

Enam
Cahari olehmu akan sahabat,
Yang boleh dijadikan obat.
Cahari olehmu akan guru,
Yang boleh tahukan tiap seteru.
Cahari olehmu akan isteri,
Yang boleh dimenyerahkan diri.
Cahari olehmu akan kawan,
Pilih segala orang yang setiawan.

Cahari olehmu akan 'abdi,
Yang ada baik sedikit budi,

Tujuh
Apabila banyak berkata-kata,
Di situlah jalan masuk dusta.
Apabila banyak berlebih-lebihan suka,
Itulah landa hampirkan duka.
Apabila kita kurang siasat,
Itulah tanda pekerjaan hendak sesat.
Apabila anak tidak dilatih,
Jika besar bapanya letih.
Apabila banyak mencela orang,
Itulah tanda dirinya kurang.
Apabila orang yang banyak tidur,
Sia-sia sahajalah umur.
Apabila mendengar akan khabar,
Menerimanya itu hendaklah sabar.
Apabila menengar akan aduan,
Membicarakannya itu hendaklah cemburuan.
Apabila perkataan yang lemah-lembut,
Lekaslah segala orang mengikut.
Apabila perkataan yang amat kasar,
Lekaslah orang sekalian gusar.
Apabila pekerjaan yang amat benar,
Tidak boleh orang berbuat honar.

Delapan
Barang siapa khianat akan dirinya,
Apalagi kepada lainnya.
Kepada dirinya ia aniaya,
Orang itu jangan engkau percaya.
Lidah yang suka membenarkan dirinya,
Daripada yang lain dapat kesalahannya.
Daripada memuji diri hendaklah sabar,
Biar dan pada orang datangnya khabar.
Orang yang suka menampakkan jasa,
Setengah daripada syirik mengaku kuasa.
Kejahatan diri sembunyikan,
Kebaikan diri diamkan.
Keaiban orang jangan dibuka,
Keaiban diri hendaklah sangka.

Sembilan
Tahu pekerjaan tak baik, tetapi dikerjakan,
Bukannya manusia yaitulah syaitan.
Kejahatan seorang perempuan tua,
Itulah iblis punya penggawa.
Kepada segaia hamba-hamba raja,
Di situlah syaitan tempatnya manja.
Kebanyakan orang yang muda-muda,
Di situlah syaitan tempat bergoda.
Perkumpulan laki-laki dengan perempuan,
Di situlah syaitan punya jamuan.
Adapun orang tua yang hemat,
Syaitan tak suka membuat sahabat.
Jika orang muda kuat berguru,
Dengan syaitan jadi berseteru.

Sepuluh
Dengan bapa jangan durhaka,
Supaya Allah tidak murka.
Dengan ibu hendaklah hormat,
Supaya badan dapat selamat.
Dengan anak janganlah lalai,
Supaya boleh naik ke tengah balai.
Dengan kawan hendaklah adil,
Supaya tangannya jadi kapil.

Sebelas
Hendaklah berjasa,
Kepada yang sebangsa.
Hendaklah jadi kepala,
Buang perangai yang cela.
Hendaklah memegang amanat,
Buanglah khianat.
Hendak marah,
Dahulukan hujjah.
Hendak dimalui,
Jangan memalui.
Hendak ramai,
Murahkan perangai.

Duabelas
Raja mufakat dengan menteri,
Seperti kebun berpagarkan duri.
Betul hati kepada raja,
Tanda jadi sebarang kerja.

Hukum 'adil atas rakyat,
Tanda raja beroleh 'inayat.
Kasihkan orang yang berilmu,
Tanda rahmat atas dirimu.
Hormat akan orang yang pandai,
Tanda mengenal kasa dan cindai.
Ingatkan dirinya mati,
Itulah asal berbuat bakti.
Akhirat itu terlalu nyata,
Kepada hati yang tidak buta.

Pulau Penyengat Riau, Rajab 1263 H

Keterangan:

Bakhil : kikir atau pelit
Balai : rumah tempat menanti raja (di antara kediaman raja-raja)
Bachri : hal mengenai lautan (luas)
Berperi : berkata-kata
Cindai : kain sutra yang berbunga-bunga
Damping : dekat, karib, atau akrab
Fi'I : tingkah laku, perbuatan
Hujjah : tanda, bukti, atau alasan
Inayat : pertolongan atau bantuan
Kafill : majikan atau orang yang menanggung kerja
Kasa : kain putih yang halus
Ketor : tempat ludah (ketika makan sirih), peludahan
Ma'rifat : tingkat penyerahan diri kepada Tuhan yang setahap demi setahap sampai pada tingkat keyakinan yang kuat
Menyalah : melakukan kesalahan
Mudarat : sesuatu yang tidak menguntungkan atau tidak berguna
Pekong : *(pekung)* penyakit kulit yang berbau busuk
Penggawa : kepala pasukan, kepala desa
Perangai : sifat batin manusia yang mempengaruhi segenap pikiran dan perbuatan
Senonoh : perkataan, perbuatan, atau penampilan yang tidak patut (tidak sopan)
Tegah : menghentikan
Teperdaya : tertipu
Termasa : tamasya

BUKU KELIMA

SASTRA HIJAU *dalam* BERBAGAI MEDIA

SASTRA HIJAU
dalam
BERBAGAI MEDIA

MEMBANGUN MASYARAKAT LITERER MELALUI SASTRA HIJAU: GEMAR MEMBACA DENGAN MEMANFAATKAN RUANG DAN WAKTU

HR. Utami
FPBS – UPGRIS
hr_utami@yahoo.com

Abstracs

This earth is getting old. Natural resources are becoming more limited.Unfortunately human consciousness toward the importance of nature conservation and environment is still very low. In fact, the advance of IPTEKS(science and technology) does not improve the conditionmuch. There are illegal logging and change the function of land and forest everywhere. Water no longer flows freely. Green leaves are missing, making molt. As a result, natural disasters are everywhere .It is time for us to hurry. Man must be made aware!

Literature, with the sharpness of its pen, and all tenderness and its beauty, will be able to change these conditions. He can manifest anything, conveying love of nature and the environment. This idea will be discussed in , green literature manifest, presenting literacy, infinite space and time.

Keywords: green literature, cultural literacy, space and time.

Abstrak

Bumi semakin tua. Sumber daya alam semakin terbatas. Sayangnya kesadaran manusia terhadap pentingnya kelestarian alam danlingkungan sangat rendah. Kemajuan IPTEKS ternyata tidak terlalu mengubah kondisi. Di mana-mana pembalakan, peralihan fungsi ladang dan hutan. Air tak lagi bebas mengalir. Hijau daun hilang, meranggas.Akibatnya, bencana alam di mana-mana. Saatnya kita bergegas. Manusia harus disadarakan!

Sastra, dengan ketajaman penanya, dan segenap kelembutan, serta keindahannya, akan mampu mengubah kondisi ini. Ia bisa maujud apa saja, mengampanyekan cinta alam dan lingkungan.Gagasan ini akan dibahas dalam sastra mengejawantah, hadirkan budaya literasi, ruang dan waktu.

Kata kunci: sastra hijau, budaya literasi, ruang dan waktu.

Pendahuluan

Telah difirmankan oleh-Nya, kebaikan datangnya dari Allah, keburukan datangnya dari diri sendiri (QS Anissa: 129). Dan bahkan Allah pun sudah memperingatkan "Dan carilah pahala negeri akherat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia, dan berbuat baiklah kepada (orang lain), sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan" (QS Al Qashosh: 77).

Begitu jelas petunjuk Allah pada kita kalifah-Nya. Tetapi apa yang kita lakukan? Bumi semakin tua. Ketersediaan sumber daya alam semakin terbatas. Seharusnyalah kita memelihara yang masih tersisa, agar anak cucu kita masih bisa menikmatinya. Tidak seperti sekarang ini, manusia saling berlomba untuk mengeruk, menguras seluruh isi bumi, darat dan lautan. Seakan merekalah yang berkuasa dan menentukan masa depan.

Memang, Allah menyediakan bumi beserta segenap isinya untuk dimanfaatkan sebesar-besarnya bagi manusia. Karena itu Allah menghendaki kita memeliharanya, bukan malah sebaliknya. Masih jelas di ingatan kita, ketika dunia meneriaki kita sebagai 'pemasok' asap yang menyebabkan perekonomian dunia goncang. Penerbangan sempat terhenti, lalu lintas darat pun terganggu, ekosistem carut marut. Kendali alam yang sebagian disandarkan pada hutan Indonesia tidak bisa diharapkan. Para pembalak liar maupun yang 'legal' tidak paham jika hutan Indonesia adalah penjaga keseimbangan alam dunia. Bukan hanya pohon yang meranggas, yang hijau indahpun turut diluluhlantakkan. Atas nama pemerataan kesempatan kerja, berdirilah bangunan kokoh, pabrik. Dan tidak jauh dari situ, segeralah berderet pula perumahan-perumahan, indah, megah. Semuanya untuk manusia.Di kota-kota besar bahkan airpun tak diberi tempat. Tidak ada lagi taman indah, luas dan nyaman untuk keluarga bercengkerama.

Manusia sungguh rakus. Tidak merasa risih,jumawa di hadapan pohon Mangga yang sedang berbisik lirih pada rekannya di pot-pot kecil yang menangisinya. Esok hari mereka akan dipisahkan, kerena Mangga gagah yang selama ini menaunginya dari sengatan Matahari akan ditebang oleh Tuan Saudagar. Di tempatnya berdiri kokoh itu akan dibangun sebuah Mart. Mereka mendengar Tuan telah menerima uang sewa lahan.

Agaknya kita lupa bahwa ternyata di sekeliling kita begitu banyak

makhluk 'bernyawa'. Bedanya kita punya dua kaki yang bisa mengantar kita ke mana-mana, melaporkan keterusikan kita dengan mulut yang selalu ingin diturutkan napsunya, memaki ketika kita merasa rugi.Belum puas, kitapun menggunakan dua tangan untuk menuliskan apa yang kita pikirkan, ganti rugi. Kita tidakmenyadari, setiap detik kita berhutang budi pada Mangga, pada Gelombang Cinta, pada Puring bahkan pada Perdu. Begitu jahatnya kita, padahal yang kita berikan pada mereka tak lebih dari 'sampah berbau busuk, setelah kita menyantap rakus semua hasil bumi.

Beberapa penggiat lingkungan hidup seperti Walhi pun bersuara. Berbagai argumentasi disampaikan, hingga penerbitan regulasi oleh pemerintah. Tetapi rupanya itu belum cukup. Keserakahan terlanjur menutup mata hati. Manusia ingin beristana di pinggir laut. Setelah banyak biota laut menjadi korban, ekosistem yang semula masih berjalan sebagaimana Allah menatanya, dipaksa beralih sirkulasinya. Baru terasa ada yang salah. Kita telah lengah. Harus ada yang dikorbankan, reklamasi baru setengah jalan terpaksa dihentikan. Tidak saja rupiah melayang percuma, tetapi beribu jiwa kembali merana. Harapan tak bermasa depan. Para pekerja migran harus dipulangkan. Masih beruntung para pemimpi imperium itu, meski harus berpindah ke Rutan, anak istri masih segar bugar.

Seperti halnya hutan yang bukan hanya milik Indonesia meski ia berada di bumi pertiwi. Ibukota juga bukan hanya milik orang Jakarta. Saatnya kita berbenah. Rismaharini, Walikota yang tak takut kecaman itu kini sedang giat menyulap Surabaya menjadi Kota Ramah Anak Kompas, Minggu, 31 Juli 2016). Ridwan Kamil meneguhkan Bandung sebagai Paris van Java (Kompas,Jumat. 17 Juli 2016). Semarang berupaya merobohkan bangunan untuk 11 taman kota, ruang publik terbuka (Tribun, Kamis 14 Juli 2016). Kurang apalagi, barangkali yang ditunggu adalah sentuhan nurani melalui kata-kata pengingat, teguran canda, suara-suara bumi melalui pena. Mengapa tidak kita lakukan? Mari kita mulai!

Gagasan ini dimaksudkan untuk memberikan sedikit gambaran mengenai wacana lain yang mungkin bisa kita terapkan dalam rangka menghijaukan kembali bumi kita, membersihkan udara kita dari aroma busuk onggokan limbah, buangan sampah.

Sastra Mengejawantah

Sastra dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan antara lain

'bahasa (kata-kata, gaya bahasa), tulisan (2008: 1230). Sastra maujud menggunakana bahasa yang berbeda dari tulisan biasa. Bahasa sastra penuh ambiguitas, dan homonim. Rene Wellek (1995: 15-16) menyebutnya ekspresif dan pragmatis, karena itu penuh asosiasi dan sangat konotatif. Sifat-sifat yang dihindari sejauh mungkin oleh bahasa ilmiah. Bahasa sastra berusaha mempengaruhi, membujuk, hingga menimbulkan perubahan sikap pembacanya.Meskipun begitu Teeuw (2015: 32-34) menganggap sastra tidak identik dengan bahasa. Alasannya karena karya sastra bisa diekspresikan dalam berbagai wujud, lisan, tulisan, bahkan gerak.

Pada sekelumit gagasan ini yang akan diangkat tentu saja sastra yang berupa tulisan. Meskipun begitu tidak menutup kemungkinan berkembang pula gagasan menghadirkan sastra dalam wujud suara, atau yang lain dalam rangka mengembangkan budaya literasi berbasis sastra hijau.

Harusdiakui media massa memiliki peran penting dalam ikut serta menyuarakan sastra hijau. Setidaknya sekali dalam setiap hari, Taufik Ismail mewakili para sastrawan menyuarakan dengan lantang tentang kegalauannya melihat fakta hutan dibakar. "Hentikan pembakaran hutan....", teriaknya lantang dengan latar belakang pemandangan hutan yang meranggas. Barangkali sekali dua belumlah berpengaruh. Akan tetapi bila pembacaan sajaknya itu ditayangkan berulang-ulang, tentu telinga kita akhirnya memperhatikan. Demikian pula halnya dengan tulisan.

Sastra hijau adalah tulisan indah yang bernuansa alam dan lingkungan. Wujudnya bisa berupa apa saja, puisi, cerpen, cerbung bahkan cerita seperti novel, atau malah tulisan kecil, ringkas di selembar kertas tissue, 'aku nonorganik'. Maksudnya tentu saja kampanye pembuangan sampah sesuai jenisnya. Tampaknya sepele, bukan? Di suatu sudut halaman, di dalam pot kayu terbaca tulisan 'Daunku membersihkan darahmu'. Tulisan deklaratif, cukup ekspresif dengan gaya bahasa parabolanya. Di sebuah Pot Bunga di teras rumah Bu RT terbaca tulisan 'Pandanglah aku, duriku menyakitimu'. Begitulah, sastra bisa hadir dengan cara-cara yang sangat sederhana di sekeliling kita. Sesaat menemukan tulisan semacam itu, kita terpana. Akan tetapi kemudian, kita akan terpanggil untuk menyiramnya, bahkan mengelusnya. Luar biasa bukan, jalinan kasih sayang simbiosis mutualis.

Hadirkan Budaya Literasi

Indonesia adalah salah satu negara yang memperoleh predikat buruk dalam hal berliterasi. Setidaknya dari hasil survei ditemukan fakta Indonesia ada di peringkat ke- 60 dari 61 negara yang dinilai rendah budaya literasinya (Kompas. 1 Juni 2016). Padahal jika ingin menjadi bangsa yang maju, kegiatan literasi adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Ungkapan membaca adalah jendela dunia adalah benar. Karena dengan membaca kita bisa mengetahui apa saja, kapan saja dan dari belahan dunia manapun.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008: 836), menyebutkan pengertian literasi berkenaan dengan tradisi tulis. Tetapi secara harafiah, literasi kemudian dipahami sebagai kemampuan memahami,menganalisis dan mendekonstruksi media. Pengertian yang lazim kita pahami sekarang kegiatan literasi berkenaan dengan budaya baca-tulis.

Kemampuan baca tulis merupakan kemampuan yang bernilai strategis, dan selayaknya dimiliki oleh siapapun. Menguasai literasi berarti sebuah keberuntungan. Banyak persoalan dalam hidup ini yang dapat dipecahkan karena menguasai kemampuan literasi.

Ruang dan Waktu

Di muka telah dicontohkan begitu sederhana, mudah dan murah kehadiran sastra dalam perannya memelihara alam dan lingkungan. Berbicara tentang ruang, tidak harus dalam bentuk suatu area tempat dengan dinding pembatas yang jelas. Ruang di sini lebih tepat dimaknai sebagai wahana. Sementara yang dimaksud dengan waktu adalah kesempatan.Kegiatan bersastra maupun berliterasi tidak berbatas ruang dan waktu. Di mana saja, kapan saja kita bisa melakukannya. Tidak mudah mewujudkannya. Kita perlu mempertimbangkannya.

Gerakan cinta alam dan lingkungan bisa dikampanyekan di mana saja. Banyak ruang publik yang bisa kita isi dengan pesan-pesan mengenai apa saja. Sudah barang tentu isi pesan harus autentik. Artinya pesan itu harus berupa informasi yang menyentuh sendi-sendi kehidupan.

Ruang dan waktu dalam konteks pembudayaan literasi ini, lebih-lebih bernuansa sastra hijau ini bersifat temporer, sehingga kenyaman harus selalu diupayakan. Misalnya saja masa menunggu antrean di tempat praktik dokter spesialis, ketersediaan bacaan yang informatif, mungkin

akan lebih bermanfaat daripada majalah, atau buku-buku komik.

Banyak contoh yang bisa ditemukan di sekeliling kita. Bagaimana orang akan memperhatikan tulisan kita yanag berisi himbauan, jika fisik tulisan itu tidak laik dipandang, belum lagi cara meletakkannya yang asal-asalan. Mungkin suatu ketika kita pernah menjumpai tulisan 'Jangan buang sampah di sini!' Tulisan yang penutup plastiknya sudah terkelupas itu, ternyata di atas onggokan sampah yang menggunung. Tepatkah?

Simpulan

Gagasan di atas akan mudah dilaksanakan jika tidak ada sinergitas di antara orang-orang atau pihak-pihak terkait. Kerja sama yang solid dengan kemauan yang sungguh-sungguh demi mewujudkan keinginan suksesnya konservasi alam akan menghasilkan karya yang luar biasa.

Penyediaan fasilitas literasi yang memadahi akan lebih mempercepat terwujudnya lingkungan dan alam yang bersih, asri, dan sangat mungkin berhasil guna. Dengan begitu budaya literasi tidak saja memberi keuntungan secara duniawi, melainkan juga ukhrowi atau akherat.

Pembudayaan literasi sangat mudah berkembang di lingkungan masyarakat, melalui kelompok-kelompok PKK, Karang Taruna, maupun Majelis-majelis Taklim. Penyediaan bahan bacaan berupa tulisan-tulisan populer, dan beragam wacana sastra dalam jumlah yang memadahi akan lebih menggairahkan minat baca.

Daftar Pustaka

DEPDIKNAS. 2008. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

*Kompas.*Rabu, 1 Juni 2016. "Budayakan Literasi". Kol. Pendidikan dan Kebudayaan. hlm. 12

Kompas, Jumat, 17 Juli 2016. Lingkungan. hal. 8. Kol. 3, 4, 5.

Kompas, Jumat, 31Juli 2016.Kota. "Surabaya, Taman Bermainku" hal.8.

Teeuw, A. 2015. Sastra dan Ilmu Sastra. Bandung: Pustaka Jaya.

Wellek, Rene., Austin Warren. 1995. Teori Kesusastraan. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

COMING BACK TO LIFE: A LITERARY HISTORY OF RESURRECTION PLANTS

John Charles Ryan
University of Western Australia
john.c.ryan@uwa.edu.au

Abstract

Resurrection plants include diversebotanical taxa, typicallyof arid regions, that appear to come back to life after complete desiccation.Historical and contemporaryobservers have expressed an abiding fascination for resurrection plants' capacity to survive harsh environmental conditions. While researchers have attempted toreveal the physiological mechanisms involved, the uncanny adaptations of resurrection plants remainawonder and source of inspirationforscientists, humanists, and artists alike.This paper assembles a literary history of resurrection plants through textual analysis of early botanical commentaries, herbal sources, prose, and poetry. The results suggest that, in the present era of rapid species loss worldwide, resurrection plants offermessages of hope and renewal to societies struggling to devise ways to livesustainably with the biosphere.

Keywords: *resurrection plants, history of botanical science, critical plant studies, environmental humanities, ecocriticism*

Introduction

The term *resurrection plant*denotes a diverse range of about one-hundred-and-thirty plant species,normally endemic to arid areas of the world, that appear to return to life after drying out, withering, and turning brown as an adaptive response to drought.All resurrection plants known to science are angiosperms (flowering plants) belonging principally to three botanical families: Gesneriaceae (lamiale), Myrothamnaceae (myrothamnus), and Scrophulariaceae (figworts) (Phillips, Oliver and Bartels 2002:320).Many species of this groupinginhabit rock outcrops at low to moderate elevations in southern Africa, Australia, India, and parts ofSouth America and Central America, although other species are epiphytes growing on host trees.In a seminal scientific account,typically referenced inresurrection plant studies of the past forty years, Gaff (1971)

observed thedistinct abundance of flowering plantsin the South African flora that withstand full desiccation. Within their habitats, resurrection plantssuccessfully exploit ecological niches with limited seasonal water availability, where other species cannot survive.Exhibiting an unusualcapacity to tolerate extreme waterlessness, theyreturnfrom an air-dried state of metabolic arrest once favorablehydrological, seasonal, or climaticconditions resume.

The water content of the foliage of resurrection plantscorresponds tovariations in the relative humidity (RH) of the local environment (Gaff 1971). This hygroscopic characteristic causes the leaves to curl up and shrivel when dry, for extended periods of time, then unfold and turn green when moist. Botanists tend to define resurrection plants as "a small group of poikilohydrous higher plants which tolerate almost complete water loss in their vegetative tissues and resume normal functional activity after rehydration: occur in specific ecological niches with seasonal water availability" (Black and Pritchard 2002: 380). The use of the descriptor *poikilohydrous*points to the hygroscopic nature of resurrection speciesin which their internal water content fluctuates according toair moisture changes, causing the suspension of metabolism during drought conditions in order to persist where other botanicaltaxa would perish(Black and Pritchard 2002: 380).In accordance with their apparent dying and coming back to life, resurrection species have developednumerousspecific physiological strategies, for instance, to offset the mechanical damage caused bya drop in internal water pressureas part of their poikilohydrous nature (Phillips, Oliver and Bartels 2002:320). There are alsothose species that lose chlorophyll (the photosynthetic pigment found in plants) during dehydration compared to those that retain their chlorophyll—adaptive differences used by botanists to distinguish between categories of resurrection plants.

Researchers argue that global climate change, increasingly unpredictable weather, and a growing worldwide population present significant obstacles to the sustainability of agricultural production in the future (Williams et al. 2015). Hastenedin their efforts bythe variable effects of climate change and acute water shortages globally, scientists have turned more attention to revealingthe desiccation tolerance (DT) strategiesemployed by resurrection plants (Farrant and Moore 2011). DT

is defined as the capacity to endurevegetative tissue drying to the near total loss (80 to 95%) of moisture content (Pampurova and Van Dijck 2014: 285). Enhanced knowledge of DT mechanisms are expected tocontribute to the formulation of new agricultural crop varieties incorporating the adaptive physiological processes of resurrection plants and thus becomingmore resilient and productivein the face of climate change-exacerbated weather variability.For instance, Williams et al. (2015) studied the characteristics of the resurrection species *Tripogon loliiformis* (a grass genetically related to cereals, rice, sorghum, and maize),explicating the plant's unique ability to expel cellular toxins, manage programmed cell death, and recycle nutrients to postpone the beginning of senescence.*T. loliiformis*also was shown to control its sugar metabolism to enhance desiccation tolerance (DT) and couldfurnish genes of promise for use in developing stress-resistant crops.

In conjunction with their strong agricultural, ecological, and scientific value, resurrection plants have played a small but noteworthyrole in the art, culture, literature, and botanical histories of various human traditions across time and in diverse parts of the world. For example, the seventeenth-century English poet Robert Herrick in his poem "To the Duke of York" opens with the metaphor "May his pretty Duke-ship grow / Like to a rose of Jericho, / Sweeter far than ever yet / Showers or sunshine could beget" (2015, ll.1–4). Through textual analysis of early scientific commentaries, herbal sources, and prose, andwith an emphasis on poetic works,this paper represents an initial attempt to compilea literary history of resurrection plants. While these species have been investigated by scientists for their exceptional evolutionary mechanisms and as potential genetic sources for formulating drought-tolerant crop varieties, resurrection plants have not figured comparably into recent studies of the interconnections between cultural production, creativity, and botanical life. An emerging interdisciplinary trend in studies of the cultural histories of charismaticplant groups—forwarded most notably by a monograph series entitled "Botanical," published since 2013 by Reaktion Books—has includedthe botanically themed and attentive histories*Bamboo* (Lucas 2013), *Cannabis* (Duvall 2014), *Grasses* (Harris 2014), *Poppy* (Lack 2016), and *Snowdrop* (Harland 2016), among several other titles. For instance, Harland (2016)investigatessnowdrops as symbols of purity, hope, and consolation,as evident in paintings, poetry, and prose principally from

Victorian era Britain. Similarly, Harris (2014)examines the ecocultural importance of grasses through a combination of biology, sociology, and cultural history, including literary sources as references.

The central issue addressed and scholarly gap filled by this paper center around the absence of comparable literary studies attending toresurrection plants: a grouping of charismatic botanical taxa that have mesmerized and inspired writers for centuries—including in the present era—with theircollective ability to seemingly perishthen come back to life.For mosthistorical observers and commentators, resurrection plants were unusual for their ability to court their deaths by paring down—then restoring—metabolic processes in correlation to shifting ecological circumstances. Considering the wide spectrum of taxaclassified as resurrection plants, thediscussion focuses mainly on the literary histories of fourspecies in particular:rose of Jericho (*Anastatica hierochuntica*), resurrection moss (*Selaginella lepidophylla*), resurrection fern (*Pleopeltis polypodioides*),and pincushion lily (*Borya nitida*).To begin with, plants of the genus *Anastatica*(derived from the Greek word*anastasis* for *resurrection*) grow inthe aridenvironments of the Middle East and the Sahara Desert, geographically spanningNorth Africa, Iran, Egypt, Palestine, Israel, Syria, Jordan, and Pakistan. The rose of Jericho (*A. hierochuntica*) is widely distributed in the Sahara-Arabian desert areas where whole specimens are used for treating fatigue and uterine hemmorhage in Egyptian folk healing (Nakashima et al. 2010:2337).

The second species addressed in this paper is native to the Chihuahuan Desert of the United States and Mexico. The resurrection moss (*S. lepidophylla*, also known as bird's nest moss) returns to a green appearance approximately twenty-four hours after rehydration when photosynthesis and respiration recommence normal levels (Pampurova and Van Dijck 2014:285).In a dry state, the plant is frequently sold as a noveltyitem and, in some Mexican markets, as a diuretic (an herbal medicine facilitating the passage of urine) (Dimmitt 2000:138–139).As the third example, the resurrection fern (*P. polypodioides*, also known by the common names little gray polypod, scaly polypody, and miracle fern) is a widespread epiphytic fern occurring in South America, Mexico, the southern United States,the Caribbean, and Africa. An early study of the fern growing in the north-eastern part of Mississippi, USA,documented the species'

occurrence on a diverse range of host trees especially oaks (Pessin 1925). As the final example, endemic to Western Australia, the pincushion lily (*B. nitida*) inhabits rock outcrops and withstands dehydration to below five percent of its normal leaf moisture content,indicated by the orange color of the leaves that revert to green within twenty-four hours of receiving rain (Hetherington and Smillie 1982).

As briefly indicated above, the literary history of resurrection plants will be organized around these five species and the main common names associated with them. In the survey of literary findings later presented, the paper will consider, in particular, the concept of *resurrection* as it relates to these distinctivebotanicaltaxa and some of their literary representations through history. Appearing in English in the 1300s, the noun *resurrection*derives from the Anglo-French term *resurrectiun*, the Old French *resurrection*(specifically denoting the Resurrection of Christ), and the Latin *resurrectionem*for "a rising again from the dead" and*resurgere* for "rise again, appear again" (Harper 2016). In the 1640s, the sense of resurrection as a revival came into common parlance in English. Apart from the strong Judeo-Christian overtones of the term, *resurrection*also implies a more generalized sense of someone or something—actually or metaphorically—returning from a state of near-death, obsolescence, or senescence.As a noun, *resurrection*involves a defying of the odds of death;as a participialverb,*resurrecting*evokes the course of being brought back to life from a brush with mortality. In assemblinganabbreviated literary purview, this paper asks: What might it mean, then, for other-than-human life—a plant or animal, for instance—to resurrect itself?Additionally, what are the symbolic implications of resurrection in the vegetal world as depicted in literary works through history, with an emphasis on poetry? And, finally, how might societies today—confronted with the challenges of the Anthropocene and unbridled species loss—benefit from the inspiration and practical guidance afforded by resurrection plants?

In his book *The Philosopher's Plant*, Michael Marder (2014)forwards some possible responses to these questions—or, at least, potential ways to approach such queries. Marder quotes the early nineteenth-century German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel, reflecting melancholically on dry flowers kept as a *memento mori* of his friend: "[The] flowers are of course dry and life has vanished from them. But what on earth is a living thing if

the spirit of man does not breathe life into it?" (qtd. in Marder 2014: xvii). In Hegel's view, the divine spirit suffusing human beings grants new existence or resonanceto the dead things of nature, epitomized by the desiccated flowers.In directly channelling spiritual animus—as beings privileged by God, but also self-privileged—humanshold the power to resurrect vegetal life actually or figuratively.In this quoted passage, Hegel appears to negate resurrection—of being revived or brought back to life—asa potentiality of inner provenance to other-than-human life.Notwithstanding Hegel's provocation, resurrection plants exemplify the capacity of some members of the botanical kingdom and the things of nature to return from the brink of declineand near-death through energies internal to them and in harmonization with the exigencies of their environments.Through the materiality of their adaptive ecologies, resurrection plants refute Hegel's anthropocentric assertion that a living thing has potential only if human spirit goadsanimus back into it.

By contrast, as the preceding scientific discussion foregrounded, resurrection plantshold vast potentialfor supporting humanity byresurrectingourvalues, beliefs, configurations, and conventions from the death knell of late capitalism and the totalizing pallor of globalization. Accordingly, Marder (2013) defines *plant-thinking* as a mode of being with plants of all kinds—of learning from the wisdom of botanical life and recastingsocial structuresto mimicthe adaptive successes of flora, such as resurrection plants. He also recognizes that, in some non-Western spiritualities, human souls are considered to reincarnate in plants, thus firmly linking the idea of resurrection to the vegetal world (Marder 2013:67).Considering the framework of plant-thinking,the concept of resurrection will guide the analysis of the literary material later presentedin this discussion.

Methods, Methodology, and Theoretical Framework

This section outlines the methods, methodology, and theoretical framework of the study. The four species of resurrection plants delineated in the previous section—*Anastatica hierochuntica*, *Selaginella lepidophylla*, *Pleopeltis polypodioides*, and *Borya nitida*—served as the basis for identifying suitablehistorical-literary sources. Both the scientific (genus-species) and common names were used in locating textual material that

depicts resurrection species as well asliterary items in which the plants provide symbolic or narrative functions. Digital databases—for instance, the Biodiversity Heritage Library (BHL) and the OneSearch feature of the library catalogue of the University of Western Australia—were checked exhaustivelyusing the scientific and common names of the plants as search terms. The research processaimed to identifymaterial spanning fourhistorical-literarycategories: early botanical commentaries, herbal sources, prose, and poetry. The first category—botanical commentaries—comprises the writings of earlyplant scientists, naturalists, or explorers who observed resurrection plants either in cultivated or natural settings.This category includes technical material, such as taxonomic treatises, aimed at classifying newly discovered resurrection species. It also includes written narratives recounting field excursions during which taxa were described, illustrated, collected, dried, then transported to botanical gardens, conservatories, or research centers locatednear metropolitan areas in Europe or North America. The second category—herbal sources—refers to texts composed by herbalists or practitioners of folk medicine, such as John Gerard,detailing the therapeutic applications of resurrection plants.

The third category—prose—encompasses novels, short stories, essays, and forms of creative non-fiction that in some manner engage resurrection plants as subjects, symbols, or catalysts of the writing. The final category—poetry—covers verse composed in reference, or alluding, toresurrection species.Given the interests and expertise of the study's soleauthor, the literary analysiswill be weighted toward poetic works. Where possible,in light of the biogeographical contexts of the works or backgrounds of their writers, the scientific names of the flora described in the historical-literary material will be noted. The archival, text-basedapproachput into practice sought to elicit items forsynthesizing a literary history of resurrection plants, albeit a history that is incomplete and would benefit from subsequent research. According to cultural theorist Alan McKee (2003:1), "when we perform textual analysis on a text, we make an educated guess at some of the most likely interpretations that might be made of that text."For cultural studies scholars, the term *text* broadly signifies literary works (poetry and prose, fiction and non-fiction) plus "films, television programmes, magazines, advertisements, clothes, graffiti, and so on" (McKee 2003:1).Textual analysis was conducted in conjunction

with ecocritical theory as a lens for understanding works as *environmental texts*, those which represent ecological issues or the environment, particularly plant life and botanical habitats (Buell 1995).Focused on combiningarchival research and textual analysis, the methodology can becharacterized as*resurrecting*—defined,in this context,as evaluating (and, indeed, bringing life back to) archivalmaterialand lesser known literary figures by foregrounding the plant-based subject matter of the texts and the botanical sensitivities of the writers.

Thetheoreticalframeworkof this study pivots around ecocriticism, an interdisciplinary fielddefined over twenty years ago by literary scholar Cheryl Glotfelty as "the study of the relationship between literature and the physical environment [which takes] an earth-centered approach to literary studies" (qtd. in Garrard 2004:3). Ecocritical studies focus on the environmental dimensions of texts, broadly conceptualized in McKee's senseto comprise literary works, cinema, performance, digital media, and artifacts of popular culture. Through dialogue between scientific, ecological, and humanistic concepts, ecocriticism gives prominence to other-than-human protagonists and subjects. An emerging concentration within ecocriticism is*critical plant studies*, an area of inquiry that "seeks to redress the long-standing biases that have proscribed plants from the spheres of intelligence, agency, and ethics" (Vieira, Gagliano, and Ryan 2015, x). Research in critical plant studies aims to emphasize the abilities of plants to adapt, sense, learn, and behave in dynamic relation to their environments. The subfield recognizes that, in addition to furnishing food, medicine, fiber, decoration, and spiritual objects to humans, plants also influence creative production and literary form.

The multidisciplinary focus of this paper—synthesizing botanical and literary studies—makes possible a closer analysis of the intersection between storytelling and the natural world that is a salient feature of literary works depicting resurrection plants. The linkages between storytelling (an activity normally associated with the creative arts and humanities) and botanical knowledge (a system of empirical understandings of plants, usually positioned within the natural sciences) comprise an essential component of the study's theoretical approach. Narratives embody a particular structure based on cause-and-effect relationships between events and characters over time and positioned in a setting, location, or

place (Dahlstrom 2014:13614). Often regarded negatively as anecdotes based on generalizations from a small population or limited set of samples, narratives tend to be held in sharp contrast to the logos-driven, objectively-oriented, context-independent style of communication privileged within the sciences. Notwithstanding their empirical limitations, narrative techniques—for example, the use of metaphor to foster empathy and stimulate the imagination—hold the potential to impart a much-needed human scale to exceptionally distant and abstract scientific themes (Dahlstrom 2014:13618), especially those concerning the future of the other-than-human environment and issues of sustainability.

Findings and Discussion

This section presents the results of the search for depictions of resurrection plants inWestern literary history with content provided for each of the four selected species. The material included below has been limited to writings in English, excluding, for instance, accounts of resurrection plants in French, Spanish, or Italian. Moreover, the results focusprincipally on British, American, and Australian literary sources, although other traditions have been referenced,in certain instances. Material from each of the four categories—early botanical commentaries, herbal sources, prose, and poetry—has been supplied, where possible, for each of the fourresurrection species.As the findings indicate, works of poetry have been emphasized in constructing the literary overview.

Rose of Jericho (Anastatica hierochuntica)

In his *The Herball, or, Generall Historie of Plantes*, originally published in 1597, the pre-Linnaean botanist and herbalist John Gerard referred to the species as the *heath rose of Jericho*, categorizing it as a heath rather than a mustard or cabbage (Cruciferae).Gerard probably grew a specimen in his extensive gardens. Like subsequent commentators, he noted the contradiction of the vernacular name, rose,exclaiming with a sardonic quality that"the coiner spoiled the name in the mint, for of all plants that have been written of, there is not any more unlike a Rose, or any kind thereof, than this plant" (1636:1386).Gerardimaginatively noted the physical structure of *A. hierochuntica*"intricately weaving itself one stick upon another, like a little net: upon which woody sticks do grow leaves

not unlike those of the Olive tree, which makes the whole plant of a round form, and hollow within" (1636:1386). Half an hour after being exposed to water or moisture, the species"opens itself in form, as when it did grow, and takes forth until it dries, returning shut again as before" (1636:1387). Despite the relative accuracy of this early written account, Gerard—both a botanist and herbalist—surprisingly failed toindicateany of the therapeutic propertiesattributed by subsequent commentators to the rose of Jericho.

The Scottish geographer Hugh Murray (1779–1846)furnished an early nineteenth-century account of the rose of Jericho in his colossal*Encyclopædia of Geography*(originally published in London in 1834), presumably with technical assistance from the famed English botanist William Jackson Hooker who is credited on the book's cover. In Chapter 2 of Book II, which details the natural geography of Turkey, Murray writes that"the plant, vulgarly known under the name of the Rose of Jericho, is no rose at all, but a small cruciferous plant, a native of the deserts of Arabia, the Anastatica hierochuntica [no italics in original]" (1843:243).In a declarative manner, Murray marks his account of the species by debunking its common (vulgar) name. Rather than a bonafide rose, *A. hierochuntica* is a member of the Brassicaceae (or Cruciferae) botanical family anda relative of common mustards and field cabbages.In particular, the excerpt from *Encyclopædia of Geography* crystallizes the tension between common and scientific practices of naming plants. The systematization of botanical naming was spurred by taxonomist Carl Linnaeus in the eighteenth century who devised a convention of binomial denominations,composed of genus and species,as a universalmeans for faithfully rendering the identities of botanical taxa (Dickinson 1967).

After the geographer'sstatement of nomenclatural fidelity, the passage characterizes the peculiar wind-driven desiccation of *A. hierochuntica*in which the thorny branches dry out and contract to "form a kind of round tuft, about the size of a man's fist"(Murray 1843:243). Vaguely implicating the commonplacefallacies and unscientific notions surroundingthe rose of Jericho at the time, the geographer comments, with antoneof reserved disdain, that "the most ridiculous fables were invented respecting this plant, at a period when superstition greedily received them" (Murray 1843:243).The geographer refrains from discussing any specifics about the fables—the task,in all probability,better left to folklorists,

herbalists, and popular commentators. However, he and his colleagues reflect an Enlightenment ethosthat privilegesscientific discourse as the principal means for illuminatingthe supposed falsehoods plaguing the plant knowledge of common people. Rather than an unexplainable miracle or supernatural occurrence,*A. hierochuntica* exhibits anintrinsically poikilohydrousconstitution:"it is undoubted and remarkable fact, that the Rose of Jericho opens and extends its branches when immersed in water, or when the atmosphere is very damp, and resumes its former appearance when exposed to the wind or to heat" (Murray 1843:243).

The Penny Cyclopaedia (1839) published by the Society for the Diffusion of Useful Knowledge (SDUK), a Whiggish London organization that published popular accounts of scientific information, gives the following botanically informed appraisal of the rose of Jericho: "[…] their hygrometrical properties cause them to unfold, and to assume something the appearance of a rose" (1839:105). In the use of technical idiom*hygrometrical*, the writer denotes the hygroscopic, poikilohydrous, humidity-dependent characteristic of the plant that underlies its processes of metabolic arrest, drying, and reviving. Unlike the scienticially restrained Murray, the writer elaborates on the significantJudeo-Christian ideas surrounding the rose of Jericho: "[…] the people of the East have attached the fable that the plant first blossomed at the moment when our Saviour was born" (1839:105). As such, the resurrection of*A. hierochuntica* is linked symbolically to the divine birth of Christ, who would also defy his crucifixion and, in doing so, grant eternal salvation to his adherents. Furthermore, *A. hierochuntica* as representative of the Saviour extends broadly as a folk symbol of the progression offemale labor and parturition: "[…] if put into water when labour commences, it will indicate by its expansion the progress of parturition, and will finally expand when the child is born" (1839:105).Thus, another name for the rose of Jericho is Saint Mary's flower, for the holy mother of God (1839:105).

The nineteenth-century English poet Christina Georgina Rossetti (1830–1894)enshrined*A. hierochuntica* in her poem "A Rose Plant in Jericho," initially published in 1875. The poem is ostensibly a lyrical exegesis on resurrection, on mortality and immortality, on dying and returning to life—symbolic themes manifest materially in the ecology and physiology of the plant itself. As Simon Humphries (2008:460) observes, the title of Rossetti's poemalludes to the Book of Ecclesiasticus chapter 24, verse 14:

"I was exalted like a palm tree in En-gaddi, and as a rose plant in Jericho, as a fair olive tree in a pleasant field, and grew up as a plane tree by the water" (King James Bible Online 2016). Humphries (2008:460)argues that the poem's title bears no relation to*A. hierochuntica*, which he emphasizes is not a rose. In contrast to this view, it could be asserted that Rossetti delicately evokes the biblical connotations of *A. hierochuntica* as a resurrection species in order to poeticize themes of life and death, fragmentation and wholeness.Considering the rise of popular accounts in nineteenth-century British culture of the Sahara-Arabian species, as exemplified by*The Penny Cyclopaedia*(1839), *A. hierochuntica* would have been reasonably familiar to a large segment of British society.Rossetti's "rose with scarce a thorn" that "drooped, and all its gay increase / Was but one thorn that wounded me" (2008:214, l.3, ll.6–7) could be a subtle reference to the rose of Jericho as, indeed, a far more effective metaphor for mortality and potentiality than the common rose and its unambiguous and hackneyed thorniness. Like the rose of Jericho awaiting in a state of metabolic arrest for its resurrection as the first rains come, Rossetti's forbearance involves an anticipation of increase:"For verily I think to-morrow morn / Shall bring me Paradise, my gift's increase, / Yea, give Thy very Self to me" (2008:214, ll.16–18)

Resurrection Moss (Selaginella lepidophylla)

The common name *resurrection plant* has been applied broadly to over one-hundred-and-thirty species of flora—of diverse taxonomic origins—having the ability to desiccate with drought conditions, resuminganordinarystateashydration returns.In the absence of themention of a Latinate name, the identity of a species depicted by a writer can remain ambiguous.Like many taxa in this grouping, the resurrection moss (*S. lepidophylla*), native to theChihuahuan Desert of the United States and Mexico, has been generically representedby writers through time, unconcerned with taxonomics, as a resurrection plant. However, geographical descriptorsattached to vernacular namesin tandem with knowledge of where writers lived and wrote can point to the more precise identity of the plant in question.

These considerations hold true in relation to a brief posting in the publication *The Latter-day Saints' Millennial Star* from 1868, providing a descriptive account of a "so-called Mexican Resurrection Plant […] exhibited

and sold in New York" (Carrington 1868:799).Characterized as a native of southern Mexico, the species in focus is most likely a variety of *S. lepidophylla*, or the resurrection moss. The passage relates how "the plant is apparently dead, but it requires only water to unfold before the eyes with rich leaves of an emerald hue" (Carrington 1868:799). To be sure, the "emerald hue" of the resurrected specimen is more in keeping with a club moss than any member of the cabbage plant family, such as *A. hierochuntica* previously discussed. The specimen's poikilohydrous character is an identifiable feature: "[…] during the rainy reason, it flourishes luxuriantly, but in the dry weather dries and curls up, and is blown about by the wind. Every such specimen, however, when placed in a plate of water, burst into new life" (Carrington 1868:799). According to theextract from the *Millennial Star*, the resurrection moss is,therefore,also an iconic tumbleweed of the deserts of Mexico and the western United States.

The Alabama-born writerMollie Moore (1844–1909)composed apoem in rhyming quatrains titled "The Resurrection Plant," the subject of which is most likely the resurrection moss, *S. lepidophylla*inhabiting the southern United States as a tumbleweed. In 1955, Moore's family moved to a farm in rural Texas where the adolescent poet would surely have encountered tumbleweeds especially during the arid summers. One of the most commercially successful professional writers in the southern American region at the turn of the twentieth century, Moore wrote in numerous genres, including as a poet, short story writer, novelist, playwright, and memoirist (Wilkinson 1947). The poem opens with a rather pejorative evocation of the resurrection moss as an invasive, unwelcomed, unsightly blow in: "The useless thing was cast aside, / A mesh of black and withered roots; / It came among some clods of earth / That clung among those foreign fruits" (Moore 1872:166, ll.1–4). Moore's poetic depiction confirmsthe resurrection specimen's desiccated summer condition.Yet, the third quatrain marks a change in voice as itrelates the image of a girl—presumably the young poet herself—spreading the feminized, dried tumbleweed in a "crystal dish" and pouring "pure water on its breast" (Moore 1872:166, ll.6–7).

No longer merely a useless drifting thing, as the tumbleweed's "emerald heart" blazed with the water, the specimenturned into "the fairest thing in all the land" (Moore 1872:166, ll.15–16).Midway through the poem, Moore encapsulates the marvel of beholding the resurrection mossundergo

a kind of divine transformation—with the aid of a holy offering of water—from a forlorn state of desiccation and drifting across the pastoral Texas landscape to one of luxuriance, vibrancy, indigenization, and indeed rootedness in the beauty of the garden, "where the blossoms bloomed" (Moore 1872:166, l.11).After this pivot point in the composition, the second half,consisting of four quatrains,diverts from the materialityevocation of theresurrection moss in time and space to abstract Judeo-Christian themes. The plantis rendered a poetic symbol of God's forbearancefor human foibles, his patience with unrealized spiritual potential sullied by"the last dregs of the cup" (Moore 1872:166, l.24) rather than the pure redeeming essence of "healing drops" (l.30). The intervention of God animates "that poor, unsightly thing" (l.29), the failing human represented by the desiccated, alienated tumbleweed of the poem's opening.

The poem's second half echoes Hegel's notion—quoted by Marder in *The Philosopher's Plant*referenced earlier—of humanspirit as a matrixfor the divine animating the things of nature, of God effectively'resuscitating'dried flowers, impregnating them with metaphysical potential, with redeeming breath. Moore figures the young girl with the "crystal dish" as a conduit for the Creator who intervenes with sacred drops of water, bringing the despicable "mesh of black and withered roots" (l.2) back to life in the originary garden of the creator and his followers. Hence, despite its promising ecological dimensions early on, Moore's poem ultimately represents a negation of the power of vegetal nature for self-transformation, autopoiesis, and finely-tuned synchronization with the larger habitat of which it is part.

Moore'sambivalentattitude toward the agency of the resurrection mosscoalescesdivergent senses of initial revulsion and sanctimoniousnesswith ensuingawe and respect in correspondence to a Judeo-Christian realization of the plant's divine value. Such an interpretation belies the rich medicinal tradition of *S. lepidophylla*as an herbal substance used directly as an agent in folk healing systems. Locally termed *doradilla*, resurrection moss was known to be used to treat syphilis among the inhabitants of Monterrey, Mexico, according to the observations of nineteenth-century French-Mexican naturalist Jean Louis Berlandier (Lawson 2012:169). Tea made from *doradilla* fronds is still employed in Mexican folk medicine, and is sold in markets for healingailments of the kidneys and liver, including bile stones and conditions requiring diuretics

(Ugent 2000:435).Usedto treat obesity,*doradilla* contains a range of common acids and minerals that provide electrolytes in supportof kidney functioning.Ethnobotanists have suggested further researchinto the potential applications of the resurrection moss in kidney, liver, and digestive disorders(Winkelman 1986:122).As these studies indicate, the "useless thing"—in Moore's terms—proves not only to resurrect itself from the brink of metabolic arrest but to also breathe life back into human beings suffering from a variety ofphysical ailments.Thus, the resurrection moss is far greater than a living trope for human mortality and spiritual revival—or a curious novelty exchanged in marketplaces. Instead the species is a direct supplier of sustenance, health, and wellbeing, as its rich herbal profile indicates.

Resurrection Fern (Pleopeltis polypodioides)

Common in parts of South America, Mexico, the southern United States, the Caribbean, and Africa, resurrection ferns have also been the subjects of historical description and literary portrayal. As for the resurrection moss and other species, it is intriguing to consider the medicinal properties of these polypods in conjunction with their historical-literary renderings.In the language of the Lumbee Indians of North Carolina, the resurrection fern is known as *tapasi moso here*, or "plant that grows on a rough branch" (Boughman and Oxendine 2003:69). The Lumbee traditionally submerged the roots, stems, and leaves in water, boiling the plant material until only a small amount of liquid remained. The boiled-down liquid was thencombined with tallow or another alternative to create a salve for assuaging external wounds. Some nineteenth-century herbalists believed that the resurrection ferndrained away the vitality of its host trees,particularly oaks, while other commentatorsasserted that carrying the fern would cause someone to turn invisible (Boughman and Oxendine 2003:69). Traces of folk beliefs alongside naturalistic observations of the plant in its habitat figure into some of the poetry of *P. polypodioides*.

Contemporary American poet Mary Romero's "Resurrection Fern" opens with what appears to be an historical epigraph from an unnamed source providing an accurate physiological evaluation of the plant. The epigraph concludes with a blatant exaggeration,underscoring the inimitableposition of these taxawithin the public imagination:"this fern

survives by curling its fronds and appearing grey-brown and desiccated. However, when just a little water is present, the fern will reopen. It has been estimated that these plants could go 100 years without water and still revive" (qtd. in Romero 2010:76).Reminiscent ofMoore's poem "The Resurrection Plant" written more than one-hundred years earlier(but lackingMoore'sprominent Judeo-Christian metaphorization), Romero's verseforegroundsthe ubiquity of the species within her bioregion and its imbrications with the memories of the poet: "All my childhood it was there / and I never saw it because / I never knew its name, / didn't understand what / death meant" (2010:76, ll.1–5).

Now setwithinthe poet's consciousness through its bearing a name,the resurrection fern emblematizesgracefulnessin the face of theinevitability of death, its "dead coils of brown / snake so close to the bark / that it seems to be the live oak" (2010:76, ll.8–10).As an epiphytic species, the fern merges with the body of its host tree. The plant's sacred ecology of life within death is self-animating, eschewing reductionto human terms and appropriation for spiritual purposes.Rather than breathed into life by a divine orchestrator, or made to come alive through an ascription of meaning, the resurrection fern is autopoietic and self-governing—a singularity within an ecological plurality—exhibiting the sensitivity of intelligent beings. The plant "feeds on air, like angels, / drinks in its burial by rain and dew, / and after merely hours / in a thirsty morning, / rolls back in greenness / deeper than the light can show" (2010:76, ll.22–27). Romero's evocation of the fern centers on thealignment of the naming of plants with human memory and perception.A plant name—especially one containingsuch a spiritually-chargedterm as*resurrection*—catalyzes awareness and activates movements of recollection and interconnection.

Contemporary American poet Laura Sobbott Ross' "He Brings Me Resurrection Ferns" (2012)portrays the plant as an emblem of enduring love, as an epiphytic alternative to roses, daisies, pansies, and more widely familiarsigns of affection between humans. The resurrection ferns, gifted to the poet,"go brown with introspection" (l.8) after being "unstitched from hundred-year-old / live oaks" (ll.11–12)—an allusion to the adaptive hygroscopic ecology of the species. Ross' poem departs from others previously discussed—Moore's peripatetic tumbleweed, for instance—in its ecological subtext and suggestion of an ethics of care. In being salvaged

from a soon-to-be razed lot, the resurrection ferns themselves were rescued through human intervention.Unlike Hegel's dried flowers memorializing his friend, the salvaged plants—life, of course, being"vanished from them"—bear a kind of agency independent of the spirit of humans breathing life back into them. In this manner, Ross'verseintimates a relationship of reciprocity between plants and people in which the fern confers emotional meaning and the human protagonists grantanother chance at 'living' to the plant. By the poem's conclusion, Ross reflects on the mysteriousness of the fern's mode of being: "What makes a living thing mutate its genes / so it could appear dead for a hundred years / and revive after a single soaking?" (ll.16–18). Rather than *memento moris*, the epiphytic ferns are "rootless remembrances / that live off sun and air" (ll.23–24).

Pincushion Lily (Borya nitida)

As the final example addressed in this literary overview of resurrection species, *Borya nitida* describes about six differentkinds of pincushion lilies endemic to the biodiverse south-west corner of Western Australia. Theselow-growing prostrate plantsoccupy very different habitats to the three species discussed so far: coastal granite outcrops and offshore islands (Nikulinsky and Hopper 2008:76). Australian writer and critic John Kinsella's poem"Resurrection Plants at Nookaminnie Rock" (2011:53) presents an interpretation of death in the botanical kingdom and the potential for life by narrativizing the resilient mechanisms of the pincushion lily. Like other resurrection plants, it is known for its ability to endure episodes of dehydration through metabolic arrest (Nikulinsky and Hopper 2008, 24).Sequestered at Nookaminnie, a boulder enclave near Quairading in the wheatbelt region of Western Australia, the *Borya* defy, through their physiological adaptations, the "belief that the dead will stay dead / and there will be no lift, no rebirth" (Kinsella 2011:53, ll. 11–12).What emerges in the midst of the poet's biogeographically-articulated contemplation of life, senescence, birth, and regeneration in the botanical world is an ethics of plants,revolving around intimate ecological knowledge, profound regard for endemic flora, and a recognition of the limits of proximate human-plant encounters. One must always tread conscientiously in fragile rock outcrop environments, stepping "carefully around these / wreaths hooked into

granite sheen, holdalls / for a soil-less ecology" (Kinsella 2011:53, ll.14-16).

The pincushion speaks to the poet—and speaks of the courting of death and the return from its brink—via a haptic, material presence, at once soft and bristly. Nevertheless, the plant "would say so much more if your boots / were off" (Kinsella 2011:53, ll.17–18)—if physical exchange could be consummated. Undergirded by sensitivity toward the granite outcrop habitats of the species, the poet's ethics of stewardship come to restrain his impulse to sink more deeply into the inevitable mystery of co-constituted human-plant lives and deaths. In its defiant brinkmanship, the resurrection plant exemplifies the assertion that the event of death does not necessarily spell out the end of a plant's existence (Marder 2014:187)."Resurrection Plants" textualizes vegetal death and near-death, principally, as a process of embodied, ecological marvel and, secondly, as suggestive of the possibility of ecosystemic renewal and social hope through respectful, reciprocal engagements with the vegetal inhabitants of one's place.

Conclusion

Widely distributed across the globe, resurrection plants are known for their unusualcapacity to survive water-deprivedcircumstances through metabolic arrest, resuming normal performance and a green appearance when rehydrated. Different resurrection species have attracted the attention of scientists and naturalists, including in the present era of climate-change exacerbated drought in many parts of the world. In a scientific context, resurrection plants promise to offer genetic substances for creating new crop varieties resistant to the increasingly arid conditions accompanying climate change worldwide. While resurrection plants have been subjects of scientific scrutiny, they have also invigorated the imaginations offolklorists, historians, chroniclers, poets, and other writers in English, American, and Australian literary traditions through the ages— from herbalist John Gerard writing in the late 1500s and early 1600s to ecopoet John Kinsella in the present.

By way of the limitations of this study, the literary history that has been assembled is abbreviated, incomplete, and weighted towards works of poetry. Nevertheless, the multidisciplinary methodology—provisionally termed *resurrecting*—demonstrates the value of an approach to interdisciplinary plant studies informed by scientific principles, particularly

the precision afforded by taxonomic names.In conclusion, this paper has opened up an area of inquiry within the literary history of resurrection plants that could be pursued further in subsequent analyses. Listening to the lessons of resurrection plants is essential to reimagining an ethical and sustainable future for humans and other-than-humans in an ever more globalized world mired ininnumerableenvironmentalpredicaments, from deforestation and biodiversity loss to water pollution and contaminatedsoils. To this end, *resurrection*provides both a powerful metaphor and potent ecological actualityunderscoring the potential for beings and societies to come back to life, to be re-inspired, to find the appropriate means for creatively adapting to the dire circumstances at hand.

Theliterary overview revealsa common thread of enthrallment over the plants' seemingly miraculous ability to return from states of near-death, visually signified by the withering and browing of foliage. Whereas a poet like Moore highlighted the Judeo-Christian resonances of resurrection in her observation of a Texas tumbleweed, contemporary figures like Kinsella and Ross reflect more ostensibly on the ecological significance of these species. On the one hand, early commentators were concerned with faithfully describing the unusual plant taxa that appeared to flout the conventions of biology; on the other, contemporary writersreveal concern for the continuation of resurrection plants in the native habitats. The latter group of writers suggest that an ethics of care will ensure theongoing capacity of resurrection plants to performtheir ancient cycles of dying thenreturning to life, and to inspire the human imagination for centuries to come.

Bibliography

Black, Michael and H.W. Pritchard. 2002. "Glossary", Michael Black and H.W. Pritchard (eds),Desiccation and Survival in Plants: Drying Without Dying. Wallingford, UK: CABI Publishing. pp.373–382.

Boughman, Arvis Locklear and Loretta Oxendine. 2003.Herbal Remedies of the Lumbee Indians. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company Publishers.

Buell, Lawrence. 1995. The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Carrington, A. (ed.). 1868. The Latter-day Saints' Millennial Star: Volume 30. London: Latter-Day Saints' Book Depot.

Dahlstrom, Michael. 2014. "Using Narratives and Storytelling to Communicate Science with Nonexpert Audiences." PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 111, pp.13614–13620.

Dickinson, Alice. 1967. Carl Linnaeus. New York: F. Watts.

Dimmitt, Mark. 2000. "Plant Ecology of the Sonoran Desert Region," Steven Phillips and Patricia Wentworth Comus (eds), A Natural History of the Sonoran Desert. Tucson, AZ: Arizona-Sonora Desert Museum Press.pp.129–151.

Duvall, Chris. 2014. Cannabis. London: Reaktion Books.

Farrant, Jill and John Moore. 2011. "Programming Desiccation-Tolerance: From Plants to Seeds to Resurrection Plants." Current Opinion in Plant Biology, 14, pp.340–345, doi: 10.1016/j.pbi.2011.03.018.

Gaff, D.F. 1971. "Desiccation-Tolerant Flowering Plants in Southern Africa." Science, 174 (4013), pp.1033–1034.

Garrard, Greg. 2004. Ecocriticism. London: Routledge.

Gerard, John. 1636. The Herball, or, Generall Historie of Plantes. London: Adam Norton and Richard Whitakers.

Harper, Douglas. 2016. resurrection (n.). Online Etymology Dictionary, www.etymonline.com/index.php?term=resurrection, accessed on 5 August 2016.

Harris, Stephen. 2014. Grasses. London: Reaktion Books.

Harland, Gail. 2016. Snowdrop. London: Reaktion Books.

Herrick, Robert. 2016. "To the Duke of York." Bartleby.com, http://www.bartleby.com/337/392.html, accessed on 7 August 2016.

Hetherington, Suzan and Robert Smillie. 1982. "Tolerance of *Borya nitida*, a Poikilohydrous Angiosperm, to Heat, Cold and High-light Stress in the Hydrated State." Planta 155 (1): pp.76–81.

Humphries, Simon. 2008. "Notes," Simon Humphries (ed.), Christina Rossetti: Poems and Prose. Oxford: Oxford University Press. pp.401–495.

King James Bible Online. 2016. Ecclesiasticus 24:14, https://www.kingjamesbibleonline.org/Ecclesiasticus-24-14/, accessed on 6 August 2016.

Kinsella, John. 2011. Armour. London: Picador.

Korte, N. and S. Porembski. 2012. "A Morpho-Anatomical Characterisation of *Myrothamnus moschatus* (Myrothamnaceae) Under the Aspect of Desiccation Tolerance." Plant Biology 14 (3), pp.537–541.

Lack, Andrew. 2016. Poppy. London: Reaktion Books.

Lawson, Russell. 2012. Frontier Naturalist: Jean Louis Berlandier and the Exploration of Northern Mexico and Texas. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lucas, Susan. 2013. Bamboo. London: Reaktion Books.

Marder, Michael. 2014. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium. New York: Columbia University Press.

Marder, Michael. 2013. Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York: Columbia University Press.

McKee, Alan. 2003. Textual Analysis: A Beginner's Guide. London: SAGE Publications.

Moore, Mollie. 1872. Poems. Houston, TX: E.H. Cushing.

Murray, Hugh. 1843. The Encyclopædia of Geography Comprising a Complete Description of the Earth. Philadelphia: Lea and Blanchard.

Nakashima, Souichi, Hisashi Matsuda, Yoshimi Oda, Seikou Nakamura, Fengming Xu, and Masayuki Yoshikawa. 2010. "Melanogenesis Inhibitors from the Desert Plant *Anastatica hierochuntica* in B16 Melanoma Cells." Bioorganic & Medicinal Chemistry 18 (6), pp. 2337–2345, doi:10.1016/j.bmc.2010.01.046.

Nikulinsky, Philippa and Stephen Hopper. 2008. Life on the Rocks: The Art of Survival. Fremantle, WA: Fremantle Press.

Pampurova, Suzana and Patrick Van Dijck. 2014. "The Desiccation Tolerant Secrets of *Selaginella lepidophylla*: What We Have Learned So Far?" Plant Physiology and Biochemistry 80, pp.285–290, doi:10.1016/j.plaphy.2014.04.015.

Pessin, Louis. 1925. "An Ecological Study of the Polypody Fern Polypodium Polypodioides as an Epiphyte in Mississippi." Ecology 6 (1), pp.17–38.

Phillips, Jonathan, Melvin Oliver, and Dorothea Bartels. 2002. "Molecular Genetics of Desiccation and Tolerant Systems", Michael Black and H.W. Pritchard (eds),Desiccation and Survival in Plants: Drying Without Dying. Wallingford, UK: CABI Publishing. pp.320–341.

Romero, Mary. 2010. "Resurrection Fern." Southwestern American Literature 35 (2), pp.76–77.

Ross, Laura Sobbott. 2012. "He Brings Me Resurrection Ferns." Deep South Magazine, http://deepsouthmag.com/2012/02/14/he-brings-me-resurrection-ferns/, accessed on 7 August 2016.

Rossetti, Christina. 2008. Christina Rossetti: Poems and Prose, Simon Humphries (ed.). Oxford: Oxford University Press.

The Society for the Diffusion of Useful Knowledge. 1839. The Penny Cyclopaedia: Volume XIII, Intestines to Limoges. London: Charles Knight and Co.

Ugent, Donald. 2000. "Medicine, Myths and Magic: The Folk Healers of a Mexican Market." Economic Botany 54 (4), pp.427–438.

Vieira, Patricia, Gagliano, Monica, and John Ryan. 2015. "Introduction," Patricia Vieira, Monica Gagliano, and John Ryan (eds), The Green Thread: Dialogues with the Vegetal World. Lanham, MD: Lexington Books. pp.ix–xxvii.

Williams, Brett, Isaac Njaci, Lalehvash Moghaddam, Hao Long, Martin Dickman, Xiuren Zhang, and Sagadevan Mundree. 2015. "Trehalose Accumulation Triggers Autophagy During Plant Desiccation." PloS Genetics, 11 (12), pp.1–17, doi:10.1371/journal.pgen.1005705.

Wilkinson, Clyde. 1947. The Broadening Stream: The Life and Literary Career of Mollie E. Moore Davis. Champaign, IL: University of Illinois at Urbana-Champaign Press.

Winkelman, Michael. 1986. "Frequently Used Medicinal Plants in Baja California Norte." Journal of Ethnopharmacology 18, pp.109–131.

LEARNING FROM AND PROMOTING WISE INDIGENOUS VALUES ON ENVIRONMENT AND BEYOND THROUGH LOCAL ORAL LITERATURE

Reimundus Raymond Fatubun
Widya Kusmayanti
English Education Study Program, Cenderawasih University
Jayapura, Papua, Indonesia
e-mail:rayf_ever@yahoo.com

ABSTRACT

The first source of learning, which is the source of development, is oral tradition. This is said in Gredler's *Learning and Instruction* (2009). She classifies sources of learning, and places oral traditions as the first source of knowledge, beliefs as the second, research studies as the third, and theories as the fourth. Oral tradition is the first source that determines the complexity of a culture. World great civilizations, either those growing out mostly from within a people themselves, like the Greeks, or the Egyptians, or the ones growing up mostly out of the influence of other great civilizations, like the Javanese, the Cambodian, the effects of imagination in developing these civilizations are obvious. These ancient great civilizations emerged from the great literary works found in or imported into those cultures. The influence of the great works such as the *Ramayana* and the *Mahabarata*, can still be witnessed today. These works have influenced and helped build other great civilizations mentioned above. This paper talks about bringing oral local literature and wisdom contained in it into national and international levels exemplified by Biak oral literature in Papua. This paper will focus on just one tale which brings up the issues of environment and beyond called *Negeri Sasori* (The Land of Sasori**).** We have studied so many foreign literatures; now it is time to introduce our local ones to be shared and learned by both ourselves and others in this unstoppable world. The local values need to be used to remind usand thus to filter those unfavorable foreign ones which are so rampant in this globalizing world.

Key words: indigenous values, environmental issues and beyond, oral literature, Biak, The Land of Sasori

I.INTRODUCTION

English is of course taught as the most widely used international language all over the globe. In the teaching of the language one cannot deny that the English values are embedded in the language, especially literary language. Included in the language are not only the values but thought patterns, ways of thinking, and other types of decorum as well. This means that the values, thought patterns etc. of many cultures all over the world have been and are still being colonized by the English ones. With democracy being practiced around the globe, thanks to the Greeks for inventing this powerful idea, many nations have now been made to realize of their own identities.

But almost all highly educated people need English either in their education or their job or both. Through the teaching of English a teacher, using foreign materials, does not realize that he or she becomes a conduit in transferring not only the language but also the values embedded in the language. I am not talking about the British, the American, or the Australian values only since nowadays many foreign literatures are written in English. Local literature, especially the oral ones need to be written down in English to serve two purposes at once.

First, using the local literature written in English in the EFL classroom means lessening the burden that students bear when they try to grasp the content. Or at least they are familiar with some information in the content since it deals with values although not necessarily they are aware of but they live by in their daily life.

Second, by learning the local literature students is made aware of their own identities. And because they learn their own local values in English, they are both capable of English and the values which in turn they will use English to transfer the local values to others unfamiliar with those values. The values are not necessarily new or foreign to others because they may be similar to those of others. In this case people may share knowledge about what they may actually share in the different cultures. They even may be surprised to know that they share common values. This will then bring a better understanding among people of different backgrounds. This is in line with Smith (in Yembise, 2011) as he asserts that a) learners of an international language do not need to internalize norms of native speakers of that language; b) the ownership of an international language becomes

"de-nationalized"; and c) the educational goal of learning an international language is to enable learners to communicate their ideas and culture to others. Points (a) and (c) particularly serve well with what I have in my first and second purposes.

Third, they, through the local literature, are introduced or made aware of the literary devices found in the materials. As students of language and literature, they are obliged to have a thorough understanding of these devices. What else can distinguish them from those other people learning language just for the skills if they do not have anything extra? Cortazzi and Jin as quoted by Yembise (2011) distinguish three types of cultural information that can be used in language textbooks and materials: (a) target culture material (uses target culture material, for example using material written in the USA or Great Britain); (b) source culture material refers to learner's own culture as content; (c) international target culture material (uses variety of cultures in English and non- English speaking countries).

As I said above, once people have mastered the language and strengthened themselves with their own values they are ready to share with others the values using the language as the medium. This paper is making use of a very highly philosophical folk story from the Biak ethnic group in Papua entitled "Negeri Sasori" (The Land of Sasori). This story is full of wise advice that our present world is now lacking. These are values that need to be made aware of and practiced by the Biak people and the Papuans in general, but may be shared by others as well.

In this globalizing world, we may enter and participate in this gigantic village but with our own identity tightly attached. Now it is time to share with the global village our values attached to us since time immemorial inherited to us by our ancestors. Social changes that are taking place all over the world need to be filtered with our favorable local values which are not so different from the universal values shared by many other nations the world over. To live in our own values, Tilaar, in his *Perubahan Sosial dan Pendidikan* (2002:66-67), maintains what he calls 'social capital' which he insists that it be encouraged. He puts forth 3 points in his discussion about social changes: (1) *ideologi dan tradisi lokal yang masih berfugsi harus dipelihara* (local ideology and traditions that still function need to be maintained); (2) *menjaga dan melaksanakan jaringan sosial yang masih berfungsi* (maintaining and practicing social networks that still function);

(3) *institui-institusi lokal yang masih bertfungsi dan adaptif terhadap perubahan haruslah dipertahankan* (local institutions that still function and adaptive to changes need to be maintained).

II. DISCUSSION

This section will be talking about the aspects as stated in the title: Learning from and promoting wise indigenous values on environment, and beyond through local oral literature.

2.1 LEARNING FROM AND PROMOTING INDIGENOUS VALUES ON ENVIRONMENT.

The whole world today is being devastated not only physically but morally as well. One cause of this is because many societies have been uprooted from their own identity. The values that they live by are not anymore their own but foreign ones that may not necessarily be suitable with their nature. In Indonesia, for example, noble values found in the *Pancasila* (the Five Basic Principles of Indonesia's ideology) are now being eroded and corrupted by foreign ones that have caused a lot of problems in the country. The government is now starting to work hard to bring back these essential cores of the Indonesians again. These essential cores actually are found in indigenous folklore that may be reactivated to bring the Indonesians back to where they rightly belong. One example of the rich values contained in, for example, a tale from Biak, Papua, *Negeri Sasori*, the Land of Sasori.

The ideas of keeping and preserving nature well and wisely have been with indigenous traditional people from time immemorial. Very well educated people very often go to these indigenous people to learn their native ways of dealing with matters. They are very often amazed to see how these people maintain and preserve nature generations long ago and for generations to come. In the Southeast of the Moluccas, there is an indigenous practice called *Yot*. This is a period of usually 6 months to let nature reproduce and nobody is allowed to take anything from nature for business purposes except for daily needs. Scholars are bringing back values like this one to be shared with others in this modern world. In the tale of The Land of Sasori, Madira, the father, advises his boys on how to keep and balance their use of nature (see synopsis of the myth in the Appendix).

The following are his advice to his sons. Since the functions of the boys are like gods and goddesses from other civilizations in the antiquity, I equate them with these gods and goddesses. The gods and goddesses and other mythological concepts from other cultures equated with the Biak ones here do not necessarily have the same features, but there are similarities in some way.

A.On General Leadership

The first son, Mamfadiren Buruki, is given this responsibility of managing his land and all the flora and fauna found in it, his brothers, his subjects, and in doing his job, he has to be very wise and generous for all under his leadership. His father advises him the following:

> Mamfadiren Buruki,... lead, protect, and take care of the land, water, forest, animals, humans, language, and songs and dances (*wor*). Both your brothers and anybody under your leadership and protection have to take care of these well: land, water, forest, animals, humans, language, and songs and dances. All these resources need to be managed well and justly for the well- being of all in the land of Sasori without reference to their social status: noble or common, rich or poor, native or comer, master or servant, free or slave, widow or widower, those with parents or orphans, fetus or babies, big or small, old or young, male or female. If this authority is misused or abused, the secrets of leadership will be lost by itself.
>
> Remember the advice when you were married: 'Go to the birds flying in the air and boats sailing the sea, and feed them well.' Good feeding is the secret of success in governing the land of Sasori.

Buruki's function is like a king or a president in our modern time since he must inspect and make sure all aspects of life are on the right directions and that everybody regardless of their social position, they all must be treated equally well as the advice above insists. Look at how human dignity has been so degraded: abortions, the elderly, the inhumane treatment of masters to their workers etc. Madira has warned us about this inhumane treatment of human dignity since antiquity. The Biak god and some gods and goddesses of similar function from other civilizations may be seen in the following table:

The Biak God of Leadership and His Equivalents in Other Civilizations

The Biak God of Leadership: Mamfadiren Buruki (thefirst son)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian
Ahura Mazda (Persian)	Heracles	Hercules	Krisna	Hunab Ku (Mayan)	Bathala (Tagalog)

B. On Environment

1.On Protecting the Land

This duty of protecting the land is put on the shoulders of the second son, Amom Kakadi, who is responsible of farming. In modern times, Amom Kakadi is the Minister of Agriculture. Or, in ancient times, he is the god of agriculture and in being so he is similar to, for example, the Roman god Mars. The following are the duties of Amom Kakadi, as instructed by his father to:

> ... cultivate the land well to produce enough food for the people in the entire land of Sasori, both natives, comers, tenants, travelers, and other people who are only staying for some time or just passing through. ... If you use your produce for yourself and that if you do not use your skills properly, the secrets of *ufkarkir supridо* (land cultivation) will be lost by itself. ... Digging the ground without growing something or cutting the forest without careful selection or replanting it will result in death, quakes, floods, and storms which will destroy people of Sasori."

If we look at the floods, landslides, land deformation, cutting down entire forests without selection or replanting may be seen all over the world today. We are amazed to know that wise values to treat nature and all it bears have always been there with the traditional folks. Madira's advice has always been there before our time. The god and his counterparts of similar function in other civilizations.

The Biak God of Land Cultivation/Fertility and
His Equivalents in Other Civilizations

Biak God of Land Cultivation/Fertility: Amom Kakadi (the second son)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/Astec	Asian/ Malenesia/ Polynesia
Geb(Egypt) Enkimdu (Sumerian)	Demeter	Ceres	Sita	Cihuacoatl (Aztec)	Rongo (Polynesia)

2.On Protecting Animals

This responsibility of protecting the animals is to be put on the shoulders of the third son, Samnaf Marafdi, the hunter. Samnaf Marafdi may be equated with the minister of forestry in our modern world, or in ancient world he is like the Greek god Pan. Madira, the wise father, advises his son to do the following responsibly and wisely.

> ... use your skill of hunting animals on the ground and in the forest for the well-being of the people of Sasori, either natives, comers, tenants, travelers, or other people who are only staying for some time or those just passing through. ... hunt the animals wisely. Share your meat justly with others without looking at their social status. If you only use your skills for your own purposes, the secrets of *boryas emunkarkir supridо* (hunting skills) will be lost by itself automatically.

Since nature is deformed in many places both humans and animals are suffering. Many species are now disappearing into oblivion all over the globe because they do not have a protected and safe habitat to call home for them. Because of illegal logging and illegal hunting, birds of paradise are now decreasing in number rapidly. The following are the gods/ goddesses from other civilizations similar to Samnaf Marafdi.

The Biak God of The Hunt/Forest and
His Equivalents in Other Civilizations

Biak God of Hunt/ Forest: Samnaf Marafdi (the third son)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian
Yaruba Orisha (African) Dhat-Badan (Ethiopian and Yemeni)	Pan	Diana	Aranyani	Ah Tabai (Mayan) Xochipilli (Aztec)	Tane (Polynesia)

3. About Protecting Marine Resources

This duty is the responsibility of the fourth son, Sapur Kangkandi, the fisherman.See how marine lives have been taken so much that some species have perished for good. In Biak, people have already thought about using the marine resources wisely and justly. To deal with marine resources, Madira advises his son Sapur Kangkandi to:

> Use just enough marine resources and share your catch with others justly without distinguishing their social status. Orphans, widows, widowers, the blind, the limping and the old are primary. If your catch is not shared well with others, the secrets of good fishing will be lost for good. ... you are blessed with the skill to see clearly, to throw harpoons accurately and you are blessed with honesty, and wisdom in talking, in inviting and influencing fish to come to shore for the life and the welfare of the people of Sasori.

Because of bottom trawling, fish and other sea animals are caught. The more educated people would release the smaller creatures back to the oceans but the less educated ones may leave them to die. This is a practice one can witness in many places the world over. Sapur's counterparts of similar functions in other civilizations are the following.

The Biak God of Marine Resources and
His Equivalents in Other Civilizations

Biak God of Marine Resources: Sapur Kangkandi (the fourth son)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian/ Melenesian
Absu (Babylonian)	Poseidon	Neptune	Varuna	Mama Cocha (Inca)	Te Nao (Gilbert Islands), Agwe (Haitian), Ikatere (Maori/ Polynesian)

C. On Other Aspects of Life

The Biak myth does not give advice on how to preserve nature only, it goes beyond that on to other aspects of life. It also deals with craftsmanship, with how to protect human resources, with how to use language well and responsibly, and with how to make use of the arts for the benefits of human beings and beyond.

1. On Using Craftsmanship

Madira entrusts his son Kamasan Mangkarwaidi, the fifth son, the smith, for this responsibility. Here is his advice to his son:

> .... use your expertise well for the benefits of the land of Sasori without distinguishing social status. If you use your skills for your own purposes, the secrets of craftsmanship will be lost and return to Manggundi.
>
> Kamasan, ... you have been blessed to receive the ability in the technology of making machetes for land cultivation, for wars, and the blessings to make boats for fishing, barter, diplomacy, and for going to battles to protect the people of Sasori.

We witness today how nations compete to use their latest weaponry to threaten to destroy other nations. Some nations are testing their ballistic missiles, some are enriching uranium for nuclear weaponry, etc. We always know it very well from history that these efforts are always deliberate. The following are gods and goddesses with similar function from other civilizations:

The Biak God of Smiths and
His Equivalents in Other Civilizations

Biak God of Smith: Kamasan Mangkarwaidi (the fifth son)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian
Mummu (Babylonian) Ninagal (Babylonian)	Hepha-istos	Vulcan	Vishwa-karma	Xipe Totec (Aztec)	Ogun (Yoruba) Jowangsin (Korean)

2. On Using Language

Look at how people use language to deceive others. Look at how language of diplomacy is used by some to deceive others. Sbayo Wosnabyeidi, the sixth son, the diplomat, is burdened with this responsibility to make sure language is properly and responsibly used.

> ... use language and words well and wisely. Respect people with their social status through your good and wise words and language. Do not use language for your own purposes. Use your expertise in language to serve others. If you do not use language wisely, the secrets of your skill in using language will be lost and return to Manggundi.
>
> My son, you are blessed with good rhetoric, in farming, and in wars. You who are blessed with the skill of good diplomacy in cooperation with others, either in homeland, trading, barter, or in calling for wild animals and fish for the well-being of Sasori. ... Remember these words: Using wrong words may bring about wars in the land of Sasori.

We know that in history, problems may arise because of inappropriate use of language both in everyday life and in diplomacy. The following are some counterparts of Sbayo in other civilizations.

The Biak God of Language and Diplomacy
and His Equivalents in Other Civilizations

Biak God of Language and Diplomacy: Sbayo Wosnabyeidi (thesixth son)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian
Thoth (Egypt), Nabu (Babylonian), Isimud (Sumerian), Zaqar Mesopotamia)	Hermes	Mercury	Narada		Raja Indainda (Indonesia, Batak)

3. On Using the Arts

Manwori Worbaye,the seventh son, inherits the ability to compose songs, to sing, and the ability to organize parties for the unity of the land of Sasori. He is also entrusted with the ability to protect household. This is how Madira advises him in his competence:

> Manwori Worbaye who inherits the ability to compose songs, to sing, and the ability to organize parties for the unity of the land of Sasori. ... use your songs well and to organize parties for the welfare and happiness of the people in this land. Do not use your songs and the ability to organize parties for your own benefits. Use the talents for the benefits of others as well. If you fail to notice this, your talents will return to Manggundi.
>
> Manwori Wornabye who inherits the secrets of *fasfesawek* (the ability to unite households) and who is also blessed with the ability to write songs, to beat drums, and to sing melodiously.

The arts may often be misused and abused to hurt others. A song, a movie and other works of arts may irresponsibly to insult others. Madira has warned about this danger since antiquity. Manwori and his friends of similar function from other cultures.

The Biak God of the Arts (and Protector of Household)
and His Equivalents in Other Civilizations

Biak God of the Arts (and Protector of Households): Manwori Worbaye (theseventh son)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian
Adapa (Baby-lonian) Hathor (Egypt) pleasure, and music	Apollo, (godof the music) Athena, (sophis-ticated goddess of Wisdom and Arts)	Minerva	Saraswati	Xochipilli (Aztec)	Han Xiangzi (Chinese)

In sum, the following table shows the universal values - values that we just need to dig out from our local oral literary works - that have been advised by Madira through his sons since time immemorial.

Table of the Values and their Universal Significance
in 'THE LAND OF SASORI'

Source in the Story	The Quotations from the Story	Universal Problems We Face Today
Madira to Mamfadiren Buruki (the leader)	Take care of land, water, forest, animals, humans, language, and songs and dances. All these resources need to be managed well and justly for the well- being of all without reference to their social status.	Land slides, Water shortages, deforestation, extinction of endangered animals, human trafficking, loss of traditional songs and dances Social unjust Discrimination
Madira to Amom Kakadi (the farmer)	To cultivate the land well to produce enough food for the people in the entire land of Sasori with no discrimination because of social status. Do not to dig the ground and cut trees without any important specific purposes e.g. growing something or cutting the forest without careful selection or replanting.	Social unjust of food for the poor and needy Environmental issues, Illegal and careless logging, no replanting
Madira to Samnaf Marafdi (the hunter)	To hunt the animals wisely. Share your meat justly with others without looking at their social status.	Unwise use of resources, killing of animals as games
Madira to Sapur Kangkandi (the fisherman)	To use just enough marine resources and share your catch with others justly without distinguishing their social status.	Unwise Use of resources, use of bottom trawling

Madira to Kamasan Mangkarwaidi (the smith)	To use your expertise well for the benefits of the land of Sasori without distinguishing social status.	Unwise Use of technology, ballistic missiles, uranium enrichment
Madira to Sbayo Wosnabyeidi (the diplomat)	To use language and words well and wisely. Respect people with their social status through your good and wise words and language. Use your expertise in language to serve others.	Unwise Use of language, insulting others with language
Madira to Manwori Worbaye (the artist)	To use your songs well and to organize parties for the welfare and happiness of the people in this land. Do not use your songs and the ability to organize parties for your own benefits. Use the talents for the benefits of others as well.	Unwise Use of the arts, insulting others with songs, literary works.

D. Beyond the Advice: the Archetypes

1. Bird

In the story, there is a seagull called *Ninei* which functions as a messenger. In mythology bird is an archetype of the soul, but it is also an archetype of a messenger or a helper (Cirlot, 1962:28: see also Biedermann, 1992:39). Birds can also be archetypes of some other things depending on the cultures. Some birds of mythology with similar duties in other civilizations are as follows:

Biak Mythical Bird and Its Equivalents
in Other Civilizations

Biak Mythical Bird: *Ninei*					
Middle Eastern	Greek	Norse	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian/ Malenesia/ Polynesia
Mulak (Egyptian) Ukuku (Sumerian)	Aetos dios	Huginn and Muninn	Jatayu	Muan	Kahu and Ruru (Maori)

2. Mythical Realm of the Spirits

There are no descriptions about this realm but according to the myth, it is the place where Madira was going to (cf. Cirlot 1962:142; see also Biedermann, 1992:167; Clayton, 1992:93) when his time was over in this world, picked up by *Sampari*, also called *Makmeser* (Fatubun, 2002) It seems that Madira did not die a natural death because he was picked up by *Sampari*, and that he still sent messages after he had arrived in *Sornduka*. The following are some mythical realms in other civilizations.

Biak Mythical Realm and Their Equivalents in Other Civilizations

Biak Mythical Realm: *Sornduka, Sup Soraka*					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca /Astec	Asian/ Malenesian
Aaru (Egypt) Gan Eden (Judaism)	Elysium, Hades	The same as the Greek	Vaikun-tha	Hanaq Pacha (Inca) Tlalocan (Aztec)	Tian (Chinese) Ame (Shinto, Japanese) Te Toi-o-nga Rangi (Tongan)

3. Supreme God

As is true with other cultures, the Biak people also have the concept of the supreme god (cf. Biedermann, 1962:395; see also Clayton, 1990:191)). This god in the Biak myth is called *Manggundi* (see also Strelann and Godschalk, 1989) which means "the Only One" and this god seems to have an angel of death called *Sampari* or *Makmeser*, the Morning Star. It is this *Sampari* that picked up Madira back to *Sornduka*.

Biak Supreme God and His Equivalents in Other Civilizations

Biak Mythical Supreme God: Manggundi					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca /Astec	Asian/ Malenesian/ Polynesia
An (Sumerian) Ra or Re (Egypt)	Zeus	Jupiter	Brahma	Viracocha (Inca)	Makemake (Eashter Islands) Izanagi (Japanese) Ta'aroa (Polynesian)

4. Mythical Celestial Bodies

In mythology, celestial bodies were worshiped as gods and goddesses. In the Biak myth, *Sampari* seems to function as an angel of Death. But in the myth of 'Manarmakeri' from the Biak people also, *Sampari* may become a conduit of miracle works which he gave to Manarmakeri, the hero, and the knowledge of life which is called *Koreri* (Fatubun, 2002, see also Kamma, 1972) in *Sup Saroka*. The following is some similar celestial bodies to *Sampari* in other cultures.

Biak Mythical Celestial Body and Its Equivalents in Other Civilizations

Biak Mythical Celestial Body: *Sampari, Makmeser* (The Morning Star)					
Middle Eastern	Greek	Roman	Indian	Mayan/ Inca/ Astec	Asian/ Polynesian
Anahita (Persian)	Phos-phorus (Venus in the morning)	The same as the Greek	Satkona yantra	Quetzal-coatl (Aztec)	Meremere (Maori)

D. The Great Chain of Beingand Us

In the Renaissance era, there was this concept of the Great Chain of Being (https://www.britannica.com/topic/Great-Chain-of-Being,accessed on 1 August 2016). One feature of the Great Chain of Being is the idea of hierarchy, that the universe consists of hierarchies. This concept of hierarchies can be seen as follows. Below God are the angels, below the angles is humanity, below humanity are the animals, below the animals are the plants, below the plants is matter, below matter is nothingness. The following is the hierarchy:

God: + existence + life + will + reason + immortality + omniscient, omnipotent
Angels: + existence + life + will + reason + immortality
Humanity: + existence + life + will + reason
Animals: + existence + life + will
Plants: + existence + life
Matter: + existence
Nothingness

The moral ramification of this Chain is that each one in the chain has to know his or her place in his or her hierarchy. A human should not eat like a pig, behave like a dog, randy as a goat, or fierce as a hyena. If he or she does, he or she let himself or herself descend to the lower position, the animals realm.

Concerning the environment, nature that is suffering as we witness today, is very related to how we accept our position in the hierarchy. Since we often want to ascend from our position higher, we create all the problems we are enduring. Two of the cardinal sins in the Seven Deadly Sins are avarice and greed (Alpert,*Seven Deadly Sins*. (Online)http://www.pbase.com/wedgwood/sins.,accessed onNovember 21,2006). Because of this we want more, desire more and in the process, we try hard to ascend to a higher position from our place in hierarchy. To reach this, we deform nature through deforestation, illegal logging, etc. for example. If we go back to the moral ramification, if we want much more than what we need, we violate the Heavenly Virtue of *humilitas* (humility) because we have too much *superbia* (pride); we violate the Heavenly Virtue of *benevolentia* (generosity) if we have too much *invidia* (envy); we violate the Heavenly Virtue *temperantia* (temperance) when we have too much *gula* (gluttony), etc.

If we read 'The Land of Sasori' carefully, similar advice for balance in nature has been there since the antiquity.

2.2 IMPROVING LANGUAGE DEVELOPMENT THROUGH LOCAL ORAL LITERATURE

Local oral literature is not a strange literature. It is just similar to any written literature. The genres are either prose fiction in the forms of legend, myth, etc., poetry which has been very recently paid attention to. For example, Wigati Modouw (2008) studied oral poetry among the Sentani people, a people living some 28 kilometers from the capital of Papua, Jayapura. One type of their poetry is called *Ehabla*, or drama. For folk drama among the Papuans, scholars still need to research, but for prose and poetry there have been a number of study reports written both in Bahasa Indonesia and in English. For prose, Fatubun has studied narratives from the Biak tribe (2003), from the Sentani tribe (2000). Another recent study was done by Modouw and Fatubun (2007) on the Sentani tribe. Written oral literature in English is an excellent source of material for the EFL classroom. As any other materials, the oral literature may be developed to be wonderful materials particularly for local students. There are some practical reasons for this. First, some affective aspects that may muddy the filter for local students like anxiety, motivation, may be reduced. Second,

since the content of the materials is already familiar, the burden of learning it is lighter because the students focus more on the language than the content. Third, similar to the local students, the local teachers share similar benefits since they may express themselves in English in a more confident manner than if the material is foreign. In this sense, they may teach both the language and the local values more successfully. This ease enjoyed by both is ideal atmosphere Krashen (1982:3) dreams of as he proposes his affective filter hypothesis, saying that the affective variables may act to "impede or facilitate the delivery of input to the language acquisition device." The filter, in this case, is lowered very much down, and therefore it facilitates the acquisition process.

REFERENCES

Abrams, M.H. 1953. *The Mirror and the Lamp*. Oxford: Oxford University Press.

1981. *A Glossary of Literary Terms*. Tokyo: Holt-Saunders Japan.

Alpert, Jerry. *Seven Deadly Sins*. (Online)http://www.pbase.com/wedgwood/sins.,accessed on November 21,2006

Baldick, Chris. 1991. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. New York: Oxford University Press.

Barry, Peter. 1995. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press.

Carey, Gary. (Ed). 1991. *Mythology*. Lincoln: Cliff Notes Inc.

Carter, Ronald & Nunan, David. 2001. *Teaching English to Speakers of Other Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cirlot, J.E. 1962. *A Dictionary of Symbols*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Clayton, Peter. *Great Figures of Mythology*. New Jersey: Crescent Books.

Fatubun, R. 2000. *Understanding Fundamentals of Literature.* Jayapura: PBS Cenderawasih University.

_____2000. *Struktur Sastra Lisan Sentani: Prosa*. Jakarta: Pusat Bahasa

_____2002. *Struktur Sastra Lisan Biak-Numfor: Prosa*. Unpublished. Jayapura: PBS, Universitas Cenderawasih.

Gredler, Margareth E. 2009. *Learning and Instruction*. New York: Pearson

Hardy, Justin (Producer) and Hardy, Hustin (Director). 2005. *The Medici*: *Godfathers of the Renaissance* (Documentary Film). Hollywood:

Paramount Home Intertainment.
Kamma, Freerk Ch. 1972. *Koreri*. The Hague: Martinus Nijhoff
Kenney, William. 1966. *How to Analyze Fiction*. New York: Monarch Press.
Krashen, S.D. 1982.Principles and Practice in Second Language Acquisition. Oxford: Pergamon.
Storm, Rachel. 2003. *The Encyclopedia of Eastern Mythology*. London: Lorenz Books.
Strelan, John G and Godschalk, Jan A. 1989. *Kargoisme di Malenesia*. Jayapura: Pusat Studi Irian Jaya
Wilkinson, Philip & Philip, Neil. 2007. *Mythology*. London: Penguin
Zaro, J.J. & Salaberri, S. 1995. *Storytelling*. London: Heinemann.
Official List of the Seven Deadly Sins: St. Thomas Aquinas' Reflections on the Seven Deadly Sins in the Summa Theologica (Online) (http://www.newadvent.org/summa/208404.htm accessed on May 5, 2005.)
The Bible: God's Holy Word, New International Version. 1984. Colorado Springs: International Bible Society.

ANTOLOGI PUISI *MERAYAKAN POHON DI KEBUN PUISI* KARYA I NYOMAN WIRATA KAJIAN EKOLOGI SASTRA

I Ketut Sudewa
Prodi Sastra Indonesia, Fakultas Sastra dan Budaya
Universitas Udayana
Email: sudewa.ketut@yahoo.co.id.
HP 081338651955

ABSTRAKS

I Nyoman Wirata merupakan salah seorang sastrawan Bali yang peduli dengan lingkungan hidup, khususnya di Bali. Kerusakan lingkungan hidup di Bali merupakan persoalan penting dan mendapat perhatian masyarakat serta semakin sulit diatasi. Hal ini disebabkan oleh banyak faktor, di antaranya: pariwisata, gaya hidup, dan kemiskinan. Kerusakan lingkungan hidup di Bali yang mendorong I Nyoman Wirata menulis antologi *Merayakan Pohon di Kebun Puisi* (2007). Antologi ini layak disebut sebagai sastra hijau. Oleh karena itu, antologi ini menarik diteliti melalui kajian ekologi sastra.

Permasalahan yang dibahas di dalam penelitian ini adalah keadaan lingkungan seperti apa yang diungkapkan oleh penyair dan bagaimana cara mengekspresikannya. Metode penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif. Teori yang digunakan adalah teori semiotik dan sosiologi sastra.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara semiotik, antologi ini banyak mengungkapkan tentang keadaan lingkungan hidup di Bali dari sudut pandang penyair, seperti kehidupan flora, fauna, dan eksistensialisme (penyair) yang berkaitan dengan lingkungan hidup. Secara sosiologis, pengungkapan keadaan lingkungan hidup di Bali berkaitan dengan konsep keseimbangan hidup masyarakat Bali yang dikenal dengan nama"Tri Hita Karana". Konsep keseimbangan hidup masyarakat Bali ini tidak hanya merupakan kearifan lokal, tetapi sudah menjadi kearifan global.

Kata kunci: *lingkungan hidup, ekologi sastra, keseimbangan hidup, kearifan lokal*

PENDAHULUAN

Rusaknya lingkungan hidup menjadi isu global yang mendapat perhatian dari berbagai pihak, tidak hanya oleh para pencinta lingkungan hidup, tetapi juga oleh masyarakat dunia pada umumnya. Hal ini disebabkan oleh keadaan lingkungan hidup akan menentukan kualitas kesehatan masyarakat dunia. Hampir semua negara di dunia menghadapi persoalan rusaknya lingkungan hidup yang disebabkan oleh perilaku manusia. Negara-negara yang sudah maju di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi pun tidak berdaya menghadapi rusaknya lingkungan hidup, apalagi negara yang sedang berkembang seperti Indonesia. Rusaknya lingkungan hidup disebabkan oleh berbagai faktor, di antaranya: kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, gaya hidup mayarakat, keadaan sosial ekonomi masyarakat, dan perkembangan pariwisata.

Kerusakan lingkungan hidup juga terjadi di Indonesia sebagai dampak dari pembangunan. Indonesia sebagai negara yang sedang berkembang, mengeksploitasi lingkungan hidup secara tidak terkendali. Sumber daya alam, seperti: hutan, laut, sungai, gunung, aneka tambang yang bernilai ekonimis tinggi dieksploitasi secara berlebihan dan tidak terkontrol, bukan untuk kesejahtraan rakyat, tetapi untuk kepentingan kelompok tertentu dan kaum kapitalis. Akibatnya, terjadilah berbagai becana alam yang sulit ditanggulangi dan rakyatlah yang menjadi korban.

Bali sebagai salah satu tujuan wisata dunia, juga mengalami kerusakan lingkungan hidup yang parah. Hal ini disebabkan oleh kemajuan pariwisata di Bali yang menuntut fasilitas pariwisata yang baik dan modern, seperti hotel dan restoran. Untuk menyediakan fasilitas tersebut secara langsung atau tidak akan mengorbankan atau merusak lingkungan, seperti: pantai, hutan, sungai, gunung, bahkan budaya Bali. Kemajuan pariwisata di Bali menyebabkan banyaknya orang yang datang untuk ikut menikmati kemajuan pariwisata, tanpa bisa dikontrol dan dikendalikan oleh pemerintah daerah Bali. Kerusakan lingkungan hidup di Bali juga disebabkan oleh kemiskinan masyarakat yang masih ada di daerah ini dan kesadaran masyarakat tentang pentingnya menjaga lingkungan hidup juga masih minim, baik di kota maupun di desa. Di samping itu, gaya hidup masyarakat Bali yang bersifat praktis dan pragmatis ikut berkontribusi terhadap rusaknya lingkungan hidup. Pemerintah daerah Bali sudah berusaha untuk mengajak dan menyadarkan masyarakat untuk berperan

aktif menjaga lingkungan hidup. Masyarakat Bali (khususnya yang beragama Hindu) sebenarnya sudah memiliki konsep kearifan lokal yang sangat terkenal, yaitu *Tri Hita Karana*untuk menjaga lingkungan hidup di Bali. *Tri Hita Karana* adalah tiga cara untuk mencapai keseimbangan dan kebahagiaan hidup, yakni menjaga hubungan baik antara manusia dengan Tuhan (*parahyangan*), manusia dengan manusia (*pawongan*), dan manusia dengan lingkungan hidup (*palemahan*). Akan tetapi, tidak semua masyarakat yang hidup di Bali menjalankan konsep kearifan lokal tersebut secara konsisten. Jangankan masyarakat pendatang, masyarakat Bali yang mewarisi kearifan lokal tersebut juga tidak bisa melaksanakannya secara baik, maka muncullahseperti salah satu kasus reklamasi teluk Benoa.

Kerusakan lingkungan hidup di Bali tidak hanya mendapat perhatian dari pemerintah daerah, LSM, budayawan, tetapi juga para sastrawan. Banyak sastrawan di Bali menjadikan isu kerusakan lingkungan hidup menjadi topik karya yang diciptakan. Salah satu di antaranya adalah penyair I Nyoman Wirata dengan antologinya berjudul *Merayakan Pohon di Kebun Puisi*, diterbitkan oleh Arti Foundation tahun 2007. I Nyoman Wirata banyak menyoroti tentang keadaan lingkungan hidup, khususnya di Bali di dalam sajak yang diciptakannya. Dengan demikian, maka permasalahan yang dibahas di dalam penelitian ini adalah keadaan lingkungan sosial seperti apa yang diungkapkan oleh penyair (I Nyoman Wirata) dan bagaimana cara mengekpresikannya? Dari hasil penelitian diketahui pandangan penyair tentang lingkungan hidup di Bali, baik sebagai penyair maupun sebagai orang Bali.

Antologi *Merayakan Pohon di Kebun Puisi* merupakan sastra hijau karena di dalamnya mengungkapkan tentang isu lingkungan hidup, khususnyadi Bali dengan berbagai permasalahan yang ada di alamnya. Sastra hijau adalah karya sastra yang mengungkapkan atau menceritakan suatu cerita yang behubungan dengan isu lingkungan hidup (karya sastra sebagai hasil). Kajian tentang sastra hijau disebut studi ekologi sastra (proses kajian) dan hasilnya kajiannya berupa ekokritik sastra.Menurut Glotvelty (dalam Yuwana Sudikan, 2016:9-10) mengatakan bahwa ekokritik adalah studi tentang hubungan antara sastra dan lingkungan hidup. Konsep ini mengaburkan pengertian ekologi sastra dengan ekokritik sastra karena keduanya dipandang sebagai proses.

Studi ekologi sastra berusaha mengungkapkan sejauhmana isu-isu

lingkungan hidup dieskplorasi ke dalam karya sastra oleh para sastrawan. Karya sastra dipakai sebagai sarana untuk menumbuhkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya menjaga lingkungan hidup atau ekosistem alam (sudewa:2016:1). Oleh karena itu, kajian yang tepat terhadap antologi puisi ini adalah kajian ekologi sastra. Dengan kajian ekologi sastra, maka keadaan lingkungan hidup, khususnya di Bali yang digambarkan oleh penyair dapat diungkap beserta maknanya secara maksimal.

Gerakan sastra hijau yang populer pada saat ini, sebenarnya bukanlah hal baru karena konsep sastra hijau telah ada sejak abad ke-3 dan ke-4 sebelum masehi, ketika Plato dan Aristoteles mengeluarkan teori mimesis. Perkembangan berikutnya oleh Abrams, teori mimesis menjadi salah satu pendekatan dalam penelitian karya sastra (1977:6). Teori mimesis memandang bahwa karya seni merupakan tiruan dari alam. Artinya, karya seni secara langsung atau tidak langsung berhubungan dengan alam atau alam sebagai sumber inspirasi munculnya karya seni. Konsep inilah yang nantinya menginspirasi munculnya teori sosiologi sastra yang berkembang pada saat ini.

Teori yang digunakan di dalam penelitian ini adalah teori semiotik dan teori sosiologi sastra. Teori semiotik untuk menemukan makna yang terkandung di balik sajak di dalam antologi *Merayakan Pohon di Kebun Puisi*yang menyangkut lingkungan hidup, khususnya di Bali. Teori sosiologi sastra untuk menemukan kaitan makna sajak dengan kehidupan sosial masyarakat Bali. Di samping itu, secara bersamaan ditemukan pula cara penyair menyampaikan makna lingkungan hidup dalam kaitannya dengan keadaan sosial masyarakat Bali. Membahas tentang cara penyair mengungkapkan isu lingkungan hidup tampak pada sarana kepuitisan yang digunakan, seperti: diksi, gaya bahasa, *image*, dan sebagainya.

Pengikut teori semiotik menganggap bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini adalah tanda-tanda yang bermakna. Teori semiotik merupakan kelanjutan atau reaksi terhadap teori strukturalisme sebelumnya yang kemudian dikenal dengan nama strukturalisme dinamik (Teeuw, 1983:82). Semiotik adalah ilmu tentang anda-tanda (North, 1990:3) yang memiliki makna tertentu. Tidak hanya karya sastra yang dapat diteliti dengan semiotik, tetapi hampir semua bidang ilmu lainnya (Zaimar, 2008:2). Sajak di dalam antologi *Merayakan Pohon di Kebun Puisi* juga sebuah tanda yang bermakna dan tugas peneliti untuk menemukan makna tanda-

tanda tersebut. Untuk menemukan makna tanda-tanda di dalam antologi tersebut, maka digunakan teori Riffaterre (1978:4-6). Dikatakan bahwa untuk mencari makna tanda di dalam sajak harus melalui dua tahapan pembacaan. Pertama, pembacaan heuristik, yakni pembaca masuk atau berada dalam kompetensi bahasa atau linguistik. Pada tahapan ini, pembacaan berdasarkan struktur atau konvensi bahasanya, yakni dengan memparafrasekan sajak bersangkutan. Kedua, pembacaan retroaktif atau hermeneutik. Pada tahapan ini pembacaan dilakukan berdasarkan konvensi sastranya dengan menginterpretasikan atau menafsirkan maknanya sesuai dengan konvensi sastranya. Teori semiotik dari Riffaterre dipandang cocok untuk menemukan makna tanda-tanda di dalam sebuah sajak karena sifatnya sederhana dan sesuai dengan hakikat sajak.

Selain karya sastra dipandang sebagai sebuah tanda, karya sastra juga dipandang sebagai dokumen yang bernilai estetis dan sosiologis. Karya sastra diciptakan oleh pengarang sebagai individu melahirkan estetika individu dan pengarang juga sebagai makhluk sosial yang melahirkan estetika sosial. Hal ini sesuai dengan pernyataan Teeuw (1980:11) yang mengatakan bahwa tidak ada karya sastra yang berfungsi dalam situasi kosong. Artinya, setiap karya sastra merefleksikan keadaan sosial pengarang dan lingkungan sosialnya, bahkan karya sasrta sebagai refleksi dari realitas (Junus,1986:7). Dikatakan juga bahwa karya sastra yang berhasil adalah karya sastra yang mampu merefklesikan zamannya (Endraswara, 2008:77). Oleh karena itu, penelitian sosiologi sastra menjadi penting dilakukan.

Baldick (1990:207) mengatakan bahwa sosiologi sastra adalah studi sastra yang melihat hubungan antara karya sastra dengan konteks sosial masyarakat, di dalamnya ada pola-pola sastra, bermacam-macam pembaca, model publikasi, penyajian dramatik, posisi kelas sosial pengarang dan pembaca. Berdasarkan konsep sosiologi sastra tersebut, maka teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori Diana Laurenson dan Allan Swingeword (1972:16-22). Dikatakan bahwa ada tiga perspektif yang berkaitan dengan penelitian sosiologi sastra, yaitu: (1) perspektif yang memandang sastra sebagai dokumen sosial yang di dalamnya merupakan refleksi situasi pada masa sastra tersebut diciptakan; (2) persfektif yang mencerminkan situasi sosial penulisnya; (3) model karya sastra dipakai sebagai manifestasi kondisi sosial budaya atau peristiwa sejarah.Di dalam penelitian ini, sajak-sajak di dalam antologi *Merayakan Pohon di Kebun*

*Puisi*dipandang sebagai dokumen sosial yang merefleksikan situasi sosial budaya pada saat sajak tersebut diciptakan sekaligus mencerminkan situasi sosial penyair.

Dengan menggunakan teori semiotik dari Riffaterre dan teori sosiologi sastra dari Diana Laurenson dan Allan Swingeword tersebut di atas, maka permasalahan dalam penelitian ini dapat dijawab dengan tuntas.

METODE PENELITIAN

Metode penelitian ini adalah metode kualitatif. Pada tahapan pengumpulan data, objek penelitian dibaca, disimak, ditelaah, kemudian dikalsifikasikan sesuai dengan keperluan untuk membahas permasalahan yang telah ditetapkan. Hasil identifikasi kemudian dikalsifikasi yang diwujudkan dalam bentuk tabel. Pada tahapan pengolahan data dengan alur kerjanya , beberapa data (sajak) dipakai sampel untuk dianalisis dengan menggunakan teori semiotik dan sosiologi sastra dengan cara menginterpretasi sehingga ditemukan keadaan lingkungan hidup yang diungkapkan oleh penyair dan makna secara sosiologis dapat terungkap. Pada tahapan menyajian hasil analisis, maka hasil analisis dideskripsikan ke dalam format makalah yang telah ditentukan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Antologi*Merayakan Pohon di Kebun Puisi* karya I Nyoman Wirata memuat 45 sajak. Apabila diteliti secara seksama, dari 45 sajak tersebut yang mengungkapkan tema tentang flora 20 sajak, tema fauna 6 sajak, tema flora dan fauna 4 sajak, eksistensi penyair di dalam lingkungan hidup14 sajak, dan tema mitos 1 sajak. Di dalam antologi tersebut hampir semua sajak berisi kata ‘pohon’ dan hanya 2 sajak yang tidak berisi kata ‘pohon’. Dua sajak, yakni sajak “Kisah Cinta Pohon Sokasti di Hutan Basur” dan sajak “Taru Premana” mengungkapkan tentang kearifan lokal Bali. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel data Antologi *Merayakan Pohon di Kebun Puisi* karya I Nyoman Wirata

No	Judul sajak	Tema	Kata 'pohon'	Keterangan
1	Tetang Seekor Siput	Fauna	ada	
2	Mahkota Bunga	Flora	ada	
3	Percakapan tentang Akar	Flora	ada	
4	Pohon, Berhentilah Meratap	Flora	ada	dibahas dalam penelitian ini
5	Tentang Pohon Pinang	Flora	ada	
6	Taru Premana	Flora	ada	kearifan lokal
7	Percintaan antara Ikan dan Burung	Fauna	ada	dibahas dalam penelitian ini
8	Anak-anak Burung Urban	Fauna	tidak ada	
9	Burung Bersarang Rendah di Pohon Palem	Fauna	ada	
10	Apa Agama Sebatang Pohon?	Flora	ada	
11	Reinkarnasi Pohon	Flora	ada	
12	Sedekah Pohon	Flora	ada	
13	Taman Pancadewata	Flora dan fauna	ada	
14	Jembatan Ranting dan Daun	Flora	ada	
15	Rumput Menulis Sajak Cinta	Flora	Ada	
16	Pohon Tanpa Nama	Flora	ada	
17	Pohon Sarang Madu	Fauna	ada	
18	Nama-nama Pohon Nama-nama Bunga	Flora	ada	
19	Tanah yang Subur	Flora	ada	
20	Rasa Berkabung	Flora dan fauna	ada	

21	Pohon Bunga Karang	Flora	ada	
22	Pohon dan Peladang	Flora	ada	dibahas dalam penelitian ini
23	Belajar Karma Marga	Fauna	tidak ada	
24	Percakapan ini Bukanlah Rahasia	Flora dan fauna	ada	
25	Pohon Apakah Engkau Gerangan	Flora	ada	
26	Merayakan Pohon-pohon	Flora	ada	
27	Meditasi	eksistensi penyair	ada	
28	Kisah Cinta Pohon Sokasti di Hutan Basur	Mitos	ada	Kearifan lokal dan sajak paling panjang
29	Pada pohon Aku Beljar Puisi	eksistensi penyair	ada	
30	Silaturahmi	eksistensi penyair	ada	
31	Akar	Flora	ada	
32	Tukang Kebun itu Bernama Wayan	flora dan fauna	ada	
33	Kenangan Tentang Hujan	eksistensi penyair	ada	
34	Lagu Pinangan	Flora	ada	
35	Pohon Apa Lagi yang Kita Tanam	eksistensi penyair	ada	
36	Kita Tanami Saja	eksistensi penyair	ada	
37	Berita Malam Televisi	eksistensi penyair	ada	
38	Pohon Kata Hati	eksistensi penyair	ada	
39	Mengingat Berkah Pohon	eksistensi penyair	ada	

40	Anak-anak Melukis Hutan di Tubuhnya	eksistensi penyair	ada	
41	Melukis Pohon di Kebun	ekistensi penyair	ada	
42	Menyanyi di Bawah Bayang-bayang Pohon	eksistensi penyair	ada	
43	Pohon Tumbuh di Sela bebatuan	Flora	ada	
44	Arsitekstur Rumput	eksistensi penyair	ada	
54	Kepada Taman dan Pohon	eksistensi penyair	ada	sajak paling pendek

Penggunaan kata 'pohon' pada setiap sajak di dalam antologi tersebut disebabkan oleh tuntutan dari judul antologi yang secara sadar atau tidak, penyair berusaha menghadirkan kata 'pohon' pada setiap sajaknya. Penyair berusaha agar kata 'pohon' bisa dirayakan (dihadirkan) di dalam setiap sajak atau puisinya. Akan tetapi, dari data di atas (di dalam tabel), tampak ada dua sajak yang tidak berisi kata 'pohon', yakni: "Anak-anak Burung Urban"dan "Belajar Karma Marga". Penyair kemungkinan besar lupa menghadirkan kata 'pohon' di dalam kedua sajak tersebut karena kedua sajak tersebut membicarakan tentang fauna. Setelah ditelaah kedua sajak tersebut tidak ada suatu hal yang urgen dari sudut isi yang menyebabkan penyair lupa menyisipkan kata itu di dalam kedua sajak tersebut.

Dari jumlah sajak yang terdapat di dalam antologi tersebut, maka di dalam penelitian ini dibahas beberapa sajak yang kuat mengandung hal-hal yang berhubungan dengan lingkungan hidup manusia. Penyair mengemukakan tentang kekeringan yang melanda alam semesta (termasuk Bali) pada saat musim kemarau. Pohon-pohon menjadi kering dan mati karena kekurangan air. Di dalam sajak berjudul "Pohon, Berhentilah Meratap" secara eksplisit penyair menggambarkan penderitaan pohon-pohon karena musim kemarau tiba. Dengan gaya bahasa personifikasi, seolah-olah pohon bisa 'meratap' seperti manusia sehingga membuat kesan penderitaan pohon yang sangat dalam di mata pembaca. Salah satu bait di dalam puisi tersebut digambarkan sebagai berikut.

Berhentilah meratap
sebab angin meratapi dirinya yang membuang hujan
jauh dari dataran kering ini lalu airnya lenyap
kehilangan dan kehilangan meratapi kematian
dan kematian tak meratapi kematian
Berhentilah meratap jika tak kuasa
memiliki diri dan mimpi-mimpi

(Wirata, 2007:6)

Apabila dibaca secara heuristik seperti konsep Riffaterre, maka bait sajak di atas tampak sebagai berikut.

Berhentilah(pohon)meratap
sebab angin (juga)meratapi dirinya yang (telah) membuang hujan
(membuang) jauh dari dataran (yang) kering ini lalu airnya lenyap (entah kemana)
kehilangan dan kehilangan (hujan lagi lalu)meratapi kematian
dan kematian tak(mungkin)meratapi kematian
Berhentilah (pohon)meratap jika tak kuasa (hidup)
memiliki diri (sendiri)dan mimpi-mimpi(turun hujan)

Jika dicari maknanya melalui pembacaan hermeneutik, maka dengan menggunakan gaya bahasa metafora penyair berpesan kepada **pohon** yang sedang menderita kekeringan agar jangan 'meratap' atau menangis karena tidak ada 'hujan'. Sesungguhnya 'angin' juga 'meratapi' kekeringan karena ia telah 'membuang hujan' ke tempat yang lain dan 'lenyap' entah kemana. 'Pohon' dan 'angin' merasa sangat kehilangan hujan (dipertegas dengan mengulang kata 'kehilangan') kemudian akan 'meratapi kematian'. Kematian sudah pasti dan tidak mungkin diratapi dan disesali. Oleh karena itu, penyair berpesan lagi kepada **pohon** agar berhenti meratap atau menyesal jika tidak 'kuasa' (bisa) untuk hidup lagi dalam 'mimpi-mimpi' datang hujan yang dapat mengindarkan dari kematian. Di dalam bait berikutnya, penyair mempertegas bahwa dalam keadaan seperti itu /sangat mudah pohon galau//seperti hati yang mudah gelisah karena//

bunga-bunga gagal tumbuh menjadi buah/.

Melalui bait puisi di atas, penyair menggambarkan kekeringan yang terjadi di suatu daerah (Bali) yang mengakibatkan pohon-pohon sedih dan mati. Angin juga ikut meratap dan sedih karena tidak mampu menurunkan hujan bagi pohon dan kehidupan lainnya di bumi. Secara sosiologis, kekeringan yang digambarkan oleh penyair memang selalu dialami oleh negara Indonesia (termasuk Bali). Munculnya kekeringan secara tidak langsung disebabkan oleh perilaku hidup manusia yang mengeksploitasi alam secara berlebihan dan gaya hidup yang mencemari lingkungan alam. Sikap penyair tampaknya secara tidak langsung melakukan kritik sosial sekaligus autokritik mengenai keadaan lingkungan alam ketika musim kemarau tiba.

Di dalam sajak yang lain, penyair berusaha menggambarkan ekosistem yang terjadi di alam semesta melalui sajak berjudul "Percintaan Antara Ikan dan Burung". Hal ini tampak pada bait sajak berikut.

Apa nama hubungan antara ikan, batu
burung, pohon, air dan telaga
bersama waktubatu bertapa
sudah lama bersahabat
tanpa saling memangsa
telaga menjadi induk semang memberi minum
pohon meneduhkan menyangga rumahsarang
menjadi tiang tiang langit

(Wirata, 2007:9)

Sebelum dicari maknanya melalui pembacaan secara hermeneutik, maka dilakukan pembacaan secara heuristik terlebih dahulu. Pembacaan secara heuristik tampak sebagai berikut.

Apa nama(nya) hubungan antara ikan, batu
burung, pohon, air dan telaga
(semuanya)bersama (dan)waktubatu (tempat)bertapa
sudah lama (semua)bersahabat
tanpa saling memangsa(satu dengan lainnya)
telaga menjadi induk semang (dan) memberi minum

(kepada semuanya)
pohon (berfungsi)meneduhkan
(dan)menyangga rumahsarang (burung)
(dan pohon)menjadi tiang tiang (tinggi di) langit

Melalui pembacaan secara hermeneutik dapat ditafsirkan maknanya bahwa penyair menggambarkan keharominsan ekosistem yang ada pada sebuah telaga. Di dalam telaga ada 'air' yang jernih dan di dalamnya 'batu' yang besar seperti sedang 'bertapa' dan kokoh sebagai pelindung ikan. Ada 'pohon' yang menjulang tinggi ke 'langit' seperti tiang-tiang yang kokoh tempat 'rumahsarang' burung yang aman dan nyaman dan tempat berteduh makhluk hidup yang ada di dalam telaga. Mereka semua yang hidup di telaga 'bersahabat' dan tidak pernah 'saling memangsa'. Telaga menjadi 'induk semang' dan 'memberi minum' kepada semua yang hidup di dalamnya. Makna keharmonisan ekosistem yang ada di dalam sebuah telaga di dalam bait sajak di atas semakin kuat ditangkap maknanya dengan penggunaan gaya bahasa personifikasi, yakni 'batu' seolah 'bertapa' dengan kokoh menjaga 'ikan' dan makhluk kecil lainnya di telaga. Telaga menjadi 'induk semang' bagi semua yang hidup di sekitarnya. Penggunaan gaya bahasa ini efektif untuk menyampaikan pesan penyair kepada pembaca.

Secara sosiologis, ekosistem yang digambarkan oleh penyair di dalam sebuah telaga sangat nyaman dan damai. Di dalam kehidupan bermasyarakat, manusia perlu belajar dari ekosistem seperti yang digambarkan oleh penyair. Di daerah-daerah tertentu di Indonesia (termasuk Bali) mungkin masih ada kedamaian ekosistem seperti yang digambarkan oleh penyair, tetapi diyakini dan kenyataan lebih banyak lagi ekosistem yang sudah hancur akibat perbuatan manusia. Masyarakat Bali sudah mewujudkan keseimbangan ekosistem melalui kearifan lokal yang telah diwariskan oleh para leluhurnya, yaitu *Tri Hita Karana*. Akan tetapi, masyarakat Bali, khususnya orang Bali belum bisa melaksanakan kearifan lokal tersebut secara baik karena berbagai faktor seperti telah dikemukakan di depan.

Ada salah satu sajak yang mencerminkan kecintaan penyair ('aku') kepada pohon, bahkan tubuhnya tidak disadari telah menjadi ladang untuk berbagai pohon besar dan kecil. Hal ini tampak pada salah satu bait puisi berjudul "Pohon dan Peladang" berikut.

Aku tak selalu paham bagaimana
sebatang pohon tumbuh dalam diriku
dan sejak itu aku menjadi peladang
Setiap hari kuperhatikan helai daunnya
aku benamkan diriku dalam rimbunannya
dingin lalu tumpah aku menjadi air mengalir
Aku tak selalu paham bagaimana
tubuhku dapat mengubah wujud jadi ladang (Wirata, 2007:28)

Pembacaan secara heuristik terhadap bait sajak di atas tampak seperti berikut.

Aku tak (tidak) selalu (dapat) (me)paham(i) bagaimana (mungkin)
sebatang pohon (bisa)tumbuh (di)dalam diriku(ini)
dan sejak (saat)itu aku (berubah) menjadi (seorang) peladang
Setiap hari kuperhatikan helai daunnya (pohon itu)
(lalu)aku benamkan diriku (di)dalam rimbunannya
(terasa)dingin lalu tumpah aku menjadi air (yang)mengalir
Aku tak (tidak) selalu paham bagaimana (mungkin)
Tubuhku (ini) dapat mengubah wujud jadi (menjadi)ladang

Makna yang ditemukan di dalam sajak di atas melalui pembacaan hermeneutik adalah penyair sangat mencintai pohon dalam hidupnya. Kata 'pohon' merupakan simbolik dari 'kehidupan' karena manusia, bahkan makhluk hidup di muka bumi tidak bisa hidup tanpa adanya pohon. Pohon menghasilkan oksigen bagi kehidupan, khususnya bagi manusia. Dengan gaya bahasa retoris, yakni: /Aku tak selalu paham bagaimana//sebatang pohon tumbuh dalam diriku/ mengesankan betapa besarnya kecintaan penyair kepada pohon atau kehidupan. Penyair merasa tidak yakin atau paham bisa sebatang pohon dapat tumbuh di dalam hidupnya. Penyair ingin menyampaikan bahwa kecintaan penyair kepada pohon tumbuh secara alamiah. Gaya bahasa ini memiliki nilai estetis yang kuat bagi pembaca sehingga pesan yang disampaikan kepada pembaca.

Kecintaan penyair terhadap 'pohon' secara langsung atau tidak langsung, disadari atau tidak disadari membuatnya menjadi 'peladang'.

Kata ‘peladang’ bermakna orang yang berprofesi sebagai petani lahan kering. Penyair menggunakan diksi ‘peladang’ bukan kata ‘petani’ karena kata ‘peladang’ lebih estetis dan mengacu pada makna yang lebih khusus, walaupun kedua kata tersebut sama-sama mengacu kepada suatu profesi yang mencintai flora dan fauna. Penyair selalu ‘memperhatikan’ helai demi helai daun-daun pohon yang telah tumbuh di dalam tubuhnya, bahkan ‘membenamkan’ hidupnya ke dalam ‘rimbunan’ pohon itu. Penyair memilih diksi ‘benamkan’ yang bermakna menyatukan diri secara mendalam ke dalam rimbunan pohon di dalam tubuhnya. Penyair juga memilik diksi ‘rimbun’ untuk menunjukkan suburnya pohon yang tumbuh di dalam dirinya.Kata ‘rimbun’ mengacu kepada makna menyejukkan, artinya penyair sangat menikmati kesejukan di dalam rimbunan pohon kehidupan. Hal ini menandakan, penyair sangat memperhatikan pohon atau lingkungan hidup yang sejuk di dalam maupun di uar dirinya.

Di dalam menikmati kesejukan rimbunan pohon, penyairmerasa /dingin lalu tumpah aku menjadi air mengalir/. Penyair yang sedang menikmati kesejukan pohon berubah menjadi ‘air’ yang banyak, kemudian ‘tumpah’ dan ‘mengalir’ membasahi bumi. Kata ’air’ memiliki makna yang berdekatan atau pararel dengan kata ‘rimbun’ karena di dalam rerimbunan pohon, biasanya udaralembab karena udara banyak mengandung air. Penyair memilih kata ‘tumpah’ untuk memunjukkan kepada pembaca bahwa air itu volumenya besar atau banyak sehingga tidak bisa lagi ditampung oleh wadah yang disediakan. Maknanya bahwa begitu besar dan tidak ternilai cinta penyair kepada pohon.

Di akhir bait, penyair mengulang lagi gaya bahasa retorisseperti pada awal bait, yakni: /Aku tak selalu paham bagaimana// tubuhku dapat mengubah wujud jadi ladang/. Dengan kata-katayang berbeda pada baris berikutnya, penyair ingin menyimpulkan bahwa di dalam tubuhnya tidak hanya tumbuh ‘sebatang pohon’, tetapi tubuhnya telah berubah menjadi ‘ladang’ pohon karena kecintaannya kepada pohon atau lingkungan hidup. Pengulangan gaya bahasaretorismenunjukkan penekanan terhadap pesan yang disampaikan oleh penyair, yakni penyair sangat mencintai pohon atau lingkungan hidup sekaligus memperkuat nilai estetika bait puisi secara keseluruhan.

Secara sosiologis dapat dipahami bahwa masyarakat Bali, seperti penyair dalam kehidupan sehari-hari memang diajarkan untuk mencintai pohon

atau lingkungan hidup. Hal ini sudah menjadi kearifan lokal masyarakat Bali, seperti tertuang di dalam ajaran *Tri Hita Karana*, walaupun tidak semua masyarakat Bali bisa melaksanakan ajaran tersebut dengan baik.

SIMPULAN

Hasil anaisis menunjukkan bahwa di dalam antologi *Merayakan Pohon di Kebun Puisi* mengungkapkan tentang kehidupan flora dan fauna, seperti: pohon, ikan, burung, air, batu, rumput, dan lain-lain. Dari tiga sajak yang dianalisis melalui kajian ekologi sastra menunjukkan bahwa penyair mengungkapkan tentang kekeringan yang menyebabkan pohon-pohon tidak bisa hidup, pentingnya menjaga ekosistem, dan kecintaan penyair kepada pohon atau lingkungan hidup. Dengan cara menggunakan gaya bahasa metafora, personifikasi, dan retoris nilai estetis dan pesan yang ingin disampaikan oleh penyair semakin kuat di mata pembaca.Semua yang disampaikan oleh penyair di dalam sajak-sajaknya mencerminkan sikap sosial dan pandangan penyair sebagai orang Bali terhadap pentingnya pelestarian lingkungan hidup. Pandangan penyair sesuai dengan kearifan lokal yang ada di dalam kehidupan masyarakat Bali, yakni masyarakat Bali harus menjaga keseimbangan hidup, seperti tertuang di adalam ajaran *Tri Hita Karana*.

DAFTAR PUSTAKA

Abrams, MH. 1977. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*. London: Oxford University Press.

Baldick, Chris. 1990. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Term*. Oxford New York: Oxford University Press.

Endraswara, Suwardi. 2008. Metodologi Penelitian Sastra, Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi. Yogyakarta: MedPress.

Junus, Umar. 1986. *Sosiologi Sastra: Persoalan Teori dan Metode*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia

Laurenso, Diana and Alan Swingewood. 1972. *The Sociology of Literature*. London: Paladin

North, Winfried. 1990. *Handbook of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

Riffaterre. M. 1978. *Semiotics of Poery*. London: Indiana University Press.

Sudewa, I Ketut. 2016. "Sastra Hijau sebagai Wahana Pembelajaran Sastra Berbasis Lingkungan". Makalah disampaikan dalam Seminar Pekan Sastra yang diselenggarakan oleh IKIP PGRI Bali, 28 April 2016

Teeuw, A. 1980. *Tergantung pada Kata*. Jakarta: Pustaka Jaya

Wirata, I Nyoman. 2007. *Merayakan Pohon di Kebun Puisi*. Denpasar: Arti Foundation

Yuwana Sudikan, Setya. 2016. *Ekologi Sastra*. Lamongan: CV. Pustaka Ilalang Group

Zaimar, Okke KS. 2008. *Semiotik dan Penerapannya dalam Karya Sastra*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.

ISU LINGKUNGAN DALAM SASTRA LISAN *ELONG/KELONG*

Dafirah
Jurusan Sastra Daerah Unhas
e-mail: dafirah_asad@yahoo.com

Abstrak

Perhatian terhadap bumi dan lingkungan bukan hanya menjadi perhatian para ahli lingkungan. Para sastrawan, budayawan bahkan seniman ikut peduli terhadap bumi dan lingkungan yang dituangkan dalam karya-karya mereka. Hal tersebut bukan terjadi hanya pada masa sekarang tetapi sudah berlangsung sejak puluhan bahkan ratusan tahun yang lalu. Masyarakat Idonesia termasuk Sulawesi Selatan sangat kaya dengan karya-karya sastra masa lalu yang terkait dengan isu lingkungan.

Salah satu karya sastra masa lalu yang berbentuk sastra lisan disebut elong oleh masyarakat Bugis. Sebagai karya sastra lisan masa lalu, Elong tergolong karya yang banyak menyiratkan isu lingkungan. Elong terdiri atas berbagai jenis di antaranya elong pangaja, elong sibali, yabelale, elong madduta, elong parere, dan elong osong. Isu lingkungan diaktualisasikan dalam penggunaan ungkapan yang berhubungan dengan kesuburan, keindahan, kesejukan, dan kenyamanan. Ungkapan kesuburan disimbolkan dengan bambu, keindahan disimbolkan dengan berbagai jenis bunga, dan kenyamanan dan kesejukan disimbolkan dengan berbagai jenis tumbuhan hijau lainnya.

Kata Kunci : Sastra Lisan, Elong, Isu Lingkungan

PENDAHULUAN

Salah satu suku yang mendiami wilayah bagian Barat Daya pulau Sulawesi bernama Suku Bugis-Makassar. Suku Bugis-Makassar cukup terkenal bukan hanya dalam wilayah Indonesia melainkan di luar Indonesia terutama Negara-negara tetangga. Seperti halnya dengan suku lain yang ada di nusantara ini, suku Bugis-Makassar memiliki ciri khas tersendiri yang membedakannya dengan suku lain di Indonesia. Mereka memiliki berbagai ciri khas yang sangat menarik, yang tidak dimiliki oleh suku-suku lain di Indonesia.

Sebagai suku yang memiliki populasi cukup besar di Sulawesi Selatan, sampai sekarang suku Bugis-Makassar masih ditemukan berbagai hasil

kesusasteraan yang masih bertahan, baik yang berbentuk lisan maupun tulisan. Sebelum masyarakat Bugis dan Makassar mengenal aksara pada awalnya kesusteraaan Bugis-Makassar berbentuk lisan, dan setelah aksara dikenal maka semua bentuk kesusasteraan lisan sudah ada yang dituliskan. Antara sastra lisan dan tulis milik suku Bugis-Makassar hidup secara`berdampingan.

Salah satu bukti keselarasan hidup berdampingan antara sastra lisan dan tulis terciptanya sebuah epos sastra yang digolongkan sebagai karya besar dunia karena panjangnya mengalahkan Mahabarata, dan karya tersebut adalah La Galigo. La Galigo ditulis dengan menggunakan bahasa Bugis dengan aksara *lontarak*. Karya sastra tersebut berisi kronik sejarah, ikhtisar perundang-undangan, almanak, risalah hal-hal praktis, kumpulan kata-kata mutiara, teks ritual pra-Islam, karya-karya Islami, dongeng dan cerita, serta berbagai jenis sajak (Mangemba, 2002).

Secara periodik, kesusastraan Bugis-Makassar kono terdapat tiga tahap (Ibrahim, 2003). Periode awal disebut sebagai periode Galigo. Periode awal ditandai dengan munculnya karya sastra Bugis yang disebut sastra Galigo. Menurut Mattulada masa perkembangannya diperkirakan antara abad ke-7 hingga ke-10 sezaman dengan perkembangan kerajaan-kerajaan Hindu di Nusantara seperti Sriwijaya dan Syailendra. Namun menurut Ambo Enre periode ini diperkirakan abad ke-14, se-zaman dengan kerajaan Malaka dan kerajaan Majapahit yang sebagaimana yang disebutkan dalam naskah Galigo. Periode kedua disebut lazim disebut periode Tomanurungditandai dengan munculnya bentuk sastra Bugis-Makassar yang berbeda dengan periode sebelumnya. Sedangkan periode ketiga disebut dengan periode *lontarak*. Pada periode ini sudah ditemukan karya yang berjenis bukan sastra. Pada periode ketiga ini Lontarak berkembang menjadi berbau Islami, lalu muncul pula Pau-pau Rikadong dan beberapa pustaka lain berjenis prosa. Prosa yang berkembang pada masa ini cenderung hanya berupa saduran dari sastra Melayu kuno atau dari sastra Parsi (Ibrahim, 2003).

Selain dari ketiga periode yang telah disebutkan sebelumnya, dalam perkembangannya, sastra Bugis-Makassar mengalami dua cara yaitu, tradisi lisan (*oral tradition*) dan tradisi tulis (*literary tradition*). Kedua bentuk tersebut berkembang seiring sejalan dalam waktu yang bersamaan. Sebuah karya sastra memungkinkan ditemukandalam dua tradisi,yaitu

lisan dan tulisan.Khusus sastra tulis Bugis-Makassar ditemukan dalam *lontarak*dan sebagian naskahnya masih dapat terbaca hingga saat ini. Karya sastra ini disebut *lontarak* dalam artian sebagai kitab seekaligus sebagai aksara yang digunakannya adalah akasara milik suku Bugis-Makassar yaitu aksara *lontarak*. Lontarak yang berupa kitab dan ditulis dengan menggunakan aksara lontarak, mengandung dua macam isi yaitu sastra dan bukan sastra. Pada umumnya karya yang berbentuk sastra baik lisan maupun tulisan ditemukan dalam bentuk puisi dan prosa. Salah satu bentuk puisi yang dimiliki oleh suku Bugis-Makassar adalah *elong/kelong*.

ELONG/KELONG

Kelong dalam Bahasa Makassar dan *Elong* dalam Bugis jika diartikan ke dalam Bahasa Indonesia adalah nyanyian. Pengertian *Kelong* yang tercantum dalam Kamus Makassar-Indonesia adalah sanjak atau syair (1995: 197). *Kelong* menurut Maknun (2012: 73) adalah bentuk kebahasaan yang mempunyai pola tertentu, diungkapkan dengan cara melagukan, dan mengandung makna tertentu. Menuut Pelras (1996:234-243), pada dasarnya *elong Ugi* atau sajak Bugis adalah karya sastra yang dilagukan. Berdasarkan bentuknya, sajak Bugis dapat digolongkan ke dalam dua jenis yaitu sajak yang panjang berupa *tolok dan pau-pau* dan sajak pendek berupa *elong*/*kelong*.

Sajak yang berupa *tolok dan pau-pau* biasanya terdiri atas larik dengan metrum sama panjang, sedangkan sajak yang berupa *elong*/*kelong*biasanya terdiri atas tiga atau empat baris dan merupakan bait-bait lepas. Elong/ kelong dapat berisi ungkapan pendek atau beberapa bait yang saling berkaitan. Bait-bait tersebut terdiri atas larik-larik yang panjangnya tidak sama. Baik *tolok, pau-pau, maupun elong/kelong*, sama-sama tidak memiliki rima. Yang ditemukan dalam karya sastra tersebut adalah aliterasi, sinonim, formula baku, pengulangan kata, dan kata bermakna paralel. Hal tersebut menjadi ciri umum yang terdapat pada sastra Nusantara.

PEMBAHASAN

Baik elong maupun kelong pada dasarnya sarat dengan ekspresi kearifan lokal yang boleh dikata mememiliki relevansi dengan kekinian. Berikut adalah salah satu contoh Elong Bugis yang terkait dengan isu lingkungan:

Dua kuala sappo
Unganna panasae
Belo kanukue

Terjemahan:
Dua kujadikan pagar
Bunga nangka
Hiasan kuku

Elong Bugis di atas terdiri atas tiga baris yang dapat dimaknai secara denotasi dan konotasi. Secara denotasi, elong tersebut dapat dimaknai bahwa orang Bugis menggunakan dua macam pagar yakni bunga nangka dan hiasan kuku. Namun, secara konotatif, makna yang dikandung oleh elong tersebut sangat dalam. Bunga nangka jika ditulis dengan menggunakan aksara lontarak maka akan terbaca *lempu* yang berarti jujur, sedangkan hiasan kuku apabila ditulis dengan aksara Bugis dapat dibaca*pacci atau paccing* dan dapat berarti berarti suci atau bersih. Salah satu interpretasi interpretasi dari elong tersebut adalah bahwa yang menjadi pegangan bagi suku Bugis adalah kejujuran dan kesucian/ kebersihan. Jadi, orang Bugis adalah orang yang menghargai kejujuran dan kesucian kebersihan. Kejujuran yang dimaksudkan adalah kejujuran pada diri, kejujuran pada sesame, dan kejujuran Sang Pencipta. Demikian juga kesucian dan kebersihan, manusia Bugis sangat mencintai yang naamanya kesucian/kebersihan, kebersihan diri, lingkungan ataupun kebersihan hati.

Paria beru kulamung beru kupalehek-lehek
Kukarimanang lamalehek ri maraeng

Terjemahan:

Pare baru kutanam baru kujalarkan
Ku merasa tidak akan menjalar ke tempat lain

Teks tersebut merupakan teks yang menggunakan bahasa Selayar dan merupakan salah jenis kelong Makassar. Secara denotatif kelong tersebut dapat dimaknai sebagai ungkapanseseorang yang sedang

menanam bibit pare dan baru mulai tumbuh. Sebuah kebiasaan kaum petani Makassar jikan bibit parenya sudah mulai tumbuh maka di sampingnya akan ditancapkan sebuah kayu sebagai tempat tumbuhnya pohon tersebut dengan cara melilit pada kayu tersebut. Di sisi lain apabila kelong tersebut dimaknai secara konotatif maka ungkapan tersebut merupakan symbol kejujuran bagi masyarakat Makassar. Secara logika, bahwa bibit pare yang melilit pada sebatang kayu yang ditancapkan dan tidak merambat kemana-mana serta menjalar secara liar diassosiasikan sebagai sifat manusia yang tidak akan merambat mengambil milik orang lain yang bukan haknya. Manusia sebaiknya memiliki sifat jujur ibarat pohon pare yang tetap akan melilit pada kayu yang menjadi tempatnya bertumbuh.

dua tanranna na maraja tanae
seuai ni malempui na maccaarung mangkauqe
maduanna teesisala-salae ri lalempanna

Terjemahan:
dua tanda sebuah negeri besar
pertama (raja) yang memerintah jujur dan cendekia
kedua rakyat dalam negeri tidak saling berselisih

Sebuah negeri/wilayah menajdi besar apabila terdapat sinergi antara pemimpin dan rakyat atau masyarakatnya. Rakyat harus mempin dengan berpegang pada kejujuran dan kecendekiaan. Seorang raja dinyatakan jujur apabila mampu jujur pada dirinya, jujur pada rakyatnya dan jujur kepada Penciptanya. Demikian juga, seorang raja harus cerdas. Cerdas dalam mengeluarkan pendapat, cerdas dalam menjawab pertanyann dan cerdas dalam menghadapi rakyatnya.

Seorang pemimpin dalam memakmurkan dan menyuburkan wilayah yang dipimpinnya haruslah bijaksana dan menjauhkan sifat otoriter. Bijaksana dalam bertindak, bertutur, dan bijaksana dalam pengambilan keputusan.

tappallaq-pallaq ri passirinna bolata.
tataneng adeq, tapalimpo bunga pute.
sawe adetta, mallimpo bunga puteta.

Terjemahan:
Mari mendirikan pagar di halaman rumah kita
Kita tanam adat, kita rimbunkan bunga melati
Berkembang adat kita, rimbun pula bunga melati kita

Elong di atas mengisyaratkan pentingnya pagar bagi sebuah bangunan rumah. Ada dua hal yang dapat dijadikan pagar oleh masyarakat Bugis yaitu adat dan bunga melati. Dengan adat, maka manusia dapat hidup secara teratur baik dari perilaku, tutur kata, dan pola hidup bertetangga. Sedangkan bunga melati yang warnanya putih diassosiasikan sebagai kesucian dan kebersiha. Suci dan bersih dalam hal ini adalah suci dan bersih baik batin maupun lahir. Bersih dari dengki, dendam, dan irihati serta hidup dalam lingkungan yang bersih.

Eppa wawangenna pasawe ase paddaung raungkaju
Mappemmalipi pabbicarae, madeceng lalempolai arung mangkauqe
Masseuwanna tauwwe ri lalempanuw, dekpa sapakna sangiasseri ri wanuwae

Terjemahan:
Empat hal yang menyebabkan padi subur serta pepohonan rimbun
Hakim berpantang, raja/pemimpin hidup rukun
Masyarakat bersatu, dan tidak ada pantangan sangiaseri dalam kampung

Pesan yang akan disampaikan oleh elong tersebuat adalah bahwa keberhasilan pertanian dan kesuburan sebuah wilayah sangat ditentukan oleh pemimpin dan masyarakatnya. Hakim pada zaman dahulu sangat memegang peran penting dan salah satu pantangannya adalah menerima sogokan. Apabila seorang hakim sudah berani menerima sogokan maka diyakini panen akan gagal, wabah tikus dan ulat akan menyerang. Demikian para pemimpin harus memberi contoh yang baik dalam membina keluarganya, harus menjai panutan. Kerukunana antar warga menjadi syarat mutlah kesuburan sebuah wilayah. Demikian juga hidup bersama di luar nikah menjadi penyebab gagalnya panen.

Gossea lonna mammanyuk
Niak gusung narampei
Inakke iya arusuka kupinawang
Terjemahan:
Jika ganggang terapung
Ada beting tempat tersangkut
Sedangkan saya akan ikut arus

Kelong tersebut secara denotative menggambarkan kondisi kehidupan ganggang di laut yang selalu terapung dan pada akhirnya tersangkut pada beting. Secara konotatif, kelong tersebut mengandung pesan bahwa apapun yang dihadapi dalam lehidupan ini akan selalu ada solusinya. Todak aka nada masalah tanpa solusi.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Andi Zainal. 1999. *Sejarah Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.

Agussalim, Andi. 2010. "Makna Simbolik Pertunjukan Elong-Kelong Ma'biola:Interaksi dan Interpretasinya dalam Masyarakat Bugis Wajo" (disertasi). Jakarta: Universitas Indonesia.

Amaluddin, A. 2009. "Nyanyian Rakyat Bugis (Kajian Bentuk, Fungsi dan strategi Pelestariannya" (disertasi). Malang: UM

Barthes, Roland. 1967. *Elements of Semiology*. New York: Hill And Wang.

Haliday, M.A.K, Ruqaiya Hasan. 1992. *Bahasa, Konteks, dan Teks: Aspek-Aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial* (Asruddin Barori Tou, pentj.). Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Hawkes, Terence. 2003. *Structuralism and Semiotics*. London and New York: Routldge.

Hoed, Benny H. 2011. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya.* Jakarta: Komunitas Bambu.

Hutomo, Suripan Sadi. 1991. *Mutiara yang Terlupakan*. Surabaya: HISKI Jawa Timur.

Ibrahim, Anwar. 2003. *Sulesana.* Makassar: Unhas.

Jakobson, Roman. 1937. *Lectures on Sound & Meaning*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Jakobson, Roman. 1960. *Linguistics and Poetics.* London: The Belknap

Press of Harvard University Press.
Lord, Albert B. 1976. *The Singer Of Tales.* New York: Atheneum.
Lord, Albert B. 2000. *The Singer Of Tales Second Edition*. London: Harvard University Press.
Mattulada. 1985. *Latoa*. Jogyakarta: Gajah Mada University Press.
Pradotokusumo, Partini Sardjono. 2005.Pengkajian Sastra. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama
Pradopo, Rachmat Djoko. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Strukturalisme Levi-Strauss; Mitos dan Karya Sastra*. Jogyakarta: Galang Press.
Rafiek,M. 2010. *Teori Sastra, Kajian Teori dan Praktek*. Bandung:Refika Aditama.
Recour, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* Texas: The Texas Christian University Press.
Recour, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Cambridge University Press.
Recour, Paul. 2003. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa* (Musnur Hery, pentj). Yogyakarta: IRCISoD.
Santoso, Riyadi. 2003. *Semiotika Sosial, Pandangan Terhadap Bahasa.* Surabaya: Pustaka Eureka.
Sobur, Alex. 2006. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya
Solihing. 2004. *Royong, Musik Vokal Komunikasi Gaib Etnik Makassar*. Makassar: Masagena Press.
Zaimar, Okke Kusuma Sumantri. 2014*. Semiotika dalam Analisis Karya Sastra.* Jakarta: PT Komodo Books
Zoest, Aart Van. 1980. *Fiksi dan Nonfiksi dalam Kajian Semiotik*. Jakarta: Intermasa
Zoest, Aart Van. 1993. *Semiotika, Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*. (Terj. Ani Soekawaty). Jakarta: Yayasan Sumber Agung.
Yuwono, Untung.2007. Gerbang Sastra Indonesia Klasik.Jakarta: Wedatama Widya Sastra

KESERASIAN HIDUP MANUSIA DENGAN EKOSISTEM LAUT: KAJIAN *ECOCRITISISM* SASTRA PESISIRAN *SERAT MURSADA*

Joko Susilo
Universitas Muhammadiyah Sidoarjo Jl. Mojopahit 666B
Sidoarjo Jawa Timur
Email aljokosusilo@gmail.com

Abstrak

Teks Serat Mursada berbentuk puisi berbahasa Jawa Pesisiran,berbentuk *pupuh-pupuh* bermetrum *macapat*. Macapat merupakan pesan kehidupan bagi manusia sejak mereka di dalam kandungan, lahir di dunia, sampai meninggal. Kajian ini bertujuan memaknakan pesan kehidupan manusia khususnya masyarakat pesisir yang segala aktivitasnya dekat dengan kelestarian ekosistem laut dan sekitarnya.Kajian pemaknaan teks Serat Mursadamenggunakan pendekatan *ecocritisism,* dengandisesuaikanfolosofitiap*pupuh macapat*nya*.* Objek kajian teks *Serat Mursada*ini adalah manuskrip*Serat Mursada*yangtersimpan di Museum Mpu Tantular Jawa Timurdengan kode nomor 07.212 M. Teks tersebut ditulis tangan beraksara Jawa, pada 1845 ehe tahun Jawa, atau 1912 M.Teks Serat Mursada mengandung beberapa muatan filosofi kehidupan. Salah satu pesan yang terdapat di dalamnya adalah pesan bagi masyarakat yang tinggal di lingkungan pesisir, yaitu masyarakat yang secara umum bergantung kepada pantai, laut, dan segala kehidupan yang terdapat di dalamnya.

Kata kunci: Serat Mursada, Laut,*macapat,ecocritisism*

Abstract

The Text of serat Mursada is foamed of coastal Javanese poetry, Canto-shaped metered macapat Canto. Macapat is a message of life for humans since they are in the womb, was born in the world, until his death. This study aims to explain the message of human life, especially coastal communities that all its activities close to the sea and the surrounding ecosystem sustainability.this Study uses ecocritisism approach by adjustabling the folosofi of each its macapat. The Object of it are manuscripts serat Mursada stored in the Museum MPU Tantular East Java with code number 07 212 M. The text is handwritten beraksara Java, in 1845 ehe in Java, or 1912 AD

Text Mursada fibers containing multiple payloads philosophy of life. One of the messages contained in it is a message for the people living in the coastal environment, the society in general depend on the beach, the sea, and all life within it.

Keywords: *Serat Mursada,* Sea, *macapat*, ecocritissm

PENDAHULUAN

Serat Mursada merupakan bagian dari ragam *Santri Lelana.* Teks*Serat Mursada*berisi tentang perjalanan seorang tokoh bernama Raden Mursada, seorang pangeran yang tersisih dari istana kerajaan Rum atau Ngerum, selanjutnya ia mengembara dan mendapatkan pengetahuan spiritual demi menjalani kehidupannya. Ia digembleng mulai dari anak-anak, remaja, sampai dewasa, demi merintis pemahaman sebagai seorang manusia sampai ia menyempurnakan pengetahuan spiritualnya sebagai insan sejati di hadapan Sang Pencipta. Kisah perjalanan tersebut terdiri dari perjalanan secara lahir di dunia nyata sampai kisah peristiwa batin Raden Mursada dan para tokoh-tokoh lainnya dalam memaknakan peristiwa yang telah dialaminya, sampai akhirnya mereka mendapatkan ilmu yang diyakini sebagai pemberian Sang Pencipta. Pengembaraannya bukan diawali pencarian saudaranya yang hilang, tetapi pengembaraan tersebut merupakan pencarian *jampi tirta pulayat* selanjutrnya mencakup pencarian ilmu spiritual. Dalam teks *Serat Mursada* juga dikisahkan peran Nabi Sulaiman yang menunjukkan jalan bagi Raden Mursada untuk menuju dasar lautan, seperti ketika Bima (Mahabarata) melakukan perjalanan spiritual ke dasar samudra untuk mencari *tirta prawita suci* yaitu air kehidupan yang merupakan simbol pemahaman umat di hadapan Penciptanya. Raden Mursada adalah penganut aliran mistik radikal yang menyeleweng, salah satu kisahnya adalah pada permulaan pencarian ilmunya ia tidak berguru pada kiyai atau melakukan 5 rukun Islam tetapi. ia bersemadi di atas batu menjaga jimat *wesi kuning* sebagai sarana berjumpa dengan raja ikan Raja Mina. Raja Mina menjadi sahabatnya yang menunjukkan jalan menuju pemahaman spiritual.

Pilihan kosa kata yang digunakan dalam teks *SeratMursada* adalah bahasa Jawa Pesisiran, terdapat perubahan penyebutan kata misalnya: *punika*(bahasa Jawa Mataraman) menjadi *punekah* (bahasa Jawa Pesisiran), *arya* menjadi *arja, pupuh* menjadi *puh.* Tingkatan bahasa (*krama*) yang

digunakan juga berbeda, misalnya dalam bahasa Jawa Mataraman ketika membahasakan orang yang dimuliakan menggunakan kata *pirsa*di dalam teks *Serat Mursada* menggunakan kata *ningal.* Pemakaian ejaan atau tulisan jenis *Pesisir*atau*pasisir*ini sering disebut dengan gaya ortografik *pélo pilêg,* yaitu bahasa Jawa yang ditulis dengan menghilangkan huruf sengau sehingga bunyinya tidak sempurna, seperti orang pilek'.Ciri lain ejaan *pesisir* ini adalah penggantian vokal è, é menjadi "i" atau sebaliknya, dari "i" menjadi é, è. Kasus ini timbul sebagai akibat transkripsi antara manuskrip *pégon* dan *aksara Jawi.* Aksara "ya" dalam pegon, digunakan untuk mewakili vokal è, é, maupun "i", sehingga dapat menimbulkan variasi dalam proses transkripsi. (Behrend, 1995: 53).

Teks *Serat Mursada* ditulis menggunakan aturan puisi Jawa *macapat,* yang terikat aturan metrum (*guru gatra, guru lagu, guru wilangan*)beserta filosofi tiap nama macapatnya.Dalam teks *Serat Mursada*, irama teks dan irama kehidupan tokoh disajikan dalam bentuk macapat. Karakter ruh atau suasana kondisi disesuaikan dengan aturan macapat yang dipilih, hal ini berkaitan dengan kondisi lingkungan dan batin tokoh dalam menjalani liku-liku perjalanan hidupnya. Senada dengan pernyataan Khan(1996:195) irama memainkan peran penting yang bukan hanya pada tubuh saja tetapi juga dalam pikiran.

Serat Mursada merupakan variasi karya sastra *macapat* yang berkarakter Jawa Pesisiran. *Serat Mursada* ditulis dengan aturan metrum macapat namun tidak seluruhnya mengikuti filosofi tiap nama *pupuh*nya, dan ada beberapa pergeseran bunyi (*guru lagu*) dan jumlah sukukatanya (*guru wilangan*). Akhirnya terdapat kecurigaan bahwa pergeseran tersebut merupakan upaya pengarang untuk menciptakan estetika dan variasi simbol pengetahuan spiritual bagi pembacanya dalam upaya menegaskan bahwa karakter Sastra Pesisiran itulah yang mampu menyatu dengan masyarakat Jawa yang tinggal di pesisir utara pulau Jawa. Masyarakat pesisir menggantungkan kehidupannya kepada ekosistem laut, sehingga kelestarian laut harus diselamatkan.

METODE PENELITIAN

Tujuan akhir dalam penelitian ini adalah memaknakan simbol-simbol alam dalam *Serat Mursada.* Ketika simbol sudah dipahami akan mamberi inspirasi dan kesadaran manusia untuk memperlakukan alam

secara baik. Pemahaman yang dimaksud dalam penelitian ini sesungguhnya berkaitan dengan pemahaman spiritual, dengan pendekatan spiritual maka kedekatan manusia alam dan Tuhan akan terwujud.

Cheryll Glotfelty dan Harold Fromm (1996) mengemukakan gagasan tentang ecocriticism, melalui buku dengan judul "The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology". Konsep ekologi melalui sastra, yaitu bumi tempat hidup manusia dan sastra sebagai objek kajian yang akan mengispirasi kelestarian bumi tersebut. Ekokritisisme tersebut diartikanmerupakankegiatan studi tentang hubungan antara sastra dengan alam kehidupan (Glotfelty, 1996).

Sastra (puisi) merupakan sistem tanda (semiotik) tingkat kedua yang menggunakan medium bahasa, semiotik tingkat pertama. Bahasa adalah tanda (simbol) yang sudah mempunyai arti dan mempunyai konvensi sendiri karena bahasa merupakan lembaga masyarakat. Dengan demikian, bahasa itu disesuaikan dengan konvensi sastra sebab sastra juga merupakan lembaga masyarakat yang mempunyai konvensi sendiri. Jadi dalam sastra ada konvensi bahasa yang merupakan konvensi di luar sastra dan konvensi sastra yang disebut konvensi tambahan. Baik konvensi bahasa maupun konvensi tambahan memberikan makna dalam sajak (Pradopo, 2007:210)

Klasifikasi simbol diperoleh dengan memanfaatkan teori simbol Roland BarthesBarthes (2007:389 - 391) menyebutkan beberapa langkah yang perlu dilakukan peneliti dalam mengolah suatu teks mentah yang ingin dimaknakan simbolnya sebagai berikut:*pertama* dengan memotong-motong teks yang diajukan menjadi beberapa beberapa bagian [melekat-berdekatan] dan yang umumnya sangat pendek (sebuah kalimat, satu bagian kalimat, maksimal sebuah kelompok yang terdiri dari tiga atau empat kalimat); dalam teks *Serat Mursada* diperlukan pemaknaan per nama *pupuh* (bait). *Pupuh*tersebut tersusun dari pilihan kata yang disesuaikan dengan simbol yang ingin ditunjukkan atau disesuaikan dengan suku kata (*wilangan*) dan bunyi (*lagu*). *Kedua,* untuk setiap kata, dilakukan pengamatan makna-makna yang bisa dibangkitkan pada katatersebut. Dengan *makna*[sens], tidak berbicara tentang makna-makna kata atau kelompok-kelompok kata yang terdapat dalam kamus dan gramatika; dalam teks *Serat Mursada* diperlukan pemaknaan kedua demi mencapai mitos yang dianggap sebagai ilmu pengetahuan. mitos sebagai arti bahasa

tingkat dua dicari bersadarkan pesan teks yang tersirat.*Ketiga* analisis kita akan bersifat progresif: dilakukan langkah demi langkah menyusuri aliran pemaknaan sepanjang teks *Serat Mursada*, dicari satu benang merah yang membangun satu pemaknaan yang utuh.*Terakhir*, dalam arti tertentu *kelupaan* makna adalah bagian dari pembacaan: yang terpenting bagi peneliti adalah bahwa kita bisa menunjukkan beberapa keberangkatan [déparis] makna, bukan memperlihatkan ke-*sampai*-an. Apa yang menjadi dasar sebuah teks bukanlah sebuah struktur yang internal, tertutup, yang bisa dihitung, melainkan *sketsa* [débauché] teks itu yang bisa ditemukan pada beberapa teks lain, pada beberapa kode lain, pada beberapa signe lain. Jadi setelah penelitian teks *Serat Mursada* ini sampai pada kesimpulan, maka masih memungkinkan apabila analisis dilanjutkan sehingga menemukan pemaknaan baru, atau bisa pula pemaknaan dari sudut pandang lain.

Potongan teks-teks yang mempunyai makna menjadi objek akan dianalisis melalui konsep ekokritisisme. Cheryll, dan Harold Fromm (1996) mengajukan beberapa permasalahan antara sastra dan alam. Alam direpresentasikan dalam irama sastra. Sastra merupakan ilmu yang terbuka bagi setiap unsur kehidupan. Timbal balik antara kajian sastra dan wacana lingkungan merupakan analisis budaya pada *green moral and political agenda*. Ekokritisisme berkaitan rapat dengan perkembangan teori filsafat dan politik yang berorientasikan terhadap lingkungan.

HASIL

Kesatuan Hidup Manusia Dengan Alam

Alam dalam *Serat Mursada*berfokus pada kehidupan laut dan isinya. Masyarakat pesisiran mendapatkan kehidupan dari kekayaan laut. Masyarakat akan menafsirkan dan memahami makna simbol-simbol alam laut sampai pada spirit kehidupan jiwanya, sehingga alam laut akan terselamatkan. Berikut pembagasan simbol-simbol alam laut yang terdapat pada Serat Mursada.

Ratuning Ulam (Raja Ikan)

Raja Mina adalah *ratuning ulam* (raja ikan) yang dikisahkan sebagai penguasa lautan. Ia adalah sarana kekuatan Sang Pencipta yang mengantarkan Raden Mursada menuju Pulo Salaka atau Pulo Pethak, yaitu pulau di tengah samudra tempat *tirta prawita suci*(air kehidupan). Air

kehidupan inilah yang menjadi tujuan utama pencarian perjalanan Raden Mursada.

***Banyu* (air)**

Air yang digunakan Ki Masghut untuk mensucikan jasad Dewi Sukarsi mengalir ke tanah luas kemudian menyuburkan segala tanaman yang dilaluinya. Air yang dibawa Ki Masghut menyirami jasad suci Dewi Sukarsi

Tan suwi wata nera
Kye Ke Masghut Masirrut nulya prapti
pan sawya amikul banyu
bakta samudra punika
kula nila jêng binuwang
sarwi anyiram Gustini
(pangkur II/15)

Sepasang suami istri Ki Nambi dan Nyai Nambi mendapatkan hasil pertanian yang melimpah karena ladangnya di lalui air dari jasat Dewi Sukarsi. Disaksikan Raden Mursada dan punakawannya, ladangnya ditumbuhi jagung, kacang, kol, kentang yang subur dan berbuah banyak:

. *pan lajêng milo tatêgal*
Radyan Mursada kalawan punakawani
sabarang tinandur tulus
sato kewan tanna
kuwi milo kang raksa rahena dalu
jagung kacang gubis kênthang
pare siti nandur adi
(pangkur II/33)

***Jaladri* (laut)**

Ketika Raden Mursada melepaskan ikan (Raja Mina) maka laut bercahaya.

Perirtiwa tersebut merupakan pengalaman pertama atau ujian pertama Raden Mursada dalam menjalani kehidupan santri. Yaitu sebagai insan Sang

Pencipta yang berserah pada kekuatanNya. Sejak peristiwa itu masyarakat lingkungan laut tersebut mendapatkan kehidupan yang tentram dan bayak mendapatkan hasil laut.

Wus tinarek kang maisa kawandasa
pan sami dipun suraki
lir wung adu ayam
pan suka sakwi tumingal
kongse murub pan jaladri
cengak sadasa
wong kawula sira ningali
(durma IV/1)

Ombak, ikan-ikan, pulo salaka

Ketika Raden Mursada tiba di tepi lautan (*pesisir*) kemudian akan mengarungi lautan untuk menuju pulau salaka (pulo pethak), ia melihat ombak yang besar. Raden Mursada bersemadi di atas batu, selanjutnya Raja Mina datang membanntu supaya Raden Mursada naik ke punggungnya, ombak yang besar menjadi reda berkat dibantu oleh ikan-ikan kecil yang menata arus ombak yang akan dilalui:

sampun prapting pinggir pasisir
lampahi radyan mursada
kiwuwan manahe mangke
ningali sagara umbak
lampahi tan manggi marga
mêkas radyan alunggu
nganggi watu kaya balayya
(artati VII/17)

Pada pereistiwa tersebut beberapa kekuatan alam bersatu, yaitu penghuni lautan, ombak, seluruhnya mendukung Raden Mursada mencapai pulo pethak untuk mendapatkan tirta amerta (jampi kehidupan).

Diceritakan dalam pupuh *dhandhanggula* Pencarian jampi-jampi (obat) ditengah lautan dilakukan oleh Raden Mursada dibantu oleh Raja Mina, raja ikan. Kerukunan antar makhluk yang mengantarkan

Raden Mursada merncapai Pulau Pethak. Di tengah laut di Pulau Pethak Raden Mursada berjumpa dengan Gandruh Sari yang menjadi istrinya. *Dhandhanggula* merupakan tembang yangmenggambarkan orang yang hidupnya sudah kecukupan, tanpa kekurangan sandang pangan*).* Juga menggambarkan hidup orang tersebut sedang merasa senang senang nya, apa yang dicita citakan bisa tercapai, bisa memiliki keluarga, mempunyai keturunan, hidup berkecukupan untuk sekeluarga. Sebab itu dia merasa bergemira hatinya, bisa disebut lagu "dandhanggula"

Samudra

Ki kaula nama Gandruh Sari,
putranipun jeng Nabi Suliman,
punika kaula wiyusi,
ing Asrak nagaraning sun,
pramilane kaula prapti,
sapunika tatamba,
kasmaran maring wung Bagus,
tan wurung mati kedanan,
awak kaula,
lamun tan dika nambani,
pasthi lara kaula
(dhandhanggula II/10)

"Ini saya bernama Gandruh Sari, putrinya nabi Sulaiaman, ini saya jelaskan, di Asrak negara saya, karenanya saya datang, untuk mencari obat, jatuh cinta kepada eangkau *Wong Bagus,* jika gagal mati gila, badanku ini, seandainya engkau tidak menyembuhkan, pasti saya akan sakit"

Obat yang dicari berada di tengah lautan, *3. tumibaakên ing sigara, Masaut lan Masrut angling, umatur kaula raadyan, lumrahe Gusti wung mancing, kenuri rami kidardi, Raadin Mursada muwun, dipun sungkawa atapa, anyêgta rolas bukti, kapindhoni wiruwa ing ratuning ulam (sinom tembang ke-3:)*

(3. Menuju ke lautan, Masaut dan Masrut berkata, "wajarnya Gusti orang memancing, tali pancinngnya *rami kidardi",* Raden Mursada menangis, dengan sedih ia memusatkan pikiran, menyatukan dua belas unsur, selanjutnya melihat Ratu Ikan)

Pada perjalanan Raden Mursada ke tengah lautan telah memberikan pelajaran tentang kesatuan dua lautan kehidupan dan kematian. Mencari *susushing angin* kesjatian hidup di hadapan Sang Pencipta. Pencarian asal mula kehidupan atau pencarian seorang umat dalam kehidupan rohaninya sering dihadirkan dalam teks lain dengan tema sejenis, misalnya kisah *Dewa Ruci* yaitu pertemuan Bima dengan Dewa Ruci di dasar lautan. Tubuh Bima yang besar disuruh masuk ke dalam tubuh Dewa Ruci yang kecil hanya sebesar ibu jarinya, dengan kejujuran dan keteguhan hatinya Bima berhasil masuk ke dalam tubuh Dewa Ruci. Di dalam tubuh Dewa Ruci, Bima mendapatkan pemahaman tentang kesejatian hidup, asal usul kehidupan (*sangkanparaning dumadi).* Bima mendapatkan kedamaian hidup lahir batin yang sempurna. Namun ia harus kembali ke dunia nyata karena tugas kehidupan dunianya masih terserak di mana-mana.

Lautan di dalam teks *Serat Mursada* dapat diartikan dari dua sisi yaitu *lautan kehidupan* dan *lautan kematian*. Pencarian yang dilakukan oleh para penempuh mistis untuk mencari pemahaman bagaimana pertemuan ini bisa terjadi di dunia nyata di tengah kehidupan duniawi. Sebagai sumber adalah kisah Nabi Khidhir (Sviri, 2002:103) dilambangkan sebagai tempat bertemuanya dua lautan kehidupan dan lautan kematian, yang terikat ruang dan yang tak terikat ruang, yang terikat waktu dan yang tak terikat waktu. Khidhir hadir diseluruh kehidupan, terkadang Khidhir dilukiskan tinggal di sungai dengan menggendarai ikan, selanjutnya Khidhir menginjak bumi sehingga setiap tanah yang baru diinjaknya menjadi hijau ditumbuhi segala macam tanaman. Dalam karakter Mursada juga demikian, pada mulanya ia menjadi anak angkat Nyai Nambi, sehingga tanaman Nyai Nambi tumbuh subur, selanjutnya ia melapaskan raja ikan (Raja Mina) yang berhasil dijaringnya dan akhirnya Raja Mina itu yang mengantarkan Raden Mursada menuju pulau Pethak, tempat bersemanyamnya *tirta amarta*: air kehidupan yang menyembuhkan segala penyakit. Dalam (Sviri, 2002:116) disebutkan bahwa Khidhir tinggal di sebuah pulau hijau, dekat sumber Air Keabadian. Keabadian tersebut adalah keabadiang Sang Pencipta.

Penempuh jalan sufi selalu dianjurkan mempunyai seorang guru

spiritual yang terus diikuti tanpa harus bertanya. Khidir adalah guru Musa. Semasa mengikuti perjalanan Khidir, Musa mengalami kegelisahan dalam pikirannya, namun ia dilarang bertanya, ia hanya dianjurkan mengikuti, menyimak dan merasakan segala peristiwa yang diciptakan oleh Khidir. Pertanyaan seorang murid adalah pertanyaan duniawi, maka dibiarkan gejolak dunia tersebut terus mendidih sampai titik jenuh dan sirna menjadi udara (Sviri, 2002:128). Dalam teks *Serat Mursada* Gandruhsari sesungguhnya adalah guru bagi Raden Mursada. Gandruhsari yang menjadi istri Raden Mursada membawa perjalanan pemahaman sufi sejati. Berbagai simbol spiritual yang ditunjukkan oleh Gandruhsari hanya dapat dimaknakan melalui perjalanan yang panjang dengan pengendapan hati dan sukma.

***Palastra*(Kematian)**

*Palastra*artinya kematian. Raden Mursada memandang kematian adalah kehendak Yyang Widi penguasa jagad. Kematian akan mengalir secara lembut kemudian menyrirnakan seluruh wujud fisik dunia yang ada. Lautan akan lenyap beserta seluruh penghuninya:

Radin Mursada alus dinira ngandika
yan atas karsa Yyang Widi
lah payuh pangannêni lêng
tan wandi yan sun palastra
yan sampun karsa Yang Widi
lajêng wus sirna
sawiji tanana kari
(durma IV/26)

Ajaran makrifat Syeh Siti Jenar menjelaskan tentang kematian adalah kehidupan yang sempurna, sedangkan hidupan adalah kematian ruh yang tidak berharga. Hidup sejati dapat diraih apabila telah melepas nyawanya dan menyatu dengan Dzat Pencipta yang sempurna. Manusia hidup yang di berorientasi pada fisik semata seperti bangkai. Fisik manusia di dunia sama dengan fisik hewam dan tumbuhan. Semuanya berasal dari unsur tanah, air, api, dan udara (Wahyudi, 2007).

Pada teks *Serat Mursada* terdapat juga simbol-simbol yang berkonotasi negatif. Simbol-simbol tersebut misalnya: *brahala, sirrep,* dan *tujusaka. Brahala* adalah jimat yang terbuat dari batu, di dalam jimat tersebut bersemayam setan yang jahat. Kejahatannya adalah bisa menyebabkan malapetaka seperti sakit sampai kematian.

Pan bangĕt kinĕrsakit
rahena wĕngngi kantaka
kang mahyang musang maruni
gustini ingkang atuwa
kang aduwi brahala
setan tĕka wung towanipun
kang saking nagara Malaka.
Asmaradhana I/3

Dhahwatul Arda dan Dhawatul Ardi adalah saudara kembar yang mempunyai ilmu *sirrep.* Mereka menggunakan ilmu tersebut ketika hendak mengalahkan prajurit Ngerum. Kemudian mereka menculik Dewi Suwarsi yang sedang tertidur.

Bala Errum din sireppi ingawiyat
sarta a//wur garimis
wung dalêm turu sadaya
tanapi wung tunggu lawang
tuwa anum samya guling
kapati sadaya
kennaji dahwatul ardi
Durma XIV/5

*Tujusaka*adalah pusaka ampuh yang dimiliki Raja Ikram. Pusaka tersebut bisa menyakiti banyak orang. Ketika ia menancapkan pusaka tersebut di negara Yamani maka seluruh masyarakat Yamani banyak yang sakit dan banyak yang mati.

wung Yamani samya gêrring semmaya
lanang wadun samya mati
padha misi sadaya
kênna tujusuka
gerring isuk mati suri
kiris sadaya wung yamani katha ngili
Durma XIV/32

Malapetaka yang menimpa masyarakat Yamani dapat diatasi oleh Raden Mursada menggunakan kasiat yang dimiliki *banyu urip. banyu urip*atau *tirta amerta*adalah air suci yang didapatkan Raden Mursada dari pulau di tengah samudra (*Pulo Pethak*).

Pan nagara asal pêttêng dadi padhdhang
kasuran Gandruh Sari
setan bêlês sirna sadaya
wung yamani ingkang pêjja
dining titis banyu urip
waluya sadaya
ingkang mati samya tangi.
Durma XIV/36

Air kehidupan (*banyu urip*) tersebut merupakan lambang puncak kesempurnaan ilmu spiritual yang dicapai Raden Mursada. Perjalanan Raden Mursada sebagai seorang santri yang mencari ilmu keilahian mencapai puncaknya ditandakan ketika ia mampu mendapatkan *jampi banyu urip* di tengah samudra yaitu di *Pulo Salaka* atau *Pulo Pethak.*

Filosofi pada teks *Serat Mursada* sebagian besar menggunakan filosofi tembang *asmaradhana, sinom* dan *durma.* Raden Mursada adalah santri yang berusia muda (*sinom/nom-noman*: muda) ia mempunyai rasa cinta (*asmaradhana*) yang besar. Rasa cinta tersebut ditujukkan melalui darma (*durma*) yang mulia bagi Sang Pencipta. Pengarang menciptakan estetika dan variasi simbol pengetahuan spiritual bagi pembacanya dalam upaya menegaskan bahwa karakter Sastra Pesisiran mampu menyatu dengan masyarakat Jawa yang tinggal di pesisir utara pulau Jawa. Peristiwa-peristiwa filosofis tersebut berhubungan dengan *tirta amerta* atau *tirta*

pulayat (air kehidupan), dan hampir seluruhnya terjadi di likungan laut, yaitu pesisir, pulau di tengah lautan, dan berhubungan dengan kehidupan penghuni laut. Jadi dalam penelitian ini ditemukan karakter Macapat Pesisiran yang melahirkan mitos baru.

SIMPULAN

Penelitian ini mengambil pokok pikiran *spiritual santri lelana*yaitu perjalanan spiritual seorang santri dalam mencapai pemaknaan kehidupan umat di hadapan Sang Pencipta. Alasan pemilihan tema *spiritual*karenaspirit atau kejiwaan manusia yang telah menyatu dengan alam akan memelihara alam secara utuh yang merupakan bagian kehidupannya. Pesan yang terkandung di dalam teks *Serat Mursada* bisa dimaknakan lebih luas, yaitu bukan hanya berisi tentang pesan kehidupan umat Islam namun dapat dimanfaatkan bagi seluruh umat dengan berbagai keyakinan. Teks tersebut tersusun oleh diksi-diksi spirit Islam dan Hindu.

Simbol-simbol spiritual yang terdapat pada teks *Serat Mursada* dapat dimaknakan dengan memahami seluruh peristiwa yang terjadi dalam kisah perjalanan Raden Mursada. Pengarang mengambil ajaran pokok Islam yang dirangkai menggunakan arturan tembang *macapat* selanjutnya menyesuaikan dengan kondisi lingkungan sosial masyarakat Jawa Pesisiran.

Pesan spiritual pada *Serat Mursada* telah menjadi mitos yang diyakini masyarakat pesisir sampai masa sekarang, sebagai contoh upacara petik laut yang dilakukan setiap tanggal *1Suro.* Upacara tersebut merupakan ritual penghormatan masyarakat pesisir bagi anugrah yang didapatkan dari laut dan simbol penghargaan terhadap laut dengan cara menjaga kelestariannya. Di setiap kelompok masyarakat persisir Jawa meyakini bahwa di laut terdapat sosok yang *mbaureksa* (sosok ghaib yang berkuasa). Peristiwa tersebut diartikan sebagai simbol perilaku manusia untuk menjaga kelestarian lingkungannya.

DAFTAR PUSTAKA

Barthes, Roland. “Mytologies”, dalam *Mitologi.* Nurhadi (ed).2004. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

_____.1985. ”L’aventure Sémiologique”, dalam *Petualangan Semiologi.* Wening Udasmoro (ed). 2007.Yogyakarta: Pustaka pelajar.

Behrend, T.E. 1995. *Struktur dan Perubahan dalam Puisi Jawa 1600 – 1930.* Jakarta: INIS.

Glotfelty , Cheryll dan Harold Fromm. 1996.*The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology.* Athens: The University of Georgia Press

Hutomo, Suripan Sadi, dkk. 1984. *Penelitian Bahasa dan Sastra Babad Demak Pesisiran.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Khan, Hazrat Inayat. 2002. *Dimensi Mistik Musik dan Bunyi.* Yogyakarta: Pustaka Sufi.

Pradopo, Rachmat Djoko. 2007. *Pengkajian Puisi.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Susilo, Joko. 2011. "Serat Mursada: Suntingan Teks Disertai Telaah Falsafah Jawa". *Skripsi.* Surabaya: Departemen Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga.

Sviri, Dr. Sara. 2002. *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Wahyudi, Agus. 2007. *Makrifat Jawa: Makna Hidup Sejati Syekh Siti Jenar dan Wali Songo.* Yogyakarta: Pustaka Marwa.

NILAI RELIGIUSITAS EKOLOGIS NOVEL CINTA DALAM SUJUDKU KARYA PIPIET SENJA

Dr. Surastina, M.Hum.
STKIP PGRI Bandarlampung

ABSTRACK

This study aimed at describing and identifying religious values in the novel *Cinta dalam Sujudku* by Pipiet Senja. Researchers used qualitative methods to approach the content, by analyzing the data in the form of a sentence, a paragraph, or dialog that contains religious value. Based on the results of this study concluded that the religious values contained in the novel *Cinta dalam Sujudku* by Pipiet Senja contains many religious value. There are 100 citations containing religious values. Religious value of human relationship with God 40 citations, the religious value of human relationships with humans 35 citations, the religious value of man's relationship with himself 20 citations, and the religious value of human relationships with the natural surroundings as much as 5 citations.

Keywords: religious values, novel, *Cinta dalam Sujudku*.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mendiskripsikan dan mengidentifikasi nilai-nilai religiusitas ekologis pada novel Cinta dalam Sujudku karya Pipiet Senja. Peneliti menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan isi, yaitu dengan melakukan analisis terhadap data yang berupa kalimat, paragraf, atau dialog yang mengandung nilai religius. Berdasarkan hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa nilai religiusitas ekologis yang terdapat dalam novel Cinta dalam Sujudku karyaPipiet Senja mengandung banyak nilai religius. Terdapat 100 kutipan yang mengandung nilai-nilai religius. Nilai religius hubungan manusia dengan Tuhan 40 kutipan, nilai religius hubungan manusia dengan manusia 35 kutipan, nilai religius hubungan manusia dengan dirinya sendiri 20 kutipan, dan nilai religius hubungan manusia dengan alam sekitar sebanyak 5 kutipan.

Kata Kunci: nilai religiusitas, novel, Cinta dalam Sujudku.

PENDAHULUAN

Karya sastra biasanya merupakan penampilan suatu gambaran kehidupan. Sedangkan kehidupan itu sendiri merupakan suatu fakta sosial dan kultural (social and cultural facts). Karena kehidupan itu mencakup hubungan masyarakat yang terjadi dalam batin manusia. Permasalahan manusia, kemanusiaan dan perhatiannya terhadap dunia realitas di sepanjang zaman. Sebuah karya sastra akan bersumber dari pengalaman dan kenyataan yang hidup semata-mata dalam masyarakat.

Karya sastra merupakan suatu kegiatan yang menghasilkan karya seni. Sastra artinya segala sesuatu yang ditulis atau dicetak. Hasil karya sastra dapat berupa prosa dan puisi. Karya sastra yang berupa prosa merupakan bentuk karangan bebas, diantaranya adalah novel roman dan cerpen. Sedangkan dalam bentuk puisi diantaranya adalah puisi, pantun, syair, dan gurindam. Berkaitan dengan kenyataan tersebut peneliti lebih menfokuskan kajian pada karya sastra yang berbentuk novel. Novel sebagai salah satu bentuk karya sastra dapat dengan bebas berbicara tentang kehidupan yang dialami oleh manusia dengan berbagai peraturan dan norma-norma dalam interaksinya dengan lingkungan sehingga dalam karya sastra (novel) terdapat makna tertentu tentang kehidupan.

Disamping itu saat ini ada sebagian masyarakat yang jauh dari sifat-sifat kemanusiaan, lupa terhadap siapa dirinya dan apa tugasnya, lupa terhadap kewajiban-kewajiban hidupnya, bersikap acuh tak acuh terhadap permasalahan yang terjadi disekitarnya. Dalam hal ini melalui karya sastra (novel) diharapkan dapat digunakan untuk menyadarkan masyrakat (pembaca) untuk kembali kejalan yang benar.

Adapun permasalahan lain muncul, yaitu ada pandangan bahwa sebagian masyarakat menganggap satu karya sastra tertentu bernilai rendah daripada karya sastra yang lain. Ada anggapan bahwa novel islami adalah buku agama yang hanya berisi norma agama sebagai dakwah tanpa mengindahkan segi keestetikannya. Novel Cinta Dalam Sujudku (CDS) karya Pipiet Senja berhasil menepis anggapan bahwa novel islami kehilangan nilai-nilai sastranya, nilai-nilai estetika, nilai-nilai idiologi, nilai-nilai budaya, dan nilai-nilai pendidikan.

Selain mengarang Novel Cinta Dalam Sujudku (CDS), Pipiet Senja juga mengarang novel-novel islami, di antaranya Namaku Maisaroh, Riak Hati Garsinim, Cahaya Kalbuku, Serpian Hati, Trilogi, Kalbu, Nuraini, Cahaya,

Tembang Lara, Lukisan Rembulan, Lukisan Bidadari, Lakon Kita Cinta, Meretas Ungu, Langit Jingga Hatiku, kapas-kapas di langit, 9000 bintang, La Dilla, Kelambo Ade, Pembersih Lantai Sastra, Bagaimana Aku Bertahan, Tuhan Jangan Tinggalkan Aku, dan lain-lain.

Novel Cinta Dalam Sujudku (CDS) karya Pipiet Senja dipilih sebagai obyek penelitian, karena beberapa hal. Diantaranya novel ini; *Pertama* termasuk banyak diminati oleh pembaca, sehingga laku dan laris terjual. *Kedua,* nilai-nilai religius yang dibingkai dalam pesan-pesan kemanusiaan dan keadilan.*Ketiga*, mengangkat masalah kehidupan umat beragama yang semangat keislamannya kuat. *Keempat,* sebuah novel yang islami dan membangkitkan semangat islam. Novel ini diantaranya menyuguhkan kisah El Syifah, putri pemilik panti asuhan terkenal di Sumedang, anak berbakti yang rela mengorbankan kepentingan dirinya demi memenuhi amanah ibunya yang menjadi korban tabrak lari. Lokasi setting dikota Bandung Jawa Barat, yaitu kota yang sejuk, indah, dan banyak tempat wisata.

Permasalahan yang menarik untuk dikaji dalam penelitian ini adalah aspek religius yang terdapat dalam novel Cinta Dalam Sujudku (CDS). Religius untuk meneliti selalu berhubungan dengan transcendental. Transcendental menonjolkan hal-hal yang bersifat kerohanian. Transcendental diperlukan karena manusia hanya mungkin diselamatkan dengan iman. Selain itu transcendental dalam arti spiritual akan membantu manusia menyelesaikan masalah-masalah yang kompleks.

Berdasarkan paparan latar belakang masalah yang diungkapkan di atas peneliti tertarik untuk meneliti nilai-nilai religius yang terdapat dalam novel Cinta Dalam Sujudku (CDS) karya Pipiet Senja. Dengan alasan : *Pertama* nilai religius dianggap paling tepat untuk dianalisis dengan harapan bahwa bangsa Indonesia saat ini sedang mengalami krisis moral, krisis kepribadian, krisis kepercayaan, serta krisis jati diri diharapkan dapat kembali ke jalan yang benar yang diridoi oleh Alloh Subhanahu Wataalla. *Kedua,* novel Cinta Dalam Sujudku (CDS) karya Pipiet Senja, selain menyajikan nilai-nilai keindahan serta paparan peristiwa juga mengandung latar belakang kehidupan yang berhubungan dengan renungan batin, baik hubungan dengan masalah keagamaan, filsafat, politik, maupun problema kehidupan. *Ketiga,* nilai religius mampu menjabarkan permasalahan kemanusiaan yang universal, yaitu tentang masalah kehidupan, hakikat kemanusiaan dan kematian. *Keempat,* religion atau agama merupakan

tempat bernaung yang memberi kebahagiaan dan kedamaian batin. Akhirnya akhirnya Tuhan adalah alternatif terakhir dan terbaik sebagai tumpuhan kebahagiaan.

KAJIAN TEORI

2.3 Pengertian Nilai Religius

2.3.1 Pengertian Nilai

Ahmad Tafsir (2006: 50-53) Nilai adalah harga. Sesuatu barang berniai tinggi karena barang itu "harganya" tinggi. Artinya berharga. Jelas bahwa segala sesuatu tentu bernilai, karena segala sesuatu berharga, hanya yang berharga rendah ada yang harganya tinggi. Sesungguhnya tidak ada sesuatu yang tidak berharga tatkala kita mengatakan ini tidak berharga sama sekali". Sebenarnya yang kita maksud ini harganya amat rendah.

Secara garis besar nilai ada tiga macam, yaitu nilai benar-salah, nilai baik-buruk, dan nilai rendah tidak rendah. Nilai benar salah menggunakan kriteria benar atau salah dalam menetapkan nilai. Nilai ini digunakan dalam ilmu pengatahuan (sains). Semua filsafat kecuali etika mashab tertentu. Nilai baik- buruk menggunakan kriteria baik atau buruk dalam menetapkan nilai, nilai ini hanya digunakan dalam etika. Adapun nilai indah-tidak indah adalah kriteria yang digunakan untuk menetapkan nilai seni sastra, gerak, suara, lukisan, maupun seni pahat.

Kinayati Djoyosuroto dan Surastina (2009:6-8) mengatakan bahwa dalam masyarakat modern sastra dapat berkembang dengan subur dan nilai-nilainya dapat berlangsung dirasakan manfaatnya oleh umum. Pada karya-karya sastra yang berhasil terkandung ekspresi total pribadi manusia yang meliputi tingkat-tingkat pengalaman biologi, sosial, intelektual dan religius.

Nilai-nilai seperti itu sangat diperlukan oleh masyarakat modern yang tengah dilanda multi permasalahan hidup dan kehidupan. Nilai-nilai itu sebagai hasil observasi yang tajam dari pengarang yang dituangkan dalam karya sastra. Realitas-realitas dalam simbolisasi karya sastra dapat diberikan interprestasi atau penafsiran baru dan dari interprestasi itu dapat membangkitkan aspirasi baru untuk berbuat lebih baik bagi pembaca atau masyarakat. Sastra dapat dipergunakan sebagai media membangun dan mengembangkan wawasan bangsa.

Selanjutnya Kinayati Djoyosuroto dan Surastina menyatakan bahwa manfaat sastra bagi masyarakat adalah sebagai berikut : 1) sastra dapat memperluas jiwa, 2) Sastra dapat memberi motivasi kepada masyarakat untuk berfikir dan berbuat demi pengembangan dirinya dan masyarakat, 3) Sastra mendoorong munculnya kepedulian, keterbukaan, dan partisipasi masyarakat dalam pembangunan. 4) sastra mendorong orang untuk menerapkan moral yang baik dan luhur dalam kehidupan. 5) Sastra menyadarkan tugas dan kewajibanya sebagai mahluk Tuhan, mahluk sosial dan pribadi. 6) Sastra merangsang ilmuwan untuk merekayasa, menciptakan, dan menentukan ilmu pengetahuan yang baru. 7) Sastra berperan sebagai wahana untuk menyebar luaskan kemajuan-kemajuan teknologi dan informatika. 8) Sastra menimbulkan wawasan yang luas bagi pembacanya sehingga mampu berbuat dan bersikap sebagai manusia yang berkualitas. 9) Sastra melestarikan nilai-nilai peradaban bangsa dan menciptakan masyarakat yang beradab (masyarakat madani). 10) Sastra memanusiakan manusia, memperkenalkan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. 11) Sastra dapat memotivasi tumbuhnya perubahan-perubahan dan mempertajam penalaran (2009: 8).

2.3.2 Pengertian Religius

Apa yang tepat dari kata religius orang hanya dapat menduga. Sebab ada yang berpendapat, bahwa religius berasal dari kata religo yang artinya menambatkan kembali. Bagaimanapun manusia yang religius dapat diartikan; manusia yang berhati nurani serius, saleh teliti dalam pertimbangan batin, meninggalkan segala larangan-Nya dan menjalankan semua perintah-Nya jika seorang muslim sedang melakukan shalat lima waktu dan ritual yang sudah ditentukan dan mengatakan dengan bahasa Arab, Bismilahir-rohmanirohim, Alhamdulillahirobbil alamin, Arrohmanir Rohim, Malikiyaumiddin, dan seterusnya, itu pernyataan agama yang dianutnya yaitu agama Islam.

Senada dengan definisi diatas. Suroso dan kawan-kawannya (2008:224-243) bahwa hubungan manusia dengan Tuhan sering digambarkan secara vertikal atau transcendental, yakni manusia sebagai mahluk Tuhan sebagai khalik atau sang Maha Pencipta. Banyak orang membicarakan hubungan manusia dengan Tuhan sangat mendasar bagi kehidupan manusia di dunia. Sebab sila pertama dari dasar Negara Republik

Indonesia adalah ke Tuhanan Yang Maha Esa karena itu segala sesuatunya bertumpu pada dasar Negara. Jadi tidaklah, mengherankan apabila corak hubungan manusia dengan Tuhan itu lebih bersifat hakiki atau mendasar.

Hal itu sama dikemukakan oleh Punji Santoso, dan kawan-kawannya (2004:6). Sastra keagamaan adalah kelompok karya sastra yang bermaksud (dengan sadar) memberikan jawaban terhadap situasinya dengan berbasiskan nilai-nilai yang bersifat tradisional keagamaan. Kelompok karya sastra seperti itu tidak hanya menitikberatkan kehidupan beragama sebagai latar belakang, tetapi juga menitikberatkan kehidupan beragama sebagai pemecah persoalan.

Jenis hubungan-hubungan tersebut masing-masing dapat dirinci kedalam detail-detail yang lebih khusus, antara lain sebagai berikut : 1) Religius hubunagn manusia dengan Tuhan. Aktualisasi hak dan kewajiban seorang hamba kepada Tuhannya terlihat dari pengetahuan, sikap, perilaku dan gaya hidup yang yang dipenuhi dengan kesadaran tauhid kepada Allah. Hal ini biasa dibuktikan dengan amal saleh, ketakwaan, ketaatan dan ibadahnya kepada Allah. Contohnya adalah ; doa dan ikhlas; sikap pasrah atau berserah diri kepada Tuhan, selalu memohon kepada Tuhan. 2) Religius hubungan manusia dengan manusia. Bentuk aktualisasi hubungan manusia dengan manusia yang berdimensi religius terwujud dalam; solidaritas sosial, toleransi, demokrasi, saling menghargai, saling membantu, gotong-royong, rasa cinta kasih, saling hormat-menghormati, dan rasa belas asih terhadap sesama. 3) Religius hubungan manusia dengan dirinya sendiri terwujud dalam perilaku, antara lain menjaga nama baik atau harga diri, berani dalam kebanaran, bijaksana, rasa percaya diri, rindu, keteromabang-ambingan antara beberapa pilihan, dan eksistensi diri. 4) Reigius hubungan manusia dengan alam sekitar. Bentuk aktualisasi sumber dan ajaran agama terhadap alam semesta terwujud dalam; upaya mengelola alam, menjaga dan melestarikannya, kekaguman menikmati keindahan alam, dan memiliki kesadaran penuh terhadap alam sekitar sebagai titipan Tuhan.

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan menggunakan analisis isi. Selain itu penelitian kualitatif juga disebut metode kualitatif, karena data yang terkumpul dan analisisnya lebih bersifat kualitatif, Sugiyono (2006:8).

Lebih lanjut Sugiyono mengatakan bahwa, metode penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang berdasarkan filsafat postpositivisme, digunakan untuk meneliti pada kondisi yang alamiah, (sebagai lawannya adalah eksperimen) dimana peneliti sebagai instrumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara trianggulasi (gabungan), analisis data bersifat induktif, dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.

Berkaitan dengan metode analisis isi Nyoman Kutha (2008:48) mengatakan isi dalam metode analisis isi terdiri atas dua macam, ya itu isi laten dan isi kom unikasi. Isi laten adalah isi yang terkandung dalam dokumen dan naskah. Sedangkan isi komunikasi adalah pesan yang terkandung sebagai akibat komunikasi. Isi laten adalah isi sebagaimana yang terwujud dalam hubungan naskah dengan para pembaca. Dasar pelaksanaan metode analisis ini adalah penafsiran. Jadi penelitian ini bertujuan untuk memahami tentang apa yang diteliti dengan cara deskriptif dalam bentuk kata-kata, menggambarkan realitas yang kompleks. Untuk memperoleh pemahaman makna.

3.3 Prosedur Pengumpulan Data

Prosedur pengumpulan data yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah teknik pustaka, simak, dan catat. Teknik pustaka adalah teknik yang menggunakan sumber-sumber tertulis untuk memperoleh data (Subroto dalam Haryani, 2008:20). Teknik simak dan catat berarti peneliti sebagai instrumen kunci melakukan penyimakan secara cernat, terarah, dan teliti terhadap sumber yakni sasaran penelitian karya sastra berupa kalimat, paragraf, atau dialog yang mengandung aspek religius pada novel “Cinta Dalam Sujudku (CDS)” karya Pipiet Senja dalam memperoleh data yang diinginkan.

Langkah-langkah yang dilakukan dalam pengumpulan data adalah sebagai berikut :

1) Membaca dengan cermat novel "Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.
2) Menandai kalimat atau paragraf yang mengandung nilai-nilai religius.
3) Mengutip kalimat atau paragraf yang mengandung nilai-nilai religius tersebut ketabel data.
4) Mengidentifikasi nilai-nilai religius tersebut yang terkandung dalam kutipan kalimat atau paragraf.
5) Menemukan nilai-nilai religius hubungan manusia dengan Tuhannya dari novel ""Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.
6) Menemukan nilai-nilai religius hubungan manusia dengan manusia dari novel ""Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.
7) Menemukan nilai-nilai religius hubungan manusia dengan dirinya sendiri dari novel ""Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.
8) Menemukan nilai-nilai religius hubungan manusia dengan alam sekitarnya dari novel ""Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.
9) Memasukkan nilai-nilai religius tersebut kedalam tabel data.

Dalam pengumpulan data ini digunakan instrument berupa tabel data mengenai kutipan data yang mengandung nilai religius dalam novel ""Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.

3.4 Analisis Data

Berdasarkan pendapat diatas analisis data dalam penelitian ini dilakukan secara deskriptif, adapun langkah-langkah yang digunakan dalam menganalisis data adalah sebagai berikut :

1) Membaca dengan cermat novel ""Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.
2) Mengklasifikasikan nilai-nilai religius dalam tabel data tersebut menjadi empat kelompok yaitu nilai religius hubungan manusia dengan Tuhan, nilai religius hungan manusia dengan manusia, nilai religius hubungan manusia dengan dirinya sendiri, dan nilai religius hubungan manusia dengan alam sekitar.
3) Mendeskripsikan nilai-nilai religius tersbut sesuai dengan kelompoknya sehinga mudah untuk dianalisis satu persatu.

4) Membahas nilai-nilai religius yang sudah dideskripsikan dengan menggunakan teori-teori religius sehingga dapat diketahui makna yang tersirat dan tersurat dalam nilai-nilai religius tersbut.
5) Mengomentari atau memberi makna nilai-nilai religius tersebut sehingga dapat diketahui fungsi nilai-nilai tersebut dalam membangun cerita novel "Cinta Dalam Sujudku (CDS)" karya Pipiet Senja.
6) Menarik kesimpulan.

PEMBAHASAN

4.2 Pembahasan Terhadap Temuan Penelitian

Berikut akan diuraikan pembahasan terhadap temuan penelitian berupa kalimat dan paragraf yang mengandung nilai-nilai religius yang terdiri atas hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, manusia dengan dirinya sendiri serta manusia dengana lam sekitar setiap kalimat dan paragraf yang mengandung nilai-nilai religius yang terdiri atas hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, manusia dengan dirinya sendiri serta manusia denganalam sekitar. Setiap kalimat dan paragraf yang mengandung nilai religius akan dimaknai sesuai dengan porsinya. Hasil pembahasan terhadap temuan penelitian adalah sebagai berikut:

4.2.1 Hubungan Manusia dengan Tuhan

1. "Astagfirullah" seru Syifa tersentak dan cepat loncat menepi. (CDS: 4)
   Nilai-nilai religius dalam kutipan tersebut diatas terdapat dalam kalimat "Astagfirullah" seru Syifa tersentak menarik tangannya dan cepat loncat menepi. Beristigfar merupakan salah satu bentuk religius terhadap Allah. Syifa beristigfar kepada Allah mohon diampuni dosa-dosanya yang selama ini dilakukan baik disengaja ataupun tidak. Disini kita dapat mengambil hikmah bahwa kita sebagai hamba Allah, pastilah memiliki hubungan yang sangat erat hubungannya dengan-nya. Bentuk dan wujud hubungan itu bisa berupa istigfar, sehingga istigfar dilakukan oleh manusia karena adanya satu kesadaran bahwa semua yang ada di alam raya ini ada yangmenciptakannya, dan hanya kepada Allah tempat beristigfar dan memohon ampunan.
2. Umi yang tabah dan istiqomah mengarungi samudra kehidupan. (CDS:

Nilai-nilai religius pada kutipan diatas terdapat dalam kalimat, Umi yang tabah dan istiqomah mengarungi samudra kehidupan. Istiqomah merupakan salah satu bentuk religius kepada Allah. Umi tabah dan istiqomah artinya ia merasa cukup apa yang ada dalam kehidupannya. Berarti ia mensyukuri kepada Allah atau segala limpahan karunia, rakhmat dan nikmatnya yang diterimanya dari Allah. Disini kita dapat mengambil hikmahnya, bahwa manusia sebagai hamba Allah, pastilah memiliki hubungan itu dapat berupa istiqomah yaitu merasa cukup apa yang ada yang diterimanya dari Allah Swt. Sehingga istiqomah dilakukan oleh manusia karena merasa sadar bahwa manusia memahami apa yang ada di dalam alam raya ini sebagai ciptaan Allah.

4.2.2 Hubungan Manusia dengan Manusia

1. "Kok, telmi .... mobil Siska tadi itu, ya, ya, fa ? Ia menepuk jidatnya sendiri, "ya", Syifa tetap menunduk. Seketika ia melihat mushala." Aku kesitu dulu, ya ..... Assalamualiakum !" Bergegas ia membelokkan langkahnya menujumushala. "walaikumssalam" calon pengacara itu menjadi rich sendiri. (COS : 5)

   Nilai-nilai religius yang terdapat dalam paragraf diatas, terdapat dalam kalimat : mobil Siska tadi itu, ya, ya, fa ? Ia menepuk jidatnya sendiri, "ya", Syifa tetap menunduk. Seketika ia melihat mushala." Aku kesitu dulu, ya ..... Assalamualiakum !" Bergegas ia membelokkan langkahnya menuju mushala. Syifa meninggalkan meninggalkan Fathur dan pamit ke mushala. Terlihatah adanya nilai religius hubungan manusia dengan manusia. Hikmah yang dapat kita ambil adalah bahwa seorang muslim selalu ingat kepada Allah untuk menjalankan atau melaksanakan ibadah. Begitu Syifa melihat mushala lalu melangkahkan kakinya menuju mushala dan pamit untuk melakukan ibadah. Di sinilah terlihat nilai religius hubungan manusia dengnan manusia.

2. "Selamatlah, sobat ! "Manda menyalaminya, diikuti ketiga gadis sama-sama tersenyum menahan geli. "Suc ? kamu juga ? "Fathur memandang Sucbo Bowa. "Aku ikut suka citalah, solidaritaskan ? " sahutnya lugu. (COS : 7).

   Nilai-nilai religius yang terdapat dalam paragraf di atas terdapat dalam kalimat : Selamatlah, sobat ! "Manda menyalaminya dan diikuti

ketiga rekannya. Di sini terlihatlah adanya nilai religius hubungan manusia dengan manusia. Hikmah yang daoat kita ambil adalah bahwa Mardo dan kawan-kawannya menyampaikan ucapan selamat kepada Fathur yang mereka lihat berbincang-bincang dengan Syifa. Ucapan selamat Mardo dan kawan-kawannya adalah salah satu bentuk solidaritas sesama awan atau sahabat. Solidaritas dan simpati terhadap sesama manusia adalah termasuk nilai religius hubungan manusia dengan manusia.

1.1.3 Hubungan Manusia dengan Dirinya Sendiri

1. Dihirupnya udara segar, dihirupnya dalam – dalam. Hingga terasa menyeruak ruangan sempit di dalam rongga dadanya. Betapa indah dan Maha Pengasih Sang Pencipta, pikirannya merenung. (CDS: 4)

   Nilai –nilai religious yang terdapat dalam paragraph diatas, terdapat pada kalimat: Dihirupnya udara segar, dihirupnya dalam – dalam. Hingga terasa menyeruak ruangan sempit di dalam rongga dadanya. Betapa indah dan Maha Pengasih Sang Pencipta, pikirannya merenung. Syifa merenung berpikir atas Kebesaran dan Kemurahan Allah yang Maha Pengasih dan Maha Pencipta. Sehingga Syifa bisa menikmati menghirup udara segar dalam – dalam hingga sampai didalam rongga tenggorokan, dan ruangan yang sempit didalam rongga dada. Disinilah terlihat adanya nilai religious hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Hikmah yang dapat kita ambil adalah bahwaSyifa merenung, mengagumi ciptaan Allah, Kebesaran dan KemurahanNya, serta Maha Pengasih dan Maha Penyayang, sehingga Syifa merasakan atas kenikmatan Allah dapat menghirup udara segar dalam – dalam sampai diruangan sempit didalam rongga dadanya. Dengan demikian terlihat adanya nilai religious manusia dengan dirinya sendiri.

2. “Kok, telmi … Mobil Siska tadi itu ya, Fa?” Ia menepuk jidadnyasendiri,” Ya, “Syifa tetap menunduk . Seketika Ia melihat mushola.” “Aku kesitu dulu ya ……. Assalammu’alaikum!” bergegas membelokkan langkahnya menuju mushola. “Wa’allaikumsalam.” Calon pengacara itu menjadi rikuh sendiri. (CDS: 5)

   Nilai – nilai religious yang terdapat dalam paragraf diatas, terdapat dalam kalimat: ?” Ia menepuk jidadnyasendiri,” Ya, “Syifa

tetap menunduk . Seketika Ia melihat mushola." "Aku kesitu dulu ya ……. Assalammu'alaikum!" bergegas membelokkan langkahnya menuju mushola. "Wa'allaikumsalam." Fathur menepuk jidadnya sendiri , setelah menanyakan pada Syifa, bahwa mobil tadi itu mobilnya Siska ya Syifa. Syifa menjawabnya, ya sambil menunduk. Kemudian Syifa pamit ke mushola. Disini terlihat adanya nilai religious hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Hikmah yang dapat kita ambil adalah bahwa menepuk jidadnya sendiri dan menanyakan Syifa, setelah Syifa menjawab sambil menunduk, kemudian pamit ke mushola. Dengan demikian terlihat adanya nilai religious hubungan manusia dengan dirinya sendiri.

4.2.4 Hubungan manusia dengan manusia

1. Tanaman kembang kertas berseling dengan pohon kamboja, tampak basah dikanan kiri jalan menuju kampus. Bunga bunganya berserakan sepanjang trotoar yang dilintasi para mahasiswa. (COS : 5).

   Nilai-nilai yang terdapat dalam paragraf diatas, terdapat dalam kalimat : Tanaman kembang kertas berseling dengan pohon kamboja, tampak basah dikanan kiri jalan menuju kampus. Bunga bunganya berserakan sepanjang trotoar yang dilintasi para mahasiswa. Kalimat tersebut diatas memperlihatkan adanya nilai religius hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Bumi para hiangan yang sejuk dan indah itu, semalam di guyur hujan, menyubebakan bunga kembang kertas dan bunga komboja berserakan di trotoar menuju kampus, menikmati dan mengagumi keindahan alam ciptaan Tuhan. Hikmah yang dapat kita ambil ambil, bahwa manusia sebagai hamba Allah harus mensyukuri karunia Allah yang menciptakan alam sekitar dengan segala keindahannya dan berkewajiban untuk memlihara dan melestarikannya.

2. Mereka segera heboh menyerbu es cream favoritnya masing-masing. Sedangkang Siska ngoyor mencari tempat sendiri. Duduk di bangku dibawah rindang pohon, matanya menerawang ke kota Bandung dibawah. (CDS : 17).

   Nilai-nilai religius yang terdapat dalam paragraf di atas terdapat dalam kalimat : Sedangkang Siska ngoyor mencari tempat sendiri. Duduk di bangku dibawah rindang pohon, matanya menerawang ke kota Bandung dibawah, matanya menerawang ke kota Bandung dibawahnya.

Kalimat diatas memperlihatkan adanya nilai religius hubungan manusia dengan alam sekitar. Siska ngloyor mencari tempat sendiri. Duduk dibangku dibawah rinndangan pohon, matanya memandang ke kota Bandung dibawahnya. Siska duduk dibangku dibawah rindangan pohon yang sejuk matanya menerawang melihat ke kota Bandung dibawahnya hikmah yang dapat kita ambil adalah, manusia sebagai sebagai hamba Allah hendaknya mensyukuri atas karunia Allah yang menciptakan keindahan alam kota Bandung dan sekitarnya sehingga menjadi kota Bandung sebagai kota wisata yang banyak dikunjungi banyak dikunjungi oleh wisatawan dalam dan luar negeri rasa syukur hendaknya diwujudkan dalam bentuk memelihara dan melestarikan keindahan alam sekitar.

SIMPULAN DAN SARAN

Simpulan

Berdasarkan pembahasan terhadap temuan penelitian dapat disimpulkan sebagai berikut :

Nilai-nilai religious yang terdapat dalam novel cinta dalam sujudku Karya Pipit senja adalah

(1) Nilai religious hubungan manusia dengan Tuhan. (2) nilai religious hubungan manusia dengan manusia, (3) nilai religious hubungan manusia dengan dirinya sendiri, (4) nilai religius hubungan manusia dengan alam sekitar.

Makna religius dalam novel cinta dalam sujudku karya Pipit Senja yang berdimensi

(1) Hubungan manusia dengan Tuhan dapat diaktuaisasi dalam sikap, perilaku, dan gaya hidup yang dipenuhi dengan kesadaran, keimanan kepada Allah, dan dapat dibuktikan dengan perbuatan baik atau amal shaleh ketaqwaan, ketaatan, dan pasrah atau berserah diri kepada Tuhan, rasa takut kepada Tuhan, selalu berdo'a dan memohon pertolongan kepada Tuhan. (2) aktualisasi hubungan manusia dengan manusia yang berdimensi religius terwujud dalam; solidaritas sosial, toleransi, demokrasi, saling menghargai,

Saling membantu, bergotong royong, rasa cinta kasih, saling hormat menghormati, dan rasa belas kasih terhadap sesama. (3) Aktualisasi religius hubungan manusia dengan dirinya sendiri terwujud dalam perilaku, antara lain, menjaga nama baik atau harga diri, berani dalam kebenaran, bijaksana, rasa percaya diri, dan eksistensi diri. (4) Bentuk aktualisasi religius hubungan manusia dengan alam sekitar terwujud dalam upaya mengelola alam, menjaga dan melestarikannya, kekaguman menikmati keindahan alam dan memiliki kesadaran penuh terhadap alam sekitar, sebagai ciptaan Tuhan.

Saran

1. Bagi siswa SMP, SMA dan SMK diharapkan dapat mempelajari, memahami dan memanfaatkan novel Cinta dalam Sujudku Karya Pipit Senja untuk menambah pengetahuan, wawasan nilai. Nilai religius hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia, hubungan manusia dengan dirinya sendiri, dan hubungan manusia dengan alam sekitar.
2. Novel Cinta dalam sujudku karya Pipit Senja diharapkan dapat dicermati sebagai salah satu materi ajar dalam pembelajaran sastra dalam mengapresiasi unsur-unsur intrinsik dan ekstrinsik, khususnya nilai-nilai religiusnya.
3. Pihak sekolah diharapkan agar dapat menambah buku-buku kesusastraan, khususnya novel yang mengandung nilai-nilai religius.

DAFTAR PUSTAKA

Djoyosuroto. K. Surastina. (2009). *Pembelajaran Apresiasi Sastra*. Yogyakarta : Pustaka Book Publisher.

Senja, P. (2008). *Cinta Dalam Sujudku*.Depok : Luxima Metro Media

Sastono, P. Dkk (2004). *Sastra Keagamaan dalam Perkembangan Sastra Indonesia Puisi 1946-1965*. Jakarta : Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional

Tafsir, Ahmad. (2006). *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung : Remaja Rosda Karya

Suroso, dkk. 2008. Kritik Sastra: Teori, Metodologi, dan Aplikasi. Yogyakarta: Sumatera Publishing.

Sugiyono. 2008.Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D. Alfabeta:Bandung.

Ratna, N.K (2008). *Teori Metode Tehknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar

HARMONISASI ALAM DALAM CERITA RAKYAT *ANTU BANYU* SUMATERA SELATAN

Linny Oktovianny
Balai Bahasa Sumatera Selatan
HP/WA 0816381602
linnyoktovianny@yahoo.com

Nama hantu yang biasa hidup di air, di Sumatera Selatan dikenal dengan nama yang bermacam-macam. Masyarakat Komering mengenalnya dengan nama *Antu Anyar*, masyarakat Lintang mengenalnya dengan nama *Antu Ayek* atau dengan nama lain *Selingkup*, dan masyarakat Muara Dua mengenal jenis hantu ini dengan sebutan *Hantu Lawok*, dan masyarakat Melayu Palembang atau Musi mengenalnya dengan nama *Antu Banyu*. Apa pun namanya, jenis hantu ini habitat hidupnya di air dengan karakter tersendiri di tengah masyarakat pendukungnya. Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa hantu jenis ini memiliki versi dan varian. Masyarakat Sumatera Selatan secara geografis memiliki banyak sungai memungkinkan cerita ini berkembang dengan pesat melampaui batas ruang dan waktu. Wajar saja, seolah-olah di tengah masyarakat Sumatera Selatan kemasyuran hantu yang hidup di air ini begitu melekat dan "membumi". Kehadiran cerita *Antu Banyu* ini menimbulkan nuansa tersendiri bagi masyarakat, terutama masyarakat yang hidupnya di sungai-sungai atau di daerah laut yang ada di Sumatera Selatan. Hantu banyu yang memiliki habitat hidup di air biasanya menghuni gua-gua yang ada di sepanjang sungai dan lorong-lorong atau pusaran yang ada di dalam sungai dan di waktu-waktu tertentu akan memangsa korbannya. Cerita *Antu Banyu* yang terkenal di Sumatera Selatan tidak terlepas dari struktur dan historis Sumatera Selatan yang memiliki banyak wilayah perairan. Tidak berlebihan jika dikenal dengan sebutan "Negeri Batanghari Sembilan" (Negeri sembilan Sungai, yaitu Sungai Komering, Rawas, Batanghari, Leko, Lakitan, Kelingi, Lematang, Semangus, dan Ogan. Data dan informasi dikumpulkan dari informan yang mengetahui seluk-beluk *Antu Banyu*. Pengumpulan data diperoleh dari hasil simak-catat, rekam, dan wawancara. Sumber data adalah cerita rakyat *Antu Banyu* yang berkembang di tengah masyarakat Sumatera Selatan. Berdasarkan hasil analisis data dan pembahasan, menunjukkan bahwa cerita mengenai hantu yang hidupnya di air ini bukan hanya dianggap sekedar meneguhkan kebenaran

tahayul atau kepercayaan masyarakat kolektifnya. Niscaya, cerita mengenai hantu ini berguna bagi kolektifnya dalam mengajarkan harmonisasi kehidupan di bumi yang makin panas ini.

Kata-kata Kunci: ***Harmonisasi Alam, Cerita Rakyat, Antu Banyu***

1. Pendahuluan

Provinsi Sumatera Selatan sejak berabad yang lalu dikenal juga dengan sebutan Bumi Sriwijaya, pada abad ke-7 hingga abad ke-12 Masehi wilayah ini merupakan pusat kerajaan Sriwijaya yang juga terkenal dengan kerajaan maritim terbesar dan terkuat di Nusantara. Gaung dan pengaruhnya bahkan sampai ke Madagaskar di Benua Afrika. Sejak abad ke-13 sampai abad ke-14, wilayah ini berada di bawah kekuasaan Majapahit. Selanjutnya wilayah ini pernah menjadi daerah tak bertuan dan bersarangnya bajak laut dari Mancanegara terutama dari negeri china Pada awal abad ke-15 berdirilah Kesultanan Palembang yang berkuasa sampai datangnya Kolonialisme Barat, lalu disusul oleh Jepang. Ketika masih berjaya, kerajaan Sriwijaya juga menjadikan Palembang sebagai Kota Kerajaan. Secara administratif Provinsi Sumatera Selatan terdiri dari 13 (tiga belas) pemerintah kabupaten dan 4 (empat) pemerintah kota, beserta perangkat Dewan Perwakilan Rakyat Daerah. Pemerintah Kabupaten dan Kota membawahi Pemerintah Kecamatan dan Desa/Kelurahan. Pemerintahan Kabupaten/Kota tersebut sebagai berikut: (1) Kab. Ogan Komering Ulu (Ibukota Baturaja); (2) Kab. OKU Timur (Ibukota Martapura); (3) Kab. OKU Selatan(Ibukota Muara Dua); (4) Kab. Ogan Komering Ilir (Ibukota Kayu Agung); (5) Kab. Muara Enim (Ibukota Muara Enim); (6) Kab. Lahat (Ibukota Lahat); (7) Kab. Musi Rawas (Ibukota Lubuk Linggau); (8) Kab. Musi Banyuasin (Ibukota Sekayu); (9) Kab. Banyuasin (Ibukota Pangkalan Balai); (10) Kab. Ogan Ilir (Ibukota Indralaya); (11) Kab. Empat Lawang (Ibukota Tebing Tinggi); (12) Kota Palembang (Ibukota Palembang); (13) Kota Pagar Alam (Ibukota Pagar Alam); (14) Kota Lubuk Linggau (Ibukota Lubuk Linggau); (15) Kota Prabumulih (Ibukota Prabumulih); (16) Kab. Penukal Abab Lematang Ilir (Ibukota Talang Ubi); dan (17) Kab. Musi Rawas Utara (Ibukota Rupit). Sumatera Selatan dikenal juga dengan sebutan Bumi Sriwijaya karena wilayah ini pada abad 7-12 Masehi merupakan pusat

kerajaan maritim terbesar dan terkuat di Indonesia yang berpengaruh sampai ke Formosa dan Cina di Asia serta Madagaskar di Afrika. Disamping itu, Sumatera Selatan sering pula disebut sebagai Daerah Batang Hari Sembilan, karena dikawasan ini terdapat 9 sungai besar yang dapat dilayari sampai jauh ke hulu. Yaitu, sungai musi, Ogan, Komering, Lematang, Kelingi, Rawas, Batanghari Leko dan Lalan serta puluhan lagi cabang-cabangnya (http://www.sumselprov.go.id).

Sumatera Selatan kaya akan tradisi lisan. Salah satu tradisi lisan yang terkenal adalah cerita rakyat. Cerita rakyat adalah cerita yang hidup ditengah-tengah masyarakat dan berkembang dari mulut ke mulut. Dalam folklor, cerita rakyat merupakan bentuk folklor lisan yaitu cerita yang disampaikan secara lisan oleh pencerita. Wirjosudarmo (Isnan, 2003:11) mengatakan bahwa cerita pelipur lara adalah cerita yang member hiburan kepada orang yang mendengarkan dan diungkapkan oleh ahli cerita yang disebut pelipur lara.

Cerita rakyat terdiri atas beberapa jenis, yaitu: (1) Legenda. Legenda adalah cerita yang dipercaya oleh beberapa penduduk setempat benar-benar terjadi, tetapi tidak dianggap suci atau sakral yang membedakanya dengan mitos. Menurut Bascom, legenda adalah cerita yang mempunyai ciri-ciri mirip dengan mite yakni dianggap benar-benar terjadi, tetapi tidak dianggap suci. Legenda sering memiliki keterkaitan dengan sejarah dan kurang keterkaitan dengan masala supranatural. Legenda dapat dipahami sebagai cerita magis yang sering dikaitkan dengan seorang, tokoh, peristiwa, dan tempat-tempat nyata (Danandjaja, 2007:182); (2) Mite. Istilah mite atau mitos dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Yunani "mythos" yang berasal dari cerita dewata. Mitos merupakan cerita masa lampau yang dimiliki bangsa-bangsa di dunia. Menurut Bascom (Danandjaja, 2007:92) berpendapat bahwa mitos merupakan prosa rakyat yang dianggap benar-benar terjadi serta dianggap suci oleh yang punya cerita.Mitos adalah cerita yang berkaitan dengan dewa-dewa atau yang berkaitan dengan supranatural yang lain, juga sering mengandung pendewaan manusia atau manusia keturunan dewa, Danandjaja (2007:24): (3) Dongeng. Dongeng pada dasarnya merupakan karya prosa rakyat yang dihasilkan oleh masyarakat yang di dalam penuh dengan hal-hal yang brupa khayalan dan diliputi unsure-unsur keajaiban. Danandjaja (2007:81) memberi batasan bahwa dongeng adlah cerita rekaan yang penuh dengan

fantasi, sukar diterima dengan logika pikiran kita sekarang atau dengan kata lain merupakan cerita yang hidup dan berkembang dalam masyarakat lama. Jadi dongeng merupakan cerita prosa rakyat yang dianggap tidak benar-benar terjadi, Ia diceritakan sebagai hiburan, berisikan ajaran moral bahkan sindiran.

Menurut Bascom (Sikki, dkk. 1985:13) mengemukakan fungsi cerita rakyat sebagai berikut: (1) Cerita rakyat mencerminkan angan-angan kolompok. Peristiwa yang diungkap oleh cerita rakyat tidak benar-benar terjadi dalam kenyataan sehari-hari, tetapi merupakan proyeksi dari angan-angan atau impian rakyat jelata; (2) Cerita rakyat digunakan untuk mengesahkan dan menguatkan suatu adat kebiasaan pranata-pranata yang merupakan lembaga kebudayaan masyarakat yang bersangkutan; (3) Cerita rakyat dapat berfungsi sebagai lembaga pendidikan budi pekerti kepada anak-anak atau tuntutan dalam hidup; (4) Cerita rakyat berfungsi sebagai pengendalian sosial atau alat pengawasan, agar norma-norma masyarakat dapat dipenuhi.Jadi cerita rakyat selain berfungsi sebagai bagian dari sejarah, juga berfungsi menanamkan nilai-nilai moral, etika, dan religius terhadap masyarakat, generasi-generasi penerusnya dimana tempat cerita itu tumbuh dan berkembang.

Cerita yang terkenal dan populer di tengah masyarakat Sumatera Selatan adalah Cerita *Antu Banyu*. Cerita *Antu Banyu* ini termasuk sebagai dongeng. Karena telah berlangsung dari mulut ke mulut antar dan intergenerasi. Selain itu, Cerita *Antu Banyu* dipercaya masyarakat pendukungnya dalam rangka memperkuat dan atau memperkokoh mitos yang telah berlangsung lama hidup dalam masyarakat pendukungnya. Menurut Djamaris (2002:68) dongeng adalah cerita yang diperkaya tidak pernah terjadi, cerita khayal semata. Dongeng digemari oleh masyarakat karena dongeng berisi hiburan dan nasihat. Dengan dongeng masyarakat lama menyampaikan ajaran moral dan hiburan sedangkanDanandjaja (2007:50) mitos atau mite merupakan cerita rakyat dianggap benar-benar terjadi serta dianggap suci oleh empunya cerita. Biasanya mitos ditokohi oleh para dewa atau makhluk setengah dewa. Peristiwa solah-olah terjadi di dunia lain atau di dunia yang bukan seperti yang kita kenal sekarang, dan terjadi pada masa lampau. *Folk* atau kolektif masyarakat menentukan bahwa cerita hantu yang hidup di air ini termasuk dalam kategori mitos sebab *folk* pemilik atau pendukung cerita ini begitu melekat dan "membumi"

di tengah masyarakat yang "hidupnya" dilingkupi sungai atau laut. Selain itu, menurut Bascom bahwa karakteristik mite atau mitos dapat diketahui dari bentuk topografi, bentuk khas, berikut petualangannya.

Harmonisasi mengandung pengertian pengharmonisan; upaya mencari keselarasan dan Alam berarti segala yang ada di langit dan di bumi (seperti bumi, bintang, kekuatan). Dari pengertian itu, semua unsur baik di langit maupun di bumi memerlukan keharmonisan. Keharmonisan membuat setiap unsur mampu menjalankan aktivitasnya sesuai dengan kodratnya masing-masing (KBBI, 2005: 390),

Alam adalah 1. Segala yang ada di langit dan bumi (seperti bumi, bintang, kekuatan); 2. Lingkungan kehidupan; 3. Segala sesuatu yang termasuk yang termasuk dalam satu lingkungan (golongan dan sebagainya) dan dianggap sebagai satu keutuhan; 4. Segala daya (gaya, kekuatan, dan sebagainya) yang menyebabkan terjadinya dan seakan-akan mengatur segala sesuatu yang ada di dunia ini; 5. Yang bukan buatan manusia; 6. Dunia; 7. Kerajaan; daerah; negeri (KBBI, 2005: 57).Jadi harmonisasi alam mengacu pada upaya mencari keselarasan segala uang ada dalam lingkungan kehidupan dalam suatu keutuhan.

Di dalam Cerita Rakyat *Antu Banyu* terkandung muatan nilai-nilai yang pantas dan layak dipatuhi oleh masyarakat pendukung tempat cerita tersebut berkembang. Kandungan nilai suatu karya sastra lama adalah unsur esensial dalam karya sastra itu secara keseluruhan. Pengungkapan nilai-nilai dalam karya sastra, bukan saja memberikan pemahaman tentang latar belakang sosial budaya si pencerita, akan tetapi mengandung gagasan-gagasan dalam menanggapi situasi yang terjadi dalam masyarakat tempat karya sastra itu lahir. Hal ini seperti yang diungkapkan Damono, bahwa sastra mencerminkan norma, yakni ukuran perilaku yang oleh anggota masyarakat diterima sebagai cara yang benar untuk bertindak dan menyimpulkan sesuatu. Sastra juga mencerminkan nilai-nilai yang secara sadar diformulasikan dan diusahakan oleh warganya dalam masyarakat (Yunus, dkk., 1990:104)

Nilai adalah kadar isi yang memiliki sifat-sifat atau hal-hal penting yang berguna bagi kemanusiaan (Yunus, dkk., 1990:104). Nilai adalah sesuatu yang penting atau hal-hal yang bermanfaat bagi manusia atau kemanusiaan yang menjadi sumber ukuran dalam sebuah karya sastra. Nilai adalah ide-ide yang menggambarkan serta membentuk suatu cara dalam sistem

masyarakat sosial yang merupakan rantai penghubung secara terus-menerus dari kehidupan generasi terdahulu. Secara umum karya sastra mengungkapkan sisi kehidupan manusia dengan segala macam perilakunya dalam bermasyarakat. Kehidupan tersebut diungkapkan dengan menggambarkan nilai-nilai terhadap perilaku manusia dalam sebuah karya. Olehnya itu, sebuah karya sastra selain sebagai pengungkapan estetika, di sisi lain juga berusaha memberi nilai-nilai yang bermanfaat bagi kehidupan.

Secara sadar manusia memberikan perlakuan etisnya hanya pada objek yang rasional atau yang berakal sedangkan alam dihayati oleh manusia sebagai sebuah objek yang non-rasional. Pandangan tersebut berbasis pada moralitas yang berasal dari pemikiran rasional sehingga hanya pihak bernalar yang mendapat perlakuan etis. Hal tersebut dapat merujuk pada teori Naess yang menyatakan bahwa manusia menjadi pelaku moral bukan karena ia makhluk rasional, karena memiliki kepekaan emosional. Namun hal itu tidak cukup untuk mendorong manusia akan sadar mengenai keberadaan alam.

Persoalan ini dikupas dengan teori Heidegger yang menjelaskan subjek bereksistensi melalui keterlibatannya dengan alam, hendak menciptakan cakrawala baru dalam pemahaman relasional manusia terhadap alam. Heidegger juga menerangkan, bila rasio selalu diperlawankan dengan alam, dan teknologi dibenturkan dengan yang alamiah, maka hal itu membuktikan dualisme usang yang kontradiksi antara ekosentrisme dan antroposentrime.

Dalam menyoroti persoalan relasi manusia dan alam dengan metode yang lebih akurat dirasa perlu dilakukan. Namun sebelum membedah relasi tersebut dengan metode fenomenologi,hendaknya dipahami benar metode tersebut memiliki pisau analisis seperti apa. Fenomenologi, memiliki kata dasar fenomena yang diartikan oleh Heidegger sebagai benda yang termanifestasi di dalam kebendaan itu sendiri (*itself in itself*).Karena itu, pemahaman fenomenologi merupakan upaya memahami objek atau benda dengan nilai kebendaan itu sendiri. Merujuk interpretasi Heidegger, mengenai manifestasi ialah menampilkan secara total, tidak terputus atau partikular, realitas tentang fenomena itu. Dengan demikian, fenomena memiliki arti berbeda dengan apa yang tampak. Memang keduanya dapat diobservasikan secara indrawi, tetapi dengan memahami fenomena dapat meleburkan lebih dalam lagi ke realitas

subjek yang lebih kompleks. Hal yang tampak belum tentu menunjukkan keberadaan subyek sesungguhnya sehingga menurut Heidegger, realitas yang tersembunyi dari yang tampak dapat dipecahkan bila dipandang secara fenomenologis, yakni mencari substansi dari keberadaan fenomena tersebut.Melalui fenomenologi lingkungan, kesadaran manusia memaknai dunia objektif dapat diserap lebih dalam. Tidak hanya itu, keberadaannya di dunia juga diperhitungkan lantaran berpengaruh terhadap bagaimana ia bereksistensi sebagai individu. Keterbatasan fisik dan determinasi alam tidak lagi diterima sebagai pendasaran penaklukan terhadap alam. Hal ini justru menjadi motif terlibat, menghayati alam sebagai ruang manusia menyejarah dan menentukan makna. Selanjutnya gagasan Heidegger mengenai fenomenologis-eksistensialistik, keberadaan *Dasein* (ada atau eksistensi). *Dasein* merupakan menempatkan atau memposiskan dirinya di tengah dunia ini. Namun perlu di pahami perbedaan dunia dengan alam. Alam ialah ide primordial yang mendorong. *Dasein* membangun dunianya dengan alam. Hal ini dapat disaksikan dan diterapkan oleh corak kehidupan suku-suku Indonesia dalam menjalani keberlangsungan hidup tanpa harus mengeksploitasi alam secara membabi buta. Heidegger juga memberikan format ekuilibrium manusia dengan alam. Sebelum manusia membangun apapun, harus memastikan bangunan tersebut sesuai dengan rasa damai yang merupakan karakter dari alam. Karena segala tindakan manusia berdampak pada alam, dan kerusakan alam yang disebabkan oleh manusia berbalik berdampak pula pada manusia. Dampak yang diterima manusia berupa fisik dan psikis. Pengaruh ke fisik manusia dapat dilihat dari kesehatan jasmani manusia yang telah terkontaminasi oleh deteriorisasi alam sedangkan pengaruh ke psikis manusia telah terlihat dari gejala depresi, gundah, patah semangat, dan stres. Manusia yang mengalami gangguan psikis ini biasanya dirasakan oleh mereka yang hidup di perkotaan. Rekonstruksi budaya yang ditawarkan oleh Heidegger bukanlah suatu yang utopia, karena rekonstruksi tersebut dapat menimbulkan kepekaan manusia terhadap lingkungan yang bisa mengangkat kembali kecintaan manusia terhadap kehidupan alam dan manusia (http://dianns.org/opini/item/377-harmonisasi-hubungan-manusia-dan-alam-dalam-pandangan-fenomenologi).

Pentingnya setiap manusia memahami etika lingkungan. Etika lingkungan lebih dipahami sebagai sebuah kritik atas etika yang selama

ini dianut oleh manusia dan menjadi petunjuk arah bagi manusia dalam mengusahakan terwujudnya moral lingkungan. Adanya etika lingkungan bertujuan untuk mengubah pemahaman dan perilaku manusia terhadap lingkungan. Terdapat beberapa konsep tentang etika lingkungan yang dikembangkan oleh manusia diantaranya antroposentrisme, biosentrisme, ekosentrisme, dan ekofeminisme. Setiap konsep memiliki pandangan yang berbeda-beda dalam menilai keterkaitan antara manusia dengan lingkungannya. Dalam konteks membangun pemahaman etika lingkungan perlu dua hal yang dipahami yaitu:

(1) Antroposentrisme

Antroposentrime merupakan paham yang bahwa hanya manusia yang memiliki nilai intrinsik sedangkan komponen-komponen lainnya baik yang hidup dan tak hidup atau ekosistem hanya memiliki nilai instrumental (Froderman dan ,Callicott,2009:44). Hal ini berarti ekosistem yang berada di luar manusia hanya berfungsi sebagai alat bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Menurut Rahim (2008:31), antroposentris ini memahami bahwa alam merupakan sumber hidup manusia memiliki beberapa nilai pokok yaitu:a) manusia terpisah dari alam; b) mengutamakan hak-hak manusia atas alam tetapi tidak menekankan tanggung jawab manusia; c) mengutamakan perasaan manusia sebagai pusat keprihatinannya;d) kebijakan dan manajemen sunber daya alam untuk kepentingan manusia; e) norma utama adalah untung rugi.f) mengutamakan rencana jangka pendek; g) pemecahan krisis ekologis melalui pengaturan jumlah penduduk khususnya dinegara miskin; dan h) menerima secara positif pertumbuhan ekonomi.

(2) Biosentrisme

Biosentrisme adalah paham yang memfokuskan kehidupan sebagai satu kesatuan dan menolak pandangan bahwa hanya manusia yang penting dalam kehidupan ini sedangkan makhluk hidup yang lain tidak ((Froderman dan ,Callicott, 2009:44).,200979:). Menurut Susilo (2008), paham biosentrisme bukan hanya manusia yang memiliki nilai moral tetapi juga binatang sedangkan menurut Kenneth dalam Rahim (2008:66) bukan hanya manusia dan binatang saja yang harus dihargai secara moral tetapi

juga tumbuhan.Tiga pilar yang menjadi pegangan dalam pelaksanaan biosentrisme yaitu: a) Manusia memiiliki kewajiban moral terhadap alam semesta yang dapat berupa: kewajiban untuk tidak melakukan sesuatu yang merugikan alam dengan segala isinya, kewajiban untuk tidak menghambat kebebasan organism lain untuk berkembangsesuai dengan hakikatnya, dan kesediaan untuk tidak menyakiti hewan liar; Bumi dan segala isinya adalah subjek moral. Oleh karena itu, bumi bukan objek atau alat yang bisa digunakan sesuka hati karena lingkungan juga memiliki daya dukung yang terbatas; b) Anti spesiesme dan rasisme, pada lingkungan menyatakan bahwa tidak ada perbedaan ras dalam melakukan upaya pengelolan lingkungan dan manusia merupakan spesies yang lebih unggul dibandingkan dengan hewan dan tumbuhan.

Menurut Rahim (2008:56), biosentrisme memiliki beberapa nilai pokok terhadap alam yang membedakannya dengan antroposentrisme, yaitu: a) Manusia adalah bagian dari alam; b) Menekankan hak hidup mahluk lain, walaupun dapat dimanfaatkan oleh manusia, tidak boleh diperlakukan sewenang-wenang; c) Prihatin akan perasaan semua mahluk dan sedih kalau alam diperlakukan sewenang-wenang; d) Kebijakan manajemen lingkungan bagi semua mahluk; e) Alam harus dilestarikan dan tidak dikuasai; f) Pentingnya melindungi keanekaragaman hayati; g) Menghargai dan memelihara tata alam; h) Mengutamakan tujuan jangka panjang sesuai ekosistem; dan i) mengkritik sistem ekonomi dan politik dan menyodorkan sistem alternatif yaitu sistem mengambil sambil memelihara.

Ada sembilan prinsip dalam etika lingkungan hidup yaitu: a) Sikap hormat terhadap alam atau *respect for nature*.Alam mempunyai hak untuk dihormati, tidak saja karena kehidupan manusia bergantung pada alam tetapi juga karena manusia adalah bagian dari alam. Manusia tidak diperbolehkan merusak, menghancurkan, dan sejenisnya bagi alam beserta seluruh isinya tanpa alasan yang dapat dibenarkan secaramoral; b) Prinsip tanggung jawab atau *moral responsibility for nature*.Prinsip tanggung jawab bukan saja secara individu tetapi juga secara berkelompok atau kolektif. Setiap orang dituntut dan terpanggil untuk bertanggung jawab memelihara alam semesta ini sebagai milik bersama dengan cara memiliki yang tinggi, seakan merupakan milik pribadinya; c) Solidaritas kosmis atau *cosmic solidarity*.Solidaritas kosmis mendorong manusia untuk menyelamatkan

lingkungan dan menyelamatkan semua kehidupan di alam. Alam dan semua kehidupan di dalamnya mempunyai nilai yang sama dengan kehidupan manusia. Solidaritas kosmis juga mencegah manusia untuk tidak merusak dan mencermati alam dan seluruh kehidupan di dalamnya. Solidaritas kosmis berfungsi untuk mengontrol perilaku manusia dalam batas-batas keseimbangan kosmis, serta mendorong manusia untuk mengambil kebijakan yang pro-lingkungan atau tidak setuju setiap tindakan yang merusak alam; d) Prinsip kasih sayang dan kepedulian terhadap alam atau *caring for nature*.Prinsip kasih sayang dan kepedulian merupakan prinsip moral satu arah, artinya tanpa mengharapkan untuk balasan serta tidak didasarkan pada pertimbangan kepentingan pribadi tetapi semata-mata untuk kepentingan alam. Semakin mencintai dan peduli terhadap alam manusia semakin berkembang menjadi manusia yang matang, sebagai pribadi dengan identitas yang kuat. Alam tidak hanya memberikan penghidupan dalam pengertian fisik saja, melainkan juga dalam pengertian mental dan spiritual.e) Prinsip tidak merugikan atau *no harm*.Prinsip tidak merugikan alam berupa tindakan minimal untuk tidak perlu melakukan tindakan yang merugikan atau mengancam eksistensi mahkluk hidup lain di alam semesta. Manusia tidak dibenarkan melakukan tindakan yang merugikan sesama manusia. Pada masyarakat tradisional yang menjujung tinggi adat dan kepercayaan, kewajiban minimal ini biasanya dipertahankan dan dihayati melalui beberapa bentuk tabu-tabu yang apabila dilanggar maka, akan terjadi hal-hal yang buruk di kalangan masyarakat misalnya, wabah penyakit atau bencana alam; f) Prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam.Prinsip ini menekankan pada nilai, kualitas, cara hidup yang paling efektif dalam menggunakan sumber daya alam dan energi yang ada; g) Prinsip keadilan.Prinsip keadilan sangat berbeda dengan prinsip –prinsip sebelumnya. Prinsip keadilan lebih ditekankan pada bagaimana manusia harus berperilaku satu terhadap yang lain dalam keterkaitan dengan alam semesta dan bagaimana sistem sosial harus diatur agar berdampak positif pada kelestarian lingkungan hidup. Prinsip keadilan terutama berbicara tentang peluang dan akses yang sama bagi semua kelompok dan anggota masyarakat dalam ikut menentukan kebijakan pengelolaan sumber daya alam dan pelestarian alam dan dalam ikut menikmati pemanfatannya.; h) Prinsip demokrasi.Prinsip demokrasi sangat terkait dengan hakikat alam. Alam semesta sangat beraneka ragam. Demokrasi memberi tempat

bagi keanekaragaman yang ada. Oleh karena itu setiap orang yang peduli terhadap lingkungan adalah orang yang demokratis, sebaliknya orang yang demokratis sangat mungkin seorang pemerhati lingkungan. Pemerhati lingkungan dapat berupa multikulturalisme, diversifikasi pola tanam, diversifikasi pola makan, keanekaragaman hayati, dan sebagainya; i) Prinsipintegritas moral.Prinsip integritas moral terutama dimaksudkan untuk Pemerintah sebagai pengambil kebijakan. Prinsip ini menuntut Pemerintah baik pusat atau Daerah agar dalam mengambil kebijakan mengutamakan kepentingan publik.Kesembilan prinsip etika lingkungan tersebut diharapkan dapat menjadi pedoman dasar bagi setiap manusia untuk berperilaku arif dan bijaksana dalam berinteraksi dengan lingkungan hidup. Penerapan kesembilan prinsip tersebut dapat menjadi awal yang baik atau pondasi dasar bagi terlaksanannya pembangunan yang berkelanjutan (http://www.scribd.com/doc/66506942/8/C-Prinsip-Prinsip-Etika-Lingkungan).

Menurut Ricoeur (dalam Endraswara, 2011:42), hermeneutik berusaha memahami makna sastra yang ada di balik struktur. Pemahaman makna tidak hanya pada simbol, tetapi memandang sastra sebagai teks. Di dalam teks ada konteks yang bersifat polisemi. Jadi, haruslah menukik ke arah teks dan konteks sehingga ditemukan makna utuh.

Penafsiran teks sastra setidaknya mengikuti rambu-rambu penafsiran berikut, yaitu: (1) Penafsiran yang bertitik tolak dari pendapat, bahwa teks sendiri sudah jelas; (2) Penafsiran hermeneutik baru yang terutama diwakili oleh Gadamer berusaha memadukan masa silam dan masa kini; (3) Penafsiran yang bertolak pada pandangannya sendiri mengenai sastra; (4) Penafsiran yang berpangkal pada problematik tertentu, misalnya dari aspek politik, psikologis, moral, dan sebagainya; dan (5) Tafsiran yang tak langsung berusaha agar memadai sebuah teks diartikan, tetapi hanya ingin menunjukkan kemungkinan-kemungkinan yang tercantum dalam teks sehingga pembaca dapat menafsirkannya. Secara garis besar, jika karya sastra telah jelas kapan ditulis dan tanpa mengalami transformasi, maka akan digunakan penafsiran melalui empat langkah utama. Keempat langkah yang dimaksud yaitu. 1) menentukan arti langsung yang primer; 2) bila perlu menjelaskan arti-arti implisit; 3) menentukan tema; 4) memperjelas arti-arti simbolik dalam teks.

Etika lingkungan memiliki peran untuk menyadarkan manusia saat

ini agar memahami konsep keterkaitan dan kompleksitas dalam setiap tindakannya terhadap lingkungan serta memberikan pembinaan pada generasi mendatang melalui pendidikan mengenai etika lingkungan dan prinsipnya. Konsep yang mampu dibawa oleh etika lingkungan ini dapat menjadi upaya konservasi terhadap lingkungan saat ini agar terus terjaga keberlanjutannya.

Masalah dalam penelitian ini bagaimanakah harmonisasi alam dalam cerita rakyat *Antu Banyu* Sumatera Selatan? Penelitian ini menggunakan teori fenomenologi dan teori hermeneutika. Data dianalisis dengan metode deskriptif analitik. Hasil analisis menunjukkan bahwa cerita *Antu Banyu* mengajarkan harmonisasi dalam kehidupan ini. Dalam penelitian ini beberapa teori digunakan untuk mempertajam analisis dan mencari pemahaman yang lebih memadai. Sebagai landasan teori penelitian ini, yaitu teori fenomenologi dan hermeneutika.

2. Pembahasan

2.1 Cerita Rakyat Antu Banyu di Sumatera Selatan

Cerita Antu Banyu dipercaya sebagai penunggu sungai di Sumatera Selatan. *Antu Banyu* memiliki karakteristik berambut panjang dan keras, rambutnya seperti *satang* (buluh yang panjang) karena itu apabila rambut ini sudah berada di atas kapal, perahu, sampan atau *ketek* biasanya perahu atau kapal atau *ketek tersebut* akan karam. Selain rambut tersebut berat juga tajam karena itu kalau *antu banyu* telah meletakkan rambutnya yang panjang tersebut ke atas kapal atau sampan maupun *ketek* biasanya penghuninya akan menjadi "santapannya". Kemudian mangsanya akan ditemukan oleh penduduk setempat dalam keadaan terapung dengan ubun-ubun atau punggung sum-sum tulang belakang dalam keadaan bolong. Konon, *antu banyu* sangat menggemari wilayah ubun-ubun kepala dan bagian sum-sum tulang belakang manusia.

Antu Banyu diperkaya oleh masyarakat pendukungnya sebagai makhluk gaib penghuni sungai, tak ada asal-usul yang pasti mengenai keberadaan hantu sungai ini. *Antu Banyu* ini sudah ada sejak kehidupan sungai dimulai. *Antu banyu* ini diciptakan oleh Yangkuasa sebagai suatu rahmat ada kehidupan lain di dunia ini yang keberadaannya perlu diperhitungkan.

Antu Banyu biasanya akan muncul menjelang Magrib lalu

menghilang. Kemudian akan muncul saat dini hari sampai fajar menjelang Subuh. Orang-orang yang 'diganggu' oleh hantu jenis ini adalah para pendatang baru yang tiba-tiba memasuki kawasan perairan (sungai) tanpa izin dan pamit kepada penduduk setempat. *Antu banyu ini juga sering memangsa anak-anak yang bermain di sungai tanpa ingat waktu. Selain itu, para pengambil hasil laut yang menghuni perahu atau ketek* (perahu bermesin) yang sedang menyeterum ikan-ikan di sungai.

Hantu banyu yang memiliki habitat hidup di air biasanya menghuni gua-gua yang ada di sepanjang sungai dan lorong-lorong atau pusaran yang ada di dalam sungai dan di waktu-waktu tertentu akan memangsa korbannya. Caranya memangsa korban pun dengan cara menaikkan rambutnya ke perahu atau *ketek*, saat penghuni *ketek* kewalahan perahu atau *ketek*nya akan karam, saat itu juga sang *antu banyu* akan memangsa korbannya. Karena berambut panjang, disinyalir hantu banyu ini berjenis kelamin laki-laki(?). Biasanya *antu banyu* sangat selektif memangsa korbanya, antara lain pendatang baru di daerah tersebut, anak-anak, atau juga remaja berusia akil baliq.

2.2 Mitos *Antu Banyu Sumatera Selatam*

Mitos yang sangat populer di tengah masyarakat Sumatera Selatan, yaitu cerita mengenai *Antu Banyu*. Cerita *Antu Banyu* ini begitu terkenal di tengah masyarakat pendukungnya karena cerita ini begitu melekat sejak lama dan diwarisi oleh pewaris aktifnya secara turun-temurun intergenerasi bahkan antargenerasi.

Jika ada seorang anak kecil sering atau suka bermain di sungai dalam jangka waktu yang lama, biasanya akan ditegur oleh orang tua, kerabat, dan sebagainya dengan mengatakan "*Jangan galak main di sungi Musi* (nama sungai di Sumatera Selatan), *gek ado antu banyu!"* (bahasa Melayu Palembang dan Musi), *Dang galak mido di way Selabung* (nama sungai di Muara Dua) *tulik dikanik hantu lawok!"* (bahasa Daya) atau *"Jangan galak mandi di ayik Lintang* (nama sungai di daerah Empat Lawang), *kelo dipaju antu ayik!"* (bahasa Lintang)

Nama hantu yang biasa hidup di air ini, di Sumatera Selatan dikenal dengan nama yang bermacam-macam. Masyarakat Komering mengenalnya dengan nama *Antu Anyar*, masyarakat Lintang mengenalnya dengan nama *Antu Ayek* atau dengan nama lain *Selingkup*, dan masyarakat Muara Dua

mengenal jenis hantu ini dengan sebutan *Hantu Lawok*, dan masyarakat Melayu Palembang atau Musi mengenalnya dengan nama *Antu Banyu*. Apa pun namanya, jenis hantu ini habitat hidupnya di air dengan karakter tersendiri di tengah masyarakat pendukungnya.

Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa hantu jenis ini memiliki versi dan varian. Masyarakat Sumatera Selatan secara geografis memiliki banyak sungai memungkinkan cerita ini berkembang dengan pesat melampaui batas ruang dan waktu. Wajar saja, seolah-olah di tengah masyarakat Sumatera Selatan kemasyuran hantu yang hidup di air ini begitu melekat dan "membumi". Kehadiran cerita *Antu Banyu* ini menimbulkan nuansa tersendiri bagi masyarakat, terutama masyarakat yang hidupnya di sungai-sungai atau di daerah laut yang ada di Sumatera Selatan. Percaya atau tidak, hampir semua daerah di Sumatera Selatan mengenal mitos mengenai hantu yang hidupnya di air ini.

Mitos mengenai *antu banyu* ini berdasarkan tempat asalnya (hidup di air atau sungai Sumatera Selatan), sepertinya merupakan mitos asli Sumatera Selatan (Indonesia) bukan berasal dari luar negeri, terutama dari India, Arab, dan sekitar Laut Tengah yang umumnya telah mengalami pengolahan lebih lanjut. Hal ini disebabkan mereka telah mengalami yang oleh Robert Redfí *et. Al*. disebut sebagai proses adaptasi (*adaptation*). Walaupun tidak dipungkiri bahwa di negara lain juga punya kepercayaan atau mitos mengenai hantu yang hidup di air ini, seperti Inggris, Jepang, Thailand, dan Cina. Namun, cerita *antu banyu* yang hidup di Sumatera Selatan (Indonesia) punya versi dan karakteristik yang berbeda. Cerita *antu banyu* yang terkenal di Sumatera Selatan tidak terlepas dari struktur dan historis Sumatera Selatan yang memiliki banyak wilayah perairan. Tidak berlebihan jika dikenal dengan sebutan "Negeri Batanghari Sembilan" (Negeri sembilan Sungai, yaitu Sungai Komering, Rawas, Batanghari, Leko, Lakitan, Kelingi, Lematang, Semangus, dan Ogan. Untuk mengetahui keterkaitan suatu mitos dari satu negara perlu melakukan studi komparatif dengan cara membandingkan versi atau varian cerita tersebut. Namun, sangatlah sulit karena memakan waktu yang tidak singkat. Menurut Danandjaja, pada dasarnya jika ada kesamaan antara cerita dengan cerita yang lain biasanya ada dua kemungkinan yang melatarbelakanginya, yaitu (1) monogenesis: suatu penemuan yang diikuti proses difusi (*diffusion*) atau penyebaran, (2) sebagai akibat poligenesis, yang disebabkan oleh penemuan-penemuan

yang sendiri (*independent invention*) atau sejajar (*parallel invention*) dari motif-motif cerita yang sama, di tempat-tempat yang berlainan serta dalam masa yang berlainan atau bersamaan.

Teori-teori yang tergolong monogenesis, antara lain teori Grimm bersaudara, teori mitologi matahari Max Muller, dan teori Indianist Theodore Benfley. Ahli-ahli dongeng Jerman, seperti Yacob dan Wilhelm Grimm yang hidup dalam abab ke-19 M, walaupun mengakui adanya kemungkinan itu, namun lebih menekankan pada difusi (monogenesis) sebagai penyebab adanya kesejajaran itu. Pendapat kedua bersaudara itu dianut kebanyakan ahli foklor di dunia.

2.3Konsep yang ditawarkan dalam Cerita Rakyat *Antu Banyu*

2.3.1 Eksistensi *Antu Banyu*

Cerita *Antu Banyu* menjelaskan eksistensi *Antu Banyu* melalui keterlibatannya dengan alam. Cerita *Antu Banyu* ini juga menciptakan cakrawala baru dalam pemahaman relasional manusia terhadap alam bahwa sesungguhnya ada kehidupan lain dalam alam ini yang tak dapat dijangkau oleh manusia (makhluk kasat mata) tetapi dampak dan kehadirannya dapat dirasakan dan menyentuh berbagai aspek kehidupan manusia. Sebagaimana diungkapkan Heidegger bahwa rasio selalu diperlawankan dengan alam, dan teknologi dibenturkan dengan yang alamiah, maka hal itu membuktikan dualisme usang yang kontradiksi antara ekosentrisme dan antroposentrime. Antu Banyu diciptakan oleh Tuhan memiliki tugas dan fungsi serta tanggung jawab dalam mengatur alam dalam kehidupan di air.

2.3.2 Manusia harus bisa menjaga norma dan hak-hak alam serta makhluk lain

Manusia memiiliki kewajiban moral terhadap alam semesta yang dapat berupa: kewajiban untuk tidak melakukan sesuatu yang merugikan alam dengan segala isinya, kewajiban untuk tidak menghambat kebebasan organisma lain untuk berkembang sesuai dengan hakikatnya, dan kesediaan untuk tidak menyakiti makhluk lain termasuk di dalamnya bumi dan segala isinya adalah subjek moral. Oleh karena itu, bumi bukan objek atau alat yang bisa digunakan sesuka hati karena lingkungan juga memiliki daya dukung yang terbatas. Selain itu, tidak menjadi antispesiesme dan rasisme, pada lingkungan menyatakan bahwa tidak ada perbedaan ras dalam melakukan

upaya pengelolan lingkungan dan manusia merupakan spesies yang lebih unggul dibandingkan dengan hewan dan tumbuhan.manusia hendaknya menghargai makhluk lain dengan tidak semena-mena dengan lingkungan (sungai) yang di dalamnya terdapat makhluk lain yang turut berkembang dalam hidup dan kehidupannya. Mengingat *Antu Banyu* memiliki habitat hidup di air biasanya menghuni gua-gua yang ada di sepanjang sungai dan lorong-lorong atau pusaran yang ada di dalam sungai.Pentingnya menjaga sikap hormat terhadap alam atau *respect for nature*. Alam mempunyai hak untuk dihormati, tidak saja karena kehidupan manusia bergantung pada alam tetapi juga karena manusia adalah bagian dari alam. Manusia tidak diperbolehkan merusak, menghancurkan, dan sejenisnya bagi alam beserta seluruh isinya tanpa alasan yang dapat dibenarkan secara moral

2.3.3 Memupuk rasa tanggung jawab terhadap kehidupan semua makhluk

Pentingnya untuk selalu memupuk tanggung jawab atau *moral responsibility for nature*. Prinsip tanggung jawab bukan saja secara individu tetapi juga secara berkelompok atau kolektif. Setiap orang dituntut dan terpanggil untuk bertanggung jawab memelihara alam semesta ini sebagai milik bersama dengan cara memiliki rasa memiliki yang tinggi, seakan merupakan milik pribadinya. Alam (sungai) dan makhluknya merupakan 'milik' masyarakat pendukungnya yang perlu terus dijaga kelestariannya dengan penuh tanggung jawab. Solidaritas kosmis atau *cosmic solidarity*. Solidaritas kosmis mendorong manusia untuk menyelamatkan lingkungan dan menyelamatkan semua kehidupan di alam. Alam dan semua kehidupan di dalamnya mempunyai nilai yang sama dengan kehidupan manusia. Solidaritas kosmis juga mencegah manusia untuk tidak merusak dan mencermati alam dan seluruh kehidupan di dalamnya. Solidaritas kosmis berfungsi untuk mengontrol perilaku manusia dalam batas-batas keseimbangan kosmis, serta mendorong manusia untuk mengambil kebijakan yang pro-lingkungan atau tidak setuju setiap tindakan yang merusak alam. Dengan kehadiran *Antu Banyu* di waktu-waktu tertentu menunjukkan keterkaitan yang jelas antara alam dan makhluk hidup. *Antu Banyu* hadir di waktu-waktu tertentu sedangkan manusia di larang bermain di sungai di waktu-waktu tertentu pula.

2.3.4 Kasih sayang dan peduli terhadap semua makhluk

Kasih sayang dan kepedulian merupakan prinsip moral satu arah, artinya tanpa mengharapkan untuk balasan serta tidak didasarkan pada pertimbangan kepentingan pribadi tetapi semata-mata untuk kepentingan alam. Semakin mencintai dan peduli terhadap alam manusia semakin berkembang menjadi manusia yang matang, sebagai pribadi dengan identitas yang kuat. Alam tidak hanya memberikan penghidupan dalam pengertian fisik saja, melainkan juga dalam pengertian mental dan spiritual. Manusia dan alam serta makhluk lainnya tidak merugikan atau *no harm*. Tindakan tidak merugikan alam berupa tindakan minimal untuk tidak perlu melakukan tindakan yang merugikan atau mengancam eksistensi mahkluk hidup lain di alam semesta. Manusia tidak dibenarkan melakukan tindakan yang merugikan sesama manusia. Pada masyarakat tradisional yang menjujung tinggi adat dan kepercayaan, kewajiban minimal ini biasanya dipertahankan dan dihayati melalui beberapa bentuk tabu-tabu yang apabila dilanggar maka, akan terjadi hal-hal yang buruk di kalangan masyarakat, seperti yang juga tampak dalam kehidupan *Antu Banyu.*

3. Penutup

Cerita mengenai *Antu Banyu* ini demikian menarik untuk dibahas maupun diperbincangkan. Cerita mengenai hantu yang hidupnya di air ini bukan hanya dianggap sekedar meneguhkan kebenaran tahayul atau kepercayaan masyarakat kolektifnya. Niscaya, cerita mengenai hantu ini berguna bagi kolektifnya, setidak-tidaknya dapat mengajarkan kepada kita agar disiplin dalam menggunakan waktu dan mengharmoniskan kita dalam mengasihi anak-anak. Bagaimana bisa? Orang yang berlama-lama di air tanpa ada pekerjaan biasanya tidak efisien dalam menggunakan waktu dan orang tua harus memperhatikan anak-anaknya agar tidak lama berada di sungai.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Yunus dkk. 1990. *Kajian Analisis Hikayat Budistihara*, Jakarta: Dapdikbud.

Dananjaja, James. 2007. *Folklor Indonesia (Ilmu gossip, dongeng, dan lain-lain)*. Jakarta: PT Temprint

Edward, Djamaris. 2002. *Pengantar Sastra Rakyat Minangkabau*. Jakarta: Yayasaan obor Indonesia. Yogyakarta: Caps.

Endraswara, Suwardi. 2011. *Metodologi Penelitian Sastra: Epistemonologi, Model, Teori, dan Aplikasi*.

Froderman, R. dan Callicott, J. Baird. 2009. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. New York: Gale, Cengage Learning.

Pusat Bahasa, Depdiknas. 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Rahim, Supli. 2008. *Etika Lingkungan dan Persfektif Filsafat*. (http://www.scribd.com/doc/66506942/8/C-Prinsip-Prinsip-Etika-Lingkungan) Diunduh23 Juli 2016

Sikki, Muhammad, dkk. 1986. *Stuktur Sastra Lisan Toraja*. Jakarta: Depdikbud.

(http://www.sumselprov.go.id)/diunduh 20 Juli 2016.

ECOPSYCHOLOGY, GREEN LITERATURE, NATURE

Anas Ahmadi
Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia, Unesa
anas_ahmadieni@yahoo.com

Abstract

One of interdisciplinary study that is currently raised is ecopsychology. As a science, interdisciplinary studies, ecosychology the intersection of psychology and ecology, which focuses on the study of human interaction with nature/ environment. Similarly, the literature, in which there are also talks about the human interaction with nature/environment. The literature named after the green literature. Starting from that, in this article discussed literary works (focus on novel) Indonesia through ecospychology perspective. The theoretical framework used to refer to the thought ecopsychologist, eg Roszak (1995), Fisher (2002), Merritt (2012), Vakoch (2014).

keywords: ecopsychology, green literature, nature

Abstrak

Salah satu studi interdisipliner yang saat ini mengemuka adalah ecopsychology. Sebagai ilmu studi interdisipliner, ecopsychology merupakan interseksi psikologi dan ekologi yang memfokuskan kajian pada manusia dalam interaksinya dengan alam/lingkungan. Begitu pula dengan sastra, di dalamnya ada juga membahas tentang hubungan manusia dengan alam/lingkungan. Sastra tersebut disebut pula dengan *green literature*. Bertolak dari itu, dalam artikel ini dibahas karya sastra (fokus pada novel) Indonesia melalui perspektif ecospychology. Kerangka teoretis yang digunakan merujuk pada pemikiran ecopsychologist, misal Roszak (1995), Fisher (1999), Merrit (2012), Vakoch (2014).

Kata kunci: ecopsychology, green literature, nature

Pendahuluan

Problematika lingkungan (*environment*), baik konteks biophilia ataupun konteks necrophilia (*echophobia, xenophobia*) saat ini menjadi perhatian serius dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan (selain disiplin ilmu ekologi [*ecocritism*] dan/atau biologi yang memang konsen pada

lingkungan [biopsychology]). Di antaranya, dalam perspektif filsafat etika, Callicot & Mc Rai (2014) menulis tentang lingkungan yang ditinjau melalui perspektif filsafat China (Tao, Konfucius) dan India (Hindu, Budha, dan Atman) dan Rolston (2014) yang berbicara tentang campur tangan dan keikutsertaan filsafat pada lingkungan. Tulisan mereka ini, masuk kategori filsafat lingkungan (*environmental philosophy).*Konteks psikologi, Clayton (2012); Valentin & Gamez (2011); Klockner (2015); menulis tentang perhatian psikologi pada lingkungan. Tulisan mereka ini masuk kategori psikologi lingkungan (*environmental psychology*).

Isu tentang perusakan dan/atau kerusakan lingkungan, ketidakadilan ekologis, keadilan lingkungan (*environmental justice*), bencana alam, etika alam, kembali ke alam, *wilderness*, *environmental theraphy,* memang merupakan tantangan bagi para akademisi, praktisi, dan 'decision maker' dalam mengubah dunia. Jika alam dan lingkungan dibiarkan dalam kondisi 'sickness', secara perlahan namun pasti, manusia sebagai habitat di dalamnya akan mati juga. Itulah ekosistem, jika salah satu mata rantai ada yang rusak, yang lainnya tentu rusak pula.

Kesombongan manusia sebagai 'ubermens' tampaknya menjadi malapetaka besar bagi alam. Bagaimana tidak, dalam konteks psikologi humanistis, manusia dipandang sebagai sosok yang menguasai alam. Manusia dengan semangat humamnisme mengeksplorasi dan mengeksploitasi alam demi kemaslahatan hidup mereka. Semakin modern teknologi dan kehidupan manusia, semakin kuat pula daya destruktifnya pada alam. Pergerakan teknologi, memang (kadang) berkebalikan dengan pergerakan etika. Teknologi yang semakin tinggi, ternyata etika semakin mengalami kemerosotan. Apakah hal itu memang sebuah konsep sunnatullah dalam Islam, konsep yin dan yang dalam Taoism, ataukah konsep 'kesepertian' saja dalam ritual zen. Karena itu, sisi lain dari penguasaan adalah perusakan; sisi lain dari konstruktif vs destruktif; konektivitas vs diskonektivitas. Manusia saat ini memang lebih suka mengeksplorasi alam daripada mendekati alam dengan hati. Untuk itu, Norton (2009:140) menyebut "cycle of disconnection". Keterputusan siklus antara manusia dengan alam yang dapat mengakibatkan manusia dan alam sakit. Catalos (2013:359) menyarankan agar manusia melakukan "communing with nature" sehingga bisa menyembuhkan (*healing)* manusia dan alam.

Bidang psikologi yang menaruh perhatian pada lingkungan,

banyak ragamnya, misal psikologi lingkungan, psikologi budaya, psikologi multikultural, dan psiko-biologi, psikologi ekologi, dan ecopsychology. Dalam artikel ini, psikologi yang dibahas adalah ecopsychology yang dihubungkaitkan dengan *green literature* dan *nature.*

Ecopsychology, Green Literature, Nature

Salah satu bidang psikologiyang masuk kategori interdisipliner, yakni ecopsychology (Doherty, 2009:105; Adams, 2012:216) menaruh perhatian pada lingkungan. Ecopsychology mulai marak diperbincangkan sekitar tahun 1990-an. Tokoh yang dianggap mempelopori ecopsychology adalah Roszak, dkk. Para ecopsychologist, di antaranya Roszak (1995); Greenway (1995); Merrit (2012), Bucci (2012), Scull (2014), Black (2015) mendefinisikan ecopsychology sebagai interseksi antara psikologi dalam hubungan/interaksinya dengan lingkungan. Sebagai studi interdisipliner dalam psikologi, ecopsychology berusaha mendekati alam dengan menggunakan *psyche.* Melalui ecopsychology, diharapkan studi terhadap lingkungan bisa holistis sebab mengawinkan psikologi yang mengandalkan *psyche* dalam memahami lingkungan (Ahmadi, 2015a;2015b). Melalui *psyche*, rasa empati dan konektivitas terhadap alam bisa lebih ditingkatkan.

Studi ecopsychology sangat dekat dengan apa yang disebut oleh Winter (1996)sebagai ecological psychology. Memang, keduanya tampak memiliki kadar similaritas tinggi. Namun, para ecopsychologist tetap mempertahankan dan menggunakan ecopsychology, meski Winter memunculkan istilah *ecological psychology.* Karena itu, istilah ecopsychology lebih bergaung daripada *ecological psychology.*

Bidang garapan ecopsychology berkait dengan alam (*nature*), lingkungan (*environment*), hutan, binatang, ekosistem, mistisisme, spiritualisme, dan terapi. Diakui atau tidak, bidang garapan ecopsychology lebih cenderung pada penelitian yang 'pseudo-ilmiah'. Karena bersifat 'pseudo-ilmiah', penelitian ecopsychology terbuka untuk peneliti yang memiliki disiplin ilmu nonpsikologi dan/atau ekologi. Karena hal itu, tidak semua peneliti psikologi bersepakat dengan munculnya ecopsychology.

Ecopsychology, seperti halnya ecocritism, bisa digunakan digunakan untuk membedah sastra. Dalam konteks *ecocritism*, kita bisa merujuk, misal pada pemikiran Love (2003)--yang meneliti *Moby Dick*-nya Herman Melville dan *Old Man and the Sea*-nya Ernest Hemingway;

Garrard (2004), Volkman, et all (2010), Bruckneer & Brayton (2011) bahwa sastra sebenarnya menampilkan lingkungan, baik dalam konteks humanisme, ketidakadilan, ataupun postkolonialisme. Dalam konteks ecopsychology, demikian juga adanya, sastra juga menampilkan hubungan psikologis manusia dalam interaksinya dengan *nature* dan lingkungan yang ada di sekitarnya. Dalam hal ini, tentu sastra yang bisa disandingkan dengan ecopsychology adalah sastra yang dikategorikan dengan istilah 'green literature'. Ya, 'green literature', sastra yang memiliki 'voice' tentang nature, lingkungan, binatang, dan tumbuhan. Sastra yang menyuarakan penyelamatan lingkungan, restorasi lingkungan, dan kerusakan lingkungan. Sastra yang ingin mendamaikan manusia dengan alam.

Di Indonesia ecopsychology pernah ditulis oleh Ahmadi (2014; 2015;2016) yang berkait dengan sastra, film, dan cerita rakyat. Tentunya, beberapa peneliti lain sudah menuliskan tentang hal itu, tetapi belum terjangkau oleh saya. Ecopsychology memang masih relatif baru jika kita tilik di Indonesia. Diakui atau tidak, gaungnya kalah jauh jika dibandingkan dengan ecocritism yang sudah marak di Indonesia. Jika ditengarai, ada dua hal yang menjadikan ecocritism lebih dikenal daripada ecopsychology. Pertama, ecocritism merupakan studi yang dekat dengan wilayah kajian ekologi, antropologi, dan sosiologi. Tentunya, para praktisi sastra (di Indonesia) yang bergelut di bidang tersebut lebih akrab sebab beberapa praktisi sastra juga ada yang berlatar belakang ekologi*, antropologi, dan sosiologi sehingga mereka mumpuni dan begawan dalam bidang antropologi sastra, sosiologi sastra, dan ekologisastra*. Berbeda halnya dengan ecopsychology yang lebih dekat dengan wilayah kajian psikologi, diakui atau tidak, kajian psikologi sastra di Indonesia belum 'semarak, semerbak, dan seharum' kajian antropologi sastra, sosiologi sastra. Di Indonesia, masih jarang praktisi sastra yang berlatar belakang psikologi –atau mungkin jelajah jarak jauh saya yang kurang bagus tentang hal itu [tentu mohon dimaklumi]). Kedua, jika ditinjau dari segi appettitus, tampaknya sesuai dengan hukum piramida, dunia filsafat dan dunia psikologi tak begitu banyak yang suka sebab 'partidas obscuro' yang kadang bukan menjadi pilihan bagi xenophilis.

Green literature dalam pandangan Garrard (2012) disebut juga dengan istilah "green cultural studies". Mentz (2009a; 2009b) menawarkan dengan istilah yang agak berbeda "blue cultural studies". Kesemuanya,

memiliki rimba yang sama, yakni masalah alam (nature), lingkungan, dan habitat yang terdapat di dalamnya, baik human maupuun nonhuman. Dengan demikian, green literature sebenarnya merupakan tangan panjang nature dalam bentuk yang lain. Dalam kaitannya dengan studi, baik ecopsychology, green literature, green culture studies, blue culture studies tidak lepas dati tiga konteks, yakni (1) konteks pengarang; (2) konteks karya; dan (3) konteks pembaca. Dalam konteks zen-Jepang, sastra jenis ini (haiku) banyak bermunculan sebagai representasi dari green culture, misal saja

Daun yang jatuh itu
Takkan pernah kembali ke tangkainya

Pencuri itu
Masih meninggalkan bulan di atas jendela

Jangan kau lawan angin yang berhembus
Yang ada hanya kesia-siaan

Green literature dan green culture studies tersebut bisa dimasukkand alam wilayah studi ecopsychology. Tatkala kita menengok ke Indonesia, sastra yang menampilkan nature, green literature tampak pada sastra tulis ataupun sastra lisan. Dalam konteks sastra lisan, kita kenal dengan si Kancil, Ande-ande Lumut, Asal-usul Telaga Ngebel. Dalam sastra tulis kita bisa melihat karya-karya YB Mangunwijaya yang banyak memberikan filosofi hidup melalui alam. Tentu, cara 'memetik' filosofi hidup dari alam itu berbeda-beda dengan derajat masing-masing. Kita juga bisa melihat karya Umar Kayam, Senogumira Ajidarma, Andrea Hirata yang berbicara tentang alam. Selain itu, masih banyak lagi yang belum disebutkan.

Penutup

Isu dalam dunia realita, salah satunya adalah lingkungan, tenyata masuk dalam sastra. Hal ini, tentu menambah nilai untuk sastra bahwa ia menyuarakan lingkungan. Studi dalam sastra pun marak berrkait dengan itu, ecocriticsm (postecocritism), ecopsychology, ecological traditional, knowledge, green culture studies, ataupun blue culture studies. Jika media,

jurnal, buku, ataupun laporan penelitain berbiacar tentang lingkungan dengan wajah yang kaku. Berbeda halnya dengan sastra, ia berbicara tentang lingkungan dengan wajah yang lentur, kenyal, dan elastis.

Daftar Pustaka

Ahmadi, Anas. 2014. *Ecopsychology* dalam Sastra Tiongkok. Makalah disajikan dalam Seminar Nasional Bahasa Mandarin tanggal 30 November di Unesa, Surabaya.

Ahmadi, Anas. 2015a. "Literasi *Ecopsychology*, Sastra, dan Film". Makalah disajikan dalam Seminar Nasional Literasi tanggal 23 Oktober di Unesa, Surabaya.

Ahmadi, Anas. 2015b. Memahami Cerita Rakyat Indonesia melalui Kajian *Ecopsychology.* Makalah disajikan dalam Seminar Nasional Bahasa, Sastra, dan Seni di Era Industri Kreatif tanggal 14 November di UM, Malang.

Ahmadi, Anas. 2015. Literature Research in Indonesia, Ecopsychology Perspective. Makalah disajikan dalam International Conference on Educational Research and Development (ICERD) tanggal 5 Desember di Unesa, Surabaya.

Ahmadi, Anas. 2016. Ecopsychology, Sastra, dan Film Anak.*Radar Bojonegoro*, hlm. 5.

Black, Michelle. 2015. "The Trees Were Our Cathedral"—A Narrative Inquiry Into Healing From Addiction Through A Relationship with Nature. Disertation Unpublished. Sanfransisco: California Institute of Integral Studies.

Bucci, Eric. 2012. Ecopsychology:A Personal and Critical Exploration. Thesis unpublished. California: Pasifica Graduate.

Bruckneer, L. & Brayton, D. 2011. *Ecocritical Shakespeare.* Burlington: Asgate.

Catalos, P.A. 2013. Sustainability: Ecopsychological Insights and Person-centered Contributions. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 12 (4): 355—367.

Clayton, S. 2012. Environmental and Conservation Psychology. New York: Oxford.

Callicot, J.B. & Mc Rai, J.A. 2014. *Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought.* New York: Suny Press.

Fisher, A. 1999. Nature and Experience: A Radical Approach to Ecopsychology. Dissertation unpublished. Canada: York University.

Garrard, R. 2004. *Ecocritism.* London: Routledge.

Greenway, R. 1995. Wilderness Effect and Ecopsychology. In T. Roszak, Gomes, M.E. & Kanner (Eds.), *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind* (pp. 122—135). San Fransisco: Sierra Club Books.

Klockner, C.A. 2015. *The Psychology of Pro-Environmental Communication*. London: Mcmilan.

Love, G.A. 2003. *Practical Ecocritism: Literature, Biology, and Environment*. USA: Virginia Press.

Mentz, S. 2009a.*At the Bottom of Shakespeare's Ocean.* New York: Continuum.

Mentz, S. 2009b. Toward a Blue Cultural Studies: The Sea, Maritime Culture, and Early Modern English Literature. *Literature Compass,* 6 (5) 997–1013.

Merrit, D.L. 2012. *Hermes, Ecopsychology, and Complexity Theory*. Canada: Fisher King.

Norton, C.L. 2009. Ecopsychology and Social Work:Creating an Interdisciplinary

Framework for RedefiningPerson-in-Environment. *Ecopsychology*, 1 (3):138—145.

Rolston, H. 2014. A *New Environmental Ethics*. London: Routledge.

Roszak, T. 1995. Where Psyche Meets *Gaia*. In T. Roszak, Gomes, M.E. & Kanner (Eds.), *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind* (pp. 1—9). San Fransisco: Sierra Club Books.

Valentine, J. & Gamez, L. 2011. *Environmental Psychology*. New York: Nova.

Volkman, et al. 2010. *Local Natures,Global Responsibilities Ecocritical Perspectives on the New English Literatures.* New York: Rodopi.

Winter, D.D. 1996. *Ecological Psychology:Healing the Split Between Planet and Self.* New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

ALAM DAN LINGKUNGAN DALAM *NOVELLE DIE JUDENBUCHE* KARYA ANNETE VON DROSTE HULLSHOF

Isti Haryati
Jurusan Pendidikan Bahasa Jerman,
Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta
haryati.istihar@gmail.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana alam dan lingkungan digambarkan dalam *Novelle Die Judenbuche* karya Annete von Droste Hullshof. Penelitian ini adalah deskriptif kualitatif dengan menggunakan teori ecofeminisme. Selain itu juga dibahas bagaimana alam dan lingkungan mempengaruhi perkembangan kehidupan tokoh Friedrich Mergel. Data dalam artikel ini berupa gambaran alam dan lingkungan yang mempengaruhitokoh Friedrich Mergel dalam *Novelle Die Judenbuche.*

Dari gambaran alam dan lingkungan dalam *Novelle Die Judenbuche*, dapat disimpulkan bahwa alam dan lingkungan dalam *Novelle* tersebut berperan besar dalam mempengaruhi perkembangan kehidupan tokoh Friedrich Mergel. Alam dan lingkungan desa B, tempat Friedrich lahir dan dibesarkan, sering diwarnai dengan tindakan kejahatan. Karena itulah sikap dan tindakan Friedrich juga berkembang mengarah kepada kejahatan. Perusakan terhadap alam dan lingkungan bisa berpengaruh buruk terhadap manusia di sekelilingnya, seperti yang terjadi pada diri Friedrich Mergel, tokoh utama dalam *Novelle Die Judenbuche*. Pada diri Friedrich, alam dan lingkungan yang telah dirusak dengan tindakan pencurian kayu dan perusakan hutan, telah mengarahkannya kepada berbagai tindak kejahatan.

Kata Kunci : alam, lingkungan, ecofeminisme, *Novelle*

Abstract

The purpose of this research is to describe how nature and the environment depicted inthe Annete Droste Hulshoff's *Novelle* entitled *Die Judenbuch*. It also discussed how nature and environment influence the development of Friedrich Mergel's life.This is descriptive qualitative analyses with the theory of ecofeminism.The data in this research is in the form of representation of nature and environment that ultimately

affect Friedrich Mergel' life in Annete Droste Hulshoff's*Novelle* entitled*Die Judenbuche*.

From the representation of nature and the environment in the*Novelle Die Judenbuch*e, it can be concluded that nature and the environment in this*Novelle* have a major role in influencing the development of Friedrich Mergel's lives. Natural and environment of B village, where Friedrich was born and raised, often tinged with a crime. That's why Friedrich's attitude and action evolving leads to evil. The destruction of nature and the environment can adversely affect humans around it, as happened to Friedrich Mergel, the main character in *Novelle Die Judenbuche*. In Friedrich's self, nature and the environment that have been damaged by illegal logging and forest destruction have pointed to his various crimes.

Keywords : nature, environtment, ecofeminism, *Novelle.*

PENDAHULUAN

Dalam karya sastra, alam dan lingkungan menjadi *setting* atau latar belakang suatu cerita. Alur yang terjadi dalam cerita tersebut ditentukan oleh lingkungan yang menjadi *setting*-nya. Secara umum, alam dan lingkungan mempengaruhi kehidupan masyarakat sekelilingnya. Begitu jugalingkungan yang digambarkan dalam karya sastra bisa mempengaruhi kehidupan seorang tokoh dalam karya sastra tersebut.

Apa yang dilakukan oleh pengarang dengan menonjolkan alam dan lingkungan dalam sebuah karya sastra, tentu bukannya tanpa alasan. Pengarang mempunyai intensi tertentu dalam menonjolkan alam dan lingkungan yang begitu detail dalam sebuah karya sastra. Apa saja yang menjadi intensi pengarang, tergantung dari pengamatannya terhadap alam dan lingkungan di sekelilingnya. Ketika terjadi peristiwa yang tidak sesuai dengan nuraninya, misalnya peristiwa perusakan alam dan lingkungan di sekelingnya, pengarang tentu akan bereraksi dengan melakukan semacam protes terhadap kegiatan tersebut. Usaha tersebut dilakukan karena pengarang berusaha ikut andil dalam usaha melindungi dan melestarikan lingkungan. Berkaitan dengan teori ecofeminisme, pengarang wanita mencoba untuk menggambarkan alam dan lingkungan, dengan berdasarkan pengamatannya sebagai seorang wanita. Dalam hal ini ada kaitannya dengan kedudukannya sebagai seorang pengarang wanita dengan aktivitasnya terhadap alam dan lingkungan tersebut. Pengamatan yang dilakukan oleh

seorang wanita pasti akan berbeda dengan pengamatan seorang laki-laki. Secara historisdalam budaya patriarki, wanita digambarkan lebih dekat dengan bumi atau alam, sehingga alam dan wanita diibaratkan satu spirit (Birkeland, 1993: 18).

Bagaimana alam dan lingkungan digambarkan oleh seorang pengarang wanita,tampak begitu detail tampak dalam sebuah karya sastra Jerman, yakni sebuah *Novelle*yang berjudul *Die Judenbuche* karya Annette von Dröste Hullshof. *Novelle* ini menceritakan kehidupan masyarakat di sebuah desa B, yakni kota kecil pada abad 18 setelah pecahnya Revolusi Perancis. Dengan detail digambarkan bagaimana alam lingkungan melatarbelakangi kehidupan seorang tokoh bernama Friedrich Mergel, yang dibesarkan di kota B. Kota ini berada dalam lingkungan geografis yang sulit terjangkau, sehingga meskipun sebenarnya alamnya indah, akan tetapi karena sulit dijangkau menjadi jarang bersentuhan dengan dunia luar. Karena kondisi inilah, perusakan terhadap alam seperti perusakan terhadap hutan menjadi hal yang seolah-olah dilegalkan. Kondisi inipun memicu terjadinya krisis moral di antara warga masyarakat. Ketiadaan patokan moral dalam masyarakat menjadikan kekacauan dalam masyarakat, karena suatu kejahatan menjadi sulit dimaknai sebagai sebuah kejahatan.

Annete von Dröste Hullshof adalah salah seorang penulis wanita yang terkenal, yang hidup dalam periode Biedermeier (1815-1850) di Jerman. Masa Biedermeier ditandai dengan dengan adanya ketenangan alam, kedekatan dengan alam, kedekatan dengan agama dan juga kedekatan dengan kampung halaman. Annette von Dröste Hullshof berasal dari keluarga bangsawan katolik di Westfallen, di mana budaya patriarki sangat dominan. Dari masa kecil hingga dewasanya, Annete von Dröste Hullshof selalu bergaul dengan alam lingkungan karena tinggal dekat dengan alam, yakni di sebuah puri dekat dengan danau Bodensee. Karena itulah karya-karya yang diciptakannya menggambarkan kondisi alam dengan detil dan alami (Wucherpfennig, 2010 : 157-158).

Dalam Novelle *Die Judenbuche*, alam yang begitu detil digambarkan melalui representasi sebuah pohon yang tumbuh di hutan Brederholz (disebut pohon Buche), yang dikaitkan dengan kehidupantokoh dalam *Novelle* ini, terutama tokoh Friedrich Mergel. Pohon Buche adalah sebuah pohon yang rindang, seperti pohon beringin, yang hidup di hutan non tropis. Di pohon inilah, Friedrich Mergel, tokoh dalam *Novelle* ini yang dalam

kehidupannya tidak mengenal hukum, akhirnya mendapatkan hukumannya. Alam, yang diwakili oleh pohon Buche inilah yang menghukumnya setelah semua kesalahan yang telah dilakukannya. Di pohon inilah, Friedrich Mergel menggantungkan dirinya, seperti dulu dia membunuh seorang Yahudi bernama, Aaron, suatu kejahatan yang tidak pernah diakuinya selama ini.

Dalam *Novelle* ini, lingkungan dalam kehidupan Friedrich Mergel, yakni lingkungan desa B, digambarkan sebagai lingkungan yang kacau karena tidak ada patokan moral yang jelas dalam masyarakat. Keadilan dan ketidakadilan, kebaikan dan ketidakbaikan menjadi tidak jelas bagi masyarakat karena tidak adanya norma yang mengikat kehidupan warga masyarakat. Demikian juga tentang peristiwa kriminal berupa pembunuhan yang dilakukan oleh Friedrich yang tidak ada penyelesaiannya secara pasti. Di akhir *Novelle* ini, digambarkan oleh Annete bagaimana akhir kehidupan Friedrch Mergel, yang akhirnya mendapatkan hukuman oleh alam. Meskipun sudah melarikan diri jauh dari desa B, Friedrich akhirnya kembali dan menggantungkan diri di pohon Buche, tempat di mana dulu dia membunuh seorang Yahudi bernama Aaron.

Bagaimana alam dan lingkungan digambarkan oleh Annete Von Dröste Hullshof, dan bagaimana peran alam dan lingkungan dalam *Novelle Die Judenbuche* telah mempengaruhi kehidupan tokoh Friedrich Mergel, penting untuk diteliti. Dengan demikian, kita semakin sadar bahwa alam dan lingkungan adalah hal penting dalam kehidupan kita dan harus tetap dijaga. Perusakan terhadap alam dan lingkungan, akan berimbas juga kerusakan moral juga pada masyarakat disekelilingnya.

Untuk melihat bagaimana pengarang dalam menggambarkan alam dan lingkungan ini diperlukan suatu teori yang membedahnya. Dalam hal ini, teori yang digunakan adalah teori ecofeminisme, karena pengarang *Novelle* ini adalah seorang wanita, yang berusahamenggambarkan alam dan lingkungan dengan perspektifnya sebagai seorang wanita. Teori ecofeminisme adalah teori yang berkembang dari berbagai bidang penelitian dan aktivitas feminis, yakni gerakan perdamaian, gerakan buruh, kepedulian terhadap kesehatan wanita, anti nuklir, lingkungan, gerakan pembebasan hewan. Teori ini menggambarkan ekologi, feminisme, dan sosialisme, dengan premis dasar bahwa ideologi yang memberi kewenangan terjadinya penindasan itu karena alasan ras, kelas, gender, seksualitas, kemampuan fisik, dan spesies, adalah ideologi yang sama, yang sangsinya

adalah penindasan terhadap alam. Ecofeminisme menuntut dihentikannya semua penindasaan, dengan argumen bahwa usaha pembebasan terhadap perempuan tidak akan berhasil tanpa usaha untuk membebaskan alam. Basis teorinya adalah perasaan yang sering diungkapkan wanita, atau kelompok lain yang tidak dominan, yang selalu terkait dengan kehidupan (Gaard, 1993 : 1).

Ecofeminisme bersikeras bahwa antara feminisme dan lingkungan selalu terhubung, meskipun tidak begitu jelas bentuk hubungannya. Secara general tugas ecofeminis adalah mengaplikasikan analisis feminis pada isu-isu lingkungan. (Trish, 2002 : 13). Antara feminisme dan lingkungan hidup terdapat hubungan yang erat, sehingga fokus aktivitas gerakan feminis ini adalah menuntut pemberhentian semua penindasan terhadap alam, karena menurut paham ecofeminisme ini usaha pembebasan terhadap perempuan tidak akan berhasil tanpa usaha untuk membebaskan wanita.

METODE

Penelitian ini adalah penelitian pustaka yang menggunakan teknik deskriptif kualitatif dengan menggunakan pendekatan feminis. Penelitian ini akan mendeskripsikan bagaimana alam dan lingkungan digambarkan dalam *NovelleDie Judenbuche*digambarkan oleh seorang pengarang wanita, yakni Annete von Dröste Hulshoff.

Data penelitian ini berupa kata, frasa maupun kalimat yang menggambarkan alam dan lingkungan dalam *NovelleDie Judenbuche* karya Annete von Dröste Hulshoff.Sumber data dan yang menjadi objek dalam penelitian ini adalah *Novelle die Judenbuche* karya Annete von Dröste Hullshof yang diterbitkan oleh Hamburger Lesehefte Verlag pada tahun 2013.

Pemerolehan data dilakukan dengan dengan tiga cara, yaitu pembacaan survey, pembacaan terfokus dan pembacaan verifikasi. Pembacaan survey adalah membaca secara global untuk menemukan masalah, pembacaan terfokus adalah menentukan indikator dalam pembacaan survey, dan pembacaan verifikasi adalah pembacaan untuk menemukan data penelitian.

Analisis data dilakukan dengan teknik deskriptif kualitatif. Tahapan-tahapan yang akan dilakukan dalam penelitian ini adalah dengan (1) menganalisis gambaran alamdan lingkungan dalam *Novelle Die Judenbuche,*

(2) menganalisis bagaimana peran alam dan lingkungan dalam *Novelle Die Judenbuche* telah mempengaruhi kehidupan tokoh Friedrich Mergel.

Keabsahan data diperoleh lewat pertimbangan validitas atau kesahihan semantis. Kesahihan semantis mengukur tingkat kesensitifan suatu teknik terhadap makna-makna simbolik yang relevan dengan konteks tertentu. Reliabilitas atau kehandalan diperoleh lewat reliabilitas *intrarater* dan reliabilitas *interrater.* Reliabilitas *intrarater* diperoleh dengan melakukan pembacaan yang intensif dan berulang-ulang. Dari pembacaan yang intensif dan berulang-ulang diharapkan dapat diperoleh hasil yang memenuhi kriteria kehandalan dengan ditemukannya konsistensi data penelitian. Reliabilitas *interrater* diperoleh dengan mendiskusikan hasil pembacaan dengan teman sejawat.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Gambaran Alam dan Lingkungan dalam *NovelleDie Judenbuche*

NovelleDie Judenbuche adalah salah satu karya sastra yang ditulis pada Epoche Biedermeier dalam sejarah sastra Jerman. Alur cerita dalam *Novelle* ini terjadi di sebuah kota kecil (Desa B) di daerah Westfallen, sebelum Revolusi Perancis pecah di Eropa. Latar daerah di Westfallen yang digambarkan dalam *Novelle i*ni ini terkait dengan masa kecil Annete von Dröste Hullshoff, yang menghabiskan masa kecilnya di daerah Westfallen. Motif yang terjadi dalam *Novelle* ini ditulis berdasarkan beberapa peristiwa bersejarah, yang terjadi pada masa sebelum Revolusi Perancis. Peristiwa pembunuhan orang Yahudi, pencurian kayu dan juga lingkungan yang dibingungkan masalah keadilan hukum, adalah peristiwa yang banyak terjadi di daerah Westfallen, pada masa Annete von Dröste Hullshoff hidup (Baumann, 1996: 142).

Sebagai karya yang diciptakan pada masa Biedermeier, *Novelle Die Judenbuche* terkait erat dengan ciri khas kedekatan manusia dengan alam lingkungannya dan penggambarannya yang sangat jelas. Alam dan lingkungan digambarkan juga berpengaruh terhadap perkembangan hidup tokoh dalam *Novelle Die Judenbuche* ini,terutama pada tokoh Friedrich Mergel.

Dalam pembukaan *Novelle*, digambarkan Friedrich Mergel lahir di desa B di daerah Westfallensebagai anak pemilik tanah kelas rendah. Desa B mempunyai alam yang indah, yang tergambar dari letaknya yang berada

di tepi hutan dan di kaki pegunungan yang indah.

> *Friedrich Mergel, geboren 1738, war der einzige Sohn eines sogenannten Halbmeiers oder Grundeigentümers geringerer Klasse im Dorfe B., das, so schlecht gebaut und rauchig es sein mag, doch das Auge jedes Reisenden fesselt durch die überaus malerische Schönheit seiner Lage in der grünen Waldschlucht eines bedeutenden und geschichtlich merkwürdigen Gebirges(Hullshoff, 2013: 3).*

Meskipun digambarkan indah dengan hutannya yang hijau dan pegunungannya yang luar biasa, desa tersebut digambarkan oleh penulis mengalami keterlambatan dalam hal pembangunan.Keterbatasan yang terjadi di desa B ini disebabkan karena desa ini belum tersentuh teknologi, sehingga di desa tersebut belum ada pabrik dan usaha bisnis. Selain itu, desa B juga digambarkan dalam kondisi berasap, sehingga asap digambarkan selalu memenuhi desa tersebut.

Dalam kondisi yang seperti itu, penduduk desa B digambarkan dalam kondisi yang dibingungkan masalah kebenaran dan keadilan. Selain hukum yang sudah sudah ada, desa tersebut juga dikuasai oleh hukum opini publik, tradisi atau kebiasaan-kebiasaanyang disebabkan olehkelalaiandalam pelaksanaan hukum tersebut. Digambarkan oleh penulis, banyak terjadi pelanggaran atas keadilan dan hati nurani dalam masyarakat di desa B tersebut.

> *Unter höchst einfachen und häufig unzulänglichen Gesetzen waren die Begriffe der Einwohner von Recht und Unrecht einigermaßen in Verwirrung geraten, oder vielmehr, es hatte sich neben dem gesetzlichen ein zweites Recht gebildet, ein Recht der öffentlichen Meinung, der Gewohnheit und der durch Vernachlässigung entstandenen Verjährung (Hullshoff, 2013: 3).*

Selain itu, digambarkan bahwa desa tersebut diwarnai oleh warganya yang tidak tenang, lebih sibuk dari warga desa lainnya. Ketidaktenangan mewarnai hari warga desa B tersebut karena kejahatan pencurian kayu yang dilakukan di desa tersebut, yang kemudian sering menimbulkaan perkelahian. Meskipun hutan tersebut milik negara dan diawasi, akan tetapi bukan penyelesaian secara hukum yang dilaksanakan, tetapi penyelesaian dengan kekerasan dan kelicikanlah yang terjadi.

> *Ein Menschenschlag, unruhiger und unternehmender als alle seine Nachbarn, ließ in dem kleinen Staate, von dem wir reden, manches weit greller hervortreten als anderswo unter gleichen Umständen. Holz- und Jagdfrevel waren an der Tagesordnung, und bei den häufig vorfallenden Schlägereien hatte sich jeder selbst seines zerschlagenen Kopfes zu trösten. Da jedoch große und ergiebige Waldungen den Hauptreichtum des Landes ausmachten, ward allerdings scharf über die Forsten gewacht, aber weniger auf gesetzlichem Wege als in stets erneuten Versuchen, Gewalt und List mit gleichen Waffen zu überbieten. (Hullshoff, 2013:4).*

Desa B, tempat kelahiran Friedrich dilukiskan sebagai daerah yang paling berani dan paling licik dari semua daerah di Westfallen. Letaknya berada di dalam hutan yang tenang, berada di dekat sebuah sungai yang bermuara di sebuah laut. Kondisi alam desa B yang berada di hutan tersebut memungkinkan terjadinya pencurian kayu di hutan. Penebangan kayu di hutan tersebut dilakukan secara illegal terlihat dari banyaknya kayu yang diangkut pada malam-malam dengan menggunakan kapal melalui sungai menuju ke laut.

> "*Das Dorf B. galt für die hochmütigste, schlauste und kühnste Gemeinde des ganzen Fürstentums. Seine Lage inmitten tiefer und stolzer Waldeinsamkeit mochte schon früh den angeborenen Starrsinn der Gemüter nähren; die Nähe eines Flusses, der in die See mündete und bedeckte Fahrzeuge trug, groß genug, um Schiffbauholz bequem und sicher außer Land zu führen, trug sehr dazu bei, die natürliche Kühnheit der Holzfrevler zu ermutigen, und der Umstand, daß alles umher von Förstern wimmelte, konnte hier nur aufregend wirken, da bei den häufig vorkommenden Scharmützeln der Vorteil meist auf seiten der Bauern blieb*" (Hullshoff, 2013: 4).

Kegiatan pencurian kayu tersebut dilakukan oleh warga dari mulai remaja hingga orang tua, berjumlah sekitar 12 sampai 24 orang. Pada malam bulan purnama yang indah, biasanya sekitar 30 sampai 40 kendaraan mengangkut kayu keluar dari hutan.

> *Dreißig, vierzig Wagen zogen zugleich aus in den schönen Mondnächten mit ungefähr doppelt soviel Mannschaft jedes Alters, vom halbwüchsigen Knaben bis zum siebzigjährigen Ortsvorsteher, der als erfahrener Leitbock den Zug mit gleich stolzem Bewußtsein*

> *anführte, als er seinen Sitz in der Gerichtsstube einnahm*(Hullshoff, 2013: 4).

Biasanya kejadian itu diikuti dengan kegemparan karena adanya tembakan, dan teriakan saat pengejaran yang dilakukan oleh para penjaga hutan karena kejahatan yang mereka lakukan. Esok paginya, kendaraan pengangkut kayu itupun kembali ke desa dengan diam, para pelaku pulang dengan wajah cerah, beberapa harus diperban kepalanya. Beberapa jam kemudian desa tersebut kembali digemparkan dengan para penjaga hutan yang malang, yang dibawa keluar dari hutan dalam kondisi mata yang yang sakit karena tembakau yang dioleskan pada matanya sehingga mereka tidak bisa kembali bekerja dalam beberapa waktu.

> *Ein gelegentlicher Schuß, ein schwacher Schrei ließen wohl einmal eine junge Frau oder Braut auffahren; kein anderer achtete darauf. Beim ersten Morgengrau kehrte der Zug ebenso schweigend heim, die Gesichter glühend wie Erz, hier und dort einer mit verbundenem Kopf, was weiter nicht in Betracht kam, und nach ein paar Stunden war die Umgegend voll von dem Mißgeschick eines oder mehrerer Forstbeamten, die aus dem Walde getragen wurden, zerschlagen, mit Schnupftabak geblendet und für einige Zeit unfähig, ihrem Berufe nachzukommen*(Hullshoff, 2013: 4).

Di lingkungan yang dipenuhi kejahatan itulah Friedrich lahir dan dibesarkan.Friedrich lahir di dalam lingkungan keluarga yang tidak sehat, di sebuah rumah yang tua dengan pagar rumah yang hampir rusak dan halaman yang dipenuhi oleh rerumputan liar.

> *In diesen Umgebungen ward Friedrich Mergel geboren, in einem Hause, das durch die stolze Zugabe eines Rauchfangs und minder kleiner Glasscheiben die Ansprüche seines Erbauers sowie durch seine gegenwärtige Verkommenheit die kümmerlichen Umstände des jetzigen Besitzers bezeugte*(Hullshoff, 2013: 4).

Banyak kejadian yang tidak menyenangkan terjadi karena ketidakteraturan hidup dan kejahatan ekonomi yang dilakukan oleh si pemilik rumah. Ayah Friedrich yang bernama Herman Mergel adalah seorang pemabuk dan penjudi kelas berat(*Friedrichs Vater, der alte Hermann Mergel, war in seinem Junggesellenstande ein sogenannter*

ordentlicher Säufer....) (Hullshoff, 2013: 4).Kehidupannya dipenuhi dengan ketidakberesan sampai ketika dia menikahi ibu Friedrich yang bernama Margareth Semmler. Setelah kelahiran Friedrich, Herman Mergel menjadi lebih teratur dan kehidupan rumah tangganya berangsur membaik. Hal tersebut berlangsung terus, sampai ketika pada usia Friedrich 9 tahun, ayah Friedrich ditemukan meninggal dunia di deklat pohon Buche si hutan Brederholz.

Lingkungan kehidupan Friedrich di masa kecil, sebenarnya juga dipenuhi oleh religiositas yang tinggi, karena ibunya selalu menanamkan nilai-nilai agama yang baik kepada Freidrich. Sifat religiositas ibunya terlihat dari seringnya dia menyebut nama Tuhan dan selalu berusaha mengajak Friedrich untuk berdoa di setiap kesempatan, juga ketika ayahnya belum pulang ketika malam sudah larut."*Kind, bete ein wenig - du kannst ja schon das halbe Vaterunser - daß Gott uns bewahre vor Wasser- und Feuersnot*"(Hullshoff, 2013: 7). Akan tetapi, sikap religiositas yang ditanamkan oleh ibunya tidak berbekas sama sekali karena pengaruh lingkungan yang sangat buruk terhadap perkembangan kehidupan Fiedrich.

Lingkungan yang kurang baik, ditunjukkan oleh penulis dari apa yang diperbincangkan oleh Friedrich dan ibunya setelah ayahnya meninggal. Friedrich bercerita kepada ibunya bahwa dia melihat orang yang mencuri dan memukuli orang serta merampas uang dari seorang Yahudi bernama Aaron. Bahkan dia melihat penjaga hutan yang bernama Brandis juga mencuri kayu dan rusa meskipun tugasnya seharusnya menjaga hutan ("*Mutter, Hülsmeyer stiehlt"..."Er hat neulich den Aaron geprügelt und ihm sechs Groschen genommen".. "Aber, Mutter, Brandis sagt auch, daß er Holz und Rehe stiehlt"*). (Hullshof, 2013: 8). Hampir setiap hari Friedrich selalu melihat bagaimana orang lain melakukan kejahatan di depan matanya, dan tidak ada hukuman atas perbuatan jahatnya itu.

Lingkungan kehidupan Friedrich yang semula berada di bawah pengasuhan ibunya, kemudian berubah karena setelah kematian ayahnya,Friedrich berada di bawah pengasuhan pamannya bernama Simon. Di bawah pengasuhan pamannya inilah Friedrich banyak mengalami perkembangan sifat yang agak mencolok, dari yang semula pemalu berubah menjadi pemberani. Karena kepercayaan yang diberikan pamannya, Friedrich semakin merasa percaya diri, sehingga dia semakin dikenal karena keberaniannya. Friedrich semakin terkenal karena keberaniannya bertaruh

dengan memanggul babi jantan sepanjang dua mil di atas punggungnya tanpa menurunkannya.

Kondisi lingkungan masyarakat menjelang Friedrich dewasamulai agak tenang, akan tetapi ketenangan itu tidak berlangsung lama. Ketenangan di desa B tersebut terkoyak dengan munculnya kelompok pencuri kayu yang bernama *Blaukittel*. Kelompok pencuri tersebut terkenal dengan kelicikan dan kejahatannya. Mereka bertindak sangat cepat, dalam satu malam banyak sekali kayu yang bisa diangkat dan kemudian menghilang dengan cepat tanpa jejak. Kelihatan bahwa mereka bertindak atas bantuan pemilik kapal yang bisa mengangkut kayu-kayu itu dengan cepat sehingga bisa menghilang dengan cepat.

> *Um diese Zeit wurden die schlummernden Gesetze doch einigermaßen aufgerüttelt durch eine Bande von Holzfrevlern, die unter dem Namen der Blaukittel alle ihre Vorgänger so weit an List und Frechheit übertraf, daß es dem Langmütigsten zuviel werden mußte*(Hullshof, 2013: 16-17).

Hal itu berlangsung sampai lebih dari satu tahun, antara kelompok pencuri kayu *Blaukittel* dan penjaga hutan digambarkan bagaikan matahari dan bulan yang tidak pernah ketemu (*Das währte länger als ein volles Jahr, Wächter und Blaukittel, Blaukittel und Wächter, wie Sonne und Mond immer abwechselnd im Besitz des Terrains und nie zusammentreffend)*(Hullshof, 2013: 17).

Keberadaan kelompok tersebut ada keterkaitannya dengan Friedrich. Diduga, Friedrich terlibat dalam kelompok pencuri kayu tersebut. Dapat dipastikan bahwa kelompok pencuri kayu *Blaukittel* tersebut mempunyai mata-mata yang mengenal daerah itu dengan pasti, sehingga meskipun dicari oleh para penjaga hutan, mereka tidak akan kelihatan jejaknya. Meskipun diadakan patroli tiap malam, akan tetapi keberadaan mereka tidak berhasil ditemukan. Penjaga hutan itu berjaga terus sepanjang waktu, waktu sedang hujan ataupun terang bulan, akan tetapi kejahatan itu tetap terjadi. *("In der Bande mußten sehr gewandte Spione sein, denn die Förster konnten wochenlang umsonst wachen; in der ersten Nacht, gleichviel, ob stürmisch oder mondhell, wo sie vor Übermüdung nachließen, brach die Zerstörung ein")* (Hullshof, 2013: 17).

Ketenangan di lingkungan kehidupan semakin terkoyak ketika

seorang penjaga hutan bernama Brandis meninggal karena dibunuh oleh kelompok pencuri kayu Blaukitteln. Sebelumnya Friedrich terlibat pembicaraan dengan Brandis karena Brandis menanyakan keberadaan Blaukitteln tersebut. Karena Brandis mengejeknya sebagai orang miskin, Friedrich menunjukkan arah jalan yang salah kepada Brandis, sehingga kemudian Brandis dibunuh oleh kelompok Blaukitteln tersebut. Akan tetapi, keterlibatan Friedrich atas terbunuhnya Brandis tidak dapat dibuktikan sehingga Friedrich pun tetap bebas tanpa ada sangsi apapun dari masyarakat.

Gambaran lingkungan dalam Novelle *Die Judenbuche*semakin tidak menentu ketika seorang Yahudi bernama Aaron ditemukan meninggal dunia di hutan dekat pohon Buche. Friedrichlah yang diduga membunuhnya karena sebelumnya terlibat pertikaian dengan Aaron. Akan tetapi sebelum ditangkap, Friedrich sudah melarikan diri sehingga kasus pembunuhan terhadap Aaron terpaksa dihentikan. Akan tetapi, para warga Yahudi di desa B kemudian membuat ritual di sekitar pohon Buche dan menggantungkan kapak di pohon Buche itu dengan sebuah tulisan dalam bahasa Ibrani. Tulisan berbentuk mantra tersebut berbunyi sebagai berikut: "Jika kamu mendekat pada tempat ini, maka akan terjadi, apa yang kamu lakukan dulu dulu kepadaku"(Hullshof, 2013: 42).

Setelah waktu berlalu lama, lingkungan desa B kembali dikejutkan dengan kedatangan Friedrich yang mengenalkan dirinya sebagai Johannes Niemand, yang dulu diketahui sebagai teman Friedrich. Beberapa saat setelah kedatangannya, masyarakat kembali terkejut. Pohon Buche, yang selama ini tidak dibicarakan lagi oleh warga masyarakat, kembali dihebohkan dengan ditemukannya mayat yang tergantung di pohon Buche tersebut. Ketika mereka kemudian berada di bawah pohon Buche dan melihat sekilas, awalnya mereka menduga bahwa itu adalah mayat Johannes. Tetapi setelah mayat itu diturunkan dan dilihat dengan cermat, dan diamati bekas luka yang terlihat melebar, ternyata mayat itu adalah mayat Friedrich Mergel. Tetua desa B, Tuan S mengatakan kepada para penjaga hutan yang ikut membantunya bahwa tidak adil bahwa orang yang tidak bersalah (Johannes) harus ikut menderita atas perbuatan orang yang salah (Friedrich). ("*Es ist nicht recht, daß der Unschuldige für den Schuldigen leide; sagt es nur allen Leuten: der da" - er deutete auf den Toten – "war Friedrich Mergel.*")(Hullshof, 2013: 42).Peristiwa itu terjadi

pada bulan September 1789 dan pada pohon Buche itu masih terdapat tulisan dengan huruf Ibrani yang berbunyi: "Jika kamu mendekat pada tempat ini, maka kamu akan menanggung akibat dari apa yang kamu dulu lakukan kepadaku". Pohon Buche digambarkan oleh penulis menjadi saksi beberapa kematian yang terjadi di desa B, yakni kematian ayah Friedrich di bawah pohon tersebut, kematian Aaron karena dibunuh oleh Friedrich dan terakhir adalah kematian Friedrich sendiri yang menggantungkan diri di dahan pohon tersebut.

Peran Alam dan Lingkungan dalam Mempengaruhi Kehidupan Tokoh Friedrich Mergel

Alam dan lingkungan berperan penting dalam menentukan perkembangan kehidupan seorang tokoh dalam cerita. Dalam *Novelle Die Judenbuche* ini,alam dan lingkungan tempat tinggal Friedrich telah membentuk kehidupan Friedrich. Gambaran lingkungan desa B yang indah, akan tetapi karena letaknya yang berada di dalam keheningan hutan, dan berada di dekat sebuah sungai yang bermuara di sebuah laut, maka tindakan kejahatan pencurian kayu telah menjadi kebiasaan, baik oleh warga desa B ataupun warga sekitarnya.Tindakan kejahatan pencurian kayu yang dilakukan oleh warga, dan juga oleh penjaga hutan sendiri, tentu membekas dalam diri Friedrich dan mempengaruhi perkembangan sifat Friedrich. Oleh karena itulah, tidak heran kalau Friedrich juga terlibat dalam kelompok Blaukitteln, kelompok pencuri kayu licik dan jahat tersebut. Meskipun awalnya sulit dibuktikan dengan jelas, Friedrich telah menjadi mata-mata bagi kelompok tersebut sehingga kelompok tersebut sulit ditangkap dan diketahui jejaknya. Bukti itu baru ditemukan dalam kopor milik Friedrich, ketika Friedrich telah melarikan diri setelah membunuh Tuan Aaron(*Ganz zu unterst auf dem Boden des Koffers lag die silberne Uhr und einige Schriften von sehr leserlicher Hand; eine derselben von einem Manne unterzeichnet, den man in starkem Verdacht der Verbindung mit den Holzfrevlern hatte*) (Hullshof, 2013: 32).

Demikian juga lingkungan dalam keluarga Freidrich Mergel sendiri yang tidak sehat, juga menyebabkan berkembangnya perilaku Friedrich yang mengarah kepada kejahatan. Ketika ayahnya masih hidup, pengaruh buruk tersebut sudah terlihat karena ayah Freidrich dikenal sebagai seorang pemabuk (*Friedrichs Vater, der alte Hermann Mergel,*

war in seinem Junggesellenstande ein sogenannter ordentlicher Säufer, das heißt einer, der nur an Sonn- und Festtagen in der Rinne lag und die Woche hindurch so manierlich war wie ein anderer) (Hullshof, 2013: 5).Setelah ayahnya ditemukan meninggal di hutan Brederholz, dan Friedrich tinggal bersama pamannya Simon, pengaruh buruk itu semakin terlihat. Demikian juga sifat-sifat buruknya semakin jelas terlihat. Bahkan religiositas yang ditanamkan oleh ibunya, tidak membekas dalam hati Friedrich sehingga kejahatan dalam dirinya semakin tumbuh dan berkembang dengan pesat seiring dengan bertambahnya usianya.

Lingkungan yang permisif dan membiarkan berbagai tindakan kejahatan berlangsung tanpa adanya sangsi, semakin membentuk kepribadian Friedrich sampai dia menginjak masa kedewasaanya. Lingkungan masyarakat dan lingkungan dalam pengasuhan pamannya, membuat sifat buruk Friedrich semakin berkembang pesat. Ketika Friedrich tumbuh menjadi dewasa, perilaku jahat Friedrich mulai muncul dengan terlibatnya Friedrich dalam kelompok pencuri kayu Blaukittel tersebut. Kesalahan lebih besar ditunjukkan dengan menunjukkan arah jalan yang salah kepada penjaga hutan bernama Brandis, sehingga Brandis terbunuh oleh kelompok Blaukitteln tersebut. Tidak adanya sangsi dari masyarakat atas kesalahan yang dilakukan, membuat Friedrich semakin jahat. Kejahatan terbesar yang dilakukan Friedrich adalah ketika dia membunuh seorang Yahudi bernama Aaron, hanya karena dipermalukan pada sebuah pesta.

Alam dan lingkungan pada akhirnya yang memberi hukuman pada Friedrich atas kejahatan yang dilakukannya. Meskipun sudah melarikan diri ke luar negeri, akan tetapi Friedrich kembali lagi ke dalam lingkungannya dulu, meski dikenali sebagai orang lain. Friedrich kemudian ditemukan menggantung dirinya sendiri di pohon Buche, tempat dulu Friedrich melakukan kejahatannya membunuh Aaron. Di pohon tersebut oleh masyarakat Yahudi digantung sebuah kapak yang ditulisi mantra dengan tulisan dan bahasa Ibrani, yang berbunyi sebagai berikut: “Jika kamu mendekat pada tempat ini, maka akan terjadi, apa yang kamu lakukan dulu dulu kepadaku”

אם תעמוד במקום תות יפגע בך כאשר אתה עשית לי

("*Wenn du dich diesem Orte nahest, so wird es dir ergehen, wie du mir getan hast*) (Hullshof, 2013: 34). Tulisan itu berisi mantra, supaya siapapun yang dulu berbuat jahat kepada Tuan Aaron, yakni membunuhnya di dekat pohon itu, maka akan menanggung akibatnya jika dia mendekati pohon itu. Akhirnya di pohon itulah Friedrich mengakhiri kehidupannya, alamlah yang telah menghukumnya karena kejahatan yang dilakukannya.

Kematian Friedrich dengan menggantungkan diri di pohon Buche adalah akibat dari mantra yang ditulis oleh orang Yahudi dan digantungkan di pohon Buche. Mantra yang dituliskan oleh warga Yahudi dan kemudian juga digantungkan pada pohon Buche tersebut membuat Friedrich selalu terikat dengan desa B. Bahkan ketika sudah jauh ke negeri orang tersebut pun, langkah Friedrich memutar dan selalu mengarah kembali ke desa B, sehingga ketika akhirnya dia sampai di desa B, akhirnya Friedrich terpaksa menyembunyikan identitasnya karena masih takut menghadapi hukuman dari masyarakat.

Terlepas dari hukuman masyarakat, Friedrich ternyata tidak bisa lepas dari hukuman alam yang diwakili oleh mantra yang digantungkan oleh warga Yahudi di pohon Buche tersebut. Sebenarnya Friedrich mengetahui kekuatan dari mantra tersebut. Oleh karena itulah, ketika bertugas sebagai pengantar surat,dia berusaha selalu menghindari pohon Buche tersebut, meskipun untuk itu dia harus berjalan lebih jauh karena harus berjalan memutar. Ketika ditanya,mengapa dia tidak melewati hutan Brederholz, dia hanya menjawab bahwa hutan Brederholz mempunyai banyak jalan simpang, sehingga dia takut tidak bisa keluar dari hutan tersebut karena merasa sudah tua dan sering pusing. (*Das ist ja ein weiter Umweg; warum gingst du nicht durchs Brederholz?« - Er sah trübe zu ihr auf: »Die Leute sagten mir, der Wald sei gefällt, und jetzt seien so viele Kreuz- und Querwege darin, da fürchtete ich, nicht wieder hinauszukommen. Ich werde alt und duselig*«) (Hullshof, 2013: 40).

Betapapun usaha yang dilakukan oleh Friedrich untuk menghindari berlakunya mantra tersebut pada dirinya sebagai pelaku pembunuhan Aaron, akan tetapi akhirnya Friedrich tidak bisa lepas dari mantra tersebut. Suatu ketika Friedrich harus mengantar surat ke desa tetangga, akan tetapi dalam beberapa hari ternyata dia tidak pulang. Oleh karena itu, Tuan

S,Kepala Desa B, memperintahkan beberapa orang untuk mencarinya. Tuan Smendengar informasi dari beberapa orang saksi bahwa beberapa hari sebelumnya Friedrich terlihat berputar-putar di sekitar hutan Brederholz. Tampaknya Friedrich berusaha mencari jalan keluar dari hutan Brederholz, akan tetapi tidak bisa menemukan jalan keluar sehingga semakin mendekati pohon Buche tersebut. Akhirnya, penjaga hutan Brandis Yunior menemukan mayatnya ditemukan tergantung di pohon Buche, ketika dia istirahat di bawah pohon Buche tersebut. Di tempat itulah dulu mayat Aaron juga ditemukan setelah diketahui dibunuh oleh Friedrich.

Pohon Buche di hutan Brederholz akhirnya menjadi saksi lagi kematian Friedrich, setelah sebelumnya menjadi saksi kematian Aaron dan kematian ayah Friedrich. Mantra yang digantungkan di pohon itulah yang kemudian yang membuat Friedrich mengakhiri hidup dengan cara menggantung dirinya di pohon Buche tersebut. Hukuman yang berupa mantra dan sudah digantungkan di pohon Buche selama 28 tahun tersebut ternyata masih manjur untuk menghukum Friedrich atas kesalahannya dulu membunuh Tuan Aaron. Dengan demikian, perjalanan hidup Friedrich dihentikan oleh mantra yang dibuat oleh warga Yahudi di sekitar desa B sebagai hukuman atas dirinya.

Sebelumnya Friedrich masih bisa meloloskan diri dari hukuman masyarakat desa B sendiri. Hukuman dari warga Yahudi itu direpresentasikan dengan keberadaan pohon Buche yang berada di hutan Brederholz, sehingga pohon tersebut kemudian diberi nama*dieJudenbuche* atau pohon Buche milik orang Yahudi. Pohon Buche milik orang Yahudi tersebut menjadi simbol hukuman dari alam yang diberikan kepada Friedrich. Setelah lolos dari hukum yang dibuat oleh manusia, Friedrich akhirnya tidak bisa mengelak dari hukuman alam atas kejahatan yang dilakukannya. Meskipun sudah pergi jauh menjauhi desa B dan menjauhi pohon Buche tersebut, mantra tersebut terus mengikatnya sehingga langkah kakinya selalu tertuntun untuk kembali ke desanya, dan pada akhirnya kembali mendekati pohon Buche tersebut.

Bagaimana peran alam dan lingkungan telah mempengaruhi kehidupan seorang manusia, jelas terungkap dalam *Novelle Die Judenbuche* ini. Dalam *Novelle* ini diungkapkan oleh penulis bagaimana alam dan lingkungan mempengaruhi kehidupan Friedrich, dimulai dari kelahiran, masa kecil dan masa dewasanya. Akhir hidup Friedrich sendiri juga

ditentukan oleh alam dan lingkungannya, sehingga sejauh apapun Friedrich melangkah, langkah kakinya menuntunnya kembali ke kampung halamannya dan kemudian mengakhiri hidupnya di pohon Buche, tempat dia melakukan pembunuhan terhadap Aaron.

Gambaran alam dan lingkungan dan pengaruhnya pada tokoh pada *Novelle Die Judenbuche* ini menunjukkan bagaimana keterikatan penulis dengan alam dan lingkungan. Ada keinginan yang sangat kuat dari penulis, yakni Annette von Dröste Hullshof untuk menyampaikan bahwa alam dan lingkungan sangat penting dalam kehidupan manusia. Tindakan pencurian dan pengrusakan terhadap hutan yang ditunjukkan oleh penulis dalam *Novelle* ini menunjukkan bagaimana usaha protes yang dilakukan oleh penulis agar usaha pengrusakan lingkungan hidup harus dihentikan karena berdampak buruk terhadap alam itu sendiri dan manusia di sekitarnya. Penulis juga berusaha menunjukkan, bahwa seringkali manusia bersifat sewenang-wenang terhadap alam. Akan tetapi, meskipun alam tidak bisa melawan suatu tindakan pengrusakan terhadap dirinya, akhirnya alam bisa juga memberi sangsi terhadap tindakan tersebut. Hal tersebut tercermin dalam kehidupan tokoh Friedrich Mergel, yang kehidupannya sangat dipengaruhi oleh alam lingkungannya. Kematiannya yang tragis juga merupakan sangsi alam terhadap dirinya, yang tindakannya yang selalu melawan hukum alam, dalam hal ini hukum yang dibuat oleh masyarakat. Friedrich tidak pernah menyadari bagaimana pentingnya alam dan lingkungan terhadap kehidupannya. Pada akhirnya, alamlah yang telah menghukum Friedrich Mergel ketika dia ditemukan menggantungkan diri di pohon Buche, pohon yang menjadi simbol representasi alam dalam *Novelle* ini.

Sebagai seorang wanita yang dibesarkan dalam keluarga yang dikuasai oleh budaya patriarki, Annete von Dröste Hullshof ingin menunjukkan bagaimana kegiatan pengrusakan terhadap alam biasanya dilakukan oleh laki-laki. Usahanya untuk melawan kegiatan pengrusakan terhadap alam ditunjukkan dengan gambarannya terhadap alam dan lingkungan, pengrusakan alam dan lingkungan yang terjadi dalam *Novelle Die Judenbuche* ini, dan juga bagaimana pentingnya peran alam dan lingkungan dalam mempengaruhi kehidupan manusia.

Apabila alam dan lingkungan tidak dijaga, bahkan dirusak seperti yang terjadi dalam *Novelle Die Judenbuche* ini, maka terjadi kerusakan

moral terhadap manusia di sekitarnya. Seperti yang terjadi pada tokoh Friedrich Mergel, yang lahir dan dibesarkan dalam lingkungan masyarakat, di mana pengrusakan dan pencurian terhadap hutan telah menjadi kebiasaan masyarakat. Tidak ada sangsi yang tegas terhadap oknum yang melakukan pengrusakan hutan tersebut. Bahkan digambarkan, salah seorang penjaga hutan juga terlibat dalam usaha pencurian kayu dan rusa, yang seharusnya dilindunginya. Lingkungan seperti itulah yang telah membentuk kepribadian Friedrich dan mempengaruhi kehidupannya. Berbagai kejahatan akhirnya dilakukan oleh Friedrich, dan karena tidak ada sangsi yang tegas, maka kejahatan yang dilakukan semakin merajalela. Bahkan karena pernah diejek oleh Brandis, dia tega menunjukkan arah jalan yang salah sehingga Brandis dibunuh oleh kelompok pencuri kayu, Blaukitteln. Karena dipermalukan oleh Aaron pada sebuah pesta, Friedrichpun tega menghabisi nyawa Aaron di dekat pohon Buche di hutan Brederholz. Tindakan yang dilakukan oleh Friedrich ini merupakan akibat perkembangan sifatnya yang selalu mengarah kepada kejahatan, sebagai efek dari lingkungan yang tidak baik di sekitarnya.

KESIMPULAN

Dari gambaran alam dan lingkungan dalam *Novelle Die Judenbuche*, dapat disimpulkan bahwa alam dan lingkungan dalam *Novelle* tersebut berperan besar dalam mempengaruhi perkembangan kehidupan tokoh Freidrich Mergel. Alam dan lingkungan desa B, tempat Friedrich lahir dan dibesarkan, memang sudah sering diwarnai dengan tindakan kejahatan. Karena itulah sifat Friedrich berkembang mengarah kepada kejahatan.

Dengan melihat pentingnya alam dan lingkungan dalam mempengaruhi kehidupan tokoh, penting juga menjaga alam dan lingkungan agar tetap baik dan terjaga. Pengrusakan terhadap alam dan lingkungan bisa berpengaruh buruk terhadap manusia di sekelilingnya, seperti yang terjadi pada diri Freidrich Mergel, tokoh utama dalam *Novelle Die Judenbuche*. Pada diri Friedrich, alam dan lingkungan yang telah dirusak dengan adanya pencurian kayu dan perusakan hutan, telah mengarahkannya kepada berbagai tindak kejahatan yang dilakukannya. Oleh karena itu, usaha menjaga dan melestarikan alam dan lingkungan perlu terus dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

Baumann, 1996. *Deutsche Literatur in Epochen*. Ismaning : Max Hueber Verlag

Birkeland, Janis. 1987."Ecofeminism: Linking Theory and Practice" dalam *Ecofeminism, Woman, Animals, Nature* (ed. Greta Gaard). Philadepphia : Temple University Press.

Gaard, Greta. 1987. "Living Interconnections with Animals and Nature" dalam *Ecofeminism, Woman, Animals, Nature* (ed. Greta Gaard). Philadepphia : Temple University Press.

Glazebrook, Trish. 2002. " Karen Warren"s Ecofeminism" dalam *Ethics and the Environtment* 7 (2) : 12-26. Indiana University Press.

Von Dröste Hullshoff, Annete. 2013. *Die Judenbuche*. Hamburg : Hamburger Lesehefte Verlag.

Wucherpfennig. 2010. *Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*.Leipzig : Ernst Klett Verlag

SASTRA LOKAL DAN LINGKUNGAN: STUDI TEKS *TUTUR* DAN *GEGURITAN* DI BALI

I Wayan Suardiana
Prodi Sastra Bali, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana
email: i.suardiana@yahoo.co.id

ABSTRAK

Teks sastra diciptakan pengarangnya tidak semata untuk menghibur pembaca, namun ia memiliki fungsi luhur sebagai cermin kehidupan. Pandangan Horace yang menyebutkan bahwa karya sastra (puisi) itu bersifat *dulce* (indah) dan *utile* (bermanfaat) tampaknya masih relevan sampai saat ini. Sejalan dengan pemikiran Horace, teks sastra lokal (baca: Bali) yang tersurat dalam teks *Tutur* (nasihat) dan teks *Geguritan*(puisi naratif) jamak memberikan keindahan dan nilai-nilai yang bermanfaatguna bagi kehidupan, terutama bermanfaat bagi penyelamatan lingkungan.

Studi komparasi antara teks nasihat dan teks sastra tradisi terhadap penyelamatan lingkungan penting dilakukan sebagai penanaman nilai-nilai kearifan lokal bagi generasi muda bangsa ini. Sebab, pembacaan teks dan implementasi nyata sebagaimana tersurat dalam teks-teks tradisi untuk membudayakan budaya kerja di kalangan anak bangsa jarang dilakukan. Untuk itu, teks-teks yang memiliki nilai-nilai holistik terhadap kehidupan penting diungkap maknanya secara berkesinambungan.

Pengungkapan nilai-nilai dimaksud akan dilakukan dengan metode studi pustaka dan dibedah dengan teori Hermeneutik dengan teknik Heuristik agar makna teks dapat disajikan dengan sempurna. Selanjutnya, dalam memaknai kandungan teks akan dikontraskan dengan kasus-kasus yang relevan dengan situasi dan konteks dari teks-teks bersangkutan, khususnya dalam menyikapi situasi lingkungan kekinian yang semakin semrawut.

Kata kunci: Sastra Lokal, lingkungan, nasihat, dan puisi naratif.

ABSTRACT

Author of literary texts are created not only to entertain readers, but he has a noble function as a mirror of life. Horace outlook stating that the literary work (poetry) that are dulce (beautiful) and utile (useful) still seems relevant today. In line with the

thinking Horace, local literary texts (read: Bali) is written in the text of the Speech (advice) and text Geguritan (narrative poems) plural provide beauty and values for life, is especially beneficial for environmental protection.

A comparative study between the literary text and text advice to the tradition of saving the environment is important as the cultivation of the values of local wisdom for the young generation of this nation. Therefore, reading the text and the actual implementation, as expressed in the texts of the tradition to cultivate work culture among the nation's children rarely do. To that end, the texts that have values disclosed holistic important meaning to life on an ongoing basis.

Disclosure of the values in question will be made by the method of literature study and dissect the theory, hermeneutics with heuristic techniques so that the meaning of the text can be presented perfectly. Furthermore, in defining the content of the text will be contrasted with cases that are relevant to the situation and context of the relevant texts, particularly in addressing the present situation is increasingly chaotic environment.

Keywords: Local Literature, environment, advice, and narrative poetry.

PENDAHULUAN

Teks-teks lokal (baca: Bali) beragam bila dilihat dari segi isi dan jumlah. Menurut Agastia (1994: 5 -- 2), teks lokal di Bali disebutnya dengan istilah Kepustakaan Bali (buku (orang) Bali)yang terdiri atas kelompok (1) Naskah-naskah keagamaan dan etika, (2) Naskah kesusastraan, (3) Naskah-naskah sejarah dan mitologi, (4) Naskah-naskah pengobatan atau penyembuhan, dan (5) Naskah-naskah pengetahuan lain. Di antara jamak kelompok teks-teks Bali itu, Agastia membaginya lagi ke dalam beberapa sub kelompok, sehingga dari segi jumlah dan ragam dapat dikatakan teks-teks Bali sebagai sarana pembelajaran bagi masyarakat suku Bali sangatlah kaya baik dari segi isi maupun materi.

Sebagai wahana pengetahuan, teks-teks Bali yang berkaitan dengan pengetahuan susastra khususnya yang memuat tentang persoalan lingkungan cukup banyak, seperti teks *Taru Premana* (tentang tumbuhan yang mengandung khasiat obat) (lih. Putra, 1993), teks *Aji Janāntaka* (tentang klasifikisasi tumbuhan dan manfaatgunanya) (lih. Suardiana, 2014) dan beberapa teks sastra tradisional seperti *Geguritan Basur*

(tentang kisah perang magis antara tokoh I Gedé Basur dengan I Nyoman Karang (lih. Suardiana, 2009).

Berkenaan dengan paper ini dibahas hanya dua teks sebagai acuan, yaitu teks Aji Janāntaka mewakili kelompok teks *tutur* (nasihat) dan teks *Geguritan Basur* mewakili teks sastra tradisional. Pemilihan kedua jenis teks ini didasari atas pertimbangan bahwa kedua jenis teks ini representatif untuk memberikan wawasan kepada masyarakat umum tentang bagaimana upaya untuk menata dan menjaga lingkungan alam agar tetap lestari dan hijau. Hal ini penting untuk disebarluaskan mengingat manusia memiliki akal (*reason*) dan nurani (*conscience*) sebagaimana diamanatkan dalam Universal Declaration of Human Right, pasal 1 (Panjaitan, 2016: 1) agar dapat di nalarkan dan diamalkan untuk kebaikan bersama.

Nilai-nilai yang tersurat dalam sastra lokal (daerah) di Nusantara layak dijadikan acuan untuk menanamkan jiwa cinta lingkungan agar bumi yang kita pijak ini hijau oleh tetumbuhan yang bermanfaat bagi kehidupan. Melalui interpretasi yang terus menerus kita maknai hasil karya leluhur kita yang tersurat dalam teks-teks adiluhung itu secara nyata dengan tindakan nyata, tentu pijakan kita sebagaimana yang tertuang dalam teks menjadi penting pula ditelusuri sebagai landasan ideologi kedaerahan untuk memperkuat Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)!

TEKS TUTUR AJI JANANTAKA: NASIHAT TENTANG PENGETAHUAN PEPOHONAN YANG LAYAK UNTUK DIPELIHARA SEBAGAI SARANA MENJAGA LINGKUNGAN

Sinopsisteks *Aji Janāntaka*

Tersebutlah seorang raja di negeri Janāntaka bernama Prabhu Partipa memiliki lima orang patih: Matwa, Rangga, Tumenggung, Arya, dan Kadéyan. Selain lima para patih itu, ada lagi pejabat yang lainnya seperti: Punggawa, Manca, *Påběkěl, Pacalang, Kliyan Banjar*, dan *Kasinoman*. Disebutkan, Sang Prabhu dan para patih serta segenap pejabat pemerintahannya itu sedang terserang wabah lepra yang tidak mempan diobati dengan obat-obatan tradisional (*uûadha*).

Prabhu Partipa lalu mengutus Patih Matwa untuk menghadap kepada BhaþaraDharma di sorga untuk memohon obat, karena menurut beliau hanya BhaþaraDharma sajalah yang mampu melenyapkan penyakit yang menyerang negeri beliau. Alkisah, berangkatlah Patih Matwa ke

Sorgaloka untuk menyampaikan keadaan tersebut kepada Bhaþara Dharma. Bhaþara Dharma ternyata tidak berkenan untuk mengobati penyakit *Cukil Daki*(lepra) yang memang tidak dapat *dilukat* (disucikan) oleh Úiwa Budha itu. Sebagai jalan keluarnya, Bhaþara Dharma menyarankan agar mereka pindah dari negeri Janàntaka ke Wanapringga. Setelah mereka pindah ke negeri baru itulah nantinya Bhaþara Dharma akan memberikan *panglukatan* (pembersihan). Pembersihan itu sifatnya melebur segala penyakit yang mereka derita sehingga bila telah memohon pembersihan dariBhaþara Dharma itu mereka akan sumuanya meninggal dan kembali hidup menjadi pepohonan. Selanjutnya, beliau memberikan *Tirtha panglepasan pramaóa*(air suci pencabut nyawa) yang akan digunakan setelah 42 hari (*salĕk ûapta wé*)kepindahan mereka di Wanapringga.

Semua petunjuk Bhaþara Dharma dilaksanakan oleh orang-orang Janàntaka, yang mengakibatkan mereka mati semua dan tumbuh menjadi pepohonan, sesuai dengan pangkat (*wangsa*) masing-masing.

Setelah semua orang-orangJanàntaka meninggal dan tumbuh menjadi pepohonan, Bhaþara Dharma kemudian turun ke dunia menuju Wanapringga sesuai dengan janji beliau kepada Patih Matwa. Kedatangan beliau disambut oleh pohon *Bayur* dan pohon *Gempinis* yang selanjutnya mengantar beliau sampai ke Wanapringga. Prabhu Janàntaka serta seluruh rakyatnya sangat girang hatinya melihat kedatangan Bhaþara Dharma ke tempatnya. Beliau beserta rakyatnya menghaturkan buah-buahan kepada Bhaþara Dharma karena saat itu musimnya mereka berbuah.

Bhaþara Dharma segera melebur segala kecemaran pada pepohonan tersebut dengan yoga-Nya. Pohon*Gempinis* dan pohon *Bayur* mohon agar dirinya paling didahulukan, kemudian menyusul yang lainnya. Sebelum diberikan air pembersihan, Bhaþara Dharma mengingatkan agar pepohonan tersebut teringat akan *wangsa*-nyamasing-masing sebagaimana ketika mereka masih hidup sebagai manusia. Semua pepohonan yang berasal dari *wangsa* seperti: Prabhu, Patih, Arya, Rangga, Demung, Demang, Tumenggung, *Pacalang, Påbĕkĕl, Kliyan Banjar, Kasinoman*, dan *Juru Arah* itu, mendapat amanat dari Bhaþara Dharma bahwa pepohonan dimaksud tidak boleh digunakan sebagai bahan bangunan tempat suci, karena mereka pernah terkena penyakit *Cukil Daki* (lepra). Selanjutnya Bhaþara Dharma memberikan kutukan bagi mereka yang melanggar amanat beliau yakni memakai pepohonan *cuntaka* (tidak suci) sebagai bahan bangunan tempat

suci seperti pura akan kena kutukan tidak mendapatkan keselamatan dan kurang pangan bagi pemilik pura, serta pemilik rumah. Yang terpenting isi kutukan Bhaþara Dharma bagi sekalian umat manusia (baca Hindu) yang tidak mengindahkan perintah beliau –menggunakan pepohonan di luar klasifikasi yang diperkenankan sebagai bahan bangunan tempat suci- akan mengakibatkan jagad raya ini tidak harmonis, karena disebutkan tempat suci (pura) telah dimasuki makhluk halus bernama *Dété, Bhuta Kàla*, *Jin*, dan *Sétan*. Kutukan itu berlaku sepanjang zaman. Selain amanat tersebut masyarakat Hindu juga hendaknya menghindari pemakaian pepohonan *cuntaka*(kotor secara niskala) sebagai bahan tiang bangunan (*saka*), seperti: kayu dari pohon *Bengkulitan*, kayu dari pohon yang telah cacat akibat dimakan hama (*Taru Brokan*), pohon *Embud ati*, *Soca menengan ûunduk,* dan *Soca nyuwun lambang.* Bila itu dilanggar, fatal akibatnya bagi keharmonisan di alam *sekala* (nyata) ini!

Setelah Bhaþara Dharma selesai *anglukat* (meruat) pepohonan jelmaan manusia di atas, kemudian datanglah pepohonan yang berbunga harum (*Taru Merik*), seperti: pohonCendana, Cempaka Putih, Cempaka Kuning, pohonSari, pohonMenyan, menghadap beliau untuk mohon pembersihan diri. Bhaþara Dharma berkenan dan selanjutnya beliau menuju tempat *Taru Merik*di sebelah Timur Laut dari Wanapringga. Mereka dianugrahi air suci oleh Bhaþara Dharma sebagai pembersihan. Selanjutnya setelah mereka memperoleh pembersihan, Bhaþara Dharma memberikan *Taru Merik* klasifikasi sesuai dengan tingkatan *wangsa*nya, dan juga kegunaannya bagi kehidupan manusia khususnya bagi bahan pembuatan tempat suci dan tempat bangunan rumah tempat tinggal.

Diantara sekian banyak pepohonan yang berbunga harum, hanya pohon *Campaka Wilis* (Campaka Hijau) yang tidak mau meminta air suci kepadaBhaþara Dharma, namun setelah semua para pepohonan yang berbunga harum itu mendapatkan air suci, *Campaka Wilis* baru meminta air suci itu kepada Bhaþara Dharma. Bhaþara Dharma menolak permintaan pohon *Campaka Wilis*. Sejak itu, pohon Campaka Hijau disebut pula dengan nama pohon *Basé* karena masih terpengaruh kekuatan kotor dari *Bhutakàla Dêngên*sehinggadisebut pula dengan nama pohon *Kasépan* (bhs. Bali berarti terlambat). Oleh Bhaþara Dharma,pohon Campaka Hijau kemudian dikutuk apabila dikemudian hari dipakai sebagai bahan bangunan tempat suci, maka Sinar Suci dari Tuhan (Dewa-Dewi) tidak akan berkenan

berstana di tempat itu. Begitu pula bila digunakan bahan bangunan berupa dapur, *Hyang Amåtha*tidak akan memberkati si pemilik rumah sehingga mengakibatkan kekurangan pangan, dan apabila digunakan sebagai bahan bangunan tempat tinggal, si empunya rumah akan terkena penyakit yang tidak akan mampu disembuhkan dengan segala macam obat karena rumah itu telah dimasuki oleh *Bhuta Cuwil*.

Selanjutnya Bhaþara Dharma berkenan menyucikan beberapa jenis pepohonan serta memberikan anugrah berupa kegunaannya masing-masing bagi kehidupan manusia serta asal muasal dari pepohonan tersebut. Terakhir, menghadaplah segala jenis tetanaman bunga yang berbunga harum datang menghadap memohon untuk diberkati air suci untuk pembersihan. Mereka semua diberkati, kecuali dua pohon bunga *Jempiring Alit* (*I Tulud Nyuh*) dan bunga *Salikonto*. Bunga *Jempiring Alit* (*I Tulud Nyuh*) karena takut memohon ai suci selanjutnya oleh Bhaþara Dharma dikutuk agar di kemudian hari bunganya dikerubuti semut, sedangkan bunga *Salikonto* akibat banyak omong selanjutnya oleh Bhaþara Dharma dikutuk supaya sari bunganya dikerubuti ulat.Akibat kutukan itu sampai sekarang bunga *Jempiring Alit* (*I Tulud Nyuh*) bunganya selalu dikerubuti oleh semut dan sari bunga *Salikonto* disenangi oleh ulat. Kedua pohon bunga itu tidak diperkenankan digunakan sebagai sarana upakara/sesajen. Bila itu dilanggar oleh sekalian umat Hindu maka Tuhan akan tidak membekati segala persembahannya serta beliau akan tidak berkenan memberikan anugrah kepada sekalian umat manusia!

Tingkatan pepohonan menurut Jabatan, *Wangsa*, dan Manfaatgunanya dalam Teks *Aji Janāntaka*

Berdasarkan jabatan, teks *Aji Janàntaka* menyebutkan pepohonan memiliki tingkatan-tingkatan. Tingkatan itu sesuai dengan nama jabatan si pepohonan ketika mereka masih hidup sebagai manusia sebagaimana kisah Prabhu Partipa dariJanàntakadi atas. Adapun tingkatan-tingkatan itu dapat diklasifikasikan dalam daftar tabel sebagai berikut.

No.	Nama Jabatan	Nama Pohon	
		Sebelum Memperoleh Pembersihan dari Bhaþara Dharma	**Setelah Memperoleh Pembersihan dari Bhaþara Dharma**
1.	Prabhu	Nangka (Artocarpus integra MERR)	*Kêtéwél*
2.	Patih	*Têgês*	Jati (Tectona grandis LINN)
3.	Arya	*Bĕnda/Tĕhĕp* (Artocarpus elastica REINW)	*Bĕnda/Tĕhĕp*
4.	Rangga	Pĕntul	Sĕntul (Sandoricum Kucape MERR)
5.	Demung	Ungu/*Tangi*	*Tangi*
6.	Demang	*Kladiana*	*Kladi*
7.	Tumenggung	*Kapundung,* Kepundung (Baccaurea racemosa MUELL)	*Kapundung*
8.	Pacalang	*Buni Mawoh,* Buni berbuah (Antidesma bunius STRENG)	-
9.	Påbĕkĕl	*Bĕngkĕl*	*Bĕngkĕl*
10.	Klian Banjar	*Pulĕt*, Kayu nasi(Chrysophyllum Roxburghii G.DON)	-
11.	Kasinoman	*Taru Pulĕt*	-
12.	Juru Arah	*Kaliměnuh*	
13	Raréncék	Pepohonan Sembarangan	

Catatan: Semua jenis pepohonan di atas kayunya tidak boleh digunakan sebagai bahan bangunan tempat suci karena pernah terjangkit penyakit *Cukil Daki* (lepra), namun diperkenankan sebagai bahan bangunan tempat tinggal!

Klasifikasi pepohonan yang berbunga harum dapat dikelompokkan berdasarkan keturunannya (*wangsa*) sebagai berikut.

No.	Nama Pohon	Wangsa/Golongan
1.	Cendana (Santalum album LINN)	*BràhmanaKêmênuh*
2.	Sari	
3.	Majêgau	*BràhmanaKênitén*
4.	Cempaka Putih (Michelia Champaca LINN)	
5.	Camara Pundak	*Brāhmana Manuabha*
6.	Cempaka Kuning (Michelia Champaca LINN)	
7.	*Dhamulir/Dhamalir*	*Bràhmana Mas*
8.	Kwanditan	
9.	Kajimas (Duabanga moluccana BL)	
10.	*Boni Sari* (Antidesma bunius STRENG)	
11.	*Piling*	
12.	*Pulé* (kayu gabus (Alstonia scholaris R.BR)	*BràhmanaAndapan*
13.	*Menyan* (Styraxspec.div)	
14.	*Bentawas*	
15.	*Gempinis*	
16.	Bayur (Pterospermum javanicum JUNGH)	
17.	*Lot*	

18.	*Kaliasêm*	*BràhmanaBudha*
19.	*Tutup*	

Perujudan dari masing-masing pohon kayu di atas diantaranya disebutkan sebagai berikut.

No.	Nama Pohon	Perujudan Dari	Simbol
1.	Cendana	*Parama Úiwa*	*Idêp* (pikiran)
2.	Majegau	*Úadha Úiwa*	*Bayu* (tenaga/ kekuatan)
3.	Cempaka Putih (Michelia Champaca LINN)	*Úiwa Jati (Sanghyang Úiwa Tiga)*	*Sabda* (ucapan)
4.	*Taru Sari*	*Úiwa Guru*	-
5.	Piling	*Úiwa Tunggal*	-

Catatan:

- Pohon *Gempinis, Bayur*, dan *Bentawas,* boleh digunakan sebagai bahan bangunan tempat suci dan diperkenankan pula untuk bahan bangunan tempat tinggal karena termasuk ke dalam *Taru Tigang Sanak* (Pepohonan tiga rumpun). Ketiganya diberikan wewenang oleh *Bhaþara Dharma* sebagai bahan bangunan sembarangan (jenis bangunan apa saja/(*sakama-kama*!))
- Setiap pepohonan yang berbunga harum dapat dijadikan sebagai bahan bangunan tempat suci, seperti pura dan lain-lainnya!
- Bila membuat arca, *pratima, pralingga*, sebagai simbol dari perujudan Sinar Suci Tuhan (Déwa) maka diharapkan memakai bahan dari pohon berbunga harum ini. Dalam penggunaannya harus disesuaikan dengan kualitas kayu dari pepohonan dimaksud serta disesuaikan dengan kebutuhan, seperti berat atau ringannya, ketahanan, dan serat kayunya!

- *Taru Sari* boleh digunakan sebagai bahan bangunan tempat suci berupa *Kamulan*[11)]!
- *Pohon Piling* diperkenankan sebagai bahan bangunan tempat suci berupa *Piasan*[22)]!

Manfaat guna dari beberapa jenis pepohonan untuk bahan bangunan seperti di bawah ini.

No.	Nama Pohon	Manfaatgunanya	Penjelmaan
1.	*Slampitan*	Dapat digunakan sebagai bahan bangunan berupa tempat penyimpanan padi (lumbung) dan dapur	Merupakan titisan Widyadara
2.	*Sidhêm*		
3.	*Balalu*		
4.	*Miying Katêkék*		
5.	*Juwêt*, Duwet/Jamblang (Sunda) (Eugenia cumini MERR)		
6.	*Kalikukun/*Jw.: *Walikukun, Sunda*: *Ki Térong* (Actinophora Buurmani KDS)	Dapat digunakan sebagai bahan bangunan berupa tempat penyimpanan padi (lumbung), dapur, sebagai *sunduk* (kasau), dan *la(h)it* (pasak).	*Kàla Catur Sanak; Kàla Tuwa, Kàla Madhé, Kàla Bang, dan Kàla Huruju*
7.	*Kalimoko*		
8.	*Klampwak*, Jambu utan putih (Eugenia spec)		
9.	*Talicung*		

Catatan:

Khusus untuk pohon *Klampwak* dapat digunakan sebagai kusen rumah dan daun pintu serta memiliki manfaatguna ganda; selain ia

1 [11)]*Kamulan*: Sanggar/kuil keluarga untuk memuja "Tri Sakti" dan arwah leluhur (Kamus Bali-Indonesia, 1993: 332).

2 *Piasan*: Balai suci tempat menghias "pratima" dsb. atau tempat sajen (Kamus Bali-Indonesia, 1993: 523).

memiliki kekuatan yang sangat tahan terhadap cuaca, juga dapat berfungsi untuk menolak segala pengaruh negatif dari perbuatan orang jahat kepada si empunya rumah!

Selain memberikan klasifikasi pepohonan untuk bahan bangunan, teks *Aji Janàntaka*juga memberikan klasifikasi terhadap pepohonan yang memiliki bunga harum (*sekar merik*) yang boleh/tidak diperkenankan digunakan sebagai bahan upacara (sesajen). Pepohonan yang bunganya dapat digunakan sebagai bahan sesajen diberi nama *Sekar Madéwi.* Yang termasuk *Sekar Madéwi* adalah: *sandat* (kenanga (Canangium odoratum BAILL)), kamboja (Plumiera acuminata AIT), canigara, tigaron, sêbita, kembang kuning, kamoning, *tigakancu, tampak béla, katêrangan*, *nagasari* (pênaga lilin, p. putih, p. suga (Mesua ferrea LINN), mênuh (melati (Jasminum Sambac AIT)), *jêmpiring* (kacapiring (Gardenia Agusta)), pudhak sari, pudhak cinaga, pudhak kalaûa, *sêkar gambir, saruni, mitir*, ratna, gadung kasturi, *siyulan*, *kêmbang kêring, sekar harum dalu, têlêng* (bunga telang (Clitoria ternatea LINN)),*sêkar bayömagung*, *waribhang* dan kelasnya, *sêkar érmawa* (bunga mawa), *sêkar érgula, angsokasti*, *soka* (angsoka) *padhapa,soka natar, angsana, tangguli harum, tangguli gênding, sudamala, cêmpaka gondok, sunar malêm,*dan *sêkar sulatri*. Sedangkan pohon yang tidak boleh digunakan sebagai bahan sesajen ada dua yaitu sekar *Jempiring Alit* (*Tulud Nyuh*) dan *Salikonto*.

Pelestarian lingkungan pada teks *Tutur Aji Janāntaka*

Bangsa Indonesia sedang menghadapi pengaruh zaman global. Di tengah-tengah kuatnya pengaruh global itu, penting untuk dicarikan pijakan agar bangsa kita tidak tercerabut dari akar budaya. Pijakan itu secara faktual telah ada dalam budaya tulis yang telah diwariskan nenek moyang kita kepada generasi penerusnya. Tinggal maukah kita untuk membuka-buka teks yang tersimpan dalam naskah yang kebanyakan telah berdebu itu? Satu dari sekian banyak teks yang menuntun kita untuk dapat menghargai lingkungan adalah Teks *Aji Janàntaka*.

Sebagai salah satu penerapan ajaran "Tri Hita Karana" di Bali, Teks *Aji Janàntaka*, mengajarkan kepada kita untuk selalu memelihara lingkungan dengan menghargai pepohonan dengan cara menanam dan membudidayakannya. Di antara sekian banyak jenis pepohonan yang ada di Nusantara, pepohonan yang direkomendasikan oleh teks*Aji Janàntaka*

itu penting untuk dibudidayakan secara berkelanjutan, karena pepohonan dimaksud selain mampu menjaga siklus kehidupan di bumi juga memiliki nilai kesucian. Sebagai salah satu bagian dari konsep *Tri Hita Karana,* bila satu unsur, yakni pelestarian lingkungan tidak diperhatikan dengan baik maka konsep itu akan timpang dan alam pun tidak harmonis.

Tri Hita Karana secara universal pada hakekatnya adalah sikap hidup yang seimbang antara memuja Tuhan dengan mengabdi pada sesama manusia serta mengembangkan kasih sayang pada alam lingkungan (Wiana, 2004: 273). Konteks Bali, kasih sayang terhadap lingkungan ditransformasikan dalam tindakan yang holistik dari menata *parhyangan* sebagai tempat umat melakukan *sradha* (keyakinan) dan *bhakti* (sujud) pada Tuhan; *pawongan,* merupakan aturan tata tertib yang menata hubungan antara anggota warga suatu wilayah desa *pakraman*; dan *palemahan*, yaitu merupakan wilayah desa adat dengan batas-batas yang jelas dan pasti. Dalam lingkungan tempat tinggal yang lebih kecil, yaitu di tingkat keluarga, penataan *Tri Hita Karana* dipersempit lagi. Khusus untuk *palemahan* dibagi-bagi lagi kedalam tiga kelompok tempat. Di hulu (*luan*) ditempatkan bangunan tempat suci untuk keluarga, kemudian di tengah-tengah ada rumah tempat tinggal, dan terakhir ada ruang terbuka untuk menanam pepohonan yang berguna bagi respirasi udara (arah *teben* (hilir) yang disebut *teba*[33]). Di sinilah implementasi dan transmisi nilai-nilai teks *Aji Janàntaka*mesti diterapkan oleh segenap masyarakat. Setiap ruang terbuka mesti dimanfaatkan untuk menanam pepohonan sesuai dengan jenis pepohonan dan kecocokan tempatnya tumbuh, mulai dari hutan (dalam tataran luas); tegalan (dalam lingkup desa *pakraman)*; dan *teba* (dalam lingkup tempat tinggal keluarga).

Dalam konteks tata ruang yang luas, tempat menanam pepohonan dilakukan di hutan sebagai paru-paru dunia. Hutan, tegalan, dan *teba* penting untuk diselamatkan dengan menanami tumbuh-tumbuhan sesuai dengan kecocokan tempatnya tumbuh agar lingkungan menjadi harmonis. Bila keharmonisan terwujud maka kesejahteraan pun akan berangsur-angsur datang pula. Alam akan sejahtera, bila kita memanfaatkannya secara seimbang antara kebutuhan tempat tinggal dan tempat terbuka sebagai penyerapan air dengan menanam pepohonan yang seimbang. Kalau manusia ingin hidupnya sejahtera maka yang harus dilakukan terlebih dahulu adalah

3 *Teba*: pekarangan bagian belakang rumah yang bersemak (Kamus Bali-Indonesia, 1993: 703).

mensejahterakan alam dan isinya. Alam memberikan manusia tempat dan sumber penghidupan. Itu artinya alam telah ber-*yadnya* kepada manusia. Karena itu, manusia pun wajib ber-*yadnya* kepada alam. Proses timbal-balik yang mutualisme seperti itu disebut *Cakra Yadnya*(Bhagawadgita III.16). Agar hidup kita harmonis dengan alam maka kita senantiasa diwajibkan untuk memutar *Cakra Yadnya* ini.

Paradoks dengan apa yang telah diuraikan di atas, meskipun telah ada konsep *Tri Hita Karana* bahkan telah pula diwarisi tradisi menghormati pepohonan dengan melakukan upacara *Tumpek Uduh*, yang jatuh tiap 210 hari sekali, namun masih saja tumbuhan yang disebutkan dalam teks Aji*Janàntaka* langka di sekeliling kita. Hal ini selain karena kurangnya minat menyelami isi teks dalam naskah kuna juga karena kurangnya perhatian kita terhadap lingkungan, khususnya terhadap pemeliharaan flora yang tergolong tanaman keras. Lingkungan alam sejahtera bila kita telah memposisikannya sebagaimana konsep *Tri Hita Karana* di atas. Khusus untuk dapat menyelamatkan lingkungan lewat proses penanaman pepohonan yang memiliki nilai sosial religius maka penanaman pohon sebagaimana direkomendasikan dalam teks *AjiJanàntaka*di atassangat mendesak untuk dilakukan.

Pentingnya ada gerakan yang serentak di seluruh Nusantara untuk memelihara lingkungan alam dengan menanam pepohonan khususnya pepohonan langka sebagaimana terdapat dalam teks *AjiJanàntaka.* Memelihara lingkungan dalam wujud menanam dan pembudidayaan tanaman, khususnya yang termasuk ke dalam klasifikasi sebagaimana disuratkan dalam teks *Aji Janàntaka* itu berarti secara langsung kita telah memutar *Cakra Yadnya* sebagaimana diamanatkan dalam Bhagawadgita III.16!

GEGURITAN I GEDÉ BASUR: MENCINTAI TUMBUHAN LEWAT PENAMAAN TOKOH DALAM CERITA

Sinopsis teks *Geguritan IGedé Basur*

Dikisahkan, sebuah keluarga dari I Nyoman Karang, di Banjar Sari, memiliki dua orang putri yang sangat elok rupanya, bijaksana perilakunya,serta rukun dalam membina hubungan persaudaraan. Putri sulung diberi nama Ni Sokasti dan yang bungsu Ni Rijasa.

Suatu hari, ketika I Nyoman Karang sedang bercengkerama dan

memberikan petuah-petuah kepada kedua putrinya, datanglah I Gedé Basur ke rumah I Nyoman Karang dengan maksud untuk meminang Ni Sokasti yang akan dinikahkan dengan anaknya, I Wayan Tigaron. Saat bersamaan, datang pula I Madé Tanu, saudara sepupu I Nyoman Karang, dengan maksud yang sama seperti I Gedé Basur, yakni meminta Ni Sokasti agar mau menerima I Madé Tirtasebagai calon suaminya. Gayung bersambut, Ni Sokasti menerima lamaran pamannya, bersedia menikah dengan I Madé Tirta.

Sementara itu, I Gedé Basur merasa diperlakukan tidak adil oleh Ni Sokasti, sebab, di depan matanya sendiri ia menyatakan menerima I Madé Tirta sebagai calon suaminya. I Gedé Basur pulang tanpa pamit dari rumah I Nyoman Karang dan di perjalanan ia melampiaskan kekesalannya dengan membabat setiap pepohonan yang menghalangi langkahnya. Kekesalan I Gedé Basur semakin menjadi-jadi, ketika sampai di rumah, anaknya, I Wayan Tigaron, memaksa ayahnya agar ia dinikahkan dengan Ni Sokasti dan tidak mau berpaling pada wanita lain. Terdesak oleh rasa malu atas perlakuan Ni Sokasti yang menolak dipinang dan jengahkarena anaknya tidak dapat melupakan Ni Sokasti, akhirnya I Gedé Basur memilih "jalan hitam". Ia pergi ke kuburan memohon sarana teluh untuk membencanai Ni Sokasti.

Niat I Gedé Basur untuk membencanai Ni Sokasti kesampaian setelah ia memperoleh penugrahan dari Dewi Durga, namun Ni Sokasti tidak sampai celaka karena *I Kaki Balian* bersimpati padanya. Karena kekuatan mantra-mantra *I Kaki Balian*, akhirnya daya magis I Gedé Basur yang masuk ke tubuh Ni Sokasti dapat dinetralkan. Selanjutnya, I Gedé Basur dengan sadar pergi dari rumah Ni Sokasti setelah ia memperoleh penyaluran kekesalannya terhadap seorang dukun arogan yang mengaku mampu mengobati penyakit Ni Sokasti. Dukun arogan tersebut pingsan akibat terkena daya magis dari I Gedé Basur.

Pelestarian Lingkungan Pada Teks *Geguritan IGedé Basur*

Pengaruh zaman global dewasa ini begitu kuat memengaruhi peradaban bangsa-bangsa di dunia, tidak terkecuali Indonesia. Di tengah-tengah kuatnya pengaruh global itu, penting untuk dicarikan pijakan agar bangsa kita tidak tercerabut dari akar budaya. Pijakan itu secara faktual telah ada dalam budaya tulis yang telah diwariskan nenek moyang kita

pada generasi penerusnya. Persoalannya sekarang, maukah kita untuk membuka-buka teks yang tersimpan dalam naskah yang kebanyakan telah berdebu itu? Satu dari sekian banyak teks *geguritan*yang menuntun kita untuk dapat menghargai lingkungan, misalnya, adalah teks *Geguritan IGedé Basur* karya Ki Dalang Tangsub. Dalam teks tersebut meskipun tidak secara eksplisit disebutkan jenis-jenis pepohonan yang mesti dipelihara untuk melestarikan lingkungan atau setidak-tidaknya melestarikan pepohonan dimaksud, secara implisit, lewat tokoh yang digunakan dalam karyanya menunjukkan pengarang peduli lingkungan.

Pengarang teks *Geguritan I Gedé Basur* dengan lihai menyembunyikan maksudnya dalam menjaga lingkungan dengan menggunakan nama-nama tokoh yang mengambil nama-nama tumbuhan seperti Basur, Tigaron, Sokasti, dan Rijasa. Setakat ini tumbuhan yang digunakan sebagai nama tokoh tersebut sudah menjadi barang langka seperti pohon Basur dan Tigaron, di Bali keberadaannya sudah hampir punah. Pemakaian nama tokoh dimaksud dapat dipetikkan dalam bait berikut.

Kocapan I Nyoman Karang,	Terkisahkan I Nyoman Karang,
maumah ring Banjar Sari,	tinggal di Banjar Sari,
kocap ngelah pianak dadua,	konon, anaknya dua,
nanging pada eluh-eluh,	namun semuanya perempuan,
né kelihan adaninnya,	yang sulung diberinama,
***Ni Sokasti**,*	Ni Sokasti,
*né cerikan **Ni Rijasa**.*	adiknya (bernama) Ni Rijasa
Geguritan Basur, bait 2	

Penamaan tokoh cerita Ni Sokasti sebagai anak sulung dan Ni Rijasa anak bungsu dari I Nyoman Karang sesungguhnya mengambil nama tumbuhan bunga, yakni bunga angsoka dan bunga rijasa. Pemakaian kata sandang Ni sebelum nama panggilan, menandakan simbol gender untuk anak atau orang perempuan (bdk. Antara, 2015: 28).

Selanjutnya, tokoh sentral dalam teks *Geguritan I Gedé Basur*, yaitu I Gedé Basur sendiri dilukiskan oleh pengarangnya memiliki penglihatan cacat seperti berikut.

Déreng tutug matuturan,	Belum usai bercengkrama,
sagét pisagannya prapti,	tiba-tiba tetangganya datang,
reraman Wayan Tigaron,	ayah dari Wayan Tigaron,
mawasta I Gedé Basur,	bernama I Gedé Basur,
liat malang sada cepag,	mata juling tubuh gempal,
jénggot kumis,	jenggot (dan) berkumis,
selem-selem mata barak.	(kulit) hitam matanya merah.
Geguritan Basur, bait 41	

Lukisan tokoh antagonis I Gedé Basur yang dilukiskan memiliki ciri-ciri fisik mata juling bertubuh gempal juga memiliki jenggot dan kumis serta berkulit hitam, matanya merah, memberikan gambaran yang seram. Orang yang memiliki ciri fisik seperti itu, umumnya dalam kehidupan sehari-hari menjadi perhatian lebih dari masyarakatnya. Hal ini dapat diindikasikan bahwa tokoh I Gedé Basur merupakan tokoh yang terpandang sehingga pemaknaan nama tokoh dengan lambang atau identitas yang disimbolkannya, yaitu pohon Basur, yang memiliki pohontinggi besar memang gayut dengan fakta. Selain itu, penamaan tokoh oleh pengarang dengan mengambil tumbuhan yang hampir langka saat ini penting dimaknai bahwa saat cerita *Geguritan I Gedé Basur* ditulis telah diisyaratkan oleh pengarang agar masyarakat menanam pohon itu dengan menuliskannya sebagai tokoh sentral dalam karyanya. Artinya, pohon Basur penting untuk dibudidayakan sehingga tidak menjadi langka seperti saat ini! Demikian pula lukisan tokoh I Tigaron, yang dilukiskan sebagai anak dari I Gedé Basur, dalam dunia pepohonan saat ini telah menjadi langka. Padahal, pohon ini dimanfaatgunakan oleh masyarakat Bali sebagai salah satu sarana upakara yadnya.

SIMPULAN

Keharmonisan alam dengan lingkungan penting untuk diwujudkan dengan segera bila kita ingin hidup nyaman di muka bumi ini. Teks *Aji Janàntaka*mengamanatkan agar terjadi keharmonisan antara manusia dengan lingkungannya secara *sekala* dan *niskala,* kita harus menjaga

lingkungan itu dengan menanam jenis pepohonan sesuai dengan kondisi lingkungan. Kehidupan kita akan semakin harmonis apabila dalam memanfaatkan pepohonan sebagai bahan bangunan senantiasa pula sesuai dengan klasifikasinya. Sebab, kayu yang memiliki klasifikasi dan nilai kesucian yang cocok dengan tempat dan fungsi bangunan akan memberikan fibrasi yang positif kepada penghuni rumah, lingkungan, baik alam nyata pun kasat mata.

Kekeliruan kita terhadap tradisi bahwa teks hanya boleh dibaca dan dimanfaatkan oleh kalangan tertentu saja, sudah tidak menjadi alasan untuk tidak tahu dan mengerti tentang persoalan lingkungan, lebih-lebih kita tidak mau peduli menata lingkungan kita agar harmonis. Persoalan nyata yang kita hadapi saat ini adalah langkanya beberapa jenis pepohonan sebagaimana disebutkan dalam teks *Aji Janàntaka* di sekitar kita. Kelangkaan jenis pepohonan itu membuktikan kita kurang memahami dan menghargai warisan leluhur dalam bentuk naskah itu. Hal ini diperparah lagi karena lingkungan kita telah rusak akibat tidak ada tempat lagi untuk menanam pepohonan. Lebih menyakitkan lagi saat ini hutan kita telah "diperkosa" hanya untuk memenuhi kepentingan segelintir orang di Republik tercinta ini. Nampaknya, ke depan *blue print* (cetak biru) perencanaan tata kota di Indonesia mendesak untuk dilakukan agar lingkungan tidak rusak!

Teks *Geguritan I Gedé Basur* juga mengamanatkan agar masyarakat Bali senantiasa menanam pohon *Basur* dan *Tigaron*. Demikian juga dengan tanaman bunga seperti soka (angsoka) dan rijasa agar bumi menjadi hijau dan berbunga (meriah). Untuk itu, cintai pohon dengan menanamnya sesuai peruntukan baik dari segi pemanfaatan ekonomis maupun untuk menjaga lingkungan agar tetap lestari!

Harmonisnya alam, bila kita senantiasa ramah dengan lingkungan. Itu akan bisa terujud bila kita secara sadar memutar *Cakra Yadnya*; bermula dari mensejahterakan alam dan isinya kemudian baru kita nikmati sebagai sumber penghidupan. Tindakan nyata untuk mensejahterakan alam dapat dilakukan dengan mengadakan gerakan nyata untuk menanam dan membudidayakan pepohonan secara kontinyu dan berkelanjutan di tanah Nusantara ini!

DAFTAR PUSTAKA

Agastia, Ida Bagus Gedé. 1985. Ed. Soedarsono. "Jenis-jenis Naskah Bali" dalam *Keadaan dan Perkembangan Bahasa, Sastra, Etika, Tatakrama, dan Seni Pertunjukan Jawa, Bali, dan Sunda*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Agastia, IBG. 1994. *Kesusastraan Hindu Indonesia (Sebuah Pengantar)*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

Antara, I Gusti Putu. 2015. *Tatanama Orang Bali*. Denpasar: Arti Foundation.

Heyne K. 1987. *Tumbuhan Berguna Indonesia* Jilid I -- IV Diterjemahkan oleh Badan Litbang Kehutanan Jakarta. Jakarta: Yayasan Sarana Wana Jaya.

Panjaitan, Merphin. 2016. *Peradaban Gotong Royong*. Jakarta: Jala Permata Aksara.

Putra, Segatri. 1993. *Taru PremanaKhasiat Tanam-tanaman untuk Obat Tradisional*. Denpasar: Upada Sastra.

Suardiana. 2009. "Geguritan I Gedé Basur dan I Ketut Bungkling Karya Ki Dalang Tangsub: Analisis Interteks dan Resepsi", Disertasi pada Program Doktor Program Studi Linguistik Program Pascasarjana Universitas Udayana Denpasar.

Suardiana. 2014. "Klasifikasi, Manfaatguna Pepohonan dan Pelestarian Lingkungan:Studi Teks *Aji Janāntaka*", dalam *Jurnal Penelitian Sejarah dan Nilai Tradisional*, XXI (2), hlm. 217 -- 228.

Warna, I Wayan, dkk. 1993. *Kamus Bali-Indonesia*. Denpasar: Dinas Pengajaran Daerah Tingkat I Bali.

Wiana, I Kt. 2004. Menuju Bali Jagadhita: "Tri Hita Karana Sehari-hari". Dalam: *Bali Menuju Jagadhita: Aneka Perspektif*. Denpasar: Pustaka Bali Post.

Daftar Lontar

*Aji Janāntaka*naskah lontar milik Perpustakaan Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.

Geguritan I Gedé Basur naskah lontar milik Perpustakaan Lontar Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana.

TIGA KISAH POHON DALAM TIGA CERITA PENDEK DANARTO: REPRESENTASI LINGKUNGAN DALAMKARYA SASTRA

M. Yoesoef
Departemen Ilmu Susastra
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia
yoesoev@yahoo.com

Abstrak

Dalam dunia cerita pendek Indonesia, Danarto telah menorehkan kreativitas yang fenomenal. Ia adalah "pendongeng" ulung yang mampu membius pembaca, bukan pendengar tukang dongeng. Dalam makalah ini dibahas tiga cerita pendek, yaitu Cerita pendek"Pohon yang Satu Itu," yang mengisahkan tumbuhnya sebuah "pohon" selepas peristiwa tsunami di Aceh. Pohon dalam cerita pendek ini adalah metafor dari gelombang laut yang menimbulkan kerusakan lingkungan.Cerita pendek"Pohon Rambutan," menceritakan bahwa pohon ini berhenti berbuah sehingga menimbulkan banyak pertanyaan. Riwayat pohon ini di tepi jalan mengusik untuk menelusurinya lebih lanjut, sehingga pohon itu begitu istimewa. "Pohon Zaqqum" adalah cerita pendek ketiga yang mengemukakan tumbuhnya pohon zaqqum di seantero kota dan meneror penduduk sebuah kota. Ketiga cerita pendek itu dimuat pada kumpulan cerita pendek *Kacapiring* (2008). Di tangan Danarto pohon-pohon itu hadir dan berakar dalam benak pembaca sebagai benda yang fantatis, aneh, dan mampu membangun imajinasi pembaca ke luar pengertian hakiki pohon itu sendiri. Pohon-pohon dalam cerita pendek itu memengaruhi lingkungan tempatnya tumbuh, terutama kepada manusia. Ketiga cerita pendek itu dibahas dengan mengunakan pendekatan ekokritisisme (*Ecocriticism*), sebuah pendekatan yang meletakkan a) hubungan karya sastra dengan lingkungan fisik (*physical environment*); b) menelusuri ide-ide lingkungan dalam ruang budaya, mengevaluasi ide dan teks sebagai bentuk tanggapan terhadap keadaan lingkungan; c) model kritik dalam analisis budaya "hijau" dalam konteks moral dan gerakan sosial/politik yang berorientasi kepada kehidupan manusia dan lingkungannya.

Kata kunci: lingkungan, tsunami, pohon, fantasi, ekokritik.

1. Pengantar

Sastrawan dapat berperan sebagai seorang saksi atas suatu peristiwa yang terjadi di sekeliling kita. Peristiwa itu boleh jadi kemudian tercatat dalam sejarah manusia sebagai suatu situasi yang mampu menggetarkan sendi-sendi kemanusiaan. Pasalnya adalah peristiwa itu di tangan sastrawan bisa digambarkan sedemikian rupa, seperti menggambarkan sedekat mungkin dengan realitanya, tapi bisa sangat berjauhan dengan realitanya. Kedekatan atau berjarak dengan realita merupakan nada (*tone*) belaka sebagai konsekuensi dari proses kreatif. Namun, hal yang penting dari persoalan penggambaran atau penarasian sebuah realitas adalah pada posisi fiksionalitasnya[4].

Dalam konteks fiksionalitas itulah karya-karya Danarto dapat dikatakan menampilkan hal yang paling hakiki dari suatu persitiwa. Karya sastra merupakan dunia kemungkinan yang sangat lebar, yang mampu menembus batas-batas yang pernah dibuat manusia. Membaca sastra yang diciptakan Danarto adalah memasuki sisi-sisi terdalam dalam imajinasi manusia.

Dalam makalah ini dibahas tiga cerita pendek karya Danarto, yaitu pertama "Pohon yang Satu Itu," yang mengisahkan tumbuhnya sebuah pohon selepas peristiwa gempa bumi dan tsunami di Aceh;kedua "Pohon Rambutan," menceritakan kisah persahabatan dua makhluk Tuhan, yaitu sebatang pohon rambutandengan seorang pengembara tua. Pohon ini berhenti berbuah sehingga menimbulkan banyak pertanyaan, terutama ketika musim buah rambutan; dan ketiga "Pohon Zaqqum" yaitu kisah tentang tumbuhnya pohon-pohon zaqqumyang menarik perhatian penduduk di sebuah kota, tetapi kemudian meneror penduduk kota itu. Ketiga cerita pendek itu dimuat pada kumpulan cerita pendek *Kacapiring* (2008).

Pohon-pohon dalam ketiga cerita pendek itu memengaruhi lingkungan tempatnya tumbuh, terutama kepada manusia. Tiga cerita pendek tersebut dibahas dengan mengunakan pendekatan ekokritisisme

4 Posisi fiksionalitas mengacu pada komposisi antara fakta dan fiksi. Sebuah karya biografi narasi akan sarat dengan fakta yang dapat ditelusuri pada realitanya pada masa lalu, sedangkan pada karya fiksi pada umumnya merupakan hasil rekaan, walaupun di dalamnya dimungkinkan terdapat nama-nama orang atau lokasi yang dapat dirunut pada realita. Namun demikian, "kehadiran" nama atau lokasi itu dalam konteks narasi sastra tetap fiksi. Dalam cerita pendek "Pohon Rambutan" misalnya terdapat nama Jenderal Sudirman. Nama itu dikenal dalam sejarah Indonesia, tetapi dalam konteks cerita pada cerita pendek itu keberadaannya sebagai fiktik belaka.

(*Ecocriticism*)[5]dalam konteks menangkap ide-ide lingkungan dalam ruang budaya, karena pepohonan ada dalam lingkungan manusia yang juga berarti berada dalam relasi ruang budaya. Pemaknaan terhadap pohon dan jenis-jenisnya menjadi berarti dalam ruang budaya yang dikonstruksi manusia. Prinsip dasar adalah mengenali bahwa ada sesuatu yang serius untuk dibahas tentang adanya persoalan-persoalan lingkungan (alam atau buatan) sebagai sistem ekologi yang terancam atau mengancam keberlangsungan lingkungan itu sendiri.

2. Kisah Tiga Pohon dalam Cerita Pendek Karya Danarto

Uraian berikut akan dibahas tiga cerita pendek Danarto yang terdapat pada kumpulan cerita pendek *Kacapiring* (2008). Pembahasan difokuskan pada aspek intrinsik dan ekstrinsik yang berkaitan dengan masalah lingkungan sebagai ruang budaya yang saling berinteraksi dan menumbuhkan ketergantungan satu sama lain. Relasi yang terbangun dalam ruang budaya itu, sejatinya merupakan hasil dari kontruksi sejumlah kondisi, seperti kondisi sosial, ekonomi, budaya, lingkungan, dan bahkan politik dan psikologis. Semua itu secara sederhana adalah memperhadapkan manusia dengan alam dan lingkungannya.

2.1 Cerita Pendek "Pohon yang Satu Itu"

Cerita pendek "Pohon yang Satu Itu" mengisahkan tentang pohon yang tiba-tiba tumbuh di tengah kota, setelah peristiwa gempa dan tsunami di Aceh. Hal itu dinyatakan di awal cerita, sebagai berikut.

> Pohon yang satu itu tegak di tengah kota. Sepertinya pohon itu tiba-tiba saja muncul di sana...Makin hari pohon itu makin membesar meninggi. Setelah malapetaka gempa dan tsunami pada Ahad, 26 Desember 2004, tiba-tiba saja pohon itu mengangkangi kota, seperti muncul dari dalam bumi....

Kata kunci yang penting dalam mengidentifikasi "tokoh" pohon dalam cerita pendek ini adalah '**muncul**' tiba-tiba, '**tegak**' di tengah kota, dan '**mengangkangi**' kota. Dari ketiga kata kunci itu terlihat jelas bahwa "tokoh"

5 Ekokritisisme adalah sebuah pendekatan yang meletakkan a) hubungan karya sastra dengan lingkungan fisik (*physical environment*); b) menelusuri ide-ide lingkungan dalam ruang budaya, mengevaluasi ide dan teks sebagai bentuk tanggapan terhadap keadaan lingkungan; c) model kritik dalam analisis budaya "hijau" dalam konteks moral dan gerakan sosial/politik yang berorientasi kepada kehidupan manusia dan lingkungannya.

ini menunjukkan situasi yang datang tiba-tiba, tumbuh tak terkendali, dan dampaknya adalah menguasai kota. Pohon itu menguasai lingkungan kota yang pagi itu mulai menggeliat dengan rutinitasnya, yaitu aktivitas sarapan, toko-toko mulai buka, lalu lalang kendaraan di jalan. Pendek kata, di kota itu kehidupan berjalan seperti pagi-pagi kemarin dan selama ini.

Danarto menarasikan porak-porandanya kota itu diterjang air laut yang mulanya perlahan (‘**muncul**’), kemudian berubah menjadi air bah (‘**tegak**’) yang melumat seisi kota (‘**mengangkangi**’). Selanjutnya, Danarto menghadirkan metafora-metafora terkait dengan pohon itu. Metafora yang berkaitan dengan pohon itu pada prinsipnya menautkan tsunami dengan bencana yang ditimbulkannya. Dalam bentuk simile, pohon itu bagai monumen yang tampak dari segala jurusan walaupun tak seorang pun menatapnya. Simile itu tentu menggambarkan suasana tentang lingkungan yang disapu air dan pada saat yang sama orang-orang berlarian menjauh tanpa hendak melihat ke belakang. Dari keadaan itu, pembaca dapat melihat bagaimana pilihan sudut pandang pencerita menggambarkan situasi itu. Posisi penceritaan itu penting dicermati sebagai saksi bagaimana dahsyatnya kuasa alam yang berhadapan dengan manusia, benda-benda, dan lingkungan buatan manusia. Hasilnya disebutkan Danarto sebagai berikut.

> Kamu hanya punya warga yang bergeletakan tidur di sepanjang abad, di seluruh pemandangan, di reruntuhan rumah, gedung, kendaraan, di jalan-jalan, di kebun, di sawah, di pohon, di bukit, di atap, dan ditelan laut sepanjang amarah bersama nyanyian dan seruling yang telah lusuh ditiup. (hlm.54)

Setelah kesemerawutan itu, yang tinggal hanyalah kesunyian, kepedihan, dan duka yang akan dilupakan seiring berjalannya waktu, yang dinyatakan.

> Hari pertama ditelan masa. Hari kedua ditelan ruang. Hari ketiga ditelan rahasia. Hari-hari ditelan angkara murka, tak seorang pun tersisa, ludes semua, udara gelap, tinggal petir ditingkap atap, senandung laju gelombang, angin sakal goyang layarnya, sekianlah segala ucapan, usai sudah pertunjukan. (hlm. 55)

Peristiwa tsunami menjadi topik perbincangan yang melanda semua orang di kota itu, bahkan di kota-kota yang jauh. Dalam hal itu, Danarto mengemukakan bahwa "pohon" itu datang dari samudera, dari langit, sebuah pulau yang tercerabut dari tengah samudera, sebuah monumen. Semua orang terpesona, jatuh cinta kepada pohon itu, dan mulai hidup di atas pohon. Kehidupan pun kembali normal, bedanya adalah pohon itu menjadi *landmark* kota itu. Masyarakat hidup di sekitar pohon, di atas, dan orang yang jauh menyengaja datang untuk melihat pohon itu.Pohon itu telah menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat kota itu. Hingga kelahiran seorang bayi di atas pohon itu. Sejak itu berbondong-bondong orang berdatangan, mendirikan tenda, dan berwisata untuk mendengar tangis bayi yang lahir di atas pohon. Situasi keramaian itu menciptakan kehidupan dan peluang ekonomi dengan berdirinya warung-warung di sekitar pohon.

Pada bagian cerita pendek yang mengisahkan kelahiran seorang bayi di atas pohon, Danarto menciptakan sebuah sensasi imajinatif. Dari peristiwa itu, ia menyampaikan opininya tentang bagaimana pemberitaan (melalui media massa—cetak dan elektronik) membangun persepsi masyarakat yang kemudian berdampak pada dinamika lingkungan. Di mana ada kehidupan di situ lingkungan bertumbuh untuk memenuhi kebutuhan kehidupan itu sendiri. Secara khusus, cerita ini ditutup dengan sebuah gagasan bagaimana masyarakat senantiasa yang pernah terkena bencana, lambat laun akan melupakannya.

Kisah "Pohon yang Satu itu" secara spesifik menampilkan fenomena alam berupa gelombang tsunami yang dipicu oleh gempa bumi. Fenomena alam itu dimaknai manusia sebagai kemurkaan alam kepada manusia, malapetaka yang menimbulkan kematian, kerusakan, dan menyisakan persoalan sosial dan ekonomi. Namun demikian, dari bencana itu pula melahirkan tindakan-tindakan kemanusiaan yang dilakukan individu, lembaga, negara. Dari situasi itu lahirnya salah satu aspek kosmopolitanisme[6], yaitu solidaritas global berlandaskan kemanusiaan.

6 Kosmopolitanisme adalah suatu gagasan tentang kehendak menyatukan kerja sama global yang mengatasi batas-batas negara atau ideologi untuk membangun solidaritas umat manusia berdasarkan prinsip universal (Fine, 2005; Hanners, 1996; Kendall, 2009).

2.2 Cerita Pendek "Pohon Rambutan"

Cerita pendek kedua, "Pohon Rambutan", mengisahkan tentang sebatang pohon rambutan di pinggir jalan. Setiap hari banyak orang lalu lalang di jalanan itu, termasuk anak-anak madrasah yang sering berteduh di bawah pohon rambutan sepulang sekolah. Semua orang yang bersepakat bahwa buah rambutan dari pohon itu tidak boleh dijual, tidak boleh dibawa pulang, dan hanya boleh dinikmati di bawah pohon itu. Namun demikian, ada kalanya anak-anak ini keheranan dengan pohon rambutan itu, karena tak pernah berbuah lagi. Bahkan padasaat musim rambutan.

Kisah tentang pohon rambutan itu, bukan saja melibatkan anak-anak madrasah, para pedagang, dan penduduk desa itu, tetapi juga berkait dengan seorang laki-laki yang secara rutin dan setia mengunjungi pohon itu. Hubungan lelaki itu dengan pohon rambutan membawa kita ke masa lalu. Narasi kilas balik dalam cerita pendek itu mengacu pada peristiwa zaman perang gerilya yang dipimpin Jenderal Sudirman. Kala itu pasukan Jenderal Sudirman sedang berhadapan dengan tentara Belanda dalam sebuah pertempuran. Dari segi persenjataan pertempuran itu tidak imbang, pasukan Belanda dengan senjata yang tak henti-hentinya memuntahkan peluru, sedangkan pasukan Jenderal Sudirman membalas dengan satu dua peluru yang ditembakkan dari balik semak atau pohon. Salah satu tempat persembunyian pasukan Jenderal Sudirman adalah di sekitar pohon rambutan itu. Akibatnya pohon itu banyak terkena peluru dan banyak daun yang gugur, sehingga hampir mati. Pohon itu berdoa agar diberi daun-daun agar bisa hidup. Esok harinya tumbuh tunas-tunas baru dan dalam waktu yang tidak lama pohon rambutan sangat rimbun.Namun demikian, pohon itu tak pernah berbuah sekalipun selama bermusim-musim. Kondisi itu mendorong pohon itu untuk berdoa kembali kepada Tuhan agar diberi kesempatan berbuah. Untuk mengabulkan doa itu, Tuhan mengirim seorang lelaki pengembara yang berteduh di bawah pohon rambutan itu. Ketika berteduh itulah, lelaki itu mengeluarkan Al-Quran dan mengusap-usapkannya ke batang pohon itu. Ajaib, seketika pohon itu berbuah dan sangat rimbun buahnya. Di bagian ini Danarto menghadirkan sebuah rekaan tentang mujizat Al-Quran yang dapat dimaknai sebagai kekuasaan Tuhan untuk menjawab doa pohon rambutan yang terlihat pada kutipan berikut.

> Lalu berdoalah kembali pohon itu, memohon buah yang ciplat lagi nglotok dan ribuan jumlahnya. Dan Allah mengabulkan doanya. DidatangkanNya seorang lelaki muda yang singgah dan berteduh di bawah pohon rambutan itu. Serta merta, entah ilham dari mana, boleh jadi dibisiki malaikat, lelaki muda itu mengeluarkan Alquran dari dalam tasnya. Lalu pohon itu diusap-usapnya dengan kitab suci itu. (hlm. 87)

Ternyata lelaki itu adalah salah seorang prajurit Jenderal Sudirman yang pernah berlindung di balik pohon rambutan ketika bertempur dengan tentara Belanda. Dari situlah persahabatan antara dua makhluk yang berbeda itu bermula hingga lelaki itu tua. Setiap lelaki itu berkunjung, buah rambutan pun muncul dengan rimbun, sehingga membahagiakan anak-anak madrasah yang tak henti-hentinya menikmati buah rambutan.

Dalam cerita pendek ini Danarto kembali menghadirkan kisah fiksi dengan mengkomposisikan aspek fakta dan aspek imajinasi. Hal-hal yang dapat dikategorikan fakta adalah Jenderal Sudirman, militer Belanda. Dalam sejarah Indonesia dikenal seorang pemimpin militer kaum Republik, yaitu Jenderal Sudirman dan unsur militer Belanda. Sedangkan yang dapat digolongkan ke dalam aspek fiksi (rekaan) adalah lelaki tua, pohon rambutan, anak-anak madrasah, para pedagang, dan pohon rambutan yang berdoa kepada Tuhan.

Teknik penceritaan kilas balik membangun fantasi ke dalam suasana pertempuran dan cuplikan dongeng pohon yang berdoa. Untuk menambah fantastis, diungkapkan pula cakapan tokoh lelaki pengembara dengan pohon rambutan, gagasan pemilik Grand Indonesia yang hendak membeli pohon rambutan dan ditolak oleh pohon itu. Di samping itu, untuk membangun durasi waktu usia pohon rambutan itu terentang sejak sebelum perang revolusi, semasa revolusi, hingga tahun 2007 (ditandai dengan Grand Indonesia di bundaran HI, Jakarta), saat itu usia lelaki tua telah menginjak 93 tahun. Di dalam cerita pendek itu, terlihat sebuah persahabatan dua makhluk Tuhan yang berbeda jenis, hadir dalam narasi yang fantastis. Mengenai kefantastisan dalam cerita pendekdapat dikatakan sebgai salah satu ciri khas Danarto yang ia kembangkan sejak ia menulis cerita pendek yang terkumpul dalam *Godlob* (1975) atau *Adam Ma'rifat* (1982).

2.3 Cerita Pendek "Pohon Zaqqum"

Kisah pohon yang ketiga terdapat pada cerita pendek berjudul "Pohon Zaqqum" yang dibuka dengan "Tak ada yang mengetahui awal mula munculnya pohon-pohon zaqqum di kota-kota besar" dan kalimat itu diulang-ulang di tiga paragraf awal (paragraf 1—3). Repetisi itu menunjukkan betapa misteriusnya keberadaan pohon itu, juga dengan nama 'zaqqum' tidak ada seorang pun yang tahu bagaimana pohon itu diberi nama demikian. Kendati misterius, pohon itu tetap dapat dideskripsikan. Pohon itu tinggi dan batangnya seperti pohon kelapa, tetapi batangnya akan terasa empuk jika disentuh, batang pohon itu lentur sehingga dapat meliuk bila dembus angin, daunnya persis ekor burung merak. Keanehan pohon itu adalah pada warna batangnya yang sangat peka, yaitu jika ada orang yang sedang sakit menyentuh, batang pohon itu akan berwarna merah, biru jika disentuh orang sehat, dan berwarna hijau dalam keadaan normal tidak disentuh, buahnya sebesar kepala orang dewasa. Hal yang aneh juga adalah pada buahnya, yaitu kadang memperlihatkan mirip wajah yang menyeringai atau wajah menakutkan. Keanehan ketiga, pohon itu hanya tumbuh di kota-kota besar. Dari ciri dan karakter pohon itu terlihat ada korelasi dengan perilaku manusia yang hidup di kota-kota besar. Kehidupan perkotaan nampaknya menjadi habitat utama pohon zaqqum ini.

Keunikan pohon zaqqum itu membuat masyarakat kota merasakan manfaatnya karena di mana pohon itu tumbuh, maka akan ramai orang di sana. Mereka membangun aktivitas dan komunitas bersama, mulai dari yang santai melapas lelah hingga yang memanfaatkan sebagai tempat mencari keuntungan ekonomi. Di tempat pohon itu tumbuh senantiasa menjadi tempat-tempat kunjungan wisata di sekitar pohon itu.

Problem kemudian muncul satu per satu terkait dengan pohon misterius ini. Pertama, pohon itu melibas seorang wartawan, seperti seekor ulat piton melumat mangsa. Hal itu membuat gempar, tetapi kemudian cepat dilupakan karena masyarakat tidak mudah percaya dengan isu berita yang menakutkan tentang pohon itu. Orang-orang daerah tetap berdatangan untuk menyaksikan keunikan pohon itu. Hingga pada suatu ketika, problem kedua muncul, yaitu ketika satu dua orang dari rombongan wisatawan daerah tidak kembali ke bus. Kejadian itu kemudian meningkat menjadi kegemparan ketika seorang rekan korban, Zarkosi, membedah batang pohon zaqqum dan dari dalam batang itu keluarlah dua temannya

yang tidak kembali ke bus, sudah menjadi mayat. Sejak itu, Zarkosi dan beberapa temannya sekan berperang melawan pohon zaqqum. Setiap ia membedah batang, meluncurlah tubuh-tubuh tak bernyawa. Zarkosi pun menjadi terkenal di seantero negeri berkat liputan media massa cetak dan elektronik, terkait dengan pembantaian yang mengerikan terhadap pohon-pohon zaqqum. Sejak itu, terkuaklah rahasia sebenarnya perilaku pohon zaqqum dan perburuan pun dimulai untuk memusnahkan sama sekali dari lingkungan kehidupan manusia. Namun demikian, pohon-pohon zaqqum yang tersisa kemudian melakukan tindakan balas dendam, dengan mengibaskan batangnya sehingga menimbulkan gempa bumi yang dahsyat dan mengakibatkan robohnya gedung-gedung di berbagai kota. Terjadi kekacauan yang luar biasa di masyarakat dan ada juga tindakan penjarahan di sela-sela kekacauan itu.

Dalam pada itu, sekelompok ahli diam-diam melakukan penelitian di laboratorium terhadap pohon zaqqum yang selamat dari pembantaian. Ternyata kemudian pohon-pohon itu masih mendendam dan membuat gempa sehingga kekacauan tetap berlangsung. Mengetahui sumber gempa dari laboratorium, Zarkosi dan pasukannya menyerang laboratorium dengan membabi buta, hingga ia tersadar bahwa ia tinggal sendirian. Teman-temannya telah terkapar di berbagai tempat dan sudut. Cerita diakhir dengan suatu adegan dramatis, yaitu pohon zaqqum yang besar menyandera teman-teman Zarkosi yang ada di dalam bus. Pohon itu mencengkeram bus-bus dengan belalai-belalainya dan mengangkat ke udara. Zarkosi merasa diancam oleh penyanderaan itu. Ia sadar bahwa ia tidak boleh pergi meninggalkan teman-temannya di dalam bus. Ia mendekat ke belalai pohon itu dan dengan singkat Zarkosi diterkam pohon zaqqum sambil disaksikan para ahli yang berdiri berjajar memperhatikan bagaimana Zarkosi tak berdaya. Satu hal yang dipahami Zarkosi adalah bahwa ia menyadari pohon zaqqum sangat unik dan siapa pun akan melindunginya. Terutama para ahli yang meneliti pohon itu.

3. Lingkungan sebagai Ruang Budaya

Dari tiga cerita pendek Danarto itu dapat diperoleh gambaran mengenai lingkungan alam dan lingkungan yang diciptakan manusia. Cerita pendek "Pohon yang Satu Itu" mengemukakan relasi alam dengan manusia melalui bencana gempa dan tsunami; cerita pendek"Pohon

Zaqqum" berkisah tentang lingkungan perkotaan (*urban*), sedangkan pada cerita pendek"Pohon Rambutan" ada kesan yang kuat lingkungan yang dinarasikan adalah lingkungan perdesaan (*rural*). Danarto menyajikan lingkungan dalam cerita pendek melalui berbagai cara, yaitu dalam bentuk imaji-imaji, metafor, perbandingan. Melalui ala-alat itu dibangun citra imajinatif dalam pikiran pembaca tentang situasi, kondisi, dan dampak dari persoalan lingkungan sebagai ruang budaya manusia.

Manusia dari dua lingkungan kehidupan itu membentuk dan mengembangkan budayanya sendiri-sendiri, dan boleh jadi kedua budaya itu pun saling berinteraksi sehingga lahir budaya hibrid, sebagai budaya baru di dalam kehidupan urban dan rural itu. Stevenson (2003: 12) mengemukan bagaimana ciri-ciri umum yang membedakan kota dan perdesaan. Ia menyitir sebuah fabel yang dibuat Aesop tentang tikus kota dan tikus desa. Dalam fabel itu tergambar bagaimana kehidupan budaya di kota dan di desa. Ciri umum kehidupan di kota adalah kacau, beragam, dan cenderung berbahaya; sedangkan di perdesaan dalam fabel itu digambarkan tenang dan aman, teratur dalam rutinitas, dan sederhana. Satu hal yang perlu disadari bahwa kedua lingkungan itu saling berdampingan, kendati ruang budayanya berbeda satu sama lain. Interaksi budaya di antara keduanya tidak dapat dihindarkan dan justru membentuk secara bersama-sama sebuah budaya baru yang berafiliasi pada masyarakat yang ulang alik (komuter; urban) antara budaya tradisi dan budaya modern. Pergerakan budaya itu secara khusus merupakan dampak dari pertumbuhan industri yang melibatkan masyarakat, baik di perkotaan maupun di pinggiran perkotaan (*suburbs*) dan dikenal sebagai budaya industri yang ditopang oleh teknologi hasil industri itu sendiri.

Problem-problem yang berkaitan dengan industrialisasi, pertumbuhan ekonomi, dan urbanisasi yang berkelindan dengan persoalan alam dapat diidentifikasi dalam cerita pendek Danarto tentang pohon zaqqum.

Pada cerita pendek yang berkisahtentang tsunami, kita dapat mengidentifikasi bagaimana alam menampilkan karakternya. Fenomena gempa bumi, terutama yang disebabkan tektonik di wilayah lautan memiliki potensi tsunami. Peristiwa 26 Desember 2004 di Aceh merupakan bencana terbesar di Indonesia yang disebabkan tsunami. Bencana nasional itu berkontribusi pada sejumlah dampak, sepertikemanusiaan, yang

melahirkan jumlah korban yang tak terhitung sehingga menimbulkan persoalan psikologis bagi keluarga korban dan persoalan sosial terkait dengan kehidupan masyarakat pascabencana. Dampak secara ekonomi terlihat pada bagaimana keporakporandaan fasilitas kehidupan dan bisnis perlu dibereskan.Kerusakan lingkungan yang diterjang air laut yang masuk hingga ke sudut-sudut kota, sawah, ladang, dan perkebunan. Dalam konteks itu, flora dan fauna pun menjadi korban.

Bencana yang ditimbulkan tsunami tersebut pada hakikatnya telah mengguncang keharmonisan kehidupan dan lingkungan. Dari sudut ekokritik, cerita pendek Danarto ini mengusung bagaimana relasi antara karya sastra dengan lingkungan fisik, dalam konteks bencana alam tsunami. Representasi tsunami itu diungkapkan dengan "laut telah membungkam segalanya. Laut telah menelan jerit tangis" (hlm.53), yang sekaligus mengindikasikan betapa dahsyatnya bencana itu menelan korban. Namun demikian, tiga bulan setelah bencana (26 Maret 2005) muncul harapan melalui kelahiran bayi (-bayi), sebagai representasi kehidupan tetap berlangsung dan mendatangkan generasi baru di tanah rencong ("Bayi pertama catatan harian tsunami. Lahir dari seorang ibu yang telah besar kandungannya ketika tsunami datang" (hlm.56).

Di sisi lain, bencana alam itu telah pula menumbuhkan solidaritas global (sebagai salah satu perwujudan kosmopolitanisme), yaitu suatu gerakan kemanusiaan dari berbagai negara, lembaga, dan perorangan (Fine, 2005; Hanners, 1996). Dalam konteks tersebut, perubahan iklim sebagai dampak polusi dari dunia industri dan produk-produknya, sehingga menimbulkan efek rumah kaca. Hal itu mendorong munculnya gerakan "hijau" sebuah gerakan moral untuk memberi kesadaran kepada umat manusia di mana pun di dunia ini (dalam konteks lokal dan global, antargenerasi), sehingga secara bersama-samamembangun solidaritas menyelamatkan lingkungan demi kemaslahatan umat manusia di masa depan (Pierik, 2010: 19).

Berbeda dengan dua cerita pendek di atas, isu utama pada "Pohon Rambutan"terletak pada karakteristik sebuah relasi dua makhluk hidup, tokoh lelaki tua dengan pohon rambutan. Keduanya terikat satu sama lain dalam tataran spiritual.Melalui karakteristik spritual itu, cerita pendek ini bermain melalui paradoks-paradoks sebuah dongeng, yang tidak menuntut adanya kelogisan sesuai realitas umum. Tokoh lelaki tua hadir sebagai

seorang pengembara, penjelajah dari kota ke desa, dari gunung ke lembah, dari daratan ke lautan, dari pasar ke mal dan plaza pusat perbelanjaan kota. Mengunjungi pegawai negeri, pemulung, pengemis, pengamen, tentara, polisi, petani, dan perambah hutan. Lelaki itu tidak dikenal, kecuali oleh pohon rambutan itu. Ia memiliki masa lalu yang heroik bersama Jenderal Sudirman pada masa revolusi fisik. Pertemuan lelaki itu dengan pohon rambutan sebagai sebuah rencana Tuhan atas doa pohon rambutan. Ikon yang menghubungkan keduanya adalah kitab suci Al-Quran. Al-Quran sebagai ikon kesucian, firman Tuhan telah menunjukkan keajaibannya dalam konteks relasi kedua makhluk itu. Munculnya buah rambutan yang berlimpah setelah kitab suci itu digosokkan ke batang pohon dapat dimaknai sebagi mukjizat dan untuk itu hanya dibutuhkan kepercayaan, bukan pertanyaan mengapa atau bagaimana hal itu bisa terjadi. Dalam hal itu, Danarto nampaknya membawa pembaca untuk mengaitkan alam dengan penciptanya, manusia sebagai pengelola alam.

Permasalah lingkungan dalam cerita pendek ini ditunjukkan melalui kondisi alam yang panas, kering, dan berdebu (bisa jadi menggambarkan musim kemarau) kemudian dikontraskan dengan suasana sejuk di bawah naungan rimbunnya daunan pohon rambutan. Pohon rambutan itu tumbuh di tepi jalan,ditepi sawah. Posisi pohon itu digambarkan pula menjadi lokasi favorit sebagai tempat berteduhanak-anak madrasah, para pedagang yang ulang-alik dari desa ke kota.

Realisasi dari relasi kedua makhluk hidup itu adalahsecara rutin, setahun sekali lelaki tua itu menjenguk sahabatnya yang tetap berdiri sendirian di tepi jalan, di tepi sawah. Dalam pertemuan itu pun, hal yang dilakukan lelaki tua selalu sama, yaitu mengeluarkan kitab suci Al-Quran dan mengusap-usapkannya ke batang pohon. Seketika itu buah rambutan pun muncul sangat banyak. Buah rambutan itu pun menjadi alasan untuk anak-anak berpesta dan bergembira, melupakan sejenak ujian nasional.

Secara alamiah, pohon buah akan berbuah pada saatnya berbuah (musim berbuah). Akan tetapi, dalam kisah ini pohon rambutan itu berbuah karena adanya stimulus supranatural (kitab suci yang diusapkan ke batang pohon oleh lelaki tua). Rasa buah rambutan ini pun laksana delima mekah buah sorga, korma nabi sejati, anggur Bordeux, duren bangkok, klengkeng malang. Artinya perbandingan dengan sejumlah buah yang sudah diakui kelezatannya. Hal itu, menunjukkan keistimewaan sekaligus menegasikan

sesuatu yang normal.Termasuk ketika pohon ini tidak berbuah, maka heranlah semua orang yang senantiasa melewatinya setiap hari. Ada yang salah dengan pohon rambutan itu. Pohon rambutan itu menjadi ikon kebersamaan, media apresiasi terhadap anugerah Tuhan kepada mereka, sehingga buah rambutan yang melimpah itu disepakati tidak diperjualbelikan, tetapi dinikmati dengancara direbut untuk dimakan, bahkan tidak boleh dibawa pulang. Konvensi itu tidak seorang pun yang melanggarnya, sebagai bentuk penghargaan terhadap alam, yang tidak dieksploitasi untuk keuntungan individu tertentu.

Dari segi ekokritik, ketiga cerita pendek tersebut mengungkapkan sebuah literasi ekologis, terutama ancaman lingkungan, baik lingkungan alam terhadap kehidupan manusia maupun manusia terhadap lingkungan alam (flora atau fauna).

4. Kesimpulan

Ketiga cerita pendek tentang pohon yang dimuat pada kumpulan cerita pendek *Kacapiring* (2008) hadir dan berakar dalam benak pembaca sebagai narasi yang fantatis, aneh, dan mampu membangun imajinasi pembaca ke luar pengertian hakiki pohon itu sendiri. Dalam konteks cerita pendek "Pohon yang Satu Itu" kata 'pohon' dimaknai secara konotatif dan merepresentasikan gelombang dahsyat yang menyapu daratan dan memporakporandakan lingkungan. Dalam "Pohon Rambutan" diungkapkan kisah "persahabatan" lelaki tua dengan pohon rambutan. Relasi itu merepresentasikan kesatuan makhluk hidup di hadapan Tuhan, dan bagi-Nya tidak ada yang mustahil. Sedangkan dalam "Pohon Zaqqum" menguraikan respon dan antusiasme masyarakat kota terhadap fenomena luar biasa pohon zaqqum. Pohon dan "pohon" dalam cerita pendek itu memengaruhi lingkungan tempatnya tumbuh, terutama kepada manusia.

Lingkungan sebagai ruang budaya menunjukkan bagaimana manusia memakai, membangun, dan mengembangkan lingkungan alam menjadi tempat tinggal dan tempat kerja, baik di perkotaan maupun perdesaan. Demikian juga lingkungan alam sebagai daerah konservasi, daerah garapan (pertanian, perkebunan, pertambangan, perikanan), daerah wisata. Dalam tiga cerita pendek, ruang budaya itu direpresentasikan melalui lingkungan "pohon" sebelum dan sesudah bencana. "Pohon" menjadi metafor lokasi kehidupan yang tetap dipelihara; dalam "Pohon Rambutan" lokasi sekitar

pohon itu menjadi arena pertemuan masyarakat dan sebuah situs yang penting untuk tokoh lelaki tua; dalam cerita pendek ketiga, "Pohon Zaqqum" sekitar pohon sebagai pusat aktivitas masyarakat yang dinamis. Namun demikian, teror dan pemusnahan baik yang dilakukan manusia maupun pohon itu sendiri menunjukkan sebuah sikap destruktif antara satu dengan lainnya. Interaksi sosial di dalam lingkungan pada ketiga cerita pendek menjadi unik dan dalam tataran itulah Danarto memotret perilaku budaya masyarakat Indonesia, khususnya di kota dan desa.

Daftar Pustaka

Danarto, 2008. *Kacapiring*. Jakarta: Penerbit Banana.

Fine, Robert. 2005. *Cosmopolitanism*. New York: Routledge.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocriticism*. New York: Routledge.

Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.

Pierik, Roland and Wouter Werner (Eds.). 2010. *Cosmopolitanism in Context: Perspectives from International Law and Political Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Punter, David. 2007. *Metaphor.* New York: Routledge.

Stevenson, Deborah. 2003. *Cities and Urban Cultures*. Philadelphia: Open University Press (McGraw Hill Education).

Weldon, Chris. 2004. *Identity and Culture: Narratives of Difference and Belonging*. New York:Open University Press (McGraw Hill Education).

Kendall, Gavin; Ian Woodward, and Zlatko Skrbis. 2009. *The Sociology of Cosmopolitanism*.Hamshire: Palgrave Macmillan.

ALAM SEBAGAI SUMBER INSPIRASI PENCIPTAAN PUISI TAUFIQ ISMAIL KAJIAN EKOKRITIK

Dra. Armini Arbain, M. Hum
arminiarbain@yahoo.com
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas

Abstrak.
Taufiq Ismail merupakan penyair senior Indonesia yang berasal dari Bukittingi Sumatera Barat. Puisi-puisinya banyak bernada religius. Dalam menggubah puisi, Taufiq Ismail, menjadikan alam sebagai sumber inspirasinya. Di samping itu, kata yang berkaitan dengan alam juga dijadikan sebagai wadah mengekspresikan idenya. Untuk mengkaji puisi-puisi Taufiq tersebut diperlukan kajian sastra dalam perspektif ekokritik. Dari analisis terlihat bahwa kata-kata yang berkaitan dengan alam tersebut dijadikan sebagai kata yang bertenaga sehingga dapat mengkonkretkan sesuatu dengan baik. Hal ini memperlihatkan bahwa Taufiq Ismail sangat mengagumi alam dan sekaligus berinteraksi dengan alam.

Kata Kunci. Alam, ekokritik, inspirasi, penciptaan, dan puisi religius.

Abstract.
Taufiq Ismail is a senior Indonesian poet who came from West Sumatra Bukittinggi. His poems many religious tone. In poetry, Taufiq Ismail, nature as a source of inspiration. In addition, words related to nature also serve as a forum to express their ideas. To assess the poems Taufiq necessary to study literature in ekokritik perspective. From the analysis it appears that the words are related to nature are taken as a powerful word that can objectify something well. This shows that Taufiq Ismail greatly admire nature and simultaneously interact with nature.

Keywords. Nature, ekokritik, inspiration, creation, and religious poetry.

PENGANTAR

Taufiq Ismail adalah seorang penyair terkemuka dalam kancah kesusastraan Indonesia.Taufiq Ismail dilahirkan pada tanggal 25 Juni 1937 di Bukittinggi Sumatera Barat.Bukittinggi merupakan sebuah kota yang asri terletak di antara Gunung Merapi dan Gunung Singgalang di Sumatera

Barat. Di pinggir kota Bukittingi terbentang sebuah lembah yang indah yang dinamai Ngarai Sianok. Hawanya sejuk dan pemandangan yang indah membuat kota Bukittinggi dijuluki kota Wisata. Di lingkungan inilah Taufiq Ismail lahir dan tumbuh menjadi remaja yang cerdas. Kondisi alam yang indah dan asrilah yang mungkin melahirkan jiwa seninya sehingga kelak ia terkenal dengan kepenyairannya. Dalam kepenyairannya tersebut, Taufiq sering memanfaatkan diksi yang bertalian dengan alam.Baginya alam tidak hanya sekedar untuk dinikmati keindahannya namun merupakan inspirasi dalam melahirkan ide-idenya dan sekaligus sarana dalam penyampaian gagasannya.

Sejak tahun 1954, Puisi-puisi Taufiq mulai dimuat dalam majalah-majalah kebudayaan seperti majalah *Gelanggang, Siasat, MimbarIslam*, dan *Kisah.* Pada tahun 1963, puisi-puisi Taufiq terbit dalam antologi bersama yaitu *Antologi Manifestasi.* Selanjutnya, pada tahun 1966, puisinya diterbitkan dalam bentuk kumpulan puisi yang bertajuk *Tirani dan Benteng*(Rosidi:m1986: 178). Sampai saat ini Taufiq masih tetap berkarya menggubah puisi dan sekaligus membacakan puisi-puisinya dalam setiap kegiatan kesastraan yang diikutinya. Dari kegiatan bersastra tersebut banyak anugerah seni yang telah diperolehnya baik nasional maupun internasional. Ia juga memperoleh Anugerah gelar Doktor Honoriscausa (HC) dari Universitas Negeri Yogyakarta (Hasanuddin, 2004: 792). Semua hasil kegiatan seni sastranya tersebut terkumpul di Rumah Puisi di Aia Angek Sumatera Barat. Rumah Puisi yang ia bangun sendiri, sebagai tanda kecintaannya pada puisi dan alam. Letak rumah Puisi ini tidak jauh dari kota Bukittinggi dan suasana alamnya juga indah mempesona. Dari letak tata bangunan rumah puisi ini tercermin bahwa Taufiq Ismail sangat mencintai alam.

Setelah pergolakan (1965), Taufiq Ismail banyak menulis puisi bertema kebangsaan dan keagamaan. Nilai-nilai keagamaan datang dari kehidupan ayahnya yang seorang ulama di kota Pekalongan Jawa Tengah. Taufiq menjadi penyair yang religius dan ia merasa lebih dekatdengan Tuhan sewaktu bersajak. Beberapa lagu Bimbo, liriknya ditulis oleh Taufiq Ismail seperti lagu yang berjudul "Tuhan", "Sajadah Panjang" (Hasanuddin 2004: 793). Tercatat sejumlah puisi yang digubah olegh Taufiq yang bernada religius yang kemudian dibukukan dalam kumpulan Puisi *Tirani dan Benteng*.

Selanjutnya, puisi-puisi Taufiq yang pekat dengan warna Islam dimuat dalam Majalah *Horizon*yang terbit pada bulan September 1968. Puisi yang bernafas Islam tersebut antara lain adalah "Sesudah Gua Hiraq", "Perang Badar", Jamaah Baitul Maqdis". "Malam Seribu Malam". Dari puisi-puisi yang bernada religius dan bertalian dengan sejarah Islam terlihat ada hal yang menarik. Puisi-puisi yang bernafas Islam tersebut diekspresikannya dengan memanfaatkan diksi tentang alam. Walaupun ia bercerita tentang sejarah namun cerita tersebut dipersonifikasilan dengan alam semesta. Hal ini memperlihatkan bahwa Taufiq memiliki kecintaan pada alam semesta, ia amat mengagumi ciptaan Tuhan. Hal ini mungkin dipengaruhi oleh pengalaman masa kecilnya yang dilahirkan di sebuah kota yang indah dan asri.Hal ini juga membuktikan antara puisi (sastra) dan alam juga memiliki keterkaitan. Untuk itu diperlukan kajian Ekokritik dalam memahami puisi-puisi Taufiq ismail tersebut.

Kajian Sastra dalam Perspektif Ekokritik

Ekokritik merupakan disiplin ilmu baru. Studi ini bertalian dengan sastra dan lingkungan secara fisik. Menurut Greg Garrard dalam Rahayu dan Dian(2015: 575) ekokritik mengeksplorasi cara –cara bagaimana kita membayangkan dan menggambarkan hubungan antara manusia dan lingkungan dalam segala bidang hasil budaya. Sementra menurut Love dalam Wiytami (2015: 48) ekokritik adalah kajian yang menghubungan karya sastra dengan lingkungan fisik. Pertumbuhan populasi, hilangnya hutan belantara, punahnya spesies dengan cepat, serta peningkatan udara, air, dan tanah di bumi. Selanjutnya, love mengatakan bahwa ekokeritik memberikan perhatian terhadap hubungan timbal balik antara karya sastra dan lingkungan hidup, termasuk hubungan realitas sosial dan fisik (dalam Wiyatmi, 2015: 48). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sastra danlingkungan (alam) memiliki keterkaitan. Sementara, alam dapat didefinisikan secara umum "bumi secara keseluruhan" atau alam sekitar dan semua fenomena di bumi kecuali manusia. Termasuk iklim, tanah atmosfir, bentuk muka bumi, air dan lain-lain (Che Man, 2007: 161)

Berbicara tentang sastra, sastrawan dalam mencipta sebuah karya sastra, lingkungan atau alam sering digunakan untuk setting atau latar cerita, baik untuk latar fisik maupun untuk latar suasana. Menurut Stanton (2012; 35) latar adalah lingkungan yang melingkupi sebuah peristiwa dalam cerita,semesta yang berinteraksi dengan peristiwa-peristiwa yang

sedang berlansung. Latar dapat berwujud tempat seperti pergunungan di California, sebuah jalan buntu di sudut kota Dublin. Latar juga dapat berwujud waktu, cuaca, priode dan lain-lain.

Pendapat Stanton tersebut menegaskan bahwa sastra dengan alam tidak terpisahkan. Jika Stanton mengatakan bahwa lingkungan dijadikan setting cerita, namun dalam puisi-puisi Taufiq, alam tidak hanya dijadikan sebagai setting cerita, tetapi alam merupakan sumber inspirasinya dalam mencipta puisi. Sebuah ide yang ada dalam pikirannya diolahnya dengan pengetahuannya tentang alam sehingga gagasan tersebut diekspresikan dengan diksi yang bertalian dengan alam. Dengan demikian, Taufiq menjadikan alam sebagai sumber inspirasinya dan sekaligus memanfaat diksi alam sebagai wadah ekspresi jiwanya yang kemudian tercipta menjadi sebuah puisi.

Khusus untuk puisi religiusnya, Taufiq memilih kata-kata yang bertalian dengan alam dan kemudian dipadukannya dengan ide yang ingin disampaikannya. Dalam hal ini, ia ingin menyampaikan idenya tentang Sejarah Islam.Dari diksi yang digunakannnya. pembaca akan dapat menangkap pesan yang disampaikan penyairnya. Dengan demikian, untuk memahami puisi-puisi Taufiq ini diperlukan pengetahuan tentang Sejarah Islam dan sekaligus pengetahuan tentang alam semesta.

Puisi-Puisi Religius Taufiq Ismail

Baik dalam kumpulan Puisi, maupun dalam puisi-puisi lepasnya yang tersebar disejumlah media massa, puisi Taufiq selalu bertumpukan pada nilai-nilai keagamaan. Taufiq Ismail adalah sosok pribadi yang teguh menjalankan ajaran agama. Sejumlah puisi religius Taufiq Ismail dimuat dalam Kumpulan Puisi *Tirani,* kumpulan puisi *Ladang Jagung.* Lebih khusus Taufiq menggubah puisinya yang pekat dengan warna islam yang dimuat dalam *Majalah Horizon* September 1968. Puisi tersebut berjudul: "Sesudah Gua Hiraq", "Malam Seribu Malam", "Pidato Terakhir di Jabal Rahmah". " Eligi". Ya, Rasul", Sajadah Panjang" , Jamaah Baytl Maqdis", Celup Jarimu ke Air Lautan", "Subuh Sampai Magrib", "Suatu Hari Pada Abad 15", dan lain-lain.

Dalam makalah ini dipilih empat buah puisi religius Taufiq Ismail. Pemilihan ini didasarkan pada tema puisi yang bersifat religius dan bertalian dengan Sejarah Islam. Keempat puisi tersebut diekspresikan penyairnya dengan menggunakan diksi yang terkait dengan alam semesta.

Keempat puisi tersebut adalah (1) "Gurun Memanjang', (2) 'Malam Seribu Malam", (3) " Sesudah Gua Hira", dan (4) "Perang Badar dan Sehabisnya".

Pembahasan.
Deskripsi dan analisis puisi religius Taufiq Ismail
Deskripsi dan Analisis Puisi Pertama

Gurun Memanjang

A. (1) Sepanjang gurun
(2) dan
(3) BadaiApi
B. (1) Seorang anak yatim
(2) Berdoa
(3) Untuk manusia
C. (1) 'Akan kekal kah kiranya
(2) Percintaan ----------Abadi
(3) Antara kita
(4) Ilahi'

1964

Dari judul puisi di atas yaitu kata Gurun memanjang dapat diungkapkan makna yang tersirat di dalamnya. Kata gurun memberikan arti sebagai tempat atau wilayah. Gurun merupakan wilayah yang luas dan tandus. Wilayah ini sering diidentikkan dengan wilayah jazirah Arab tempat kelahiran Nabi Muhammad S.A.W. Jadi, kelompok kata gurun memanjang dapat ditafsirkan sebagai suatu tempat di muka bumi ini yang gersang dan tandus serta sangat luas.

Selanjutnya, bait A baris ke 1 berbunyi sepanjang gurun dapat ditafsirkan di sepanjang jazirah Arab karena kata gurun pada judul ditafsirkan sebagai tempat kelahiran Nabi Muhammad S.A.W. Baris ke 3 berbunyi badai api, maksudnya ialah suasana panas yang sangat mengerikan. Kata badai merupakan peristiwa alam berupa angin yang sangat kencang. Dengan demikian, kelompok kata badai api dapat ditafsirkan sebagai suatu keadaan yang sangat dahsyat dan panas(amukan api) sehingga sangat menakutkan.

Merujuk pada sejarah kelahiran nabi, badai api yang dimaksud adalah zaman Jahiliyah (zaman kebodohan)

Bait B, baris pertama berbunyi seorang anak yatim. Anak yatim dapat ditafsirkan sebagai sosok Nabi Muhammad S.A.W. Dalam sejarah kelahiran Nabi Muhammad diketahui bahwa sewaktu beliau lahir, ayahnya yang bernama Abdullah sudah meninggal sehingga ia sering dipanggil dengan sebutan anak yatim. Baris ke 2 dan ke 3 berbunyi berdoa untuk manusia. Maksudnya si anak yatim menengadahkan tangannya ke langit memohon pada Tuhan untuk kebaikan umat manusia.

Bait C, baris pertama berbunyi 'Akan kekal kah kiranya', kalimat ini mengandung sebuah pertanyaan, Nabi Muhammad bertanya dalam doanya apakah ada suatu kekekalan. Untuk mengetahui pertanyaan itu dapat terjawab pada baris berikutnya yang berbunyi percintaan----------Abadi. Dapat diketahui bahwa yang dipertanyakan Nabi Muhammad adalah kekekalan suatu kecintaan antara manusia dan Sang Pencipta. Kata abadi dapat ditafsirkan kepada suatu hal yang tidak musnah. Jadi, percintaan antara manusia dan ilahi bersifat abadi. Nabi Muhammad memohon pada Ilahi agar umatnya selalu dilindungi.

Secara keseluruhan, puisi ini menceritakan suasana di suatu daerah yang disebut gurun, tempat kelahiran Nabi Muhammad. Waktu itu suasana sangat panas bagaikan badai api. Di samping iklimnya yang berhawa panas, juga suasana masyarakat yang penuh dengan kejahatan. Dalam sejarah Islam, diketahui bahwa Nabi Muhammad lahir pada masa jahiliyah (zaman kebodohan). Saat itu manusia tidak lagi mengenal tuhan dan ajaran agama. Kemunculan nabi ini tentu tidak menyenangkan hati masyarakat Arab yang berpaham Jahiliyah sehingga ajaran dan himbauan nabi ditentangnya. Adanya pertentangan itu akan menimbulkan suasana yang panas.

Dari uraian di atar terlihat bahwa penyair memanfaatkan sejumlah kata yang bertalian dengan alam seperti kata gurun, badai , api dan lain-lain. Kata-kata tersebut tidak hanya dijadikan sebagai penggambaran latar tetapi sekaligus dijadikan alat untuk menjelaskan sesuatu yakni tentang kegelisahan hati Nabi Muhammad serta doa yang dipanjatkan pada Tuhan untuk kemaslahatan manusia.

Deskripsi dan Analisis Puisi Kedua

Malam Seribu Bulan

A. (1) Malam biru hitam
(2) Di planet tua ini
(3) Ketika margasatwa
(4) Suhu, suara, pepohonan
(5) Embun mengendap intan
(6) Angin membisik hutan
(7) Gunung menjadi kristal
(8) Bisu
(9) Sungai- sungai menahan
(10) Nafasnya
(11) Sumbu bumi berhenti
(12) Ketika sangkakala angkasa
(13) Ditiup perlahan
(14) Dalam suara
(15) Firdausi
(16) Ketika mukzizat turun
(17) Ketika sifat rahim mengalun
(18) Di planet tua ini
(19) Dan gerbang kosmos
(20) Dibuka
(21) Dalam angin perkelepakan
(22) Sayap-sayap malaikat
(23) Dengan cahaya surga
(24) Meluncur-luncur
(25) Melinangi bumi
(26) Ketika bulan akan sabit
(27) Dan sejuta bintang
(28) Gemerlap
(29) Dan manusia menangis
(30) Di bumi
(31) Di bawah nur ilahi
(32) Pada malam benderang
(33) Ketika margasatwa senyap
(34) Waktu pun berhenti

(35) Embun membasahi dahi
(36) Pohon-pohon menunduk
(37) Wahai:

B. (1) Mukzizat telah murni
(2) Sifat rahim mengalun
C. (1) Lelaki itu
(2) Perempuan itu
(3) Manangis dalam syukur
(4) Berair mata dalam doa
(5) Dalam teduh mukzizat dan keampunan
(6) Ketika bulan belum sabit
(7) Ketika Malam seribu bulan

Dalam puisi ini, Taufiq Ismail mengemukakan suatu interpretasinya tentang malam lailatulqadar. Malam tersebut merupakan suatu malam dalam bulan Ramadhan yang pada waktu itu Allah Swt menurunkan wahyu, Malam yang gasal pada bulan Ramadan sesudah tanggal 20 (Poerwadaminta, 1982: 551) Untuk melihat bagaimana pemahaman dan interpretasi Taufiq Ismail tentang malam lailatulqadar tersebut akan dianalisis baris perbaris puisi tersebut.

Baris pertama (1) bait A berbunyi, Malam biru hitam. Kalimat ini digunakan untuk menyatakan suasana malam yang gelap tetapi indah, (kata biru menunjukkan suasana indah) . Baris kedua (2) berbunyi di planet tua ini, menunjuk keterangan tempat terjadinya malam di atas. Kata planet tuamerupakan julukan untuk bumi. Jadi, suasana yang digambarkan dalam puisi ini adalah suasana pada suatu malam di bumi yang ditempati manusia. Keadaan suasana bumi tersebut dijelaskan oleh baris-baris selanjutnya, seperti baris ketiga sampai baris kesembilan.

Pada baris ketiga Taufiq Ismail menyatakan bahwa malam itu margasatwa membisu. Baris selanjutnya menyatakan bahwa suhu, suara dan pepohonan juga membisu. Embun pun turun berkilauan laksana intan sehingga suasana itu terasa indah sekali. Ketika itu angin bergerak semilir dan pelan, hal ini dinyatakan dalam baris keenam (6) yaitu Angin membisiki hutan. Kata membisiki dapat ditafsirkan sebagai suatu pembicaraan yang pelan-pelan sehingga kedengarannya indah. Gunung pun diam bagaikan

kristal sehingga terlihat berkilau. Kata kristal dipakai untuk menunjukkan suatu benda yang indah dan berkilauan. Hal ini dinyatakan pada kalimat ketujuh, yaitu gunung jadi kristal. Agar tidak menimbulkan bunyi-bunyian, maka sungai pun seolah-olah berhenti mengalir. Dalam puisi ini dinyatakan bahwa sungai-sungai menahan nafasnya. Bumi yang biasanya berputar juga berhenti berputar menyambut datangnya malam lailatulqadar.

Pada saat itulah, saat semuanya sedang tafakur, semua benda diam terdengar sangkakala ditiup pelan-pelan di angkasa. Kemerduan suara sangkakala bagai suara firdausi. Suara firdausi melambangkan suara yang indah dan merdukarena kata firdausi menunjuk makna syorga. Semua yang berasal dari syorga merupakan suatu yang indah dan belum pernah ada dan didengar di dunia. Bertepatan dengan ditiupnya sangkakala tersebut, maka mukjizat pun turun dari Allah swt untuk manusia. Sifat Rahim Allah turun menyapa manusia melalui gerbang kosmo yang dibuka. Gerbang kosmo di sini maksudnya adalah pintu untuk mendapatkan sifat Rahim Ilahi. Saat itu angin terasa berkelepakan karena sayap-sayap malaikat sedang mengembang membawa cahaya dari syorga. Cahaya yang penuh dengan rahmat dari Allah meluncur menggenangi bumi. Hal ini terlihat pada baris kedua belas (12) sampai baris kedua puluh lima (25) bait A.

Pada baris kedua puluh enam dinyatakan bahwa pada waktu itu bulan akan sabit. Bulan akan sabit, maksudnya bulan sudah mulai mengecil berarti merupakan hari-hari terakhir dari jumlah hari yang dua puluh sembilan atau tiga puluh dalam setiap bulan. Baris selanjutnya menyatakan bahwa bintang-bintang bersinar gemerlap. Kalimat ini menyatakan kegembiraan yang menyelimuti bumi dan segala isinya. Manusia yang mendapat berkah malam itu menangis haru, menandakan kegembiraan mereka.

Pada baris ketiga puluh dan selanjutnya dinyatakan bahwa waktu itu di bumi sangat terang benderang karena disinari oleh Nur Ilahi. Ketika itu, semua benda alam dan manusia yang menantikan cahaya suci itu seolah-olah berteriak menyatakan kegembiraan mereka. Luapan kegembiraan mereka tersebut mereka ungkapkan melalui kata 'Wahai'.

Dalam bait B, digambarkan bahwa kegembiraan mereka sudah sampai ke puncak sehingga mereka berteriak mengatakan Mukjizat sudah turun dan sifat Rahim Allah sudah datang seolah mengalun menyapa manusia dan benda alam yang menantinya.

Pada bait selanjutnya, bait C, dilukiskan bahwa manusia, laki-laki dan perempuan yang mendapat Rahim Ilahi tersebut menangis terharu menyatakan kegembiraan dan rasa syukur mereka atas anugerah yang dilimpahkan kepada mereka. Mereka mengangkat tangan sambil berdoa memohon kehadhirat-Nya. Air mata mereka mengalir mengiringi doa yang mereka panjatkan. Suasana terasa teduh dalam naungan mukjizat dan keampunan.

Pada baris terakhir puisi ini dinyatakan bahwa pada malam itu adalah malam seribu bulan. Artinya, bahwa pada malam itu adalah malam yang paling baik daripada malam lainnya, malam yang paling mulia daripada seribu malam, malam saat diturunkan Al-Quran. Malam yang penuh kesejahteraan sampai terbit fajar. Hal ini dinyatakan sesuai dengan apa yang tercantum dalam Al-Quran pada surah Al-Qadar (kemuliaan).

Secara keseluruhan dalam puisi ini penyair sudah berhasil menggambarkan interpretasinya sendiri tentang malam Lailatulqadar sehingga pembaca seolah-olah merasakan suasana khusuk dan mulianya malam itu. Untuk memahami semua gambaran di atas pembaca harus mengetahui dan memahami tentang sejarah turunnya Al-Quran dan peristiwa lailatulqadar itu sendiri seperti yang diterangkan dalam Al-Quran.

Dari deskripsi di atas terlihat bahwa Taufiq memakai kata-kata yang bertalian dengan alam semesta seperti kata bulan, Planet tua (bumi), margasatwa, pepohonan, embun, intan, angin, hutan, gunung, sungai, kristal, bintang dan lain. Semua kata yang bertalian dengan alam ini dimanfaatkan penyair untuk mengekspresikan gagasannya. Dari kata-kata yang digunakan tersebut, pembaca akan mudah memahami apa yang ingin disampaikan oleh penyair, yakni tentang syahdunya malam Lailatul Qadar.

Deskripsi dan Analisis Puisi Ketiga

PERANG BADAR, SEHABISNYA

A. (1) Pedang telah diletakkan
   (2) Pertempuran pertama
B. (1) Malam turun
C. (1) Panglima itu merenung
   (2) Dalam kemah

(3) Medan yang terlewat
(4) Dalam gugusan
(5) Peristiwa

D. (1) Topan mengobar debu
(2) Pasukan berkuda
(3) Bukit peperangan

E. (1) Dan langit menghitam
(2) Angin mengobar
(3) Debu

F. (1) Dalam Kerucut Langsing
(2) Batu-batu
(3) Bukit

G. (1) Langit--------

H. (1) Dada daun baja
(2) Telaga turun

I. (1) Di tengah gurun
(2) Di tengah turun

J. (1) Panglima itu menaikkan
(2) Kedua belah tangannya
(3) Tengadah
(4) ke angkasa

K. (1) Dari peperangan kecil ini
(2) di badar
(3) Kita masuk ke dalam
(4) Perang lebih besar

Puisi ini mengisahkan suasana umat Islam di zaman Rasullulah yakni sesudah perang Badar. (Perang Badar merupakan sebuah perang zaman nabi yang umat Islam memperoleh kemenangan yang gemilang). Hal ini dapat diketahui dari judul puisi tersebut. Jadi, judul puisi merupakan kata kunci untuk mengungkapkan makna puisi secara keseluruhan.

Baris satu (1) bait A berbunyi ‘pedang telah diletakkan’. Kata Pedangmerupakan simbol dari peperangan karena pedang digunakan sebagai alat untuk perang pada zaman itu. Kalimat pedang telah diletakkan, berarti kalau perang tersebut sudah berhenti atau selesai. Selanjutnya baris kedua(2) berbunyi ‘pertempuran pertama’. Jika dihubungkan dengan

kalimat pertama, maka bait ini ingin menceritakan bahwa pertempuran pertama sudah berhenti karena pedang telah diletakkan.

Bait B, yang berisi satu baris berbunyi 'Malam Turun'. Hal ini melukiskan bahwa saat itu malam pun sudah tiba sehingga suasana menjadi gelap dan dalam gelap tentu perang tidak dapat dilanjutkan. Selanjutnya, bait C, baris pertama berbunyi'Panglima itu merenung'. Kata Panglima merupakan simbol seorang pimpinan perang. Pada zaman Rasulullah, orang yang memimpin perang adalah Rasulullah sendiri. Jadi, panglima yang dimaksud dalam puisi ini adalah Nabi Muhammad. Ketika malam sudah turun dan perang pertama selesai, Nabi Muhammad merenung dalam kemah. Nabi Muhammad merenungi berbagai peristiwa yang telah dilaluinya dalam perang.

Bait D, melukiskan suasana perang yang baru saja berhenti. Kalimat pertama (1) Topan mengobar debu, memperlihatkan betapa dahsyatnya perang itu sehingga debu-debu berterbangan bagai topan. Debu-debu berterbangan akibat pasukan berkuda yang sedang berperang. Suasana ini lebih dikonkretkan oleh bait E yang melukiskan keadaan langit yang menghitam. Kata langit yang menghitam dapat ditafsirkan bahwa waktu itu langit sudah tidak terlihat lagi karena mata atau penglihatan pasukan perang hanya memperhatikan gerak-gerik musuhnya saja. Kalimat selanjutnya berbunyi 'Angin mengobar'. Kalimat ini dapat ditafsirkan bahwa keadaan waktu itu serba tidak teratur. Keadaan perang yang makin berkecamuk membuat angin mengobarkan debu-debu sehingga suasana perang menjadi makin dahsyad.

Bait selanjutnya, bait F, melukiskan suasana sesudah perang. Baris pertama berbunyi 'Dalam kerucut langsing'. Kata kerucut langsing merupakan simbol yang bermakna kemah-kemah yang digunakan pasukan perang. Kemah-kemah tersebut terletak di atas bukit yang berbatu-batu. Bait G, yang hanya berisi satu kata yaitu kata langit,menunjukkan bahwa dari kemah-kemah tersebut kita bisa melihat pemandangan yang luas dan dapat menatap langit. Jadi, kata langit dihadirkan untuk mengkonkretkan suasana yang tenang dan luas.

Bait H, kalimat petama (1) berbunyi 'Dada daun baja'. Kalimat ini melukiskan bahwa dalam kemah itu ada seorang manusia yang berdada daun baja. Kata baja merupakan lambang suatu benda yang keras dan tahan dengan segala tempaan. Jadi, kalimat dada daun baja dapat ditafsirkan

sebagai seorang manusia yang mempunyai kemauan yang keras. Manusia yang tahan dengan segala ujian. Dalam hal ini, manusia tersebut adalah Nabi Muhammad. Kalimat kedua (2) berbunyi 'telaga turun'. Kata telaga merupakan lambang dari kesejukan. Jadi, di samping Nabi Muhammad mempunyai jiwa seperti baja, tetapi ia juga seorang manusia yang berhati lembut sehingga orang yang bergaul dengannya akan merasa damai dan sejuk.

Bait selanjutnya, bait I, berbunyi 'Di tengah gurun'. Kalimat ini diulang pada baris berikutnya yaitu pada baris kedua. Hal ini dimaksudkan penyair untuk menekankan suasana bahwa suasana waktu itu sangat mencekam. Sebuah gurun menunjuk kepada suatu wilayah yang luas dan sunyi. Jadi, di tengah gurun berarti melukiskan keadaan di suatu tempat yang luas dan sepi. Pada bait berikutnya, digambarkan bahwa sang Panglima perang sedang berdoa dengan menaikkan tangannya tengadah ke angkasa. Kata tangannya, Tengadah, ke angkasa, merupakan simbol dari kegiatan berdoa berdoa.

Bait terakhir dari puisi ini merupakan inti dari seluruh lukisan atau gambaran di atas karena pada bait ini dilukiskan isi doa sang panglima. Baris pertama berbunyi 'Dari peperangan kecil ini'. Perang kecil yang dimaksud dalam kalimat ini adalah perang Badar itu sendiri, perang melawan manusia. Dari perang tersebut, kita masuk ke dalam perang yang lebih besar. Perang yang lebih besar maksudnya adalah perang melawan hawa nafsu sendiri. Jadi, dalam puisi ini penyair ingin memperlihatkan bahwa menurut Nabi Muhammad perang melawan manusia adalah perang yang kecil sedangkan perang yang besar adalah perang melawan hawa nafsu. Seorang yang menang dalam perang melawan manusia belum tentu menang melawan hawa nafsunya sendiri karena hawa nafsu merupakan lawan yang paling besar bagi manusia. Oleh sebab itu, Nabi Muhammad berdoa agar pasukannya dapat berperang melawan hawa nfsu mereka masing-masing.

Secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa puisi ini ingin bercerita tentang suasana perang Badar dan Sesudahnya. Dari sejarah Islam dapat diketahui bahwa Perang Badar merupakan perang yang dahsyad dan pada perang ini ummat Islam mengalami kemenangan yang gemilang sehingga mereka berpesta pora membagi-bagi harta rampasan perang. Ketika itulah Nabi Muhammad melihat bahwa pasukannya belum dapat

mengalahkan hawa nafsu walaupun mereka sudah dapat mengalahkan kaum kafir. Melihat gejala ini, Nabi Muhammad mengangkat tangan dan berdoa pada Allah Swt agar manusia atau ummat Islam dapat berperang melawan hawa nafsunya sendiri.

Uraian di atas memperlihatkan bahwa untuk mengkonkretkan suasana, penyair menggunakan sejumlah kata-kata yang bertalian dengan alam. Kata-kata tersebut adalah malam, medan, topan, bukit, batu-batu, telaga, tengah gurun, dan lain-lain. Semua kata-kata tersebut dapat mengarahkan imaginasi pembaca pada satu titik yakni suasana pasukan perang badar setelah mengalami kemenangan.

Deskripsi dan Analisis Puisi ke empat

SESUDAH GUA HIRA

A. (1) Dari bukit-bukit batu
   (2) Langkah-langkah dipercepat
   (3) Zaman telah lama
B. (1) Termangu
   (2) Dalam Resah
C. (1) Gurun Semakin Merah
   (2) Pepohonan Belantara
   (3) Langit yang dahaga
   (4) Berkejaran
D. (1) Diantara awan sepi
   (2) Kuda-kuda tembaga
   (3) Tanpa terompa besi
E. (1) Melompat lautan
   (2) Melewati Ladang-ladang
F. (1) Bukit musim bunga
   (2) Langit gemawan
   (3) Langit benua
G. (1) Dari gua-gua batu
   (2) Dari luka-luka
   (3) Menembus duka
H. (1) Bumi yang getir
   (2) Pesan terakhir

1965

Dari judul puisi dapat ditangkap makna bahwa puisi ini berbicara atau akan bercerita tentang peristiwa sesudah peristiwa di Gua Hira, namun setelah kita baca ini puisi secara keseluruhan, maka tafsiran itu akan menjadi lain karena yang ditampilkan sebetulnya adalah peristiwa sebelum dan sesudah terjadi peristiwa kerasulan Nabi Muhammad. Untuk memahami lebih lanjut baris perbaris puisis ini akan dianalisis.

Kata Gua Hira pada judul ini menunjukkan suatu tempat atau nama sebuah goa di Arab. Nabi Muhammad mendapat wahyu atau turunnya Al-Quran (surat) yang pertama pada tempat ini. Karena Gua Hira merupakan tempat turunnya wahyu pertama itu, maka tempat ini merupakan tonggak awal kerasulan Nabi Muhammad Saw. Jadi, kata Gua Hira mempunyai makna yang sangat menentukan dalam puisi ini. Kata Goa Hira merupakan suatu tanda untuk membuka tanda-tanda yang lain.

Pada baris pertama (1) bait A puisi ini berbunyi Dari bukit-bukit batu. Kalimat ini menentukan bagaimana bentuk fisik dari Gua Hira tersebut. Gua Hira memang merupakan suatu gua yang berada pada suatu bukit yang terdiri dari batu-batu. Dilanjutkan pada baris ke (2) yang berbunyi langkah-langkah dipercepat. Kalimat ini menunjukkan bahwa setelah terjadi peristiwa kerasulan Nabi Muhammad, ia gemetar dan berjalan cepat-cepat. Baris kedua, Langkah cepat-cepat. Kalimat ini di samping menunjukkan ketergesa-gesaan Nabi pulang ke rumahnyajuga menyatakan keterkejutan Nabi menerima wahyu pertama sehingga ia melangkah cepat-cepat.

Baris ketiga (3) dari bait a ini menunjukkan bahwa zaman sudah lama menunggu datangnya seorang rasul untuk memimpin umat. Pengertian ini lebih diperjelas oleh baris pertama bait b, yang berbunyi Termangu. Kata termangu menunjukkan suasana zaman yang telah lama menanti tersebut. Dalam menanti tersebut zaman dalam keadaan resah seperti yang terlihat pada baris kedua (2) bait B.

Selanjutnya pada bait C, baris pertama (1) digambarkan suasana gurun yang merah. Kalimat ini memperlihat suasana di kota Mekah (Jazirah Arab) yang panas. Kata merah menunjukkan sesuatu yang panas dan menggelisahkan. Baris kedua, Pepohonan Belantara, baris ketiga Langit yang dahaga menunjukkan sesuatu yang mendambakan sesuatu. Di tengah gurun yang sebenarnya tidak ditumbuhi dengan pepohonan tetapi dalam puisi disebut pepohonan belantara, berarti kalimat tersebut merupakan sebuah metafora yang mengisahkan keadaan manusia yang tidak teratur

dalam sebuah daerah. Suasana ini ditegaskan oleh kalimat selanjutnya langit yang dahaga yang berarti sebuah masyarakat yang haus akan siraman ajaran iman. Untuk mengkonkretkan suasana tersebut, pada baris terakhir dicantumkan kata berkejaran yang bermakna suasana yang makin tidak menentu.

Bait D, baris pertama berbunyi diantara awan sepi. Kata awan sepi menunjukkan suasana lengang dan memilukan. Dengan demikian, diantara keadaan sepi atau dalam suasana yang tenang itu turunlah wahyu pertama. Pada baris kedua terlihat kata-kata Kuda-kuda tembaga dan baris ketiga berbunyi Tanpa terompa besi. Maksudnya, dalam keadaan zaman yang tidak menentu dan panas itu, pada suatu malam yang sepi Nabi Muhammad diangkat Tuhan menjadi rasul untuk memimpin ummat yang haus akan siraman rohani. Kata Kuda tembaga bermakna kekuatan yang dahsyad, kedahsyadannya itu ditegaskan oleh kalimat selanjutnya, yaitu Tanpa teromba besi. Maksudnya kuda tembaga yang kuat tanpa terompa besi pun dapat menembus segala rintangan.

Rintangan yang ditemui Nabi Muhammad dalam menjalankan tugas membina ummat sangatlah dahsyad. Walaupun demikian ia mampu mengalahkan seperti yang terlihat pada bait barikutnya. Baris pertama bait E, berbunyi Melompat lautan dan baris kedua berbunyi melewati ladang-ladang. Kata lautan merupakan kiasan dari suatu hal yang dalam dan luas (samudra). Jadi, kelompok kata melompati lautan dapat ditafsirkan sebagai suasana kekuatan yang dapat mengalahkan suatu rintangan yang sangat besar. Kata ladang-ladang(daratan)juga menujuk kepada suatu wilayah yang luas. Jadi, melewati ladang-ladang dapat ditafsirkan suatu kekuatan yang mampu mengalahkan rintangan yang penuh dengan onak dan duri. Bait E merupakan pencerminan dari segala rintangan yang dihadapi Nabi Muhammad dalam menjalankan tugasnya mengajarkan agama Islam dan membina ummat.

Bait selanjutnya, bait F merupakan dari suka duka Nabi Muhammad menjalankan tugas kerasulannya. Tidak semua perjalanan hidupnya diwarnai oleh rintangan, terapi pada waktu-waktu tertentu beliau juga mengalami kebahagiaan seperti yang terlihat pada kalimat 'bukit musim bunga dan langit yang gemawan'. Kata bunga dan gemawan merupakan pelambang keindahan dan kegembiraan. Dengan demikian dalam hidupnya Nabi Muhammad juga mengalami masa-masa bahagia.

Bait G, kembali memperlihatkan rintangan yang dijalani Nabi Muhammad dalam hidupnya sejak dari turunnya wahyu pertama di Gua Hira seperti terlihat dalam kalimat 'Dari bukit-bukit batu, Dari luka-luka, menembus duka'. Artinya, sejak dari wahyu pertama banyak rintangan yang dialaminya sehingga hal itu membuat ia terluka. Rintangan yang yang dialaminya sehingga hal itu membuat ia berduka. Rintangan yang ada malah sudah membuat lukanamun semuanya tetap ia jalani dengan tabah. Keadaan ini lebih ditekankan pada bait selanjutnya yaitu bait H, bait terakhir.

Bait terakhir berbunyi 'bumi yang getir', artinya kegetiran yang dialami nabi benar-benar sangat dalam. Hal ini dilambangkan dengan kata bumi. Kata bumi dapat ditafsirkan suatu tempat yang sangat luas. Kegetiran ini dialaminya sampai ia memberikan pesan terakhirnya seperti yang terlihat pada baris terakhir yang berbunya 'pesan terakhir'.

Secara keseluruhan puisi yang berjudul "Sesudah Gua Hira" merupakan penggambaran dari suka duka nabi dalam menjalankan tugas kerasulannya membina ummat. Tugas yang penuh rintangan, onak dan duri, namun mampu ia jalankan walaupun terkadang hidupnya getir sampai beliau meninggal dunia.

Dari uraian di atas ada sejumlah kata yang bertalian dengan alam seperti kata Gua Hira, bukit, bukit batu, gurun, pepohonan, belantara, langit, awan dan lain-lain. Semua kata tersebut mengarahkan pembaca pada suatu peristiwa atau kejadian seperti yang dijelaskan di atas.

KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa puisi-puisi religius Taufiq Ismail banyak menggunakan kosa kata yang berkaitan dengan alam. Pemanfaatan kata-kata tersebut tidak hanya dijadikan setting atau latar gagasan yang akan disampaikannya, tetapi juga dijadikan alat untuk mengekspresikan idenya atau alat penceritaan. Di samping itu, juga terlihat bahwa Taufiq memanfaatka kosa kata alam yang ada di sekelilingnya sebagai sumber inspirasi baginya dalam menciptakan puisi yang dalam hal ini puisi-puisi religius.

Lebih jauh dapat disimpulkan bahwa Taufiq Ismail merupakan seoang penyair yang mengagumi keindahan alam dan sekaligus ingin melestarikan keasrian alam tersebut. Hal ini terlihat dari cara ia memanfaat

kosakata alam. Dalam puisi-puisi di atas terlihat bahwa kosakata tersebut dijadikan sebagai kata yang bertenaga dan dapat mengkonkretkan sesuatu sehingga puisi-puisinya dapat memotivasi pembaca atau pendengar. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa manusia (penyair) dan alam saling berinteraksi dan tidak dapat dipisahkan

KEPUSTAKAAN

Che Man, Siti Hajar. 2007. Esei-Esei Kritikan Feminis Dalam Kesusastraan Melayu. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Hasanuddin dkk. 2004. *Ensiklopedi Sastra Indonesia.* Bandung; Titian Ilmu.

Ismail Taufiq. 1973. *Sajak Ladang Jagung.* Jakarta; Gramedia.

Poerwadarminta. 1982. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* Jakarta;Balai Pustaka

Rahayu, Ira dan Dian Permana Putri.2015. "Kajian Sastra Ekologi (Ekokritik) terhadap Novel *Sebuah Wilayah yang Tidak Ada di GeogleEarth* karya Pandu Hamzah dalam *Sastra Kita, Kini, Dulu, dan Nanti.* Bandung; Unpad

Rosidi Ajip. 1986. *Ikhtisar Sejarah Sastra Indonesia*. Bandung; Binacipta

Stanton, Robert. 2012. *Teori Fiksi* (diterjemahkan oleh Sugihastuti dan Rossi Abi Al Irsyad). Yogyakarta; Pustaka Pelajar.

Wiyatmi. 2015. *Kritik sastra Indonesia: Feminisme, Ekokritisme, dan New Historisme*. Yogyakarta; Interlude.

WASIAT RENUNGAN MASA: REPRESENTASI DAKWAH DALAM SASTRA HIJAU TGKH. MUHAMMAD ZAINUDDIN ABDUL MADJID

Rozali Jauhari Alfanani
Magister Pendidikan Bahasa Indonesia
Universitas Mataram
zalipasca15@gmail.com

Abstrak

Sastra dan dakwah merupakan dua hal yang bisa saling berkaitan atau mendukung. Dalam dakwah bisa dilakukan melalui bahan-bahan berupa aspek sastra, begitu pula karya sastra bisa menjadi salah satu alat dakwah bagi masyarakat. Hal tersebut telah banyak ditunjukan dalam kehidupan manusia hingga zaman modern ini. Adapun salah satunya ialah yang telah dan pernah dilakukan oleh salah seorang pendakwah agama Islam di Pulau Lombok, yaitu Tuan Guru Kiai Haji (TGKH) Zainuddin Abdul Madjid yang juga merupakan pendiri organisasi massa yang berbasis dakwah, pendidikan, dan sosial bernama Nahdlatul Wathan (NW). Tokoh yang akrab disapa Maulana Syaikh tersebut menggunakan sastra sebagai alat dakwahnya melalui salah satu karya fenomenalnya yang diberi nama Wasiat Renungan Masa yang terdiri dari bait-bait dengan nilai sastra yang tinggi. Wasiat yang terdapat di dalamnya pun mengandung unsur sastra hijau tersendiri sebagai bagian dari representasi dakwah keislaman di Pulau Lombok.

Kata kunci: Sastra, Dakwah, Wasiat Renungan Masa, Lombok

Abstract

Literature and religionism is the evidential of relationship or supporting. In the religionism can be act via evidens of literature consep, and also the literature can be ones the way of religionism for society. That's many actuality in the life of human until the modern era. The ones of that is be actuality by the one Moslem human in Lombok Island, its Tuan Guru Kiai Haji (TGKH) Zainuddi Abdul Madjid which also the founding of society organization the base of religion, education, and sociality which the name of Nahdlatul Wathan (NW). the human of nickname Maulana Syaikh make of the literature for evidens of religionism via the ones of phenomenom literature be the label Wasiat Renungan Masa which all of have a high literature

values. In the Wasiat also have of green literature unsure as the representation of Moslem religion in the Lombok Island.

Keywords:literature, religionism, Wasiat Renungan Masa, Lombok

PENDAHULUAN

Dalam buku Maulana Syaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid, Biografi dan Perjuangannyaditegaskan bahwa sesudah melihat pertumbuhan dan perkembangan Madrasah-madrasah Cabang NWDI dan NBDI yang begitu pesat, sehingga pada awal tahun 1953 sudah berjumlah 66 buah, dan semakin semaraknya kegiatan sosial dan dakwah Islamiyah yang dilakukan abituren-abituren NWDI dan NBDI, maka diperlukan adanya organisasi, pembina, pemelihara dan penanggung jawab terhadap segala amal usaha yang dilakukan baik dalam bidang pendidikan, maupun sosial dan dakwah. Untuk mewujudkan hal tersebut sekaligus ditopang oleh motivasi dari Maulana Syaikh Hasan Muhammad Al-Masysyath (Guru Besar Pendiri NWDI dan NBDI) dan setelah melakukan shalat istiharah lebih kurang tiga bulan berturut-turut maka didirikanlah organisasi Nahdlatul Wathan oleh Maulanasyaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid pada hari Ahad tanggal 15 Jumadil Akhir 1372 H bertepatan dengan tanggal 1 Maret 1953 M.

Dengan demikian maka jelaslah bahwa kehadiran Nahdlatul Wathan sebagai organisasi berawal dari dua madrasah, yaitu Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI), dan Madrasah Nahdlatul Banat Diniyah (NBDI) dan nama organisasi ini diambil dari dua patah kata pertama dari nama Madrasah NWDI sebagai madrasah induk. Nahdlatul Wathan menurut pengertian etimologis (bahasa) berasal dari 2 kata arab yaitu Nahdlah dan Al-Wathan. Nahdlah berarti kebangkitan; pergerakan; pembangunan. Al-Wathan berarti tanah air dan negara. Dengan demikian menurut pengertian bahasa Nahdlatul Wathan berarti tanah air pembangunan negera atau membangun negara. Sedangkan menurut pengertian terminologi (istilah), Nahdlatul Wathan adalah organisasi kemasyarakatan Islam Ahlussunnah Wal Jama'ah 'Ala Mazhabil Imamisy Syafi'i r.a. memusatkan kegitannya dalam bidang pendidikan, sosial, dan dakwah Islamiyah.

Organisasi Nahdlatul Wathan sejak berdirinya dipimpin oleh Maulananasyaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid sampai

akhir hayat beliau, dalam Muktamar I sampai dengan Muktamar IV beliau ditetapkan sebagai ketua Umum PBNW, kemudian dalam Muktamar V, VI dan VII beliau ditetapkan sebagai Rois 'Am Dewan Mustasyar PBNW selajutnya dalam Muktamar Kilat istimewa tahun 1977 beliau ditetapkan sebagai Ro'is 'Am dewan Mustasyar PBNW merangkap Ketua Umum PBNW, dan pada muktamar VIII dan IX beliau ditetapkan sebagai Rois 'Am Dewan Mustasyar PBNW. Dalam kedudukan sebagai Rois 'Am Dewan Mustasyar, beliau mempunyai hak preogatif (istimewa) dan keputusan beliau menentukan serta mengikat. Oleh karena itu dalam keadaan tertentu atau darurat beliau berhak mengambil tindakan dan langkah-langkah kebijaksanaan untuk menyelamatkan organisasi (Anggaran Rumah Tangga Organisasi Nahdlatul Wathan Pasal 2 Ayat 2 keputusan Muktamar IX). Demikian juga "dalam keadaan darurat/istimewa, pengurus dapat diangkat/ditunjuk serta diberhentikan oleh Rois 'Am Dewan Mustasyar" (Anggaran Dasar Organisasi NW Pasal 7 Ayat 3 Keputusan Muktamar IX). Aturan-aturan tetang Nahdlatul Wathan dalam buku biografi ini berdasarkan ketentuan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Wathan produk Muktamar IX Nahdlatul Wathan karena aturan inilah yang menjadi dasar Umi Hj. Sitti Raihanu Zainuddin Abdul Madjid sebagai Ketua Umum PBNW.

PEMBAHASAN

Nahdlatul Wathan Sebagai Organisasi Kemasyarakatan

Organisasi kemasyarakatan yang tumbuh dan berkembang di Indonesia eksistensinya diakui oleh konstitusi. Pengakuan tersebut harus tetap dipertahankan oleh setiap organisasi kemasyarakatan dengan mengikuti ketentuan-ketentuan konstitusi dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Nahdlatul Wathan sebagai organisasi kemasyarakatan yang bergerak dalam bidang pendidikan, sosial, dan dakwah Islamiyah dan beraqidahkan Islam Ahlussunnah wal Jama'ah ala Madzhabil Imamisy Syafi'i r.a terus dan tetap eksis di bumi Pancasila ini. Hal ini menunjukkan bahwa Nahdaltul Wathan sebagai organisasi Islam yang selalu memperjuangkan tegaknya aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah diterima oleh masyarakat Islam negeri ini yang mayoritas bermazhab Syafi'i.

Aqidah, Asas, Tujuan, dan Ruang Lingkup Usaha

Nahdlatul Wathan menganut aqidah Islam Ahlussunnah wal-

Jama'ah 'ala mazhabil Ima Misy-Syafi'i r.a., dan berdasarkan Pancasila sesuai dengan tuntutan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1985. Sedangkan tujuan Organisasi Nahdlatul Wathan adalah *Ii'ila kalimatillah wa 'izzul Islam wal muslimin* dan keselamatan serta kebahagiaan hidup dunia dan akhirat. Dalam upaya mencapai tujuan organisasi, telah ditetapkan ruang lingkup usaha organisasi Nahdlatul Wathan seperti termuat dalam Anggaran Dasar, yaitu:

1. Menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran melalui pondok pesantren, diniyah, madrasah/sekolah dari tingkat taman kanak-kanak sampai dengan perguruan tinggi, kursus-kursus, serta meningkatkan dan menyempurnakan pendidikan, pengajaran, dan kebudayaan.
2. Menyelenggarakan kegiatan sosial seperti menyelenggarakan panti asuhan, asuhan keluarga, rubath/pondok/asrama pelajar/mahasiswa, Pos Kesehatan Pondok Pesantren (POSKESTREN), Balai Pengobatan, Balai Kesehatan Ibu dan Anak (BKIA), Klinik Keluarga Sejahtera dan Rumah Sakit;
3. Menyelenggarakan dakwah Islamiyah melalui pengajian (majlis dakwah/majlis taklim) tablig, penerbitan, mengembangkan pusat informasi pondok pesantren, dan media lainnya;
4. Menyelenggarakan usaha-usaha lain yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan tidak merugikan Nahdlatul Wathan dengan mengindahkan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku dalam Negara Republik Indonesia.

Lambang

Lambang organisasi Nahdlatul Wathan adalah "bulan bintang bersinar lima", warna gambar putih dan warna dasar hijau.

- § Bulan melambangkan Islam
- § Bintang melambangkan iman dan taqwa
- § Sinar lima melambangkan rukun Islam
- § Warna gambar putih melambangkan ikhlas dan istiqomah
- § Warna gambar hijau melambangkan selamat dunia akhirat

Visi dan Misi

1. Visi organisasi Nahdlatul Wathan adalah meningkatkan kualitas sumber daya manusia (SDM) yang beriman dan bertaqwa dan mewujudkan kesejahteraan lahir dan bathin dalam rangka memperoleh ridla Allah di dunia dan akhirat berdasarkan pada Pokoknya NW, Pokok NW Iman dan Taqwa.
2. Misi organisasi Nahdlatul Wathan adalah menyelenggarakan Pendidikan dan kebudayaan, kegiatan sosial ekonomi, dan dakwah Islamiyah.

Khittah Organisasi

Nahdlatul Wathan adalah organisasi kemasyarakatan Islam yang bergerak dibidang pendidikan, sosial dan dakwah Islamiyah, secara organisatoris tidak berafiliasi kepada salah satu organisasi politik dan organisasi sosial kemasyarakatan manapun.

Pokoknya NW, Pokok NW Iman dan Taqwa

Nahdlatul Wathan yang lahir dari dua madrasah, yaitu NWDI dan NBDI memiliki semboyan perjuangan yaitu *"Pokoknya NW, Pokok NW Iman dan Taqwa".* Semboyan perjuangan tersebut merupakan pokok pangkal perjuangan NWDI semenjak lahir pada tahun 1356 H. (1937 M.) yang diletakkan oleh Maulasysyaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid selaku pendiri.

Kelahiran Nahdlatul Wathan sebagai organisasi pada hakikatnya mengemban tugas dan amanat NWDI dan NBDI untuk tetap menegakkan iman dan taqwa melalui pendidikan, sosial dan dakwah Islamiyah seperti yang ditetapkan dalam khittah perjuangannya. Dengan demikian, Nahdlatul Wathan sebagai organisasi yang lahir dari NWDI dan NBDI tetap memperjuangkan Diniyah Islamiyah, yaitu **"Iman dan Taqwa".**

Sejak itulah semboyan perjuangan NW tersebut dikumandangkan dan dipekikkan terus khususnya oleh kedua beliau ini. Pekikan salam perjuangan NW "Pokoknya NW, Pokok NW Iman dan Taqwa" itu merupakan ciri khas bagi kedua baliau ini dalam mengawali pidato dan pengarahan dalam setiap acara NW. "Pokoknya NW" artinya modal perjuangan warga Nahdlatul Wathan adalah Nahdlatul Wathan. "Pokok NW, Iman dan Taqwa" artinya dalam berjuang warga Nahdlatul Wathan tidak boleh lepas dari Iman dan taqwa. Iman dan taqwa adalah dasar dan tujuan perjuangan

Nahdlatul Wathan, serta cara untuk mencapai tujuan tersebut.

Nahdlatul Wathan Menganut Mazhab Ahlussunnah Waljamaah

Ajaran Islam pada dasarnya dapat dibagi ke dalam tiga bidang yaitu, aqidah, syariah (fiqih), dan tashawuf. Bidang aqidah menyangkut masalah keimanan, dibahas dalam ilmu tauhid. Bidang syariah menyangkut bidang hukum Islam yang berkaitan dengan perbuatan manusia, meliputi ibadat, muamalat, munakahat, dan jinayat. Hal ini dibahas dalam ilmu fiqih. Sedangkan bidang tashawuf yang menyangkut masalah yang bertalian dengan akhlak dan budi pekerti, bertalian dengan hati, yaitu cara-cara ikhlas, khusyu', tawadlu', muraqabah, mujahadah, sabar, redla, tawakkal dan lain-lain. Hal ini dibahas dalam ilmu tasawuf.

Organisasi Nahdlatul Wathan dalam ketiga bidang menganut faham Ahlussunnah Waljamaah, hal ini ditegaskan dalam Anggaran Dasar Nahdlatul Wathan, juga dalam Hizib Nahdlatul Wathan susunan pendiri Nahdlatul Wathan Maulanasyaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid, yang menjadi wirid keluarga besar Nahdlatul Wathan yang tercantum pada permulaan Hizib tersebut, yaitu :

Artinya: *"Ya Allah, ya Hayyu, ya Qayyum, dengan rahasia "kunfayakun" makmurkanlah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah berdasarkan Mazhab Ahlussunnah Wal Jamaah sampai hari kemudian".*

Ahlussunnah wal jama'ah adalah sebutan bagi golongan terbesar (mayoritas) umat Islam dari abad ke abad sejak dahulu sampai sekarang dan insyaallah hingga hari kemudian. Golongan umat Islam yang sepanjang masa yang berpegang pada Al-Qur'an dan Hadits serta hasil Ijtihad para Ulama'/Imam Mujtahid yang dengan tulus ikhlas mengorbankan tenaga dan fikiran menggali hukum dari Al-Qur'an dan Hadits, untuk menjadi pegangan umat Islam.

Pengertian Ahlussunnah wal Jama'ah pada mulanya terbatas pada soal Ijtihad/kepercayaan. Lahirnya mazhab ini disebabkan karena umat Islam pada waktu itu telah diracuni oleh i'tikad/keyakinan yang sesat bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadits, seperti i'tikad yang diajarkan dan disebarkan oleh golongan mu'tazilah, syiah dan khawarij. Sebagai pelopor dari mazhab ini adalah Imam Abu Hasan Al Asy'ari dari Basrah (Bermazhab Syafi'i) dan Imam Abu Mansur Al Maturidi dari Samarkand (Bermazhab Hanafi). Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, yakni sejak

lebih dari 10 abad yang lalu pengertian Mazhab Ahlussunnah Wal Jamaah tidak saja untuk soal i'tiqad, tetapi lebih luas lagi sehingga mencakup juga bidang syari'ah furu'. Sebagaimana dimaklumi bahwa dalam urusan syariat dan ibadah di dunia Islam hingga sekarang ini telah disepakati dan diakui untuk menjadi ikutan umat, yakni Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Jadi pengertian Mazhab Ahlussunnah Wal Jama'ah sekaligus mencakup urusan i'tiqad dan syari'ah serta ibadah (soal-soal furu'). Ini berarti bahwa setiap orang Islam menganut salah satu mazhab empat dia adalah termasuk golongan Ahlussunnah wal Jama'ah. Syaikh Yusuf An-Nabhani, guru dari guru guru Maulanasyaikh TGKH. M. Zainuddin Abdul Madjid, seorang tokoh Ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, pengarang berbagai ilmu agama yang sangat masyhur (wafat 1350 H). beliau dikalangan Ulama Ahlussunnah wal Jama'ah terkenal dengan "Syari'u Rasulillah SAW" dan "Khadimussunnah" , karena sangat banyaknya karangan beliau dalam ilmu madih Nabawi dan Hadits, pembela ahlussunnah wal Jama'ah dan pembongkar rahasia ahlil bid'ah wadl-dlalah. Beliau menjelaskan dalam kitabnya Ar-Raiyatushshugro "bahwa yang dimaksudkan dengan kalimah Ahlussunnah wal Jama'ah dalam istilah Ulama'/Fuqaha' Islam dari sejak lebih dari 1000 (seribu) tahun yang lalu adalah mereka yang bermazhab dengan salah satu mazhab empat yang terkenal itu.

Bidang Pendidikan

Organisasi kemasyarakatan yang kegiatannya di pusatkan dalam bidang pendidikan, sosial, dan dakwah merupakan patner pemerintah dalam upaya membangun manusia seutuhnya dan membangun seluruh masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam dalam rangka mewujudkan tujuan nasional sebagaimana tercantum dalam pembukaan Undang-Undang Dasar RI 1945.

Satu hal yang perlu diketahui ciri khas pendidikan di lingkungan Nahdlatul Wathan pada masa sekarang ini, di samping menggunakan kurikulum pemerintah (Departemen Agama dan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan) juga ditambah dengan pengetahuan agama yang bersumber pada kitab-kitab karangan Ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, baik dalam aqidah maupun fiqih dan tasawuf. Hal ini merupakan upaya mengaktualisasikan Anggaran Dasar Nahdlatul Wathan yang menyatakan bahwa Nahdlatul Wathan menganut aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah

ala Mazhabil Imamis Syafi'I r.a. Demikian juga mata pelajaran dan mata kuliah Ke-NW-an diberikan sebagai mata pelajaran atau mata kuliah wajib disemua lembaga pendidikan Nahdlatul Wathan.

Berangkat dari kenyataan inilah, maka kegiatan dalam bidang pendidikan yang dilakukan Nahdlatul Wathan merupakan manifestasi dan pengejawantahan dari rasa tanggung jawab yang besar kepada agama, nusa dan bangsa yang merupakan bukti nyata keikutsertaan Nahdlatul Wathan dalam pembangunan Indonesia yang mayoritas beragama Islam, terutama dalam pendidikan formal, informal dan non formal.

Dalam bidang pendidikan non formal, Nahdlatul Wathan aktif menyelenggarakan berbagai bentuk kegiatan pelatihan dengan bekerjasama dengan badan atau lembaga pemerintah maupun swasta, utamanya yang berkaitan dengan pembangunan masyarakat. Pelatihan-pelatihan tersebut dimaksudkan untuk membina dan membentuk kader yang berkemampuan, cakap dan terampil dalam membina dan membangun diri pribadi maupun masyarakat secara utuh.

Bidang Sosial

Sebagai organisasi sosial kemasyarakatan, Nahdlatul Wathan tetap menempatkan dirinya sebagai salah satu komponen pembangunan yang secara nyata telah berbuat banyak bagi peningkatan kesejahteraan lahir bathin masyarakat. Nahdlatul Wathan di bawah pimpinan Maulanasysyaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid tidak hanya berperan dalam bidang pendidikan dan dakwah, tetapi juga dalam bidang sosial. Sebagai organisasi keagamaan, Nahdlatul Wathan berfungsi sebagai motivator dan dinamisator yang mengatur pola hubungan antar warga ditengah komunitas tertentu di dalam pengembangan nilai-nilai Islam dalam kehidupan, yaitu amal jariyah, gotong royong, keikhlasan berjuang, pemberian santunan kepada fakir miskin, yatim piatu, anak-anak terlantar, orang-orang jompo, penderita cacat, melaksanakan pembangunan dan pemeliharaan rumah-rumah ibadah, menghidup suburkan jamaah syafa'ah dan sebagainya. Kegiatan yang dilakukan Nahdlatul Wathan dalam bidang sosial kemasyarakatan antara lain:

1. Mendirikan Panti Asuhan
2. Program Kependudukan dan Keluarga Berencana

Bidang Dakwah

Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Wathan menegaskan bahwa Nahdlatul Wathan adalah organisasi pendidikan, sosial, dan dakwah Islamiyah. Berangkat dari Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga ini, maka Nahdlatul Wathan tetap memusatkan kegiatannya dalam bidang dakwah dalam arti yang luas, di samping pendidikan dan sosial.

Nahdlatul Wathan sebagai organisasi dakwah Islamiyah telah mengakar dikalangan masyarakat karena banyak majelis taklim yang dikelola dan terus tumbuh dan berkembang sampai ke daerah-daerah lain di Nusa Tenggara Barat, seperti Nusa Tenggara Timur, Bali, Sulawesi, Jawa, Kalimantan, Riau, dan lain-lain. Majlis taklim yang dipimpin langsung oleh pendiri Nahdlatul Wathan disebut Majelis Dakwah HAMZANWADI sedangkan majelis taklim yang dipimpin oleh para da'i Nahdlatul Wathan disebut Majelis Taklim Nahdlatul Wathan. Perlu diketahui bahwa kegiatan Nahdlatul Wathan dalam bidang dakwah selain majelis dakwah dan majelis taklim, juga dilakukan dalam bentuk Peringatan Hari-hari Besar Nasional, Islam, NW, Lailatul Ijtima', Hiziban, Wiridan, Pembacaan Barzanji, Tahfizul Qur'an, Syafa'ah, kesenian yang bernafaskan Islam, Penerbitan dan lain-lain.

Di dalam komplek Pondok Pesantren Darunnahdlatain Nahdlatul Wathan Pancor diselenggarakan pengajian umum tahunan yang dipimpin Pendiri Nahdlatul Wathan Al-Mukarran Maulanasyaikh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid yaitu :

1. Tanggal 6 Syawwal yang dikenal dengan Silaturrahmi Pendidikan
2. Tanggal 1 Muharram untuk menyambut Tahun Baru Islam
3. Tanggal 12 Rabi'ul Awal untuk memperingati Maulid Nabi Muhammad SAW yang dikenal dikalangan warga Nahdlatul wathan sebagai "Maulid Akbar"
4. Tanggal 15 Jumadil Akhir untuk memperingati hari lahir NWDI dan NBDI
5. Tanggal 27 Rajab untuk memperingati Isra' Mikraj Nabi Muhammad SAW

6. Tanggal 15 Sya'ban untuk menyambut Nishfu Sya'ban.

Pengajian umum tahunan biasanya dihadiri ratusan ribu pengunjung dari keluarga besar Nahdlatul Wathan.

Selain tanggal 15 Jumadil Akhir, untuk memperingati Hari Ulang Tahun (HULTAH) NWDI diadakan serangkaian acara yang biasa diadakan sesudah bulan Jumadil Akhir dan pada acara puncak HULTAH NWDI tersebut biasanya dihadiri tujuh ratusan ribu pengunjung. Pendiri NWDI Maulanasyaikh TGKH. M. Zainuddin Abdul Madjid menyampaikan pengajian umum tahunan pada acara puncak HULTAH NWDI ini merupakan pengajian pembukaan bagi pengajian-pengajian yang dipimpin oleh pendiri NWDI selama satu tahun sampai dengan tibanya HULTAH NWDI pada tahun berikutnya. Pada saat HULTAH NWDI juga para abituren dan pencinta Nahdlatul Wathan dianjurkan untuk meberikan sumbangan (amal jariyah tahunan) untuk mengembangkan perjuangan Nahdlatul Wathan.

Dalam bidang penerbitan Nahdlatul Wathan melalui BP3MNW menerbitkan **"Koran GEMA NAHDLATUL WATHAN"** terbit tiap bulan. Disamping itu perwakilan Nahdlatul Wathan DKI Jakarta menerbitkan **"Majalah Sinar Lima"** tiga bulan sekali. Keikutsertaan Nahdlatul Wathan dalam bidang pers dan publikasi ini selain berupaya untuk meningkatkan minat baca dan menulis dikalangan santri, pemuda, pelajar dan mahasiswa dikalangan Nahdlatul wathan, juga berfungsi untuk mengembangkan kreatifitas dan dinamisasi masyarakat utamanya warga Nahdlatul Wathan dalam bidang pembangunan nasional serta dapat dijadikan sebagai media komunikasi terutama yang menyangkut keberadaan Nahdlatul Wathan, perkembangan dan perjuangannya pada masa kini dan masa yang akan datang.

Dengan wujud nyata Nahdlatul Wathan dalam melaksanakan dakwah Islamiyah uang dibuktikan dengan adanya perubahan pola kehidupan masyarakat dalam bidang agama yang menunjukkan nilai-nilai religius yang berpangkal pada pokok perjuangan "Iman dan Taqwa" mempunyai andil besar dalam bidang pembangunan mental spiritual bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam.

Di samping untuk membina kader-kader da'i Nahdlatul Wathan yang professional di lingkungan Pondok Pesantren Darunnahdlatain Nahdlatul Wathan Pancor didirikan Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah HAMZANWADI

dan pada tahun Akademik 1993/1994 memperoleh status Terdaftar dari Departemen Agama Republik Indonesia. Para Mahasiswa Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah HAMZANWADI ini secara teratur menyampaikan dadkwah melalui media elektronika, yakni Radio Siaran Pemerintah Daerah(RSPD) Tingkat II Lombok Timur dan radio-radio lain di Nusa Tenggara Barat. Selain itu Nahdlatul Wathan juga berdakwah melalui kaset-kaset rekaman, seperti kaset Wasiat Renungan Masa, lagu-lagu perjuangan dan lain-lain.

Wasiat Renungan Masa

Wasiat renungan masa adalah karya untuk umat. Walaupun maulana sebagai seorang pendiri NW, dalam hal karya yang dihasilkan, beliau mendedikasikannya kepada umat, tidak terkhusus kepada masyarakat dalam organisasinya tetapi kepada umat islam. Renungan-renungan dalam wasiat mencerminkan nasihat dan pelajaran kepada umat beriman, islam bahkan boleh jadi lebih dari sekedar itu. Dari sini, setidaknya kita bisa melihat bagaimana posisi maulana dalam konteks beliau sebagai seorang ulama (bukan pendiri NW). Ulama yang memberikan pengajaran bukan hanya lewat ceramah-ceramah setiap hari, dari satu tempat ke tempat lain, tetapi melalui karya besar yang akan membuat nama beliau akan dikenang sepanjang masa dan sepanjang sejarah kehidupan manusia, yang akan membuat beliau hidup ditengah-tengah umat. Maulana membuat dan menulis karya melampau dan melewati batas-batas ruang dan waktu.

Wasiat renungan masa adalah karya ulama besar dunia. Maulana memang lahir di daerah, provinsi kecil di negeri Indonesia. Tetapi siapa yang tidak mengenal sosok beliau. Karya-karyanya banyak dibaca masyarakat, ulama-ulama lain, baik yang semasa dengan beliau ataupun generasi setelah beliau. Melalui karyanya beliau dikenal dunia. Banyak ulama yang berkunjung ke tempat kelahiran beliau hanya untuk menziarahi, menyambung ukhuwah dan silaturrahmi dengan beliau. Memang sebelum beliau menjadi ulama besar dan masih belajar di negeri al-haram, dalam sejarahnya beliau sudah dikagum oleh sebagian guru-guru beliau. Hal yang pantas dikagumi dari beliau adalah keluasan ilmu, kecerdasan yang dimiliki melampaui rekan-rekan belajarnya. Selain itu, hal penting lainnya adalah akhlak dan perangai beliau yang agung dan penuh kesopanan kepada sesama.

Wasiat renungan masa relevan dengan semangat zaman yang terus

berubah. Sekiranya tidak berlebihan untuk mengatakan demikian. Hal ini bukan berarti karya tersebut sama dengan karya suci lainnya (al-Qur'an) yang tidak ada salah, keliru dan sakral untuk sebagian besar umat. Karya maulana adalah karya manusia yang meniscayakan adanya kealpaan dan kekeliruan. Tetapi walaupun demikian, nilai-nilai dan semangat yang terkandung di dalam karya tersebut sekiranya relevan dengan perubahan zaman. Nilai-nilai semisal keadilan, kejujuran, kebaikan kepada sesama, orang tua, serta keburukan-keburukan yang harus dijauhi seperti khianat, permusuhan, cinta dunia yang terlalu berlebihan merupakan nilai-nilai universal dalam Islam yang harus selalu dilestarikan dan dijauhi (untuk yang buruk) dalam semua kondisi dan waktu. Nilai-nilai tersebut tidak terbatas dengan waktu yang terbatas pula. Maulana membuat karya besar dengan cita-cita universal Islam.

Wasiat Renungan Masa sebagai Representasi Sastra Hijau

Pohon kelapa di alam hikmah
tidak berada di kebun dan sawah
Dipetik oleh petugas hadkah
Sayid Khalidi pemberi isyarah
Setelah 'Anbar ninggalkan Semeru
Gunung bergoncang di saat itu
Akhirnya ke luar lahar melulu
Hampir terganggu Cemara siwu
Di Uang Peleng di Moyohulu
Tujuh mubaligh bermakam di situ
Penyebar Islam zaman dahulu
Awal terbuka daerah Dompu
Pulau Sasak kecil sekali
Tapi gunungnya besar dan tinggi
Kalau orang pandi mengkaji
Pastilah sujud seribu kali
Janganlah nandasampai keliru
Antara bumi dan langit nan biru
Kalau seorang gilanya terlalu
Haruut wa Mamut imamnya selalu
Kalau anaknda berjiwa Rinjani

Pastilah tegak sepanjang hari
Tidak berubah tidak ampibi
Walaupun di janji ranjang dan kursi

Banyak sekali berlidah madu
Berhati pahit bagai empedu
Berpolitik: "membelah bambu"
Tujuannya ummat jangan bersatu

Wahai anakku kompak bersatu
Jangan terpikat bujukan hantu
Bersilat lidah setiap waktu
Dibalik udang batu disitu

Ayahnda tabligh di malam sunyi
Hadapi lautan makhluk insani
Agar tersebar ajaran Ilahi
Di Nusantara dan luar negeri

Diantara karya tulis dan karangan-karangan beliau adalah:

a). Dalam Bahasa Arab

1). Risalah Tauhid dalam bentuk soal jawab (Ilmu Tauhid)
2). Sullamul Hija Syarah Safinatun Naja (Ilmu Fiqh)
3). Nahdlatul Zainiyah dalam bentuk nadzam (Ilmu Faraidl)
4). At Tuhfatul Ampenaniyah Syarah Nahdlatuz Zainiyah (Ilmu Faraidl)
5). Al Fawakihul Ampenaniyah dalam bentuk soal jawab (Ilmu Faraidl)
6). Mi'rajush Shiibyan Ila Sama'i Ilmi Bayan (Ilmu Balaghah)
7). An Nafahat 'Alat Taqriratis Saniyah (Ilmu Mushtalah Hadits)
8). Nailul Anfal (Ilmu Tajwid)
9). Nizib Nahdlatul Wathan (Da'a dan Wirid)
10). Hizib Nahdlatul Banat (Do'a dan Wirid kaum wanita)
11). Shalawat Nahdlatain (Shalawat Iftitah dan Khatimah)
12). Thariqat Hizib Nahdlatul Wathan (Wirid Harian)
13). Ikhtisar Hizib Nahdlatul Wathan (Wirid Harian)
14). Shalawat Nahdlatul Wathan (Shalawat Iftita)

15). Shalawat Miftahi Babi Rahmatillah (Wirid dan Do'a)
16). Shalawat Mab'utsi Rahmatan Lil 'Alamin (Wirid dan Do'a)

b). Dalam Bahasa Indonesia dan Sasak

1). Batu Nompal (Ilmu Tajwid)
2). Anak Nunggal Taqrirat Batu Ngompal (Ilmu Tajwid)
3). Wasiat Renungan Masa I dan II (Nasihat dan petunjuk perjuangan untuk warga Nahdlatul wathan)

c). Nasyid Perjuangan dan Dakwah dalam Bahasa Arab, Indonesia dan Sasak

1). Ta'sis NWDI (Anti ya Pancor biladi)
2). Imamunasy Syafi'i
3). Ya Fata Sasak
4). Ahlan bi wafdizzairin
5). Tanawwarr
6). Mars Nahdlatul Wathani
7). Bersatulah Haluan
8). Nahdlatain
9). Pacu gama'

Penglaman kerja dan jabatan yang pernah beliau emban dan merupakan jasa beliau dalam negara tercinta ini adalah sebagai berikut :

1. Pada tahun 1934 mendirikan Pondok Pesantren Al Mujahidin
2. Pada tahun 1936 mendirikan Madrasah NWDI (Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiah)
3. Pada tahun 1943 mendirikan Madrasah NBDI (Nahdlatu Banat Diniyah Islamiyah)
4. Pada tahun 1945 pelopor kemerdekaan RI untuk daerah Lombok.
5. Pada tahun 1946 pelopor penggempuran NICA di Selong Lombok Timur.
6. Pada tahun 1947/ 1948 menjadi Amirul Hajji ke Makkah dari NIT (Negara Indonesia Timur)
7. Pada tahun 1948/1949 anggota delegasi NIT ke Saudi Arabia
8. Pada tahun 1950 Konsulat NU (nahdlatul Ulama') Sunda Kecil.
9. pada tahun 1952 Ketua Badan Penasihat Masyumi Daerah Lombok.

10. Pada tahun 1953 Mendirikan Organisasi Nhdlatul Wathan.
11. pada tahun 1953 Ketua Umum PBNW pertama.
12. Pada tahun 1953 merestui terbentuknya Nudan PSII di Lombok.
13. Pada tahun 1954 merestui terbentuknya PERTI Cabang Lombok.
14. Pada tahun 1955 Anggota Konstituante RI hasil PEMILU I (1955)
15. Pada tahun 1964 mendirikan Akademi Paedagogik Nahdlatul Wathan
16. Pada tahun 1965 mendirikan Ma'had Darul Qur'an Wal Hadits Al Majidiyah Asy Shafi'iyah Nahdlatuk Wathan.
17. Pada tahun 1971 – 1982 Anggota MPR RI hasil pemilu II dan III dari Fraksi Golongan Karya
18. Pada tahun 1971- 1982 Anggota Penasehat Majelis Ulama' Indonesia
19. Pada tahun 1974 mendirikan Ma'had Lil Banat
20. Pada Tahun 1975 Ketua Penasehat Bidang Syara' Rumah Sakit Islam Siti Hajar Mataram (Sampai Sekarang).
21. Pada tahun 1977 mendirikan Universitas HAMZANWADI .
22. Pada tahun 1977 Rektor Universitas HAMZANWADI

PENUTUP

Di sela-sela kesibukan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid dalam melakukan aktivitas di bidang pendidikan, sosial, dan dakwah, ia juga tidak lupa menulis beberapa kitab sebagai rujukan bagi para santri dan madrasah NWDI dan NBDI. Karya-karyanya memang tidak berbentuk kitab-kitab yang besar, yang berisi kajian-kajian yang panjang lebar pembahasannya (muthawwalat), tetapi karyanya lebih merupakan kajian-kajian dasar dan biasanya dalam bentuk syair dan nadzham-nadzham berbahasa Arab. Di samping itu juga, terdapat kitab yang berisi nadzham dalam dua bahasa, yaitu Bahasa Arab dan Melayu. Karyanya juga dalam bentuk syarah atau penjelasan lebih lanjut terhadap suatu kitab dan dalam bentuk saduran dan kitab-kitab lain. Di antara judul-judul karya tulis yang telah dihasilkannya adalah sebagai berikut: Dalam Bahasa Arab 1.Risalah al-Tauhid dalam bentuk soal jawab [Ilmu Tauhid] 2.Sullam al-Hija Syarh Safinah al-Naja [Ilmu Fiqih] 3.Nahdlah al-Zainiyah dalam bentuk nadzham (Ilmu Faraidh] 4.AI-Tuhfahl al-Anfananiyah Syarh Nabdlah al-Zainiyah [Ilmu Faraidh] 5.Al-Fawakih al-Nahdliyah dalam bentuk soal jawab [Ilmu Faraidh] 6.Mi'raj al-Shibyan ila sama'i Ilm al-Bayan [Ilmu Balaghah) 7.Al-Nafahat 'ala al-Taqrirah al-Saniyah [Ilmu Mushthalah al-Hadist] 8.Nail

al-Anfal (Ilmu Tajwid) 9.Hizb Nahdlah al-Wathan [Do'a dan Wirid] 10.Hizib Nahdlah al-Banat [Do'a dan Wirid kaum wanita] 11.Shalat al-Nahdlatain 12.Thariqah Hizib Nahdlah al-Wathan 13.Ikhtisar Hizib Nahdlah al-Wathan [Wirid Harian] 14.Shalat Nahdlah al-Wathan 15.Shalat Miftah Bab Rahmah Allah [Wirid dan Do'a] 16.Shalah al-Mab'uts Rahmah li al-Alamin [Wirid dan Do'a] 17.dan lain-lainnya. Dalam Bahasa Indonesia dan Sasak 1.Batu Ngompal [Ilmu Tajwid] 2.Anak Nunggal Taqrirat Batu Ngompal [Ilmu Tajwid] 3.Wasiat Renungan Masa I dan II [Nasihat dan petunjuk perjuangan untuk warga Nahdlatul Wathan] Nasyid/ Lagu Perjuangan dan Dakwah dalam Bahasa Arab, Indonesia dan Sasak. 1.Ta'sis NWDI [Antiya Pancor Biladi] 2.Imamuna al-Syafi'i 3.Ya Pata Sasak 4.Ahlan bi wafd al-zairin 5.Tanawar 6.Mars Nahdlatul Wathan 7.Bersatulah haluan 8.Nahdlatain 9.Pacu Gama' 10.dan lain-lainnya.

Daftar Rujukan

Chaer, Abdul. 2009. *Psikolinguistik: Kajian Teoretik*. Jakarta: Rineka Cipta.

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

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2015. *Rezim Gender Muhammadiyah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Eriyanto. 2012. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Jogjakarta: Lkis.

Hamdi, Saipul. 2014. *Nahdlatul Wathan di Era Reformasi*. Yogyakarta: KKS.

Hudjolly. 2015. *Imagologi: Strategi Rekayasa Teks*. Yogyakarta: Ar-ruz Media.

Mahsun. 2011. *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan, Strategi, Metode, dan Tekniknya* (*edisi revisi 2011*). Jakarta: Rajawali Pers.

Ma'mur, Jamal. 2015. *Rezim Gender di NU*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muslich, Masnur. 2012. *Bahasa Indonesia pada Era Globalisasi*. Jakarta: Bumi Aksara.

Silalahi, Uber. 2012. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: Refika Aditama.

Sumarsono. 2014. *Pengantar Semantik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Wareing, Shan dan Linda Thomas. 2007. *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

A STUDY OF SASAK FOLKLORE: AN EFFORT TO DEFINE SASAK ETHNIC GROUP BEING CLOSE TO NATURE

Nuriadi
FKIP, University of Mataram
nurex23@yahoo.com

Abstract

Sasak is a name of ethnic group which has inhabited Lombok island. This ethnic group is believed to have lived in the island since thousand years ago from which Sasak people were originally a mixture of some immigrant ethnic groups such as Malayan, Javanese, Bugis, Chinese, and so on. Through a natural process, they all blended so that they became one ethnic group known as Sasak people whose language is then called Sasak language. Certainly, due to its long existence, this ethnic group has had its own specific local colors and views when compared to other ethnic groups in Indonesia. This fact is clearly seen from folklore or oral literature the group has owned and developed so far. Hence, being originally grown up and developed within the group, the folklore is then called as "Sasak Folklore". Its main characteristic is that it always uses Sasak language. Interestingly, Sasak folklore discussed in this paper is always intermingling with natural elements. They can be identified from dictions or linguistic features appeared in any forms of folklore such as (a) children's traditional songs (*elate*), (b) *pinje-panje*, (c) *waran*, or (d) *lawas bedede*. The question is why this phenomenon happens? Does Sasak ethnic group's life philosopy truly get close to nature? This paper endeavors to answer the questions through which can be an initial step to define the ethnic group. This paper is presented within perspective of language and literature.

Keywords: folklore, Sasak ethnic group, Sasak language, nature.

Abstrak

Sasak adalah nama suku bangsa yang menghuni pulau Lombok. Suku bangsa ini diyakini sudah menghuni pulau tersebut sejak ribuan tahun lalu yang sebenarnya gabungan dari bangsa pendatang seperti bangsa Melayu, Jawa, Bugis, China, dan sebagainya. Dengan proses alam, mereka menjadi satu (suku) bangsa yang kemudian dikenal dengan bangsa Sasak dengan bahasa pengantar utamanya yakni bahasa Sasak.

Tentu, dengan keberadaannya yang cukup lama bangsa Sasak mempunyai warna lokal dan pandangan hidup yang khas, yang berbeda dengan suku-suku bangsa lainnya di Indonesia. Hal ini terlihat sekali di antaranya melalui folklor atau sastra lisan yang dimilikinya. Disebabkan demikian, folklor yang ada dan berkembang sebagai tradisi masyarakat Sasak dinamakan "Folklor Sasak". Ciri utamanya yaitu semua folklor Sasak menggunakan bahasa Sasak. Menariknya, folklor Sasak yang menjadi obyek pembahasan dalam makalah ini semuanya bersinggungan dengan unsur-unsur alam. Hal ini terlihat dari diksi atau fitur linguistik yang muncul dalam setiap karya folklor seperti (a) nyanyian tradisional anak (*elate*), (b) *pinje panje,* (c) *waran*, (d) *lawas bedede*. Pertanyaannya adalah mengapa hal ini bisa terjadi? Apakah bangsa Sasak dekat dan berfilosofi hidup dari alam? Makalah ini berusaha menguraikan pembahasannya dalam rangka menjawab pertanyaan tersebut sekaligus sebagai awal untuk membuat definisi tentang bangsa Sasak. Uraian makalah ini tentu dalam perspektif bahasa dan sastra.

Kata kunci: folklor, bangsa Sasak, bahasa Sasak, alam.

Introduction

Lombok is an island in West Nusa Tenggara province, Indonesia. It forms part of the chain of the Lesser Sunda Islands (Pulau-Pulau Sunda Kecil), with the Lombok Strait separating it from Bali to the west and the Alas Strait between it and Sumbawa to the east. It is roughly circular, with a "tail" (Sekotong Peninsula) to the southwest, about 70 km across and a total area of about 4,514 km^2 (1,825 sq mi). The provincial capital and largest city on the island is Mataram. It is somewhat similar in size and density with neighboring Bali and shares some cultural heritage, but is administratively part of Nusa Tenggara Barat province along with sparsely populated Sumbawa. It is surrounded by a number of smaller islands locally called *Gili*.The island was home to some 3.17 million Indonesians as recorded in the decennial 2010 census; the latest estimate gives the population as 3,311,044 (https://en.wikipedia.org/wiki/Lombok).

This island is mainly inhabited by an ethnic group or a tribe called "Sasak". In other words, the Sasak tribe community is the most famous and largest tribe in West Nusa Tenggara. Most of the indigeneous people (the real Sasak people) live in rural areas. Survey population explained that the Sasak tribes who lived in Lombok had approximately 4 million inhabitants.

Sasak people are believed to be descendents of a Malay race inhabiting Lombok for at least 2,000 years. The original pioneers probably travelled from the Malaysian peninsula and settled on the coastal areas of Lombok as long as 4,000 years ago. During the past six hundred years, the island of Lombok was a feudal state, with many small ruling kingdoms; some of which followed animistic beliefs, while others combined animism with Hinduism or Buddhism. At one stage the main religion on Lombok was Buddhism. Over the centuries, Java influenced Lombok to varying degrees and ruled over Lombok in the 14th century, incorporating it into the Majapahit Empire. The Javanese introduced both Hinduism and Islam to Lombok, but their religious and political influence waned by the 17th century. Islam gradually spread through eastern and central Lombok, while Balinese, and Hindu, influence began dominating western Lombok. Hence, the Balinese entered Lombok from Karangasem during the 17th century, ruling the island for 150 years. Balinese influence always centred in the west, where today Balinese still constitute more than 10 percent of the population. They cleared forests and engineered irrigation systems and terraces, creating extensive wet-rice agriculture under the Balinese system of subak (http://thedailyroar.com/travel/understanding-the-sasak-tribe-in-lombok).

Lombok is convenient island to be place of Sasak people since thousand years ago because this island is really prosperous, the same with other islands found in Indonesia. The fact of prosperity can be looked at the condition of nature. In fact, the island's topography is dominated by the centrally-located stratovolcano Mount Rinjani, the second highest volcano in Indonesia which rises to 3,726 m (12,224 feet). The most recent eruption of Rinjani was in May 2010 at Gunung Barujari. Ash was reported as rising two kilometers into the atmosphere from the Barujari cone in Rinjani's caldera lake of Segara Anak. Lava flowed into the caldera lake raising its temperature while crops on the slopes of Rinjani were damaged by ash fall. The volcano, and its crater lake, 'Segara Anak (child of the sea), are protected by the Gunung Rinjani National Park established in 1997. Recent evidence indicates an ancient volcano, Mount Samalas, of which now only a caldera remains, was the source of one of the largest volcanic eruptions in recorded history, causing worldwide changes in weather. The highlands of Lombok are forest clad and mostly undeveloped. Meanwhile, the lowlands are highly cultivated by Sasak people living nearby.

Rice, soybeans,coffee, tobacco, cotton, cinnamon, cacao, cloves,
cassava, corn, coconuts, copra, bananas and vanilla are the major crops grown in the fertile soils of the island. The southern part of the island is fertile but drier, especially toward the southern coastline (https://en.wikipedia.org/wiki/Lombok).

The conditions of nature clearly seen in reality or in Lombok island is often portrayed in many kinds of folklores owned by and developed within Sasak tribe community. The folklores meant here are like (a) children's traditional songs (*elate*), (b) *pinje-panje*, (c) *waran*, or (d) *lawas bedede*, and so on. Nature or natural elements even become the main materials to be used by those folklores. Therefore, through this paper, I am therefore interested to discuss the existence of Sasak people who have been very close to nature, the nature of Lombok island. In this case, I am going to figure out how close the relation of Sasak people with nature reflected through their folklores are. After discussing the facts of natural elements used or protrayed in the folklores, I then proceed to prove a thought whether or not Sasak people can be defined as one tribe or ethnic group that cannot be part from nature. The nature is positioned as the 'main trunk' of their life and culture. In other words, the life and culture cannot come into being if the nature is not present. Consequently, Sasak people might look nature as the 'subject', not as the 'object', for their existence and survival.

The Concept of Folklore

It is pretty sure that all ethnic groups in the world have their own local indigenous literary works which are afterwards well known as folklores. Those works posit as parts of their own cultures which can then be "a front gate" in undertanding how their characters, ways of thinking and behaviors which are mostly undertaken by cultural anthropologists, literary reseachers or even linguists as their material objects in researches.

Talking specifically about folklores, it should be understood and clarified what floklore is, yet it has been mentioned slightly above. Dundes (1965: 3) defines it etymologically. Folklore comes from the word 'folk' and 'lore'. Both words are interdependent one another in giving a united meaning in terms of folklore. 'Folk' refers to a group of population and means 'collective' as well. It therefore means a collection of individuals or society which are initially assumed as savage or uncivilized ones. In the

meantime, the term 'lore' refers to a tradition belong to that group of people or individuals (folk). In this regard, lore can be like any kinds of tradition, literatures, arts, laws, behaviors, and any things that are resulted in by the group of people as long as they come out as collective belongings.

More concretely, according to Brunvand (1978: 29), folklore can be categorized into three forms, namely: (1) oral or verbal folklore, (2) partly verbal folklore, and nonverbal folklore. These three forms of folklore can be manifesting themselves into three kinds, that are: (1) in the form of oral and verbal ones (mentifacts), (2) in the form of kinesiologic ones like tradition and sociofacts, and (3) in the form of materials or artefacts. Related to this catagory, the form or kind of folklores that are discussed in this paper is the first one, the oral or verbal folklore. This folklore can be like folk speech such as dialect, nickname, phrase, traditional sentence, legend, myth (in Sasak it is known as *waran*), folk song, traditional playing songs, riddles, and so forth.

I brave to say that Sasak society is the ethnic group that has many kinds of folklores, especially the verbal folklores. To mention some, the Sasak folklores are like *pinje panje*, *lelakaq*, children's traditional playing songs (*elate*), *lawas bedede*, *sesenggak*, and myth or *waran*. Those verbal foklores have been developing from one generation to other generation, since a very long time ago. They mostly function as parts of Sasak tradition as well as "intertaining media" for Sasak people. Nobody knows for sure, including me myself as an indegenous person of Sasak, who and when those verbal foklores were made. It can be an imitation from other ethnic group. It can be purely made by Sasak people. Nobody really knows for sure. However, since those folklores use Sasak language as a medium of expression, they can finally be owned and ditermined as Sasak folklores. Also, the embbeded values contained within the folklores are compatible with Sasak tradition and philosophy. Therefore, these verbal folklores seem very useful in finding out how the Sasak people's characteristics are.

Review of Related Study

Folklore is looked as literature and or literary work. In this regard, there are several studies which have had focuses on the folklores as the material objects of study. The studies really see that Sasak folklores are positioned as local literary works of Sasak people. To mention some of those

studies are (1) Nursehan's thesis (2014) entitled *Texts of Lullabying Songs in Sasak Society: A Study of the Form, Function, and Relevance to the Learning of Elementary Students* (*Teks Lagu Bedede dalam Masyarakat Sasak: Analisis Bentuk, Fungsi, Makna, dan Relevansinya terhadap PembelajaranSastra di Sekolah Dasar*); (2) Lale Zahrotul Warthy's thesis (2014) entitling *Texts of Sasak Traditional Playing Songs: A Study of Form, function, and Meaning as Development medium for Character Education on Early Year Chidren* (*Teks Nyanyian Permainan Tradisional Sasak: Kajian Bentuk, Fungsi, dan Makna sebagai Pengembangan dalam Pendidikan Karakter Anak Usia Dini di Taman Kanak-Kanak*); and Ahmad Fauzan's thesis (2013) entitled *Mytology of Sasak Originality, Structural Analysis on Sasak Thoughts* (*Mitologi Asal Usul Orang Sasak, Analisis Struktural Pemikiran Orang Sasak dalam Tembang Doyan Neda*).

Three of the theses are dealing with Sasak local literary works or Sasak folklores such as song lyrics or texts, Doyan Neda story, and children's playing songs (*elate*) by means of literary critical theories and teaching-learning theories. Nursehan's thesis, for example, studies song texts in relation to its form and function in Sasak society so that it can be used as lullabying songs for babies. Lale Zahrotul Warthy's thesis analyzes the texts of traditional playing songs as its major material object and tries to find out the form and function of the songs in Sasak society. Both studies then try to relate their analyses with whether or not there are relevances with teaching learning material projects in formal educational institutions, particularly for playgroup students or elementary students. Meanwhile, Ahmad Fauzan's thesis endeavors to seek out the originality of Sasak people by using theory of Levi Strauss structuralism. In this study, Fauzan finally braves to say that Sasak people, in fact, come from various ethnic groups. Sasak people are actually in the form of assimilation of many ethnic groups who once imigrated and lived in Lombok island. Those groups, to mention some, are Javanese, Bugis Makassar, Madura, Bali, Malayan, and so on. However, in spite of their original ancestors, Sasak people have unique traditon and language, different from their springs.

In lieu of the three studies proposed above, this paper certainly has different focus when compared to the previous ones. If those studies analyze Sasak local literary works or folklores in several perspectives by using different theories, this paper is going to focus its analysis on the

forms of folklores and, more importantly, on how those folklores can be a tool for understanding and defining the Sasak people and whether or not they have a close correlation with nature in building up their life, culture, and vision as human beings. In other words, this paper really assumes that the folklores have a significant role in portraying how the Sasak people are. This happens because folklore, as a literary work, has mimetic and expressive functions; that are: (a) the work is a reflection or representation of how the people really live and undergo their lives (mimesis of reality) and (b) the work can serve as a medium for a creator (the owner of the work) to express any thought, feeling, and vision within the emotion or mental side of the owner. Therefore, since Sasak folklores are created and owned Sasak people and the contents are based on what they've thought and experienced, so theworks can be atool to understand reality, feelings, and thoughtsof Sasak people.

Sasak Folklores: the Forms and the Expression of Nature

As said above, the Sasak verbal folklores are mostly and commonly used and played or performed and still well remembered by the Sasak people. the examples of these folklores are folk songs (*lawas*), myth (*waran*), children's traditional playing songs (*elate*), and riddles (*pinje panje*).

Now, let us have look at forms the verbal folklores. By looking at the forms, we can see also the uses of natural elements as dictions of the works. Here they are:

a. The Folk Song (*Lawas Bedede*)

Ado anakku mas mirah
Buaq ate kembang mate
Mule tulenku bantelin
Sintung jari salon angin
Berembe bae side dinde side jangke ngene
Kembang mate kelepangne isiq angin
Laguq temah side dende
Bau bedait malik

The Translation:
Gosh my beloved son
My sweet heart flower of my eyes

It is true I care of
Only becomes rest of wind
How come you dear become like this
Flower of eyes is blown up by wind
But luckly you are my son
Can meet again.

Sai rengga jeruk manis
Jeruk manis ataslah langan
Sai nangis kanak melelah mangan
Sai weda lah kanak nangis
Kanak nangis melelah mangan

The Translation:
Who is mowing the orange tree
The sweet orange on the road
Who is insulting the crying child
The crying child who wants to eat
Who is insulting the crying child
The crying child who wants to eat

Siwaq bulan leq dalem tian inaq
Betaun taun atas iwakna
Elek kodeq jangka beleq tadengah
Dengah batur ndak girang pade lupaq
Pade inget eleq semu dana inaq
Pade bakti pada patiq pengajahna
Adenta selamat eleq dunia jangka akhirat
Mula jati surga leq lampak naen inaq

The Translation:
It's nine months in mother's stomache
It's years on her lap
From small until big he is cared
Listen friends do not forget
Remember the mother's cares

Obey and notic her advices
In order to get safe in the world and the hereafter
It is true that heaven is on the sole of mother's feet

Those *lawas* are often found and sung in many kinds of moments. It means that they are not used in a very specific moment. However, the *lawas* are often used by Sasak ladies when they are lullabying their babies (*bedede*). Even though the babies do not understand the meanings of the *lawas*, they can finally sleep and enjoy the songs. This happens because the songs are sung in very sweet sounds by involving sincere caring and love there.

As commonly known, the *lawas*, as verbal folklore, spreads orally, which develops from one district to other districts in Sasak society throughout Lombok. In this case, it spreads in sense of the color of Sasak dialect where the *lawas* develops. However, interestingly, the content of the *lawas* does not decrease. Besides, in sense of the form, the Sasak folk songs commonly consists of eight (8) lines within which the amount of words are different in one line to another. Some even use model of '*pantun*' (traditional Malayan verse) in sense of its form, the first two lines serving as illustration (*sampiran*), and the last two lines as content (*isi*). In terms of its content, most of the folk songs contain an expression of a mother's love to her child and her advices as well.

Then, let us look at the dictions in relation with the nature which are used by those three folksongs (*lawas bedede*). In fact, those dictions are present in parts of illustration (*sampiran*) instead of the parts of content (*isi*). Why are those in the part of illustration? The answer is that the part functions to stimulate inspirations or thoughts of the creator (the Sasak person) which afterward supports the message or content of the work. Those dictions related to the nature are: *buaq*, *kembang, angin* (in the first folksong), *jeruk manis, langan* (in the second folksong), and *tian* (in the third one). Those are all Sasak language. *Buaq* meansfruit; *kembang* means flower; *angin* means wind; *jeruk manis* means sweet orange; *langan* means path or road; and *tian* means stomache. The names of natural elements are actually very close to the human s' life; meaning that those are easy to find in our surroundings. Due to the easiness, this fact leads to an interpretation that Sasak people get inspired from their surrounding. All of those names

or objects are always contacted by Sasak people in their daily life. So, the nature is something which is very close and common in their daily activities. The nature is an important part in the life.

b. Children's Traditional Playing Songs (*Elate*)

Bulan lanteq teregong awang-awang
Suke raden pateq tanggap gong bawaq alang

The Translation:
The full moon which is covered by clouds in the sky
(How) happy Raden Patih is when he invites a music group playing it under building of a rice storage.

Copring ket ket
Kebango contloq
Aji pire teloq bebek
Aji telu sopoq
Kanggo tanggah
Endiq kanggo endeq tebajah

The Translation:
Copring sound of a *ket ket* bird
Then the heron bird comes up
How much the dug egg
Its price is three hundred
It can be indebted
But it must be paid

Ci ci puci'
Enjang-enjang bidedari
Jelelet jelempung
Kau minta kembang apa

The Translation:
Ci ci puci
The sound of beautiful princess walking

Jelelet jelempung
What flower do ask for?

Toq togem
Sai bedok ye nongkem
Kecucik kecoces
Sai muriq ye montes

The Translation:
Toq togem
Who has goiter the one who covers his/her face?
Kecucik kecoces
Who is in behind?

Dudunsek dudansak
Pelapoq unin nao
Embe lain inaq amaq
Inaq amaq lalo ngaro
Ceroring manggis
Inaq boling kereng nangis

The Translation:
Dudunsek dudansak
Th sound of palm's leaves are hitting
Where the mother father are going
They are going to rice fields
The fruits of *ceroring* and mangosteen
The Boling's mother often cries

Interestingly, in sense of its form, the traditional Sasak playing songs consist of: the first part serves as *Sampiran* (illustration) and the second as *Isi* (content). In other words, these folklores are in the form of *Pantun*, the traditional Malayan verse, which at end of each line is ended by rhymic sounds. Besides, the Sasak playing songs also apply the onomatopoeic sounds, the ones that have no meaning but trying to follow the sounds of certain animals or things such as: *copring cet cet, toq togem, kuciqkecoces,*

dudunsek, and so on. This fact implies that the doers of the folklores are really inspired from nature. They really learn and read the natural phenomena. This fact also leads the audience, most of them are children, to remember, memorize, and notice them more easily. This also implies the practicality when those are practiced by the children.

In sense of the expressions of nature, it is clearly seen that all of those children's traditional songs (*elate*) use the elements of nature as parts of their expressions. Those expressions of nature are *bulan, awang awang* (in the first work), *ket ket, kebango, bebek*(in the second work), *ci ci puci, jelelet* (the third work), *nao, manggis*(in the fourth work). *Bulan* means moon; *awang awang* means sky; *ket ket* means a bird's name; *kebango* means a bird's name/swan; *ci cipuci* refers to a sound of small bird; *jelelet* refers to the fact of the snake's habit showing out its tongue; *nao* means a palm leaf; and *manggis* means mangosteen. So, from the use of all dictions, it is no doubt that all of the children's traditional songs really use the nature as the main inspiration of their creation. Once again, this fact proves that Sasak people are very close to nature. in other words, the nature is a part of their view or inspiration.

c. Riddles (*Pinje Panje*)

Terong tereres semanggi tolah
The answer is:
Senong kememesn nani kesolahn

Kot kesang kun lambah
The answer is:
Jero gendang paling nadahn

Dedaun ape saq endiq tao basaq?
The answer is:
Daun tojang (daun talas).

Apek eto, buwun raje saq endiq rosep?
The answer is:
Aiq nyiur (coconut water)

Apek eto, maten raje saq endq wah engkejap?
The answer is:
Jelo (the sun).

The riddles or *Pinje Panje* are transferred always by using Sasak language. This is in practice involving two people who takes a role as a questioner and other as the answerer. This folklore is done not only by children but also, sometimes, by the grown up people, certainly when they have free and leisure times. One thing, if we look at it more detailed, is the use of dictions. Most of the dictions are related to the nature such as: *terong* (a anme of fruit), *semanggi* (a name of leaf), *lambah*(bamboo fence), *dedaun* (leaf), *aiq nyiur* (coconut water), *jelo*(sun), etc. All of those objects are names of natural elements which are commonly seen and found in areas of Lombok island, especially in rural places. And the rural places are dominantly lived bythe real Sasak people. That is why,once again, the Sasak people are really inspired from nature such as coconut water, the sun, bamboo tree, etc. In this regard, they get very closely with the nature.

d. Folktale or Myth (*Waran*)

The Synopsis of Doyan Neda Story (the Person who Eats Much)

"Tekocapan, arak cerite manusie sak kuat mangan sak teparan aran Doyan Neda. Leman kodek girang mangan loek-loek gati. Awinan iye, dengan toakn lile malu jarien. Doyan Neda terus tepesut nyedi elek balen mesak sik dengan toakn, terus lalo lampak nyedi kun gawah alas. Sak menarikn, kun kedemenan sak girang mangan loek nie justru jari dengan sakti. Tibe-tibe sakti. Kun pelampakn kelining gawah alas, lendang, nie bedait kance Sigar Penjalin dait Tameng Muter, sak nyeken pade tape kun elolo penjalin dait ebatu. Due dengan sak daitn iyak nyeken pade tape boyak ilmu kesaktian. Timaqn sak uah laek pade tape nie pade mansih kalah isik Doyan Neda. Iye awinane nie pade patuh, tunduk, kun Doyan Neda. Tameng Muter dait Sigar Penjalin nyadu jari arikn Doyan Neda. Terune sak telu iku bareng erup mate kun kelampananen. Seteluqn berjuang bareng lawan raksase dait kalahang selapuk sengkale baye sak arak lek Gumi Sasak Lombok. Singket ceriten, setelukn akhirn sepakat piyak kerajaan. Arak telu kerajaan. Mok Doyan Neda piyak kerajaan aran Kerajaan Selaparang. Seteluk dengan ni terus teparan tesaduk sik dengan Sasak nani jari leluhur tulen dengan Sasak."

(Here is the story about: the story tells about one person named

Doyan Neda that since he was a child he ate very much. As a result, his parents, especially his father, are very shame looking at that situation. Doyan Neda is then expelled or driven away form his home and his village. The boy then becomes a scavenger and wandering alone from one village to another, from one forrest to another. He stays alone, in bravery, in forrests. Interestingly, beyond his abnormality, he has automatically a magic power. In his wander, he meets with Sigar Panjalin and Tameng Muter. Ndoyan Neda finds these two people in forrest when they are becoming hermits to find out a magic power as what Doyan Neda has. Although they are doing a strong rituality as hermits, they cannot catch the magic power owned by Doyan Neda. They are defeated. Therefore, they acknowledge Doyan Neda as their older brother, and are always loyal to him. They become brothers. Wherever they go, they are always together. They struggles for defending the poor people. They even fight against demons and any evelish obstruction in society. Finally, they agree to found kingdoms. Doyan Neda is then known as the founder of Selaparang Kingdom, a big kingdom in Lombok. Doyan Neda and his brothers are believed as the ancestors of all Sasak people).

Doyan Neda is a story of myth or folktale. It means that the truth or not is not the concern. The ppoint is that the message beyond the story itself. Namely: (1) the story proposes that there has been a kingdom in Lombok island, which was a very big kingdom in that island. Then this fact is really true when traced historically. All Sasak people acknowledge this point. (2) The story is presenting a message about a patriotism and kindness of Doyan Neda. In spite of his abnormaility, he has kindness and vision to build and save Sasak people from any suffering and obstruction. This message can be learnt and transferred to the audience, espcially to the Sasak generation, in order thay thay can do the same thing in their future. Therefore, up to the present time, this story is then still developed and told in any moment in Sasak people, especially in rural areas. The last but not least, (3) the story implies that Sasak people's ancestors are actually coming from many etnic groups. They are not single origins. Some of them are coming from Java, Sunda, Melayu, Madura, Bali, Bugis, and so on. Sasak people are assimilating people from many ethnic groups.

Hence, in relation to the expression of nature, this story is no doubt using the literary facts which are connected to the nature. The simplest fact that can be seen from the story is on its setting, especially the setting

of place and the setting of situational. In sense of the setting of place, the story takes place in rural areas, so the dictions or objects used to show the areas are like gubuk (kampong), lendang (field), gawah alas (jungle), lolo beleq (big trees), gunung (mountain), gue (cave), and still many others. Meanwhile, in terms of the situational setting, the situations shown in the story are like the characters who are wandering the jungles, the characters who hermit in on the trees or on the rocks, the characters fight against giants, and so on. from these facts, it can be inferred that all of objects and situations really confirm that the characters are always getting along with the nature or elements of nature. In short, this story simply confirms that the Sasak people's view cannot be separated from nature. Nature becomes their main inspiration, imagination, and thoughts.

Conclusion

As mentioned above, Lombok is identical with Sasak people, since this tribe or ethnic group is the indegenous people inhabiting the land. The language used as a daily communicative tool for the people is Sasak language. This land is still dominantly in rural areas, where the Sasak people mostly live in. The rural areas are then identical with the abundance of 'virgin' lands in which nature is dominant. So, in this case, the Sasak folklores developing in Sasak people are really proving this fact. The folksongs (*lawas bedede*), the children's traditional songs (*elate*), riddles (*pinje panje*), folktale (*waran*) are showing how the nature influence the view, inspiration, or thought of Sasak people. In other words, nature is the very important part in the Sasak people's life. It becomes the sources of their lives, besides becoming the sources of inspiration, guidance, and consciousness. They are truly depending on the nature. Sasak people, therefore, really honor the nature and frequently view the nature as a real expression of God.

References

Brunvand, John Harold. 1978. *The Study of American Folklore: An Introduction*. Second Edition. New York: WW Norton & Company Inc.

Dundes, Alan (ed.). 1965. *The Study of Folklore*. Englewood Cliff: Prentice Hall Inc.

Fauzan, Ahmad. 2013. *Mitologi Asal Usul Orang Sasak (Analisis Struktural*

Pemikiran Orang Sasak dalam Tembang Doyan Neda). A Thesis. Postgraduate Program, Faculty of Culture Sciences. UGM.

Nursehan. 2014. *Teks Lagu Bedede dalam Masyarakat Sasak: Analisis Bentuk, Fungsi, Makna dan Relevansinya Terhadap Pembelajaran Sastra di Sekolah Dasar.* A Thesis. Indonesian Language Education Master Program. University of Mataram.

Warthy, Lale Zohratul. 2014. *Teks Nyanyian Permainan Tradisional Sasak: Kajian Bentuk, Fungsi, dan Makna sebagai Pengembangan dalam Pendidikan Karakter Anak Usia Dini (AUD) di Taman Kanak-Kanak*. A Thesis. Indonesian Language Education Master Program. University of Mataram.

_____. "Lombok". Source: https://en.wikipedia.org/wiki/Lombok. Accessed on July 11, 2016.

_____. "Understanding the Sasak Tribe in Lombok Island". Source: http://thedailyroar.com/travel/understanding-the-sasak-tribe-in-lombok. Accessed on July 11, 2016.

PENCITRAAN VISUAL *BACK TO NATURE* DI DALAM TEKS NASKAH-NASKAH JAWA KLASIK

Adi Deswijaya
Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Daerah, FKIP,
Univet Bantara Sukoharjo
e-mail : adides2016@gmail.com

Abstrak

Alam semesta adalah sesuatu hal yang tidak dapat dipisahkan dengan kehidupan manusia sehari-hari. Pengertian alam beserta lingkungannya terdiri dari udara, api, air, tata surya, tanah, tumbuhan, hewan, dan manusia sendiri. Semua gejala atau tingkah laku yang ditunjukkan oleh alam beserta lingkungannya menjadikan bahan renungan bagi manusia yang kemudian ditindak lanjuti sebagai pemertahanan hidup. Pemertahanan hidup dalam bentuk pengalaman tentang gejala dan perilaku alam beserta lingkungannya,ditangkap oleh seoerang sastrawan melalui panca inderanya. Penangkapan melalui panca indera tersebut, kemudian oleh seorang sastrawan Jawa diimplementasikannya ke dalam sebuah wadah yang berupa karya sastra Jawa. Pengimplementasian pengalaman melalui pemolesan bahasa ini melahirkan salah satu bentuk proses kreatifitas yang berupa pencitraan visual. Tujuan apakah yang sebenarnya ingin disampaikan seorang pujangga Jawa atau sastrawan Jawa di balik penyampaian pencitraan visual tentang alam beserta lingkungannya di dalam karya sastra naskah-naskah Jawa klasik? Penyampaian pencitraan visual tentang alam beserta lingkungannya ini tentunya memiliki aura kebijakan tersendiri dari seorang pujangga Jawa atau sastrawan Jawa yang dapat diberlakukan bagi masyarakat pembacanya. Semua ide, perasaan, maupun gagasannya mengenai pencitraan visual alam beserta lingkungannya ini diharapkan dapat diimplementasikan ke dalam kehidupan sehari-hari pembacanya.

Kata kunci: Pencitraan visual, alam beserta lingkungannya, dan naskah.

Abstract

Universe is something that can't be separated with everydayhuman life. Nature and the environment consist of air, fire, water, solar system, soil, plant, animal, and human life

itself. The symptoms and behavioral that are showed by nature and the environment become substance of reflection for human. Then, it is followed up as preservation of life. Preservation of life in the form of experience about symptoms and behavioral of nature and the environment is captured by the writer through the five senses. Capturing by five senses is implemented as Javanese literary works by java writer. Implementing experience by polishing language create one of creativity process, such as imaging visual. What is the purpose that delivered by Java writer in delivering imaging visual about nature and the environment in the text classic java's manuscript? Delivering imaging visual about nature and the environment has aura of virtue from java writer to the readers. All the ideas, feeling, and opinion about imaging visual about nature and the environment is expected that it can be implemented into the daily life of the readers.

Keyword: *Imaging visual, nature and the environment, and manuscript,*

A. Pendahuluan

Alam dan manusia adalah salah satu rangkaian kehidupan yang tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya. Keduanya saling membutuhkan dalam proses pemertahanan hidup masing-masing.Pengertian alam beserta lingkungannya secara umum tentunya sangat luas karena berkaitan dengan kondisi fisik yang mencakup udara, api, air, tata surya, tanah, tumbuhan, hewan, manusia itu sendiri, dan sebagainya yang hidup di atas tanah maupun di dalam air.Begitu eratnya hubungan manusia dengan alam sekitarnya, membuat manusia berusaha mencari pengalaman dari yang mereka lihat, dengar, dan rasakan. Kesemua yang diterima melalui panca indera tersebut dijadikan pedoman dalam segala tingkah laku maupun cara berpikirnya sehari-hari.

Seorang sastrawan di dalam kehidupannya sehari-hari selalu melakukan proses kreatifitas untuk melahirkan karyanya. Semua gejala alam beserta lingkungan yang ada di sekitarnya, didengar, diamati, diresapi dan kemudian diimplementasikannya melalui media bahasa ke dalam sebuah karya sastra. Perilaku alam beserta lingkungannya menghasilkan pengalaman tersendiri bagi seorang sastrawan untuk menciptakan hasil karyanya yang berupa karya sastra, seperti: cerpen, novel, puisi, drama, dan lain sebagainya.

Karya sastra-karya sastra yang terlahir tersebut adalah sebuah bentuk kebijakan tersendiri dari seorang sastrawan. Bentuk-bentuk kebijakan yang tertuang di dalam karya sastra ini ada kalanya bertujuan sebagai *cemethi* dan *kacabrenggala* bagi kehidupan masyarakat di jaman penciptaannya serta masih dapat direalisasikan di jaman serba berteknologi *android* seperti sekarang ini.

Karya sastra-karya sastra dalam dunia Jawa banyak diilhami dari naskah-naskah Jawa Klasik. Menurut Fathurahman, dalam konteks filologi Indonesia, kata "naskah" dan "manuskrip" dipakai dalam pengertian yang sama, yakni merujuk pada dokumen yang di dalamnya terdapat teks tulisan tangan, baik berbahan kertas (kebanyakan kertas Eropa), daluwang (kertas lokal dari daun sareh), lontar (kertas lokal dari daun lontar), bambu dan lainnya (2015:22-23). Klasik, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki pengertian antara lain: 1) mempunyai nilai atau mutu yang diakui dan menjadi tolok ukur kesempurnaan yang abadi; tertinggi; 2) karya sastra yang bernilai tinggi serta langgeng dan sering dijadikan tolok ukur atau karya susastra zaman kuno yang bernilai kekal; 3)bersifat seperti seni klasik, yaitu sederhana, serasi, dan tidak berlebihan; 4)termashyur karena bersejarah; dan 5) tradisional dan indah (Badudu Zain, 2001:700).

Naskah-naskah Jawa Klasik merupakan salah satu hasil karya sastra yang lahir dari para pujangga keraton Jawa maupun pengarang-pengarang Jawa terdahulu sebelum kemerdekaan negara Indonesia. Kandungan isi teks naskah-naskah Jawa Klasik sangatlah luhur.Kandungan isi teks naskah-naskah Jawa Klasik berkaitan antara lain tentang *babad* atau sejarah, *piwulang,* budaya, seni, silsilah, hukum, ekonomi, agama, dan lain sebagainya. Keluhuran isi teks tersebut dibalut oleh keestetikan bahasa Kawi yang digunakan oleh pujangga Jawa terdahulu. Keindahan bahasa dan keluhuran kandungan isi teksnya tentunya tidak terlepas dari kepiawaian para pujangga atau pengarang saat itu dalam mempermainkan bahasanya serta *tanggap ing sasmita* menyikapi keadaan lingkungan alam. Kepiawaian pujangga Jawa atau sastrawan Jawa jaman dahulu dalam mengolah bahasanya serta mengeluarkan imajinasinya terealisasi melalui sebuah *style* pencitraan.

Citra menurut KBBI (Badudu Zain, 2001:284) adalah 1) rupa; gambar; gambaran; 2) gambaran yg dimiliki orang banyak mengenai pribadi, perusahaan, organisasi, atau produk; 3) kesan mental atau bayangan visual

yang ditimbulkan oleh sebuah kata, frasa, atau kalimat, dan merupakan unsur dasar yang khas dalam karya prosa dan puisi; 4) data atau informasi dari potret udara untuk bahan evaluasi.Terkait dengan karya sastra, maka pengertian citra menurut KBBI dapat disimpulkan sebagai gambaran sesuatu yang ditimbulkan oleh sebuah kata, frasa, atau kalimat di dalam sebuah karya sastra.

Citraan atau imaji dalam karya sastra berperan penting untuk menimbulkan pembayangan imajinatif, membentuk gambaran mental, dan dapat membangkitkan pengalaman tertentu pada pembaca (Al-Ma'ruf, 2009: 75). Merunut pendapat dari Al Ma'ruf di atas, dapat dikatakan bahwa pencitraan mempunyai pengertian sebagai bentuk pengimajinasian kata yang diciptakan oleh seorang sastrawan melalui sebuah karya sastra yang bermediakan bahasa.

Pencitraan atau pengimajinasian atau penggambaran sesuatu yang terwakili oleh kata-kata di dalam sebuah karya sastra merupakan kekhasan tersendiri bagi seorang pengarang.Burhan Nurgiyantoro dalam Sutejo mengelompokkan citra didasarkan pada pengalaman kelima indera yang meliputi (1) citra penglihatan (visual), (2) citra pendengaran (auditoris), (3) citra gerak (kinestetik), (4) citra rabaan (taktil termal) dan (v) citra penciuman (olfaktori) (2010:19). Rahmad Djoko Pradopo dalam Sutejo membagi citraan keda alam beberapa jenis (1) citra penglihatan (visual imagery), (2) citra pendengaran (audio imagery), (3) citra penciuman, (4) citra pencecapan, (5) citra gerak (movement imagery), dan (6) citra kekotaan dan kehidupan modern (2010:19).

Pencitraan visual *back to nature* di dalam naskah Jawa Klasik menjadi salah satu *style* yang digunakan pengarang Jawadalam menggambarkan fenomena gejala dan perilaku alam beserta lingkungannya.

Melalui pencitraan visual ini, keadaan lingkungan wilayah tertentu dan perilaku alam menjadi bahan pengamatan serius bagi para pengarang Jawa. Penyampaian proses kreatifivitas bahasa dalam pencitraan visual tersebut dapat menghadirkan daya imajinasi penglihatan bagi pembaca yang seolah-olah dapat menyaksikan secara langsung apa yang diutarakan oleh pengarang.Penggambaran visual pengarang seolah-olah ikut hadir di depan mata pembaca. Citra penglihatan biasanya dapat memberikan rangsangan kepada indera penglihatan sehingga hal-hal yang semula terlihat akan tampak atau hadir di depan penikmat (Sutejo, 2010:21).

Proses kreatifivitas bahasa melalui pencitraan visual di dalam karya sastra Jawa Klasik kadangkala mempunyai tujuan tersendiri bagi seorang pengarang. Apakah tujuan sebenarnya seorang pengarang Jawa menciptakan proses kreatifivitas bahasa melalui pencitraan visual alam beserta lingkungannya tersebut?

B. Pembahasan

Pencitraan visual yang dapat dijadikan contoh dalam makalah ini hanya menghadirkan beberapa naskah Jawa Klasik saja dari sekian banyaknya naskah Jawa Klasik yang ada.Penyampaian pencitraan visual oleh para pujangga Jawa di dalam naskah-naskah Jawa Klasik mempunyai maksud atau tujuan antara lain:

1. Bersyukur kepada Tuhanatas anugerahalam beserta isinya.

Naskah *babad* atau sejarah merupakan salah satu contoh adanya kehadiran pencitraan visual. *Babad Tanah Jawi*merupakan salah satu naskah *babad* yang berisikan tentang sejarah tanah Jawa.Cerita bermula dari para nabi sampai perpindahan keraton Kartasuro ke Surakarta. Pencitraan visual dalam naskah Babad Tanah Jawi dapat ditemui pada jilid

2, Tembang *Dhandhanggula,* bait 76-92, halaman 22-25 di bawah ini.

> *76. Radèn Patah glana sandeyaning / manahira anarka yèn prana / winrêga gati têmahe / manah lwir angsa muluk / lamun tinon silab wiyati / ing wêngi ciptanira / kaya satus taun / agring upama lwir wadya / Radèn Patah pan wus wikan sarasaning / kaksana janmotama //*
>
> *77. Radèn Patah lolos saking puri / kang tinurut ngurung-urung toya / sampus[7] miyos byantarane / andarung lampahipun / cipta suci kang dèn turuti / anawang bawaning lyan / nir deya tan ketung / tumama ing wanantara / iring-iring jurang ajro dèn lampahi / tuban anêmpuh parang //*
> *78. mèh raina sêmu bang hyang rawi / ri kaywan saanane padas wang / sata wana anjêgigèr / mêrak padha anguwuh / yèn janmaa kadya wèh margi / padha tinundha-tundha / aswang pêksi ngênu / myang manu sêca wacana / yèn janmaa unine kadya ngaturi / rahadyan arèrèna //*

7 sampun

79. apan sakulêm datan kêjêping / yêktya lêswa yogya ararywana / jahning mahning talagane / kadya langit dinulu / kambang tangpas wulan upami / ri kang sêdhêng purnama / kusuma sumawur / wintang tulya padha lumrang / sarineka lwir jaladha gônda wangi / kongas maring rahadyan //

80. tunjung kuncup pan kumumbu sami / padha manêdhêng rêbut mapunjwang / upama ika tangane / marêp nganjali iku / ywan janmaa padha sira ngling / lah ya radyan mulata / kabèh mêkar ulun / lung-lungan ngadhang ing marga / pan rumêmbe yèn janmaa upamaning / padha ngawe ring tangan //

81. kwèh tal magêng ana ring têpining / ing talaga panêdhênging mêwah / kwèhnya runtuh lir balange / liman alas pan agung / tita nguni madyus ing jyahning / punika ya binalang / ywan janma amuwus / rahadyan manawi rarywan / ing talaga mêmadyus ning jyahni mahning / tal magêng ywan mojara //

82. Radèn Patah rêmên aningali / ring talaga nulya sira raryan / alinggih anèng têpine / kabèh manêdhêng sampun / wohan alas tinon tulya sri / wite sawiji kêmbang / matêng sawohipun / myang nyadham kamaropokan / wohnya ruru agêlar myang kêmbang wangi / adi anèng bantala //

83. tyasnya siji catur dasa warni / kadya aywa slir sang dyah kasmaran / rasaning tyasnya manise / anênggih patang puluh / ywan janmaa padha sira ngling / rahadyan adhahara / manise woh ulun / pangucaping kêmbang tunggal / madhêp padha muka kêdah dèn tingali / manglung mring Radèn Patah //

84. kang mandira ramya dèn tingali / kêmbangira kadya sampun ahyas / apan manda ing angine / kapwa ya sira nêmpuh / panging adoh soka lwir nginggil / manda nulah pan juga / pan mangsêh manungsung / mandoni ning brama rannya / pan kaanggêp wanodya punika angling / marêp maring rahadyan //

85. kayu alas kabèh padha wangi / lwir kalêmbak myang wrêksa candhana / masoyi adas cêngkèhe / kasturi kayu garu / nagasari lawan kêmuning / widasari cêpaka / lawan pacar dadu / andong bang lan kanigara / argulonya gambir kalawan mêlathi / anjrah sêkar sridênta //
86. patalanya lwir salaka putih / karikilnya lir manik pathika / candrakanta myang manike / suryakanta bra murub / mirah nila pakaja êning / intên myang nawarêtna / ujwalanya murub

/ ing wêngi mulya raina / sang hyang surya kasoran ujwalèng manik / merang marèng ujwala //

87. purwa ri gêng kayu kapur iki / kulitira tumitis gêtihnya / maputih ika warnane / ring suryakanta dhawuh / gêtihira arata êning / pan dadianing dupa / upama kumukus / marbuk minging gônda kongas / yèn janmaa kadya manungsunga ing sih / gônda manub ing radyan //

88. Radèn Patah lwah saking sayati / ciptanira lwir wrêksa candhana / dinina dinandar dumèh / pamangsule mrik arum / dening budi wahya wiyati / kesisan wraning ima / nirmala sumunu / sanityasa tyas sung santa / singlar saking gêlah-gêlah tata suci / byak tyas pasthika maya //

89. sakathahing buron alas sami / pan kampita kênanya malaywa / amirsa marang rahadèn / ing wanantara rawuh / ywan janmaa padha sira ngling / padha-padha satwalas / ngatingal ing ulun / rumêksa ring sira radyan / padha rawuh ywan janmaa magêr sari / ngubêngi Radèn Patah //

90. liman alas limang puluh dyus ing / talaga tarlagèng samya burwan / ataha-taha ring tyase / gadhing inasah gupuh / ri kang watu ri dang mrih lungid / ya ta milu malaywa / tan erang ing lêmu / gya mulat buron akathah / ywan rumêksa ring radyan wus mangubêngi / liman rumêksèng radyan //

91. prapta liman mêndhak manganjali / ywan janmaa matur ing rahadyan / manawi tumanduk age / nitihèng gigir ulun / lawan singa jajare linggih / ing nguni pan nirbaya / lawan gajah atut / myang warak kalawan wagra / padha munya ywan wonga padha sira ngling / madhêp ing karsa radyan //

92. Radyan Patah malandhêp ing ati / aningali wana gung kwèh kênas / munggwing ing wrêksa unggyane / ciptanira atrênyuh / wuwuh dadya subrangtèng ati / panging kayu kawuryan / alurus dinulu / tinampan apan mapanah / putranira aendah upama taji / amanah jajaning lyan //

Pelarian Raden Patah dari kerajaan ayahandanya sampai ke dalam hutan belantara merupakan satu contoh pencitraan visual yang dihadirkan oleh sang pengarang. Pencitraan visual di dalam naskah *Babad Tanah Jawi* bait 76-92 di atas sangat berkaitan erat dengan indera penglihatan pembaca. Melalui permainan kata, indera mata pembaca seolah-olah ikut diajak secara langsung melihat denganmata kepala sendiri apa yang sedang diceritakan oleh sang pengarang.

Ketujuh belas bait di atas menggambarkan keadaan alam di sebuah hutan yang begitu lebat.Penglihatan pembaca diajak ikut menyaksikan segala isi hutan belantara sepertijurang terjal bebatuan, pegunungan, telaga, pepohonan yang begitu besar-besar dan tetanaman yang berwarna-warni dengan buahnya yang begitu menggoda, serta bermacam-macam hewan hutan seperti merak, burung, gajah, badak dan harimau. Kehadiran pencitraan visual pembaca terwakili oleh penglihatan tokoh Raden Patah yang sedang melakukan perjalanan sampai ke dalam hutan belantara.

Sepanjang jalan yang dilalui Raden Patah banyak tumbuh bunga berwarna-warni yang sedang mekar dengan mengeluarkan kekhasannya bau harum. Burung merak dan burung berbagai jenis berkicau terlihat di pepohonan menyambut kedatangan Raden Patah. Pohon cendana, masoyi, adas, cengkeh, kasturi, kayu garu, nagasari, kemuning, widasari, cepaka, pacar dadu, andong mera, kanigara,argulo, gambir dan melati sengaja ditampilkan oleh pengarang di dalam naskah *Babad Tanah Jawi*. Pembaca seolah-olah dengan sengaja diajak melihat secara langsung berbagai macam tanaman yang terdapat di dalam hutan tersebut.

Imajinasi penglihatan pembaca kembali dibawa menuju sebuah telaga yang begitu jernih dan berkilauan airnya ketika terkena sinar bulan purnamadi saat malam hari.Perilaku sekelompok gajah yang sedang membersihkan tubuhnya di sebuah telaga ikut diperlihatkan sang pengarang kepada pembaca. Kera-kera bergelantungan di pepohonan ikut ditampilkan.

Berdasarkan ketujuh belas bait di atas, penglihatan pembaca yang terwakili oleh tokoh Raden Patah, sengaja dihadapkan langsung kepada berbagai macam bentuk dan perilaku penghuni hutan, sejak dari pepohonan, tetanaman dengan berbagai macam bunga serta buahnya, hewan, hingga keberadaan telaga yang begitu indah. Kehidupan alam termasuk perilaku-perilaku hewan di dalam hutan tersebut sangat terlihat jelas

Melalui pencitraan visual tentang keadaan lingkungan di dalam hutan belantara tersebut, pengarang berusaha mengajak pembaca untuk selalu bersyukur kepada Tuhan atas segala ciptaannya, yaitu dengan cara menunjukkan keindahan di dalam hutan belantara dengan segala aktivitas makhluknya.

2. Pembelajaran Pendidikan Karakter

Naskah *Margawirya* karya Radèn Mas Arya Jayadiningrat I berikut sangat syarat akan adanya pencitraan visual. Pencitraan visual yang tersimbolkan melalui perilaku hewan berikut dijadikan sebagai bentuk ajaran pendidikan karakter.Tembang Dhandhanggula, bait 33-35 di bawah ini merupakan bentuk pencitraan visual yang dihadirkan oleh Raden Mas Arya Jayadiningrat I.

> *33. têgêse kang ingaranan gêmi / pama rayap marang ratunira / tan awèh kênèng srêngenge / eman manawa kuru / wadyanira samya tur bukti / salamine mangkana / têmah mênthêk mênthu / kang aran nastiti uga / iku sêmut rina wêngi wira-wiri / tansah papag-pinapag //*
>
> *34. takon-tinakon sabên pinanggih / sangkan-paranira tinakonan / kaya mangkana esthane / prayoga yèn tiniru / kang ingaran angati-ati / iku yêkti calarat / yèn mencok ing kayu / gurda nadyan sadipôngga / maksih wang-wang dèn êncot-êncot kapati / samar manawa rêbah //*
>
> *35. iku kang ingaran ngati-ati / yèku prayogane ponang clarat / yèn manungsa panulade / amawa unggah-ungguh / yèn mênênga nora prayogi / cupêt pangandêlira / yèn tan unggah-ungguh / nging yitna aywa tininggal / tri prakara ingaran gêmi nastiti / ngati-ati lirira //*

Perilaku hewan *rayap* 'anai-anai', semut, dan *clarat gombel* pada bait 33-35 di atas dijadikan sasaran tujuan pencitraan visual oleh RMA Jayadiningrat I sebagai bentuk penyampaian pendidikan karakter bagi manusia.

Karakter *gemi* 'perhitungan' disimbolkan seperti perilaku *rayap* 'anai-anai'. Perhitungan dalam artian mengarah ke perilaku hemat. Anai-anai (dalam hal ini bukan raja) begitu perhitungan kepada rajanya. Mereka

sangat menyayangkan jika rajanya menjadi kurushanya dikarenakan terkena cahaya matahari. Begituperhitungannya anai-anai rakyat, sehingga selalu memberikan persembahan makan untuk sang raja hingga sang raja menjadi gemuk.Hemat tenaga dan waktu adalah cara Jayadiningrat I menyampaikan pendidikan karakter melalui perilaku anai-anai.

Semut merupakan simbol dari karakter *nastiti* 'cermat'. Perilaku semut yang setiap hari selalu bertemu dan saling sapa menjadikan bentuk pencitraan visual Jayadiningrat I dalam *Serat Margawirya*.Kecermatan semut setiap kali berjumpa dapat menghadirkan karakter *gelem aruh-aruh.* Jayadiningrat I sengaja menghadirkan pencitraan visual perjumpaan sesama semut ini sebagai bentuk penciptaan karakter *gelem aruh-aruh* 'mau menyapa'. Jayadiningrat I berusaha mengajak manusia untuk selalu cermat dalam menghadapi suatu apa pun dan selalu menyapa jika berjumpa. Tidak malam dan tidak pagi, jika bertatap muka selalu menanyakan kabar berita.

Perilaku *clarat gombel* digunakan Jayadiningrat I sebagai simbol kewaspadaan atau sikap agar tetap selalu waspada. Pendidikan karakter selalu waspada digambarkan atau dicitrakan Jayadiningrat seperti perilaku clarat gombel yang selalu menggerak-gerakkan badannya ketika menempel di batang pohon atau ranting pohon, baik itu di pohon yang begitu kecil maupun di pohon yang begitu besar batangnya. Dalam keadaan tenang atau ramai, dalam keadaan senang atau sedih, Jayadiningrat mengajak kita agar tetap selalu waspada.

C. Simpulan

Pencitraan visual alam beserta lingkungannya dalam dunia pernaskahan Jawa, selain mendatangkan gambaran imajinasi penglihatan, juga mempunyai maksud tersendiri bagi pihak sang pengarang. Pencitraan visual di samping tidak hanya untuk memperindah sebuah karya sastra, melainkan juga untuk mengajak pembaca ikut menyaksikan, merasakan, menghayati, dan menindaklanjuti tentang apa yang diceritakan oleh seorang pengarang melalui bahasanya.

Pencitraan visual alam beserta lingkungannya terfokus akan adanya pengakuan terhadap kebesaran Tuhan atas segala ciptaan-Nya. Selain itu, melalui penampilan pencitraan visual, segala perilaku atau gejala alam dan seisinya dapat digunakan sebagai bahan perenungan pengarang,yang kemudian diimplementasikan ke dalam sebuah pendidikan karakter.

Daftar Pustaka

Al-Ma'ruf, Ali Imron. 2009. *Stilistika: Teori, Metode, dan Aplikasi Pengkajian Estetika Bahasa.* Surakarta: CakraBooks.

Badudu Zain. 2001. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Fathurahman, Oman. 2015. *Filologi Indonesia: Teori dan Metode.* Jakarta: Prenadamedia Group.

Jayadiningrat I. 1919. *Sêrat Margawirya.* Surakarta: Albert Rusche & Co.

NN. 1939. *Babad Tanah Jawi.* Batawi Sentrem: Balai Pustaka.

Sutejo. 2010. *Stilistika: Teori, Aplikasi & Alternatif Pembelajarannya.* Yogyakarta: Pustaka Felicha.

HARMONISASI ANTARA LINGKUNGAN DENGAN MANUSIA DAN KETERLIBATAN KAPITALIS DALAM NOVEL *API AWAN ASAP* KARYA KORRIE LAYU RAMPAN

Syukrina Rahmawati
HISKI NTB
syukrinarahmawati@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji faktor-faktor pihak HPH dan HTI melakukan pembakaran hutan di pedalaman Kalimantan Timur dan hal-hal yang dilakukan oleh suku Dayak di dalam mempertahankan pelestarian lingkungan di alam sekitarnya.Penelitian ini menggunakan ekokritik yang dapat didefinisikan hubungan lingkungan dengan sastra yang memiliki keterkaitan yang erat sehubungan dengan saling memiliki kontribusi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa masyarakat suku Dayak tidak dapat dipisahkan dari harmonisasi lingkungan yang menjadi objek ritual mereka terlebih disertai dengan adanya kisah cinta segitiga antara Jue, Nori, dan Sakat. Dari hal tersebut dapat disimpulkan bahwa lingkungan alam serta merta telah menjadi pengayom bagi manusia yang memanfaatkannya dan terdapat simbiosis mutualisme yang mengaitkan antara manusia dengan alamnya. Selain itu, ada campur tangan kapitalis dalam merusak lingkungan demi peningkatan ekonomi.

Kata kunci: harmonisasi, lingkungan,ekokritik, kapitalis

Abstract

This study investigated factors why HPH and HTI burnt the forest of East Kalimantan (Borneo) and how Dayak tribe preserved their surrounding environment. This study employed eco-critic method which is defined as strong interrelation and mutual contribution between environment and literature. The findings of this study revealed that environment is inseparable from the life of Dayak Tribe as environment played as ritual object. This relation was getting tighter when it was, in particular, related to the triangle love story of Jue, Nori and Sakah. Drawing on from this study, the nature has been guidance for human to making use of it. Further, symbiotic mutualism

made this relation became more closely related. Besides, there is involvement of capitalist destroy the environment in order to improve the economic needs

Keywords: harmonizing, environment, ecocriticsm, capitalists

1. Pendahuluan

Pelestarian lingkungan dewasa ini sedang digalakkan. Dalam berbagai aspek usaha ini dilakukan sebab semakin sedikitnya kesadaran manusia terhadap lingkungan. Tidak dapat dipungkiri bahwa wawasan terhadap memelihara lingkungan secara arif dan bijaksana kurang dimiliki oleh manusia pada era globalisasi ini. Oleh karena itu, berbagai alternatif para pecinta lingkungan dari berbagai profesi mencoba mengampanyekan tentang manfaat lingkungan yang begitu penting bagi peradaban umat manusia. Ada hubungan yang saling menguntungkan di antara keduanya jika dapat dipelihara secara baik dan intens.

Salah satu alternatif tersebut dilakukan oleh para sastrawan di seluruh dunia termasuk di Indonesia. Karya-karya sastra dari para sastrawan yang berisi tentang permasalahan yang terjadi pada lingkungan terutama pada alam semesta dan kaitannya dengan aktivitas manusia yang dapat memengaruhi kelangsungan hidup dari peradaban alam semesta. Karya sastra atau prosa merupakan karya fiktif yang menceritakan kehidupan manusia sehari-hari dan interaksi yang terjalin antara manusia dengan alam atau lingkungan sekitarnya. Sastrawan memanfaatkan segala perbendaharaan kata yang berkaitan dengan alam sebagai bentuk representasi cerita yang ingin disampaikan oleh sastrawan.

Hubungan sastra dengan alam mewujudkan sebuah konsep baru dalam kajian sastra yang mengangkat permasalahan ekologi. Permasalahan tersebut muncul dari pengalaman hidup sastrawan. Pengalaman-pengalaman sastrawan yang kemudian dikumpulkan menjadi satu dan dipadukan menjadi sebuah cerita yang apik. Situasi ekologi yang kompleks memunculkan kreativitas bagi pengarang untuk menyajikannya ke dalam bentuk cerita fiktif. Adapun yang dimaksud dengan ekologi adalah ilmu pengetahuan antara organisme dan lingkungannya (McNaughton dan Wolf, 1998:1).

Pengaruh ekologi dalam karya sastra dapat dilihat dari perilaku tokoh kaitannya dengan interaksinya terhadap alam atau lingkungan yang menjadi faktor utama seorang tokoh melakukan tindakan yang dapat menguntungkan sekaligus merugikan bagi lingkungan. Menurut Pujiharto (2010: 65) kemunculan karakteristik tertentu pada karya fiksi bukanlah sesuatu yang khas secara inheren pada dirinya sendiri. Hal tersebut memiliki hubungan dengan aspek-aspek lain di luar dirinya: aspek ekonomi, aspek sosial, aspek budaya, dan lain sebagainya. Pendapat-pendapat tersebut juga menegaskan bahwa dalam rangka pemahaman karya sastra, telaah ekologi karya sastra penting dilakukan.

Beberapa karya sastra Indonesia yang bertendensi ekologi telah banyak beredar seperti novel-novel karya Korrie Layu Rampan, beberapa novel Dewi Lestari, dan beberapa karya penyair puisi terkenal seperti Sapardi Djoko Damono dalam buku kumpulan puisi yang berjudul "Hujan Bulan Juni". Karya-karya para sastrawan tersebut dapat menjadi objek analisis ekokritik. Hal tersebut berkaitan erat dengan ekologi sastra.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa kajian ekologi masih jarang dilakukan di Indonesia, maka perlu beberapa karya sastra dapat dianalisis sebagai contoh perwujudan penelitian sastra tidak hanya terbatas kepada teori-teori sastra yang sebelumnya berkembang pesat. Di samping itu, perlu disadari bahwa beberapa karya sastra Indonesia sesungguhnya "indah", dalam arti keindahan alam dan keharmonisan alam dengan manusia dan makhluk hidup lainnya tercermin di dalam karya sastra tersebut. Hal ini dapat dilihat dari novel yang akan dikaji dalam penelitian ini yakni novel *Api Awan Asap* karya Korrie Layu Rampan. Selain itu, Korrie Layu Rampan dalam karya-karyanya yang lain seperti novelnya *Upacara,* kumpulan cerpen *Melintasi Alam,* dan kumpulan cerpen *Kayu Naga* menceritakan problematika tentang hubungan lingkungan dan alam dengan makhluk hidup lainnya.

Penulisan judul novel *Api Awan Asap* tentu memiliki makna tersendiri. Api selalu menghasilkan asap lalu asap akan mengendap di udara membentuk molekul-molekul padat sehingga menghasilkan awan. Dalam judul ditulis kata "awan" setelah "api". Hal tersebut terjadi dikarenakan alasan-alasan tertentu yang berkaitan dengan inti cerita dari novel ini.

Novel *Api Awan Asap* menceritakan kisah seseorang dan sekelompok

masyarakat yang begitu percaya dengan karma alam. Panorama alam di pedalaman Kalimantan Timur menjadi latar utama dalam novel tersebut. Ada pihak-pihak yang ingin merusak keindahan alamnya. Dalam hal ini diceritakan sebuah pabrik industri yang ingin membakar lahan di hutan Kalimantan Timur demi kepentingan pengusaha HPH dan HTI. Kearifan masyarakat suku Dayak menjadi terganggu akibat ulah dari pengusaha HPH dan HTI tersebut. Namun, di sisi lain masyarakat asli yang bermukim di kawasan tersebut merasa wajib untuk melindungi tanah kelahirannya dengan cara mencegah upaya pembakaran lahan secara meluas di kawasan tersebut.

Adapun masalah-masalah penelitian ini dirumuskan sebagai berikut. Pertama, bagaimanakah latar belakang pengrusakan ekologi oleh manusia dalam novel *Api Awan Asap* karya Korrie Layu Rampan. Kedua, bagaimanakah bentuk harmonisasi antara manusia dengan alam yang ada di sekitarnya. Ketiga, bagaimanakah keterlibatan kaum kapitalis terhadap perusakan lingkungan di pedalaman hutan Kalimantan Timur dalam novel *Api Awan Asap.*

2. Metode penelitian

Karya sastra yang cenderung mengisahkan kehidupan atau interaksi manusia dengan alam jelas tampak pada novel-novel yang berlatar panorama alam dan usaha tokoh dalam mempertahankan keindahan alam tanpa harus merusak atau mngurangi unsure penting yang ada pada diri alam itu sendiri. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan data primer berupa novel *Api Awas Asap* karya Korrie Layu Rampan tahun 1999 dengan fokus mengkaji hubungan antara manusia dengan alam pedalaman Kalimantan Timur. Selanjutnya, data sekunder bersumber dari kajian-kajian sastra terdahulu yang membahas ekologi sastra dan buku-buku referensi yang membahas tuntas tentang ekokritik.

Langkah-langkah kerja penelitian yang dilakukan berdasarkan metode penelitian kepustakaan *(library research)* diantaranya: (1) melakukan pembacaan yang intens terhadap novel, (2) mencatat pokok-pokok pikiran yang terdapat dalam tiap babnya, (3) menyeleksi bab-bab dalam novel yang terkait dengan persoalan lingkungan, (4) menganalisis bagian-bagian penting yang terkait dengan permasalahan ekologi, (5)

mengidentifikasi peristiwa-peristiwa yang menggambarkanharmonisasi antara manusia dengan lingkungan yang terdapat dalam novel dengan pendekatan ekokritik.

Masalah lingkungan memerlukan analisis budaya secara ilmiah karena masalah tersebut merupakan hasil interaksi antara pengetahuan ekologi dan perubahan budayanya (Juliasih, 2012: 87). Begitu pula pada karya sastra yang merupakan bagian dari hasil budaya. Keterkaitan yang amat mendalam pun terdapat pada pengetahuan ekologi yang terdapat dalam karya sastra. Hal tersebut didukung oleh Patrick D Murphy yang mengemukakan bahwa tulisan tentang lingkungan atau pemahaman ekologi memerlukan konsep yang mendasar pada aspek saling membutuhkan dan saling mendukung (antara lingkungan dengan makhluk hidup lainnya), bukan justru berdiri sendiri atau bersifat otonomi (2009: 20).

Awal mula pendekatan ekokritik digunakan yakni di Amerika dan Inggris. Menurut Juliasih (2012: 87) ekokritik selama ini menganalisis lingkungan dalam karya sastra terutama pada karya-karya Amerika dan Inggris abad sembilan belas dan dua puluh. Penulis Romantis Amerika dan Inggris menulis secara khusus tentang alam sebagai subjek; dan para realis Victoria menulis tentang industrialisasi yang mengubah lanskap.

Istilah ekokritik berasal dari bahasa Inggris *ecocriticsm* yang merupakan bentukan dari kata *ecology* dan kata *criticsm.* Ekologi dapat diartikan sebagai kajian ilmiah tentang pola hubungan antara manusia, hewan, tumbuhan, dan lingkungannya terhadap satu sama laim. Kritik dapat diartikan sebagai bentuk dan ekspresi penilaian tentang kualitas sesuatu. Dengan demikian, ekokritik secara sederhana dapat diartikan dengan kritik berwawasan lingkungan (Harsono, 2008: 31).

Selain sastrawan atau pengarang, para kritikus sastra juga pasti memiliki kepekaan dan kepedulian terhadap lingkungan. Hal itu disebabkan oleh mereka terutama sastrawan dapat menyuarakan ketidakadilan yang telah terjadi pada alam yang diakibatkan ulah manusia. Melalui karya sastra, pembaca dapat mengetahui gejala persoalan alam yang seperti apa yang sedang terjadi di tengah masyarakat. Kondisi lingkungan alam yang sedemikian maraknya dieksploitasi oleh tangan manusia yang tidak bertanggung jawab, memaksa secara sadar para sastrawan untuk menulis karya sebagai

bentuk representasi pemberontakan.

Ekokritik atau *green studies* menuntut pembaca sekaligus kritikus sastra untuk memahami problematika lingkungan alam yang berkembang pesat akhir-akhir ini. Hal itulah yang mendasari bahwa para kritikus sastra secara tidak langsung mengerahkan segala kemampuannya dalam berpikir kritis menanggapi segala gejala alam melalui ilmu sastra yang telah dikusasinya.

Teori ekokritik merupakan bagian dari teori sastra. Teori berfungsi sebagai alat untuk memecahkan masalah. Oleh karena itu, dalam mempergunakan teori sastra haruslah dipilih teori yang relevan dengan tujuan penelitian (Soeratno, 2012: 35). Dengan demikian, semua uraian dalam cerita yang terdapat pada novel *Api Awam Asap* karya Korrie Layu Rampan ini didominasi oleh peristiwa perlindungan alam dari ancaman yang merusak ekosistem sehingga teori ekokritik lebih relevan untuk dijadikan alat analisis.

3. Hasil dan Pembahasan

Pada bagian hasil dan pembahasan, ada dua hal yang menjadi pokok penelitian yakni latar belakang pengrusakan ekologi oleh manusia dalam novel *Api Awan Asap* karya Korrie Layu Rampan, bentuk harmonisasi antara manusia dengan alam yang ada di sekitarnya, dan keterlibatan kaum kapitalis terhadap perusakan lingkungan di pedalaman hutan Kalimantan Timur dalam novel *Api Awan Asap.*

Tiga pokok penelitian tersebut dapat ditemukan deksripsinya melalui novel yang akan dibahas kali ini.

Latar belakang pengrusakan ekologi oleh manusia

Pada sebagian besar isi cerita dalam novel *Api Awan Asap* menceritakan latar belakang kehidupan sekelompok masyarakat pedalaman di Kalimantan Timur. Disebutkan warga *lou* sebagai sekelompok masyarakat yang sedemikian patuh dengan adat dan tradisi secara turun-temurun dari nenek moyang, memandang bahwa alam yang ada di sekitar merupakan amanat yang diberikan. Oleh karena itu, harus dipelihara dan dilindungi berdasarkan hukum adat yang berlaku di wilayah tersebut.

Konflik mulai terlihat dari situasi alam yang sulit padahal musim

belum menunjukkan ciri-ciri paceklik. Masyarakat mulai merasakan keresahan dan kegelisahan.

> Meskipun warga *lou* tidak mengalami paceklik, situasi alam lingkungan member tanda munculnya situasi sulit. Setahun yang lalu saat Petinggi Jepi menerima Kalpataru di Jakarta, para tetua *lou* telah member isyarat dalam rapat desa bahwa situasi selanjutnya bukanlah tahun yang mudah dilalui. Dalam pertemuan kali ini terdengar suara tetua dan para peserta (Api Awan Asap, 1999: 92).

Pertemuan yang dilakukan secara rutin oleh warga *lou*, kali ini membahas situasi alam yang sedang terjadi di hutankawasan warga *lou*. Mereka meresahkan aktivitasi penebangan pohon yang dilakukan oleh pengusaha HPH. Terlebih lagi, Petinggi Jepi (istilah pemimpin bagi warga *lou)* telah memperoleh penghargaan Kalpataru dari pemerintah. Mereka berkumpul dan membahas tindakan apa yang harus segera dilakukan untuk menanggulangi permasalahan yang mulai muncul ke permukaan.

> "Sebabnya sudah jelas, Gok. Siapa pun tahu bahwa hutan dibabat tanpa memperhitungkan akibat buruknya. Coba lihat sendiri di hutan-hutan di luar kawasan *lou.* Berapa ribu gelondong kayu yang ditumpuh pengusaha HPH di daratan, dan berapa ribu lagi yang ditahan di empangan muara-muara sungai kecil yang bertemu dengan Sungai Nyawatan." (Api Awan Asap, 1999: 93)

Dampat negatif terhadap aktivitas pengusaha HPH dan HTI yang digambarkan pada kutipan di atas, ternyata sudah sampai pada tingkat kewaspadaan. Proses penebangan pohon yang dilakukan secara liar ternyata membawa pengaruh juga di luar kawasan *lou.* Di samping itu, mereka juga menyadari bahwa respon yang harus dilakukan dalam menangani permasalahan tersebut juga memerlukan pengetahuan tentang hukum sebab pengusaha HPH dan HTI tentu memiliki alasan yang mendasar mengapa mereka dapat secara bebas melakukan aktivitas penebangan pohon di kawasan tempat tinggal warga *lou.* Hal tersebut dapat dilihat dari kutipan di bawah ini.

> "Kitamemperjuangkan,Kis.Tapikitahanyamemperjuangkannya dengan hati. Kita elus pohon-pohon itu dari waktu ke waktu,

> tapi kita tidak membuatnya jadi berguna untuk hidup kita. Orang kota yang pandai membuat surat dan kapling tanah. Mereka jadi berhak menebang pohon yang kita pelihara!"

Warga *lou* merasa hutan yang ada di kawasan mereka adalah sepenuhnya milik mereka meskipun tidak tertulis secara hukum pemerintahan. Itulah yang menjadi kemelut dan latar belakang pengusaha HPH dan HTI merasa juga berhak atas kawasan hutan yang ada di wilayah warga *lou.*

Tiga tokoh utama dalam novel yang juga memiliki kontribusi pemikiran dalam rangka penyelesaian masalah yang terjadi diharapkan mampu memberikan solusi terbaik. Tiga tokoh tersebut yakni Nori, Sakatn, dan Jue. Nori (putri Petinggi Jepi) dan Jue adalah sepasang suami istri yang terpisah bertahun-tahun diakibatkan Jue menghilang secara tiba-tiba tanpa diketahui tanda-tanda keberadaannya pada saat perjalanannya bersama Sakatn di tengah hutan. Tokoh Jue adalah sahabat Sakatn yang memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan kehidupan warga *lou* karena ia termasuk pemuda yang sekolah tinggi, sebab tidak semua pemuda dapat sekolah tinggi di antara masyarakat seputar kawasan warga *lou.* Namun, di luar itu persoalan penanganan terhadap kondisi hutan adalah menjadi persoalan yang utama pada novel *Api Awan Asap* ini.

> *Banir-kap* dan HPH sendiri merupakan trauma tersendiri. Ditambah HTI dan penambangan emas dan batu bara. Kegiatan ini sangat mengganggu peruntukan lahan yang menjadi bagian dari *lou*, dan juga secara langsung mengganggu ekosistem. Jika dahulu musim dapat ditentukan dari peredaran binatang, akan tetapi pengaruh penebangan yang dilakukan secara besar-besaran membawa akibat yang serius……. (Api Awan Asap, 1999: 114-115)

Ada banyak perkiraan mengenai alasan ditebangnya pohon-pohon yang ada di kawasan hutan. Mulai dari selentingan kawasan tersebut akan dijadikan sebagai lahan perkebunan kelapa sawit, kebun karet, dan kebut rotan. Selain itu, kawasan tersebut bisa jadi sebagai ajang penambangan batu bara.

> "Ada benar dan ada tidaknya. Memang kawasan itu telah dipeta oleh PT milik orang Jakarta, akan dijadikan lahan kelapa sawit. Di balai desa ada petanya. Tapi saya akan berusah mempertahankan hak milik warga agar tidak dimasukkan ke dalam kawasan perkebunan itu, karena telah berupa kebun karet dan kebun rotan yang sudah lama jadi….." (Api Awan Asap, 1999: 101)
>
> "Tapi selentingan cerita, kawasan kita akan dijadikan ajang penambangan batu bara."
>
> "Mungkin saja. Itu pun harus ada pemberitahuan resmi dari aparat yang berwenang. Memang kawasan ini diduga mengandung deposit batu bara yang cukup bisa diandalkan…." (Api Awan Asap, 1999: 101)

Berkaitan dengan pembangunan dan kemajuan pemeliharaan lingkungan alam yang telah dilakukan oleh warga *lou,* ada keterlibatan Nori sebagai putri Petinggi Jepi yang telah membimbing dan mengarahkan warga *lou* untuk mengatur irigasi. Hal tersebut setidaknya dapat mengantisipasi paceklik yang sedang terjadi. Kekhawatiran warga *lou* terhadap pengrusakan hutan yang dilakukan oleh pengusaha HPH dan HTI sedikit tidak dapat terobati dengan penanggulangan yang telah dilakukan oleh mereka.

> "Antisipasi kemarau dan akibatnya itulah yang kita pikirkan bersama," Petinggi Jepi melegakan warga dan membenarkan ramalan ketika Kakek Bongkakng…."
>
> "Benar juga Pak Petinggi. Tapi sebagian besar kawasan kebun dan huma warga *lou* terjangkau air yang dialirkan Nori dari air terjun Sungai Lempunkng. Jadi, kekurangan air dapat diatasi." Suara salah seorang yang dipercayai Nori mengatur irigasi model *lou* (Api Awan Asap, 1999: 102).

Tidak hanya sampai disitu, semakin luasnya kawasan yang terbakar oleh api secara terus-menerus disiarkan oleh media televisi terutama kawasan yang ada di sekitar wilayah warga *lou.* Tindakan penebangan pohon yang dilakukan telah menimbulkan efek negatif secara merata di wilayah Kalimantan Timur. Dengan demikian, cuaca buruk melanda dan mengakibatkan banyak sektor kehidupan masyarakat menjadi musnah.

> Kekhawatiran para tetua *lou* memang sangat beralasan. Televise telah menyiarkan kawasan-kawasan kebakaran yang terjadi di hutan-hutan lindung. Beberapa taman nasional dilalap api dengan sadis dan mengundang ketakutan. Kemarau panjang yang disebabkan pengaruh El Nino benar-benar membawa akibat buruk bagi manusia dan alam lingkungan (Api Awan Asap, 1999: 111).

Pendeskripsian kerusakan alam yang disebabkan oleh ulah manusia sangat jelas ditulis dalam novel ini. Ulah manusia yang digambarkan pada novel ini tergambar pada pengusaha HPH dan HTI yang melakukan pembakaran lahan secara sengaja tanpa memikirkan akibatnya. Hal yang melatarbelakangi dilakukannya pembakaran lahan tersebut adalah dikarenakan akan dibangunnya perkebunan kelapa sawit dan kebun karet. Namun, cara yang dilakukan salah sebab telah menimbulkan efek negatif yang berkepanjangan bagi masyarakat yang hidup disekitarnya (warga *lou*) seperti pencemaran udara dan kerusakan ekosistem.

Bentuk harmonisasi antara manusia dengan alam

Harmonisasi adalah suatu proses yang berjalan secara seimbang dari berbagai aspek. Keseimbangan yang dapat saling menguntungkan antara pihak yang satu dengan pihak yang lain, yang keduanya secara bersamaan hidup dalam satu tempat. Terciptanya harmonisasi didukung oleh rasa saling memiliki dan merasa perlu untuk memelihara keseimbangan yang semestinya.

Pada novel *Api Awan Asap,* harmonisasi yang terwujud antara manusia dengan alam dapat dilihat dari sikap warga *lou* yang mempertahankan kondisi hutan yang ada di pedalaman Kalimantan Timur. Pembangunan metode irigasi yang diusung oleh warga *lou* (atas arahan Nori) menghasilkan alam yang lebih subur daripada sebelumnya terlebih dapat dimanfaatkan oleh warga *lou* sendiri untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari.

> Air terjun Encepm itu akhirnya merupakan sumber utama air untuk warga *lou* karena di samping air itu dialirkan ke kawasan kebun dan huma, juga digunakan untuk pemeliharaan ikan. Dengan arus yang deras, ikan-ikan yang dipelihara di kolam-kolam yang dibangun Nori cepat sekali menjadi besar dan

> gemuk karena makanan dan gerak mereka seakan-akan ikan-ikan itu hidup di alam yang asli. Bahkan, ikan lempam dan ikan jelawat yang menjadi primadona di daerah ini cepat sekali mencapai berat yang cukup ekonomis untuk dijual (Api Awan Asap, 1999: 112).

Berdasarkan kutipan di atas, ternyata ikan sebagai bagian dari alam member sumber penghidupan bagi warga *lou* yang tinggal menetap di kawasan tersebut. Hanya dengan memanfaatkan sumber air yang ada di dalam hutan kawasan *lou,* segala jenis hasil alam dapat dinikmati oleh warga *loud an* menjadi bagian utama dari kelangsungan hidup mereka. Mulai dari pemeliharaan binatang ternak sampai kepada ladang sayur-mayur. Kesemuanya itu dilakukan secara bersama berdasarkan kesepakatan Nori dengan warga *lou*. Warga *lou* diberikan penyuluhan sekaligus pelatihan langsung secara kontinu tentang bagaimana cara pemeliharaan terhadap pelestarian lingkungan dan pemanfaatan binatang ternak sehingga dapat menjadi sumber ekonomi bagi kelangsungan hidup mereka.

> Musuh para petani ayam dan unggas lainnya hanyalah ular dan musang yang sering memangsa binatang piaraan. Akan tetapi, dengan sistem pemeliharaan dan pengamanan yang baik, sejumlah binatang pemangsa justru dapat ditangkap warga dan kulitnya bahkan dapat dijual kepada penampungnya di Tenggarong atau Samarinda…….. Dengan memberi pengertian dan penyuluhan, ikan dan sayur-mayur yang kemudian dilempar Nori ke pasar-pasar di Long Iram, Barong Tongkok, Damai, dan Muara Lawa.

Kemajuan-kemajuan yang telah dilakukan oleh warga *lou* dalam rangka memelihara sekaligus melestarikan alam, menjadikan manusia sebagai satu kesatuan dari alam. Hubungan antara manusia dengan alam dapat terjalin dengan baik jika ada usaha untuk mengembangkan dan merawat alam yang telah disediakan Tuhan oleh manusia. Hubungan tersebut harus dapat dijalin dengan harmonis. Menghormati alam juga termasuk dalam realisasi keharmonisan hubungan tersebut, seperti tidak membakar hutan dan tidak melakukan penebangan pohon secara massal hanya dikarenakan oleh keuntungan yang bersifat sementara. Oleh karena itu,melalui akal yang dimiliki oleh manusia sudah

sepantasnya dan seharusnya alam diperlakukan layaknya makhluk hidup yang memiliki "hati" karena sifatnya yang selalu tumbuh dan berkembang serta memberikan manfaat bagi manusia.

Keterlibatan kapitalis dalam perusakan lingkungan

Tindakan pengusaha HPH dan HTI terhadap beberapa kawasan hutan di pedalaman Kalimantan Timur menunjukkan adanya keterlibatan kaum kapitalis. Hal ini diperlihatkan pada tujuan awal mereka melakukan pembakaran lahan dan penebangan pohon secara liar, yakni untuk mendirikan perkebunan kelapa sawit, kebun teh, dan penambangan emas dan batu bara.

Kekuasaan kapitalis tampak pada kesewenangannya dalam memperlakukan alam tanpa memedulikan masyarakat di sekitar lahan yang telah dieksploitasi. Kekuatan hukum yang diusung oleh kaum kapitalis berasal dari rekayasa dan pendekatan hukum yang tidak mendasar. Hal itu berdampak pada nasib warga *lou*dan sekitarnya yang hidup di sekitar lahan tersebut.

> "Memang begitu, Pak Petinggi. Aneh sekali, kok di zaman merdeka ini ada orang-orang yang merasa super di atas warga lainnya, sehingga tidak butuh mengucapkan salam untuk memasuki kawasan orang lain. …" (Api Awan Asap, 1999: 98)
>
> "Memang konglomerat yang menguasai lahan-lahan luas di pulau kita. Sekarang mereka akan mengambil pohon-pohon kita. Sekarang mereka akan mengambil lagi tanah kita! Ke mana lagi kita akan pergi jika tanah di desa sendiri tidak punya? Apa kita harus kembali ke zaman *ngayau*? Agar mampu mempertahankan *lou* kita, kita *ayau* orang-orang yang datang menjarah tanah kita?" (Api Awan Asap, 1999: 98-99)

Kaum kapitalis memanfaatkan keterbelakangan pengetahuan penduduk warga *lou* dengan semena-mena mengolah alam yang menjadi sumber penghidupan mereka. Dengan melakukan pembakaran lahan dan penebangan pohon dan disertai dengan sertifikat tanah yang dibuat oleh pengusaha HPH dan HTI, mereka menjadi merasa berkuasa dan berhak melakukan tindak perusakan alam tersebut. Tidak ada pemberitahuan atau memohon izin secara langsung kepada warga *lou* dan sekitarnya. Semua itu dilakukan hanya dalam rangka peningkatan

ekonomi.

> "Itulah masalah kita sekarang ini," suara Petinggi Jepi seperti melerai perdebatan yang hampir tanpa juntrungan. "Agar *lou* ini mengayomi semua warganya. Agar ada ketenagan di masa depan. Bayangkan kalau kita harus tergusur seperti warga Jakarta yang digusur-gusur berkali-kali karena tak ada kepastian peruntukan lahan! Tata kota belum mantap. Warga bertambah dengan cepat. Tetapi kondisi kita di *lou* ini lain sekali. Kita hanya menghadapi persoalan izin HPH dan HTI. Kita hanya menghadapi izin pertambangan dan perkebunan. Tapi jika kita memiliki surat-surat yang lengkap, siapa yang mampu menggusur kita? Hak ulayat diakui sebagai hukum positif yang member kepastian hukum untuk suatu kawasan…." (Api Awan Asap, 1999: 96)

Kutipan di atas menunjukkan kekuasaan kaum kapitalis dalam segala hal. Legalisasi perizinan kepemilikan tanah dapat dilakukan oleh mereka karena memiliki uang yang berlimpah. Hukum peradilan di Indonesia juga dikuasai oleh mereka yang "beruang". Masyarakat-masyarakat suku pedalaman seperti warga *lou* tidak dapat berbuat apa-apa. Mereka hanya bisa melakukan cara-cara yang dapat melindungi pelestarian lingkungan secara alami dan mandiri.

Simpulan

Berdasarkan uraian sebelumnya, maka dapat disimpulkan, pertama: latar belakang perusakan lingkungan oleh ulah manusia disebabkan oleh keserakahan pihak-pihak (pengusaha HPH dan HTI) yang merasa berkuasa dan memiliki banyak uang sehingga merasa berhak melakukan ekploitasi lingkungan. Kedua, harmonisasi antara manusia dengan alam dapat dilihat dari usaha-usaha manusia itu sendiri dalam melestarikan lingkungan dengan memanfaatkan alam secara alamiah tanpa melakukan pencemaran atau perusakan lingkungan. Ketiga, aktivitas-aktivitas pembakaran lahan dan penebangan pohon ternyata adalah ulah kaum kapitalis yang bertujuan memuaskan golongannya saja dalam rangka peningkatan ekonomi.

Daftar Pustaka

Harsono, Siswo, 2008. Jurnal Ekokritik: "Kritik Sastra Berwawasan Lingkungan" Semarang:Undip. http://ejournal.undip.ac.id/index.php/ kajiansastra/article/view/2702/pdf. Diunduh pada tanggal 2 Oktober 2012.

Juliasih. 2012. *Manusia dan Lingkungan dalam Novel Life In The Iron Millis Karya Rebecca Hardings Davis*. Jurnal Litera (Volume 11, nomor 1, april 2012). Hlm, 83-97.

McNaughton, S.J. dan Wolf, Larry L. 1989. *Ekologi Umum.* New York: World Bank Education IX Project.

Murphy, Patrick D. 2009. *Ecocritical Exploration in Literary and Cultural Studies: Fences, Boundaries, and Fields.* Lexington Books: United Kingdom

Pujiharto. 2010. *Perubahan Puitika dalam Fiksi Indonesia dari Modernisme ke Pascamodernisme.* Yogyakarta: Elmatera.

Rampan, Korrie Layun. 1999. *Api Awan Asap*. Grasindo: Jakarta

Soeratno, Chamamah. 2012. *Teori Penelitian Sastra,* dalam Jabrohim (Ed.).Pustaka Pelajar: Yogyakarta

JAGADING LELEMBUT: CERMIN SIKAP HIDUP JAWA MENYATU DENGAN LINGKUNGAN

Afendy Widayat
Sri Hertanti Wulan

Dunia hantu (*jagading lelembut*) merupakan dunia tersendiri yang eksis di hampir setiap kebudayaan di dunia. Meskipun beberapa kebudayaan menunjukkan adanya berbagai perbedaan tentang jenis hantunya, namun terdapat kesamaan yakni eksistensi hantu di sekitar masyarakat pemiliknya tetap bertahan hingga era modern ini. Dunia hantu, meski juga bersifat kedaerahan, bahkan kasuistis, tetap saja menjadi mitos yang tetap hidup. Di Jawa, meskipun listrik sudah merambah berbagai sudut kegelapan, namun realitasnya masih sering terdapat berita bahwa terjadi kerasukan (hantu) perorangan atau bahkan masal. Di masyarakat Jawa, bahkan jagading lelembut berkembang dari bentuk mitos dan sastra lisan, menjadi sastra tertulis dalam rubrik-rubrik majalah berbahasa Jawa, yang selalu terisi pada setiap terbitannya. Jagading lelembut pada sastra majalah berbahasa Jawa, memang sebagiannya merupakan laporan realitas, namun sebagiannya lagi merupakan sastra imajiner yang merupakan hasil warisan mitos nenek moyang.

Orang Jawa memandang dunia hantu sebagai dunia sebelah (*sisih-sisihan*), yang dipercaya berada di sekitar keberadaan manusia. Hantu merupakan roh yang hidup dan tidak tampak, namun sekali waktu menyatakan diri dalam bentu bayangan tertentu atau dalam bentuk merasuki tubuh manusia (kerasukan). Ketika seseorang melihat hantu dan merasa takut, maka ia menjadi korban keadaan (diwedeni), ketika seseorang merasa terganggu keberadaannya dan percaya karena ulah hantu maka ia juga merasa sebagai korban (*diganggu lelembut*), ketika seseorang sengaja menggunakan kemampuan jenis hantu tertentu untuk tujuan tertentu, maka ia menggunakan ilmu yang disebut *prewangan*, dan seterusnya merupakan keadaan yang berada pada ranah realitas dan mitos.

Satu hal yang menarik untuk disimak, yakni bahwa masyarakat Jawa pada umumnya merasa tidak mau diganggu dan sebaliknya juga tidak mau mengganggu keberadaan hantu-hantu di sekitarnya, salah satu caranya adalah dengan

mempertahankan lingkungan hidupnya sedemikian rupa sehingga hantu-hantu di sekitarnya tidak akan terganggu. Cara yang ditempuh antara lain dengan memberi sesaji pada tempat-tempat tertentu, tidak merusak alam atau menebang tumbuhan tertentu, bersikap sopan pada lingkungan, dan sebagainya. Tanpa disadari sastra jagating lelembut merupakan salah satu penularan sikap hidup untuk tetap menyatu dan mempertahankan lingkungan.

Kata kunci: Dunia hantu, sikap hidup Jawa, lingkungan

PENDAHULUAN

Secara psikologis, bagian perasaan manusia antara lain adalah rasa berani dan rasa takut. Keduannya lalu memunculkan kecenderunan seseorang sebagai pemberani atau penakut, namun semua manusia tetap memiliki rasa takut itu. Sebagian rasa takut juga terarah pada hal-hal yang di luar kewajaran yang sering dikategikan sebagai gaib, termasuk kekuatan alam dan makhluk-makhluk gaib yang menguasainya. Pengalaman seseorang akan rasa takutnya akan menjadi cerita tersendiri yang boleh jadi memiliki kemiripan-kemiripan dengan cerita dari orang lain. Bila hal ini lalu menggejala sebagai hal yang umm, maka menjadi suatu mitos tersendiri. Sebagian dari rasa takut akan menimbulkan sikap hormat dan berhati-hati menyikapinya. Demikian pula bagi orang Jawa dalam mengangap adanya makhluk-makhluk halus yang menguasai alam lingkunannya, sebagiannya akan memunculkan rasa hormat atau setidak-tidaknya menyikapi alam lingkngannya dengan hati-hati. Pengalaman-pengalaman empiris orang Jawa tidak pernah empiris semata-mata. Alam metempiris yang angker dan mengasyikkan menjadi isi pengalaman itu sendiri. Alam empiris selalu sudah diserapi oleh alam gaib (Magnis-Suseno, 1984: 86)

Sebelum manusia mengenal tulisan, tentu saja komunikasi antar-manusia dilakukukan melalui lisan. Pada saat itu bersastra dalam arti luas tentu sudah dilakukan, meski apa pun bentuknya. Sastra telah berkembang dalam bentuk lisan. Perkembangan dalam bentuk lisan, karena hanya tercatat dalam bentuk ingatan mereka, maka ketika penyebaran kembali banyak mengalami perubahan, baik disengaja atau karena tidak ingat, oleh karena itu tradisi lisan menghasilkankan banyak versi. Bersamaan dengan itusystem kepercayaan pada era lisan terutama sekali berhubungan dengan cara mereka menyiasati alam agar tetap survival. Mereka cenderung

menganut kepercayaan animisme dan dinamisme, mempercayai adanya kekuatan alam dan berhubungan dengan benda-benda dan makhluk-makhluk halus yang menguasainya.

Pada era masyarakat yang mengenal tulisan, berbagai mitos yang melingkupi kehidupan manusia mulai dicatat dan disebarkan melalui tulisan. Berbagai versi mitos yang ada sebagiannya mengerucut menjadi bentuk-bentuk yang cenderung membaku. Cerita tentang makhluk halus, meskipun demikian, tetap saja berkembang dengan berbagai variasinya. Secara umum, cerita makhluk halus berkembang melalui tradisi sastra lisan yang kemudian membaku, namun masih juga dikembangkan dari realitas yang memang merupakan laporan-laporan kejadian ketika seseorang dapat berhubungan dengan hantu, baik sebagai korban ketakutan atau sebagai subjek yang mampu memanfaatkan keberadaan hantu. Kenyataan semacam itu sebagiannya masih terbawa menjadi warisan pada dunia modern ini.

Manusia mempercayai adanya kekuatan lain dari dunia lain yang ada di sekitarnya, yang sebagiannya lalu dikategorikan sebagai hantu. Pada kesempatan ini istilah hantu tidak akan dibedakan dengan istilah lainnya seperti jin, setan, roh halus, atau makhluk halus, karena di Jawa pembedaan itu memang tidak popular.

Dunia hantu (*jagading lelembut*) merupakan dunia tersendiri yang eksis di hampir setiap kebudayaan di dunia. Meskipun beberapa kebudayaan menunjukkan adanya berbagai perbedaan tentang jenis hantunya, namun terdapat kesamaan yakni eksistensi hantu di sekitar masyarakat pemiliknya tetap bertahan hingga era modern ini.Tidak berlebihan bila produksi film dari berbagai negara bertema horror dalam hubungannya dengan hantu, antara lain tema zombie, Pangeran vampire, voodoo, hantu di film Kungfu, dan berbagai jenis horror hantu pada film-film Indonesia. Dalam hal ini, Morris mengutip pendapat Spencer, bahwa hantu adalah bagian dari konsep 'ada' makhluk spiritual. Meski konsep hantu simpang siur dan berbeda-beda serta sulit diphami, tetapi hantu tetap ada, di benak mereka hantu tetap itu ada (Morris, 2003: 117).

Terlepas dari percaya atau tidaknya, banyak bukti realitas yang masih sering ditemukan di masyarakat Jawa.Berbagai aktivitas orang Jawa terdapat hal-hal yang ditengarai dalam hubungannya dengan roh halus, antara lain fenomena kesurupan baik perorangan maupun masal, hidupnya jenis sastra *jagading lelembut,* yang menjadi rubrik andalan bagi beberapa

majalah berbahasa Jawa, tradisi sesaji pada tempat-tempat tertentu, budaya "*prewangan*" yang memanfaatkan jasa roh halus, dan sebagainya. Sebagian dari realitas tersebut pada saat ini sering dinilai negative, tetapi tanpa disadari sebagiannya juga menjadi pagar sebagaimana karya sastra, yang dapat memberi tawaran bagi kesadaran akan pentingnya menjaga lingkungan hidup dan keseimbangannya. Makalah ini hendak menyoroti permasalahan terakhir tersebut terutama yang ada dan masih berkembang di sekitar kehidupan masyarakat Jawa.

PANDANGAN HIDUP JAWA TENTANG HANTU DAN LINGKUNAN ALAM

Masyarakat Jawa secara historis telah mengalami perkembangan budaya dari kebudayaan asli yang ada ketika itu, kemudian mendapatkan pengaruh dari kebudayaan Hindu-Budha, kemudian juga kebudayaan Islam, dan akhirnya juga mendapatkan pengaruh dari kebudayaan Barat. Beberapa segi dari kebudayaan tersebut tentu memiliki titik singgung yang relevan, namun segi-segi yang lain juga tampak berbeda. Jawa menjadi muara pertemuan budaya yang pada beberapa segi dapat berakulturasi secara penuh dan pada segi-segi lainnya juga masih sering tampak jejak-jejak keterpengaruhannya. Demikian pula sering kali dijumpai antara daerah yang satu dengan daerah lainnya berbeda intensitas keterpengaruhannya. Kenyataan tersebut yang kemudian memunculkan teori dikotomi budaya pesisiran dan budaya pedalaman, budaya santri dan abangan. Tidak jauh berbeda dengan munculnya istilah ke-Arab-araban dan ke-Barat-baratan, yang notabene terdapat cirri-ciri relevan yang melekat pada masing-masing kategori tersebut.

Dalam dunia sastra, Jawa masih terdapat berbagai jejak hasil sastra bercorak Hindu, sastra Islami, serta sastra modern yang muncul belakangan yang mendapat pengaruh Barat. Hasil-hasil sastra Hindu antara lain mewarnai sastra Jawa Kuna dengan berbagai hasil sastra wayang yang bersumber dari *Mahabarata* dan *Ramayana*. Sastra Jawa Pertengahan mulai sedikit meninggalkan jejak-jejak India dan kembali ke Jawa (Timuran) sendiri, yakni kehidupan pada jaman Kediri hingga Majapahit. Sastra Islami ditemukan buktinya mulai sastra Jawa Pertengahan tetapi kekuasaan pemerintahan mulai beralih ke Jawa Tengah, yakni terutama setelah Jaman Demak, yang pengaruhnya sangat kental terutama di daerah pantai yang di kenal sebagai daerah tapal kuda. Daerah ini yang kemudian

menghasilkan sastra Pesisiran, meski tidak semua hasilnya sangat kental nuansa Islaminya.

Pada jaman Mataram, sastra wayang mengalami renaissance dengan ditulisnya kembali berbagai karya-karya pewayangan, bahkan juga banyak ditulis karya-karya pakem pedalangan wayang purwa. Pada jaman ini meski sastra wayang sangat berkembang, sastra Islami juga tetap diproduksi, antara lain jenis-jenis sastra suluk atau wirid. Bila dicermati lebih jauh baik sastra wayang atau sastra suluk, pada beberapa karya tampaknya tidak mudah untuk memisahkan kedua jenis itu secara mutlak, karena kemungkinan saling keterpengaruhannya yang merupakan keniscayaan mengingat area perkembangannya yang terpusat pada kraton yang sama yakni daerah kekuasaan Mataram yang tetap juga berinteraksi dengan daerah pengaruh Pesisiran.

Pengaruh sastra Barat meskipun tidak terlalu tampak pada substansi isinya, namun bentuk-bentuk sastra Jawa modern setelah tahun 1900-an tidak dapat dipungkiri merupakan karya-karya yang sedikit atau banyak terpengaruh oleh kekuatan stukturalisme yang menekankan kebulatan makna. Karya-karya yang demikian itu terutama tampak pada bentuk-bentuk novel dan cerpen serta puisi Jawa modern yakni *geguritan*.Adapun substansi isinya kebanyakan berisi kehidupan sehari-hari masyarakat awam Jawa, yang sebagiannya juga berisi hasil dari muara pandangan hidup masyarakat Jawa yang telah mengalami berbagai pengaruh kehidupan budaya dari luar.

Kenyataannya,pada setiap era yang meninggalkan jejak karya-karya sastra yang bersangkutan, juga meninggalkan jejak-jejaknya tentang *jagading lelembut* atau dunia hantu, dunia alam gaib dengan segala personifikasinya.Hal seperti ini oleh Geertz pernah dinyatakn bahwa sifat gaib alam menyatakan diri melalui kekuatan-kekuatan yang tak kelihatan dan dipersonifikasikan sebagai rohnya. Semua kekuatan alam dikembalikan kepada roh-roh dan kekuatan-kekuatan halus. Ada yang mengagetkan dan menakutkan manusia lalu disebut *memedi*, ada lelembut yang masuk ke dalam manusia yang lalu disebut proses *kerasukan* yang dapat membuatnya menjadi gila, ada makhluk halus penghuni pohon-pohon, ada yang berada di persimpangan jalan, di dekat sumur, dan di banyak tempat lain terdapat *dhemit,* ada thuyul yang mencuri uang demi majikannya, dan banyak makhluk halus lain (Geertz, 1969: 16-29).

Pada sastra wayang purwa yang berkembag sejak era Jawa Kuna, antara lain tampak adanya pembagian tiga makhluk, yakni manusia, dewa dan asura. Asura yakni makhluk bukan dewa tetapi juga bukan manusia, termasuk di dalamnya raksasa. Bila hantu itu tidak dapat mati, tidak semua raksasa dalam wayang adalah hantu, karena banyak raksasa yang memiliki genealoginya dan dapat mati, seperti Kala Bendana, Sukrasana (Widayat, 2014: 32-42, bdk. Endraswara, 2004: 104yang mengangap semua raksasa adalah hantu). Pada kelompok raksasa antara lain terdapat kelompok pengikut Batari Durga yang merupakan para raksasa yang *tan kasat mata* atau tidak dapat dilihat oleh mata biasa. Pada dunia wayang kelompok raksasa ini dalam bahasa Jawa juga sering disebut Wil, Ditya, Yaksa, Kala, Buta, Raseksa atau Gandarwa. Dalam hubungannya dengan *jagading lelembut*, yang menarik adalah nama Kala dan Gandarwa.

Nama Kala berhubungan dengan kata dalam bahasa Jawa *kala*, yang dapat berarti waktu, tetapi juga dapat berarti jerat. Dalam hubungannya dengan waktu, kata kala sering dihubungkan dengan kata sandi yang bermakna persendian atau hubungan atau pergantian. Istilah *sandi kala* yang bermakna pergantian waktu atau penghubung waktu antara siang dengan malam, atau sekitar jam 18.00, kemudian bergeser menjadi *candhik-ala* yang sering dibedakan dengan istilah *candhik-ayu.* Istilah *candhik-ala* mengacu pada saat yang tidak baik, yang membahayakan, yang tidak semestinya untuk melakukan berbagai pekerjaan, terutama di luar rumah. Hal ini sering dihubungkan dengan saat dimulainya aktivitas dunia makhluk lain, yakni binatang malam dan makhluk-makhluk malam yang termasuk dalam kelompok dunia hantu.

Kata *kala* yang berarti jerat, juga bermakna sesuatu yang menjerat nasib yakni dalam hubungannya dengan makhluk jahat tertentu. Tidak mustahil di Jawa terdapat sejumlah binatang malam yang relative berbisa dan berbahaya, antara lain kala jengking, kala sapet, kala menthe, kala abang (klabang), kala ireng, dan sebagainya. Diantara jenis makhluk yang disebut Kala, juga terdapat tokoh raksasa dalam kelompok para dewa, yakni Bethara Kala. Bathara Kala adalah hasil *kama-salah* atau kelahiran yang tidak baik dari benih raja dewa yakni Bathara Guru. Bathara Kala adalah putera Bathara Guru yang semula memiliki hak untuk memakan setiap manusia yang dianggap *sukerta*, atau anak yang akan bernasib malang. Orang yang *sukerta* harus diruwat agar tidak dimakan oleh Bethara Kala. Dalam tradisi

selamatan Jawa (*slametan*), salah satu cara yang sering dilakukan dengan cara menembangkan *kidung pangruwat,* yang antara lain berjudul *Singah-singgah Kala Singgah*, dan *Ana Kidung Rumeksa ing Wengi. Singgah-singgah Kala Singgah* pada intinya berisi syair yang mengusir berbagai makhluk jahat (*kala*), sedang *Ana Kidung Rumeksa ing Wengi* berisi kidung doa keselamatan keluarga terutama pada waktu malam hari.

Nama Gandarwa sering disebut dalam hubunganya dengan Gendruwo, yakni jenis hantu tertentu yang kadang kala dapat terlihat atau menampakkan diri, dengan bayangan fisik yang sangat besar, berwarna hitam, matanya merah, berbulu lebat, bertaring, berkuku panjang, dan bersuara menggelegar.Barang kali karena fisik gendruwo inilah maka kata raksasa dalam bahasa Indonesia lalu berkesan dan bermakna besar, sedang kata *raseksa* dalam bahasa Jawa dapat juga berupa makhluk kecil. Yang perlu dicatat dalam hal ini adalah bahwa munculnya tokoh raksasa dalam dunia pewayangan sering kali bersinggungan dengan mitos tentang makhluk halus. Hal ini mengingatkan pada lakon *Babat Alas Wanamarta* (*Babad alas Mrentani*), yang menceritakan ketika para Pandawa membuka hutan untuk didirikan kerajaan, muncul tokoh-tokoh keluarga raja makhluk halus yang kebetulan juga berjumlah lima hantu (*raseksa* atau *gandarwa*). Pada akhirnya kelima hantu penguasa hutan Wanamarta itu menyatu pada diri para Pandawa dan menjadi tambahan kekuatan mereka.

Setelah Jawa mendapat pengaruh Islam, kategori makhluk jin dan setan diakui keberadaannya. Dalam berbagai cerita tentang tokoh-tokoh penyebar agama Islam, baik para wali yang berjumlah 9 orang, maupun tokoh-tokoh lainnya, sering mendapat gangguan-gangguan dari makhluk-makhluk jin tertentu, meskipun kemudian jin-jin itu dapat dikalahkannya.

Setelah kekuasaan Demak bergeserke Mataram, mitos tentang Nyi Rara Kidul, mitos tentang makhluk halus penunggu Gunung Merapi, dan berbagai eksistensi para makhluk halus populer kembali. Dalam sastra-sastra babad banyak diceritakan keberadaan makhluk-makhluk halus. Sastra babad merupakan hasil historiografi tradisional, karena memuat unsure-unsur historis sekaligus juga memuat mitos-motos. Dalam *Babad Tanah Jawi*, misalnya diceritakan ketika Panembahan Senapati hendak sowan ke Demak, prajurit Panembahan Senapati diserang oleh prajurit dari Demak, karena merasa kuwalahan Panembahan Senapati meminta bantuan para makhluk halus penguasa Gunung Merapi, sehingga dapat

mengalahkan prajurit Demak tersebut. Pada bagian lain juga diceritakan bagaimana hubungan antara Panembahan Senapati dengan ratu makhluk halus di laut kidul yakni Nyi Rara Kidul.

Pada era modern ini, cerita *jagading lelembut* masih eksis, yakni terutama selalu mewarnai rubrik-rubrik khusus yang terdapat dalam majalah-majalah berbahasa Jawa, seperti *Jaka Lodang, Panjebar Semanagat*, dan *Jayabaya.* Berdasarkan sumber ceritanya, cerita-cerita yang terdapat dalam rubrik ini dapat dibagi menjadi dua, yakni cerita dari realitas, sehingga merupakan laporan, dan cerita fiksi yang hanya merupakan karangan belaka (Widayat, 2011: 129). Meskipun berupa fiksi, namun berbagai permaslahan yang dikembangkan di dalamnya, pada umumnya merupakan hasil dari refleksi tradisi yang sudah ada, baik jenis-jenis makhluk halusnya, perwatakannya, setting tempat dan suasananya, dan sebagainya. Jenis-jenis makhluk halus yang sering dijumpai dalam rubrik*Jagading Lelembut*, antara lain gendruwo, peri, wewe, thuyul, jrangkong, glundhung pecingis atau glundhung pringis, wedhon, kemamang, banaspati, thethekan, dan beberapa jenis lainnya. Hantu-hantu tersebut memiliki karakteristik masing-masing yang khas.

Gendruwo, di atas sudah disinggung, memiliki fisik tinggi besar, hitam, berbulu lebat, bermata merah dan besar, bertaring, danberkuku panjang. Gendruwo sering dikategorikn sebagai laki-laki dan kadang menginginkan seorang wanita. Bila hal ini terjadi Gendruwo itu dapat merubah wujudnya seperti suami wanita yang diingininya. Ketika suami wanita tersebut pergi, maka gendruwo yang serupa dengan suaminya akan datang menemaninya tidur. Tidak mustahil terdapat cerita-cerita yang berkembang dalam masyarakat, tentang anak gendruwo, misalnya "Tebo si anak gendruwo" yang sering dieksploitasi untuk tontonan dengan tiket masuk seharga tertentu. Gendruwo kadang juga mengganggu perjalanan orang, dengan menghadang di tengah jalan. (Pengalaman pribadi penulis, dan masih terdapat saksi hidup, di daerah kami pernah diserang gendruwo dengan lemparan batu-batu besar, tetapi selalu hanya dikenakan di sekitar orang-orang, atau di genteng-genteng rumah, sehinga gentenya sebagian pecah. Hal ini dikarenakan gendruwo tersebut marah ketika seorang ketua pemuda kami bersuara lantang menantangnya sambil melempari pohon kuweni besar yang dipercaya oleh masyarakat sebagai tempat gendruwo).

Peri sering digambarkan sebagai hantu wanita cantik yang berbau

wangi. Hantu wanita cantik ini sering kali hanya menampakkan diri dengan bau wanginya. Peri tidak banyak diceritakan perwatakannya, kecuali hanya sekedar wujudnya yang cantik atau kadang hanya bau wanginya saja, sehingga kalau diceritakan sebagai hantu yang menakutkan, sebenarnya hanya bagi orang yang memang penakut, dan bila diceritakan sebagai penganggu pada umumnya hanya kepada para lelaki yang terpikat oleh kecantikannya. Hantu ini terkadang juga mau menumpang kendaraan orang, terutama pada lelaki, misalnya tukang ojek. Peri bisa marah terutama bila pohon atau batu atau apapun yan dihuninya dirusak orang.

Wewe atau wewe gombel atau wewe gomble, adalah hantu wanita tua yang sering diceritakan berambut terurai dengan payudara yang menggelambir. Hantu wewe sering diceritakan sebagai hantu yang senang menculik anak-anak , sehingga sering terdapat berita '*bocah digondhol wewe*". Cerita tentang anak hilang, biasanya dimulai sekitar jam 18-21 malam, ketika anak-anak masih sering bermain di luar rumah. Bila ketika itu ada seorang anak yang hilang dan terdapat saksi mata yang melihat diajak pulang ibunya, boleh jadi anak hilang tersebut telah diculik wewe. Pada umumnya anak tersebut sulit ditemukan, namun bila dapat ditemukan maka ketemunya pada tempat yang sering kali tidak masuk akal, yakni berada di tengah rumpun bambu yang sangat lebat, berada di atas pohon besar yang tidak mungkin anak kecil dapat memanjatnya, berada di tempat tertentu yang sudah berulang kali dilewati oleh para pencarinya, berada di tengah kuburan yang terkunci pintunya, dan sebagainya. Pada umumnya, anak yang habis diculik wewe, bila ditemukan sudah tidak dapat berbicara lagi atau menjadi gagap. Sebagian orang yang pernah diculik wewe, hingga dewasanya tetap gagap dalam berbicara. Sama seperti hantu-hantu lainnya, ia juga akan marah bila pohon besar, gerumbul pepohonan, batu dan sebagainya yang merupakan tempat huniannya dirusak orang.

Thuyul adalah jenis hantu anak kecil yang tidak jelas jenis kelaminnya. Hantu ini sering digambarkan sebagai hantu yang tidak berbusana tetapi bercawat. Kepala thuyul selalu gundul dan mulutnya memanjang vertikal. Ia sering menjadi piaraan orang yang sengaja memeliharanya untuk mencari kekayaan, karena thuyul sering digambarkan sebagai hantu pencuri uang. Terkadang thuyul juga digambarkan sebagai hantu yang suka bermain kepiting atau yuyu. Bila seseorang dapat menangkap thuyul, konon kalau tidak berhati-hati thuyul sering menggigit dan luka gigitan thuyul sulit

penyembuhannya.

Jrangkong adalah hantu yang menampakkan diri dengan wujud tulang kerangka manusia yang dapat berjalan atau bergerak. Pada umumnya hantu ini hanya menampakkan diri dengan suaranya yang aneh, sehingga cenderung mendapat perhatian orang di sekitarnya. Artinya, hantu ini tidak banyak menggangu, namun karena wujudnya yang hanya kerangka manusia sehingga bagi yang penakut tentu juga sudah sangat menakutkan.

Glundhung peringis adalah hantu yang wujudnya tengkorak manusia. Hantu ini sering menjatuhkan diri di dekat seseorang sehingga berbunyi seperti kelapa jatuh. Bila seseorang mendengarnya lalu melihat, hantu ini akan menggelinding mendekati orang tersebut lalu menampakkan diri dengan meringis. Apabila seorang yang melihatnya pergi meninggalkannya maka ia akan menggelinding mendekati hingga orang tersebut semakin takut.

Wedhon atau pocong adalah hantu dengan wujud mayat berdiri yang masih terbungkus kain mori. Ia akan terlihat di depan seseorang dengan berdiri semakin tinggi sehingga warna putih kain morinya akan semakin tampak di kegelapan malam. Disamping bentuknya pocong, hantu ini menakutkan karena mukanya yang kadang tampak menyeramkan. Konon bila hantu ini meludahi seseorang maka bagian yang terkena ludahnya akan panas seperti luka bakar, oleh karena itu yang melihatnya harus meludah lebih dulu ketika melihat hantu ini agar hantu ini segera menghilang pergi.

Kemamang adalah hantu yang berwujud seperti kunang-kunang, namun bila sudah kelihatan, ia akan memecah menjadi banyak cahaya dengan wujud bermacam-macam bentuk yang menyeramkan. Konon bila orang yang melihatnya tidak berlari menjauh, hantu ini akan menghisap darahnya.

Banaspati juga seperti kemamang, konon juga mau menghisap darah orang. Hantu ini berwujud kepala dan tangan serta api berkobar di seputarnya. Ia berjalan dengan tangannya sehingga tangannya dibawah seakan menyangga kepalanya. Seseorang yang melihatnya sebaiknya melarikan diri agar tidak tertangkap olehnya.Kata banaspati mungkin merupakan pergeseran dari kata panas dan pati yang berarti raja panas atau api.

Thethekan adalah hantu yang memunculkan suara seperti memukuli sesuatu yang ada di sekitar seseorang. Di kamar yang angker hantu ini bisa

saja membangunkan seseorang dengan suara seperti memukuli meja atau pintu atau candela atau apa saja yang ada di kamar itu. Bila orang sudah mendengarnya lama-lama ia akan pergi sendiri, tapi bagi yang penakut hal ini jelas sudah cukup menakutkan.

Berdasarkan paparan di atas, tampak bahwa *jagading lelembut*diisi oleh berbagai jenis hantunya dan merambah pada cerita-cerita dengan tokoh-tokoh penguasa dan tokoh-tokoh yang sangat berpengaruh di Jawa, hingga sastra pada rubric jagading lelembut yang sebagiannya merupakan karya-karya laporan dari tokoh-tokoh awam. Dengan demikian tentu saja lebih dapat ditafsirkan adanya hiterogenitas pembicara *jagading lelembut*. *Jagading lelembut* dapat merambah pada masalah politik penguasa (Endraswara, 2004: 241)., tapi juga menyangkut ranah pribadi dalam masyarakat. Catatan di atas juga menggambarkan bahwa pandangan hidup Jawa pada umumnya sejak lama hingga era modern ini masih juga membicarakan hingga mempercayai keberadaan makhluk-makhluk halus tersebut.Bermula dari kepercayaan animisme dan dinamisme yang konsekwensinya jelas sangat menjaga hubungan baik dengan alam lingkungannya, kemudian dari ajaran Hindu yang menekankan Trihita Karana, yang mengajarkan keseimbangan hubungan manusia dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan alam semesta, hingga setidaknya masih banyak hal yang dilakukan oleh masyarakat Jawa yang, baik secara langsung maupun tidak, telah berkontribusi pada pandangan akan pentingnya menjaga lingkungan alam dengan sikap hormat kepada roh-roh yang menguasainya.

Roh-roh halus di satu pihak memang terasa angker, mereka tidak begitu saja jahat atau baik, melainkan tidak bisa diperhitungkan, oleh karena itu menakutkan. Di lain pihak kepercayaan pada roh-roh halus itu juga mempunyai fungsi integrative. Orang Jawa menghubungkan kekuatan alam yang beaneka ragam dengan roh-roh, oleh karena itu dapat menamakannya, maka kekuatan-kekuatan itu tidak lagi anonym, melainkan ditempatkan pada suatu kerangka yang dapat dimengerti, bahkan sampai taraf tertentu dapat dimanipulasikan (Magnis-Suseno, 1984: 88).

Masih terlalu banyak jenis hantu yang ada di Jawa, namun pada akhir-akhir ini yang masih sering tertuliskan pada rubrik*Jagading Lelembut* tidak banyak, dan terutama yang telah disingung di atas. Hal yang perlu dibicarakan lagi adalah tempat tingal para hantu yakni pada umumnya

pada tempat-tempat di luar tempat tingal manusia dan yang kemudian dikategorikan sebagai tempat yang angker. Di tempat angker itulah makhluk halus dianggap sebagai *sing nunggu* (yang menunggu) atau *sing mbaureksa* (yang melindungi atau menguasai). Hmpir semua jenis hantu, sebagaimana personifikasinya, ia akan marah bila tempat kediamannya sampai diganggu manusia.

*MBAUREKSA*SEBAGAI PENJAGA ALAM DI WILAYAHNYA

Menurut tempatnya, pada umumnya hantu yang ada di Jawa dapat dibagi menjadi dua, yakni yang menempati daerah tertentu, dan roh halus tertentu yang *nglambrang* atau melayang atau mengembara. Bagi roh tertentu yang *nglambrang* lalu sering terdapat istilah *setan kober*(setan yang sanggup) atau *setan liwat*(setan yang sedang lewat). Istilah *setan kober* sering dipergunakan sebagai istilah dalam mantra yakni subjek yang dimintai pertolongan atau disuruh, misalnya *setan kober sira sun utus….*, dan seterusnya, yang berarti *setan kober* kamu saya suruh…. Istilah *setan liwat* biasanya dipergunakan sebagai peringatan bagi orang Jawa supaya bertindak hati-hati agar tidak membahayakan orang lain karena terdapat setan yang baru lewat. Pada register wayang juga terdapat istilah *sukma nglembara ing alam pangrantunan*, hal ini antara lain dialami oleh sukma Kumbakarna setelah kematiannya dan belum bertemu dengan Werkudara. Hal ini berarti terdapat pandangan adanya roh yang masih mengembara di alam tempat menunggu sebelum tempat tujuan akhir. Dengan demikian yang nglambrang boleh jadi besifat sementara hingga akhirnya menempati tempat tertentu.

Bagi makhluk halus yang telah menetap tinggalnya, pada umumnya orang Jawa secara parsprototo menyebutkan tempatnya di *kayu-watu* atau kayu dan batu, tetapi sering juga tempat tinggal makhluk halus itu disebutkan di wilayah tertentu yakni misalnya di hutan tertentu, tegal (ladang) tertentu, sungai tertentu, laut tertentu, dan sebagainya. Bila seorang demi seorang melihat jenis hantu tertentu pada tempat yang sama, maka lama kelamaan tempat tersebut lalu dijauhi orang, karena takut sehingga orang menyebuttempat tersebut angker.

Istilah *mbaureksa* berasal dari kata *bau* yang berarti mengerjakan, memerintah, atau memikul tanggung jawab, dan kata *reksa* yang berarti menjaga, menguasai atau melindugi. Istilah *sing mbaureksa* kurang lebih

maknanya penguasa wilayah tertentu. Istilah ini lebih sering diterapkan untuk makhluk halus yang menguasai wilayah tertentu, Istilah lainya yang hampir sama yakni kata *danyang*. Kata *danyang* berasal dari kata *danghyang* yang maknanya sama dengan kata *sanghyang*, yakni penyebutan penghormatan yang semula diperuntukkan bagi para dewa, namun kemudian kata *danyang* selalu untuk menyebut makhluk halus.

Istilah *mbaureksa* atau *danyang* bila mengacu pada sosok hantunya, seringkali berwujud berbagai macam, bisa berwujud hantu yang menakutkan juga bisa berwujud binatang tertentu yang biasanya ukurannya besar. Wilayah yang dikuasai oleh *sing mbaureksa* boleh jadi memang berbeda dengan wilayah tertentu yang dapat dilihat oleh manusia, namun demikian sering kali berdasarkan penampakan *sing mbaureksa* dalam beberapa kali, manusia lalu juga dapat memperkirakan wilayah yang dikuasainya. Pada orang-orang tertentu yang berkemampuan spiritual tertentu yang sering disebut dukun atau syaman, bahkan dapat memastikan wilayah mana menjadi kekuasaan makhluk halus siapa dan berjenis apa.

Pada kesempatan ini yang perlu dicatat adalah bahwa pada tempat-tempat yang dipercaya sebagai tempat tinggal hantu dan menjadi angker, baik secara langsung maupun tidak langsung akan disingkiri orang, atau setidaknya orang yang mendekati tempat tersebut akan bersikap hati-hati. Orang Jawa bahkan secara lisan sering menyebarkan cara-cara tertentu untuk bersikap hati-hati di tempat yang angker. Dari kecil, anak-anak dengan tradisi lisannya, yakni dengan *gethok-tular* memberi tahukan kepada temannya agar berhati-hati bertindak, antara lain sebagai beikut.

1. Harus Permisi Kencing Di Tempat Tertentu. Anak-anak yang sedang bermain di alam terbuka, di ladang, di tempat yang agak jauh dari rumah tinggalnya, kemudian merasa kebelet kencing, maka mereka sering kali tidak harus mencari kamar kecil untuk buang air. Mereka sering cukup menuju sudut gedung tertentu atau di dekat batang pohon tertentu. Ketika mereka siap kencing, mereka sudah diberi tahu bahwa harus meminta ijin permisi kepada makhluk halus penunggu tempat itu dengan mengatakan:"*mbah putune ndherek pipis*" yang berarti "mbah cucumu numpang kencing" dengan tidak dijawab atau dijawab sendiri:"ya".
2. Tidak Sembarangan Menunjuk pada Tempat-tempat yang Angker.

Anak-anak yang bermain atau berjalan di dekat tempat-tempat yang dianggap angker, mereka sering tidak berani menunjuk dengan jarinya pada tempat tersebut karena takut terkena marah makhluk halus penungu tempat angker tersebut. Bila temannya sudah terlanjur menunjuk dengan jarinya, maka teman lainnya segera akan menyuruhnya untuk membasuh jarinya atau melomot dalam mulutnya.

3. Pemali Menyebut Binatang Tertentu bila Di Hutan. Pada anak-anak danbahkan juga orang dewasa, bila sedang berjalan di tempat tertentu yang dianggap angker atau di hutan, maka binatang-binatang tertentu tidak boleh disebut dengan nama aslinya, misalnya harimau harus disebut *kyaine* (kyai), ular harus disebut *oyot* (akar), dan sebagainya. Kenyataan ini tentu berhubungan dengan sikap kehati-hatian dalam menyikapi lingkungan.
4. Memberi Sesaji pada Tempat-tempat Tertentu. Hingga saat ini masih banyak orang Jawa yang sering melakukan ritual pemberian sesaji di tempat-tempat tertentu. Konsep sesaji yaitu memberikan sajian hidangan makanan kepada roh-roh haluspada waktu-waktu tertentu, yakni supaya roh-roh itu berkenan kepadanya. Sesaji terdiri atas sekedar makanan kecil dan bunga, dalam rumah, di kebun, dan di pingir sawah, dan sebagainya (Kodiran, 1975: 341)
5. Datang ke Makam Orang Tua untuk Meminta Restu. Hinga saat ini masih banyak di antara masyarakat Jawa yang rajin datang ke makam orang tua dan nenek moyangnyauntuk meminta restu pada berbagai tindakan besar yang akan dilakukannya. Masih banyak orang yang akan menikah atau akan menikahkan anaknya, akan ujian sarjana hinga doctor, akan memasuki rumah barunya, dan sebagainya, datang ke makam orang tuannya untuk memohon restu, baik dengan tradisi membawa dan menabur bunga saja, membawa bunga dan membakar kemenyan, atau sama sekali tidak membawa apa pun. Dalam hal ini Magnis-Suseno (1984: 87) menyatakan bahwa kesatuan masyarakat dengan alam adikodrati dilaksanakan orang Jawa dalam sikap hormat terhadap nenek moyang. Orang mengunjungi makam nenek moyang mereka untuk memohon berkah, untuk minta kejelasan sebelum mengambil keputusan yang sulit, untuk memohonkan kenaikan pangkat, dalam hal mencari uang agar bisa membayar hutang.

Kebanyakan desa memiliki *pundhen*, di mana kuburan pendiri desa (cikal-bakal) tersebut dihormati.

6. Kerasukan Setan. Fenomena orang kerasukan setan tidak hanya trjadi pada masa lalu. Hingga akhir-akhir ini pun masih sering terdapat berita tentang orang kerasukan setan baik secara perorangan maupun masal. Sebagian penyebabnya diketahui karena penebangan pohon atau perusakan alam, misalnya penebangan pohon-pohon besar, meratakan gunung tertentu, menutup sumber mata air tertentu, dan sebagainya, sesuatu yang sebagiannya termasuk kategori perusakan alam, meski dipandang dari segi lain itu diperlukan.

Bersikap hati-hati di tempat yang angker seperti hal-hal di atas, kecenderungannya juga terwujud pada berbagai tempat yang dianggap baru dan belum mengerti keadaannya. Bagi orang Jawa yang masih memandang alam dan bagian-bagiannya di dalamnya terdapat dunia yang merupakan dunia makhluk halus, maka ia akan memandang sebagai dunia sebelah dan memandang hantu dengan sikap *sisih-sisihan* atau hidup bersebelahan sehinga tidak saling mengganggu. Hal ini menjadikan sikap hidup orang Jawa berhati-hati untuk tidak merusk lingkungan hidupnya. Berbagai sikap dan pandangan hidup Jawa tersebut di atas, pada dewasa ini masih terepresentasikan dalam bentuk sastra Jawa khususnya yang bertema *jagading lelembut*, baik yang tersebar secara lisan maupun yang tertulis pada rubrik *JagadingLelembut,* terutama pada majalah-majalah berbahasa Jawa, seperti *Djaka Lodang, Panjebar Semangat*, dan *Jaya Baya.*

SIMPULAN

Sikap hidup Jawa dalam hubungannya dengan kepercayaan terhadap adanya makhluk halus dan tempat tinggalnya yang angker merupakan bentuk kesatuan hidup Jawa dengan alam lingkungannya, yang sebagiannya tercermin pada berbagai sikap berhati-hati dan menghormati alam lingkungan yang bersangkutan. Sebenarnya secara langsung dan tidak langsung pandangan hidup tersebut telah ikut menjaga dan menahan kemungkinan sikap-sikap perusakan terhadap alam, namun dengan berjalannya modernisasi perubahan demi perubahan terjadi.

Pada dunia modern ini, terutama di Jawa keberadaan dan kekayaan alam telah dieksplorasi dan diekploitasi sedemikian rupa tanpa

mempertimbangkan kerusakan yang ditinggalkannya. Pada kenyataannya modernisasi dengan berbagai pandangan modern yang menganut pragmatisme, telah merubah berbagai kondisi alam di Jawa, bahkan juga merubah berbagai pandangan dan sikap hidup Jawa, sehingga sebagian orang Jawa tidak lagi memegang teguh beberapa pandangan hidupnya. Sastra lisan yang bertema *jagading lelembut* dan rubrik *Jagading Lelembut* dalam majalah-majalah berbahasa Jawa, baik secara langsung dan tidak, telah ikut menahan kelestarian lingkungan alam.

DAFTAR PUSTAKA

Endraswara, Suwardi. 2004. *Dunia Hantu Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi

Kodiran. 1975. "Kebudayaan Jawa" dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan

Geertz, Clifford. 1969. *The Religion of Java*, New York: The Free Press

Magnis-Suseno, 1984. *Etika Jawa*. Jakarta: PT Gramedia

Widayat, Afendy. 2011. *Teori Sastra Jawa*. Yogyakarta: Kanwa Publisher

_____ . 2014. "Raksasa dalam Budaya Jawa" dalam *IKADBUDI* Jurnal Ilmiah Bahasa, Sastra dan Budaya Daerah, Vol. 3, Oktober 2014.

REPRESENTASI EKOKRITIK DALAM PANTUN KERAMAT KAREM SEBAGAI KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT BETAWI

Siti Gomo Attas
Universitas Negeri Jakarta (UNJ)
Email: tigo_attas@yahoo.co.id

Abstrak

Representasi Peristiwa Meletusnya Gunung Krakatau dalam Pantun Keramat Karem sebagai Kearifan Lokal Masyarakat Betawi. Penelitian ini mengkaji dan mengeksplorasi (1) struktur pantun *keramat karem* (2) model ekokritik dalam pantun *keramat kerem*; (3) kearifan local dalam pantun *keramat karem*, berbagai pengetahuan local. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik analisis deskriptif, yaitu struktur, selanjutnya memaknai pantun *keramat kerem* dari segi sejarah dan ekokritik, selanjutnya pantun *keramat karem* akan dilihat sebagai kearifan local dalam masyarakat Betawi. Hasil penelitian ini : (1) bentuk struktur pantun *keramat karem* (2) makna teks *rancag keramat karem* melalui pendekatan ekokritik kejadian meletusnya Gunung Krakatau tanggal 27 Agustus 1883--peristiwa yang terjadi 132 tahun lalu ini berisi ungkapan kesedihan yang mendalam oleh masyarakat Batavia ketika kejadian meletusnya krakatau (3) kearifan local dari teks lisan ini tidak hanya sebagai mitologi bencana terdahsyat namun juga sebagai pedoman lokal yang diwujudkan dalam sebuah tradisi pantun masyarakat Betawi.

Kata–kata kunci: representasi, *pantun keramat karem*, strutur, ekokritik dan kearifan local.

A. Pendahuluan

Syair *Kramet Karem* pertama kali penulis temukan dalam buku Ruchiat dkk. (2003:166) bahwa pada tahun dua puluhan perancag terkenal, Jian seorang tuna netra yang memiliki suara 'serak-serak basah', kata orang Betawi, jika sedang membawakan *rancag Kramat Karem* dengan irama Parsi, para penonton akan menahan nafas takut ada tuturan yang luput dari pendengarannya. Selanjutnya pada Malam Anugerah Sayembara Manuskrip Buku Puisi Selasa, 22 Desember 2015, Dewan Kesenian Jakarta DKI meminta Andi yayah Saputra dari Sanggar Plampang Hikayat Betawi, membawakan

"Pantun Kramat Karem". Selain masyarakat Betawi, Syair *Kramat Karem* dikenal juga di di Lampung dan Jawa. Di Lampung berdasarkan informasi Suryadi, ahli filologi dari Universitas Leiden (2009) bahwa terdapat naskah *Syair Lampung Karam* pertama kali diterbitkan di Singapura sekitar November 1883 atau setelah Krakatau meletus. Syair terdiri 374 bait. Syair ini terdapat 4 edisi. Pada edisi pertama November 1883, diberi judul *Syair Negeri Lampung yang Dinaiki oleh Air dan Hujan Abu.* Edisi kedua November 1884 diberi *judul Inilah Syair Lampung Dinaiki Air Laut.* Edisi ketiga Januari 1886, diberi judul *Syair Lampung dan Anyer dan Tanjung Karang Naik Air Laut* . Pada edisi keempat Oktober 1888 diberi judul *Inilah Syair Lampung Karam Adanya* . Syair yang ditulis dalam bahasa Melayu dan dicetak dengan huruf Jawi ini merupakan kesaksian satu-satunya yang diketahui dari penduduk pribumi atas letusan dahsyat tersebut. Namun sebelumnya seorang pujangga Jawa dari Kesultanan Surakarta, *Ronggowarsito dalam kitab Raja Purwa* yang sekarang masih tersimpan rapi di Perpustakaan Nasional Jakarta . Kitab ini diterbitkan tahun 1869 atau 14 tahun sebelum letusan Krakatau (Inggris: *Krakatoa volcanoes*) pada 27 Agustus 1883. *Ronggowarsito menyebut gunung Krakatau dengan* Penyebutan "Gunung Kapi".

Pantun atau syair dalam rancag *Kramat Karem* ini berupa teks lagu tutur dalam pertunjukan gambang rancag dan masih bisa di lagukan oleh seorang penyanyi gambang bernama Masnah, 75 tahun (Ridwan Saidi, 2007) . Sedangkan teks lagu rancag ini sudah digubah oleh Yayah Andi Saputra bulan Desember 2015 di Kampung Gandaria Selatan yang dinamakan Pantun Kramat Karem yang dibawakan dalam bentuk tutur sahibul hikayat pada Desember 2015 di Cekini Jakarta Pusat. Teks yang dianalisis adalah teks Pantun Kramat Karem gubahan Yayah Andi Saputra. Teks ini terdapat 37 bait dengan 4 larik setiap baitnya. Namun ada beberapa kutipan dari *rancag Kramat Karem,* oleh Masnah, syair *Lampung Karam* dari naskah Lampung, dan *Ronggowarsito dalam kitab Raja Purwa, mengenai letusan* "Gunung Kapi".

Adapun permaslahan dalam makalah ini yaitu mengenai (1) bagaimana struktur teks Kramat Karem, (2) analisis Ekokrik terhadap teks Kramat Karem, dan (3) Nilai etis berupa kearifan local baik sebagai informasi bencana maupun sebagai pedoman local. Tentu tujuan dari makalah ini sebagai pengetahuan untuk mengetahui bentuk ekspresi

masayarakat dahulu tentang sebuah bencana, termasuk bagimana kajian ekokritik terhadap sebuah pantun *Keramat Karem* dan sejenisnya , termasuk kearifan local apa yang bisa diambil dari sebuah peristiwa bencana masa lalu dapat dijadikan pedoman hidup untuk masyarakat sekarang.

B. Struktur *Pantun Kramat Karem*

Sebelum menguraikan pantun *Kramat Karem ,* terlebih dahulu harus kita pahami pengertian syair. Syair menurut Barginsky (1998) adalah puisi lama yang bukan asli puisi lisan Nusantara, tetapi hanya mendapat pengaruh puisi lisan Nusantara." Contoh syair yang terkenal adalah syair karya Hamzah Fansuri yang hidup di abad ke-16, beliau dikenal sebagai bapak genre syair Melayu. Genre syair pada awalnya berkembang dalam pengaruh Parsi-Arab di dalam kalangan sufi. Namun, di kalangan pengaruh Parsi–Arab tidak ada yang dianggap penemu dan bukan merupakan genre tertentu dan hanya digunakan sebutan umum bagi puisi. Selanjutnya, Liaw (1975, hlm. 15) mengemukakan bahwa syair tergolong puisi naratif (*narrative poetry*), suatu kisah atau cerita yang digubah dalam bentuk syair. Pada mulanya syair ditulis dalam bentuk prosa kemudian ditransformasi dalam bentuk syair, misalnya Cerita Panji dibentuk dalam Syair Panji, Cerita Perang Mangkasar digubah dalam Syair Perang Mangkasar. Semua pendapat mengenai syair ini sama-sama menelaah ciri dan bentuk dari syair yang memiliki pengaruh di Nusantara.

Sementara itu menurut Chaer (2013) pengertian pantun Betawi merupakan bentuk puisi Betawi yang dipengaruhi oleh pantun dari Melayu. Namun, terdapat perbedaan antara pantun Betawi dengan pantun dari Melayu. Istilah pantun dengan syair dalam sastra Melayu berbeda, hal ini sesuai dengan ap yang dikekukakan oleh Wilkinson R.J dan R.O Winstedt (1914) dengan pantun dan syair. Pola persajakan dalam pantun Melayu berpola tetap, yaitu a-b-a-b, sementara pantun Betawi tidak selalu berpola a-b-a-b, tetapi kadang ada yang berpola a-a-a-a, memiliki letak sampiran pada baris pertama dan kedua, sedangkan baris ketiga dan keempat adalah isi. Akan tetapi, pantun Betawi tidak selalu ada sampiran juga terdapat isi semua. Terutama ketika pantun itu berisi cerita, maka penuturannya akan berubah , biasaya cerita akan diawali dalam bentuk pantun selanjutnya akan dituturkan dalam bentuk syair. Namun, penamaan cerita dalam tuturan Betawi bukan dinamakan syair melainkan pantun. Wlaupun tuturan itu

terdapat dua bentuk yaitu diawali dari bentuk pantun dilanjutkan dengan irama cepat dalam bentuk syair. Begitu pun dengan jumlah larik tidak selalu terikat dengan 4 larik tapi akan lebih dari itu. Perubahan jumlah larik dalam cerita yang berbentuk pantun dan syair dalam tuturan lisan Betawi disebabkan oleh irama gambang yang mengiringi cerita. Hal lain yang menyebabkan perubahan tersebut, yaitu adanya improvisasi yang sering diselipkan oleh penutur untuk mengikuti irama termasuk berguna untuk mengajak penonton agar ikut berinteraksi dalam lagu yang dibawakan.

Khusus untuk pantun *Kramat Karem* jika di perhatikan ciri dan isinya maka termasuk dalam syair sejarah, yaitu syair yang bentuk dan isinya merupakan peristiwa sejarah meletusnya Gunung Krakatau tahun 1883. Pantun *Kramat Karem* sebagaimana yang tertulis dari teks yang ditemukan berdasarkan barisnya terdiri dari 4 baris setiap baitnya. Tiap baris terdiri dari 8-14 suku kata. Setiap baris umumnya terdiri dari 4 kata. Syair *Syair Kramat Karem* pada umumnya bersajak a-a-a-a. Namun ada pula yang bersajak a-b-a-b . Keempat baris dari *Syair Kramat Karem* terdiri dari rangkaian cerita . Syair ini selain terdapat sampiran juga ada bait yang tidak terdapat sampiran. *Termasuk setiap bait Syair Kramat Karem* bisa berdiri sendiri meskipun terpisah dari bait-bait yang lain. Khusus untuk bentuk pantun dan *Syair Kramat Karem* jika pantun ini dinyanyikan oleh perancag maka susunan bentuknya tidak lagi berlaku rumusan sebagai teks tulis namun akan mengikuti bagaimana bentuk pantun ini dituturkan dalam bentuk lagu oleh seorang perancag, tentunya akan mengikuti irama lagu gambang yang dimainkan oleh pemusik termasuk improvisasi yang ditambah berupa ajakan bagi penonton dalam lagu rancag *Kramat Karem.*

Altenberd dalam Pradopo (1999:54) mengatakan, "untuk mendapatkan kepadatan dan intensitas serta supaya selaras dengan sarana komunikasi puitis yang lain, maka penyair memilih kata-kata dengan secermat-cermatnya." Bait pertama dalam *pantun Kramat Karem* menjelaskan makna denotatif bahwa penutur sebelum memulai cerita, sama seperti ketika ingin memulai pekerjaan harus diawali dengan menyebut bacaan Bismillah sebagai doa persembahan dengan meyebut nama Allah yang maha pengasih dan diucapkan dengan hikmat . Doa itu ditujukan kepada Tuhan agar penuturan cerita dapat rido dari Tuhannya di duania maupun diakherat. Sebagai pantun yang dipengaruhi oleh Islam umumnya penutur menurut istilah Koster (2011) menyebut dirinya

sebagai dagang bahwa ia memegang cara yang terpola secara formulaic. Dagang dalam istilah Koster harus mengingat prolog dan epilog itu secara taat asas mengikuti pola yang telah lazim; narator menampilkan dirinya sebagai seorang pedagang dari jauh (orang luar atau fakir) yang sedang menuturkan/menuliskan sebuah syair, namun tidak /belum begitu berhasil karena nestapa atas nasib yang menimpa/merenggutnya dari akal dan kebijakbestarian. Perbuatan narator sebagai dagang dalam prolog dan epilog tanpak pada bait-bait berikut.

Bismillah ada di permulaannya
Serenta juga kalam hikemat
Sembahlah Tuhan yang kuasa
Supaya redo duania akherat

Bait terakhir dari *pantun Kramat Karem* juga ditutup dengan persembahan kepada tuhan , sang dagang sebagai narator akan tetap mengingat bahwa cerita sudah dituanaikan maka keberhasilan itu juga tidak boleh dilupakan oleh si Dagang bahwa semua itu harus diingat bahwa apa yang dituturkan tentu ada khilaf oleh karena itu, si Dagang minta kepada penonton untuk memafkan melalui kata /*ikhlas redolah sampe kiamat*/ pada bait 35 dan diulang kembali oleh dagang dalam bait 36 larik pertama sebagai penegasan dan diingatkan bahwa keihlasan akan semua cobaan seperti yang dituturkan dalam pantun pada bagian isi tentang dahsyatnya musibah Gunung Krakatau yang begitu dahsyat dan membawa kedukan yang mendalam bagi yang pernah merasakan dampak meletusnya Krakatau pada tahun 1883 jika kita ingat

Terimalah pantun punya hormat
Supaya senang di dalem hati
Ikhlas redolah sampe kiamat
Sampe teruslah berbawa mati

Ikhlas redolah sampe kiamat
Sampe terus berbawa mati
Manusia idup biar sembabat
Sembahlah sujud pada Ilahi

Dalam membawakan ceritanya seorang dagang selain dimulai dengan prolog khotbah selanjutnya dilanjutkan dengan mengutarakan bahwa pantun yang ingin dibawakan sebagai alat untuk menyindir sebagai hal yang boleh dipikirkan. Bahwa pantun yang dibawakan mengenai amanat *bahla* atau bencana yang dinamai kisah *Keramat Karem.* Methafor narrator bahwa terdapat letusan gunung */abunya mumbul gulung bergulung/*. Keadaan menjadi gelap gulita. Selanjutnya narator mengucap pertolongan Illahi robbi gelapnya ini/, sampe tidak melihat lagi/. Tidak ada perbedaan menurut narrator apakah ini siang atau malam sangking pekatnya kejadian pada saat itu. Tidak ada kemampuan orang untuk lari sebab semua orang giring menggirig. Jika tidak ada kemampuan maka rebalah orang disitu seketika mati. Semua harta benda dilupakan yang tinggal hanya bagaimana agar mereka selamat dari bencana yang datang tiba-tiba.

Narator melanjutkan ceritanya bahwa keesokan harinya rumah semua telah rubuh oleh bencana yang datang sekejab. Narator juga menceritakan bahwa air masuk sampai ke kota. Semua orang yang berusaha menyelamatkan diri malam itu semua sudah mati . Semua kampung tenggelam dan penghuninya terkubur mati. Tidak sedikit orang yang mengambang , badannya bengkak dan hilang bagian tubuhnya. Banjir itu sampai Tangerang, banyak kampong yang tenggelam . Termasuk kampong Melayu entah dimana wajahnya Penggunaan methafor kembali digunakan dalam pantun / *ilang nyawa tamatlah sudah/, /ini bahla tidak bersudah/, /berhitung bulan berjala tahun/.* Narator ingin menyampaikan bahwa bencana ini begitu dahsyat bahwa begitu sulit mengembalikan semua kejadian itu seperti semula karena banyaknya korban dalam peristiwa bencana Krakatau ini.

Ada hal yang flasbac disampaikan oleh narrator, umumnya ketika bencana terjadi ada tanda-tanda yang disampaikan oleh alam kepada manusia berupa petunjuk . Dalam pantun dikatakan */orang dulu kasih petuah/, / segala burung mengasih tanda/, /ayam bebek ngajarin manusia/, /kambing berenggus juga/*. Informasi alam kepada manusia sebagai bagian dari struktur dalam sistem formulaic becana alam yang harus diketahui oleh masyarakat bahwa sebelum datangnya bencana biasanya ada tanda-tanda yang ingin di sampaikan alam kepada manusia.

Struktur lain yang biasa dipakai oleh narator sebagai dagang dalam

cerita jika menusia atau suatu kampong terkena musibah, narrator akan menggunakan panduan dari petunjuk hadits dan Quran dengan cara mengembalikan semua kejadian kepada yang kuasa sebagai pemilik alam ini. Dalam pantun disebutkan */ jangan sombomg hai manusia/, / dirimu mati jadi bangke/, /serta tobatlah bahwa dirimu/, / agar enteng kau punya siksa/*. Sebagai dagang mengingatkan pada sesama bahwa semua datang dari Allah dan kembali kepada Allah sebagai pemilik. Termasuk panduan dalam Quran yang dipedomani oleh dagang sebagai narator bahwa Allah SWT berfirman; " *tiada satu pun bencana yang menimpa di bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (lauh mahfuz) sebelum kami menciptakannya sesungguhnya yang demikian itu adalah perkara yang mudah bagi Allah* (Q.S. Al Hadid:22).

Selanjutnya dagang akan berpedoman pada panduan pasrah pada Allah atas semua bencana yang telah dia ceritakan. Dalam pantun disebutkan */Allhu robbi maha izzati/, /Kepada-Mu lah berpasrah diri/, /Kampung Keramat tidaklah karem/*, Penggunaan kata pasrah adalah menunjukkan ciri dari ajaran Islam yang diingat oleh seorang dagang. Bahwa orang Islam dalam menerima cobaan harus sabar dalam menghadapi musibah maka dia akan menahan dirinya dari kemurkaan dan kemarahan baik itu dalam bentuk perbuatan maupun perkataan. Ia akan mengaharapkan pahala dari sisi Allah 'azza wa jalla dan menyadari bahwa nikmat yang telah Allah Subahanawa Ta'ala karuniakan lebih luas dibandingkan dengan musibah yang ia dapatkan. Orang yang sabar baginya bantuan dari Allah Subahana wa ta'ala menolongnya dan memberikan pahala baginya tanpa hisab. Demikianlah dagang selalu mengganggap bahwa musibah yang ditimpahkan Allah adalah peringatan agar hambanya tidak melupakan diri-Nya.

Selanjutnya narrator juga menyampaikan permohonan maaf dalam khotbah Islam selalu diringi permohonan maaf jika sebuah da'wah selesai dituturkan oleh penceramah. Hal tersebut juga dipedomani oleh dagang dalam mengakhiri pantun yang diceritakan dengan permohonan maaf. Dagang sebagai narrator mengucapkan */Kalulah pantun salah sepata/, / Mintalah maaf dengen serenta/* , dilanjutnkan dengan pengakuan narrator bahwa pantun hanya sekedar perihan orang merintih , yaitu */pantun orang merintih/, / Buat ilangin perihnya jiwa/* . Pantun hanya sekedar hilangkan perih di jiwa. Termasuk narrator menyampaikan bahwa pantun ini adalah

sebagai pelipur lara.

Selanjutnya sebagai narator juga memegang sistem formulaik Islam bahwa dalam mengakhiri cerita dalam pantun sebagai dagang memohon permintaan agar pantun yang disampaikan dapat diterima oleh penonton termasuk penyembahan kepada Tuhan yang telah memberikan kekuatan dalam menyelesaiakan cerita dalam pantun yang dibawakan. Epilog penghormatan dan persembahan dia sebagai manusia kepada Tuhan adalah formula yang harus dipedomani seperti dalam syiar-syair atau pantun Islam. Hal ini merujuk pada syair Perahu dan Dagang oleh Hamzah Fansuri yang umumnya di jadikan model oleh narrator dalam bentukan syairnya.

Berdasarkan struktur dari Pantun Kramat Karem dapat disimpulkan bahwa motif yang dominan disampaikan dalam cerita adalah peristiwa bencana meletusnya gunung Krakatau yang diutarakan dengan eksplisit bagaimana bunyi letusan, suasana gelap, datangnya air yang meluluhlantahkan hampir semua perkampungan di dekat kampung Keramat di Batavia saat itu namanya, airnya sampai menenggelemkan kampong Melayu dan Tanggerang. Penamaan kampong sebagai tanda keberadaan pantun atau syair ini ditulis . Begitu dahsyatnya tsunami oleh gelombang laut tidak menyisahkan orang-orang di kampung, termasuk harta benda tiada tersisa. Selanjutnya bagimana cerita dibawakan oleh narrator yang berfungsi sebagai dagang yang fakir tidak berdaya berusaha mengangkat cerita ini dengan cara memegang system formulaik bagimana yang seharusnya dalam prolog, isi dan epilog sebuah karya sastra yang ditulis dalam pantun oleh seorang dagang.

C. Ekokritik dalam Pantun *Syair Kramat Karem*

Masalah karya sastra dan lingkungan dikaji dalam teori ekokritik Sastra. Ekokrtik sastra merupakan teori kritis dalam pendekatan muthakhir sastra. Pendekatan multidisipliner ekokritik ini memiliki persyaratan kehadiran, kebersamaan, dan kesatupaduan berbagai teori yang relevan dan konsern terhadap masalah kajian sastra dan lingkungan, teori itu meliputi: teori kritik, kritik sastra, teori kebudayaan, dan teori etika lingkungan(ekologi).

Menurut Glotfelty (1996) dan Garrard (2004) bahwa ekokritik adalah teori yang dapat membantu menentukan, mengeksplorasi dan bahkan menyelesaikan masalah ekologi dalam pengertian yang lebih

luas fugsinys. Fungsinya ekokritik sebagai media representasi sikap, pandangan dan tanggapan masyarakat terhadap lingkungan sekitarnya, juga berpotensi mengungkapkan gagasan tentang lingkungan, termasuk nilai-nlai kearifan lingkungan dan bersumber dari lingkungan masyarakat dan lingkungan alam (ekologis). Hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Kerridge (1998) mengungkapkan bahwa ekokritik ingin melacak ide/ gagasan tentang lingkungan dan representasinya.

Model Kajian sastra ekokritik meliputi narasi pastoral dan apoklaptik. Narasi pastoral menurut Sukmawan (2015) pada telaah unsur konstruksi arcadia adalah cara hidup yang diidealkan atau tempat yang diidealkan. Ada tiga unsur dalam konstruksi arcadia, yaitu (1) unsur *idylls* yang memuat deskripsi idealisasi nilai-nilai desa yang mengimplikasikan kritisisme kota; (2) unsur nostalgia, sebagai bentuk yang selalu melihat kebelakang atau ke masa lalu; dan (3) unsur *georgic* yang menampilkan kenyamanan bekerja secara harmonis dengan alam. Pada telah arcadia ini secara langsung dapat di tunjukkan dalam gambaran pantun yang diutarakan oleh narrator, yaitu keterkaitan antara penjagaan dan lingkungan. Jika lingkungan dijaga maka keelarasan alam akan terjaga.

Peristiwa meletusnya gunung Krakatau yang diungkap dalam pantun *Kramat Karem* menunjukkan bahwa dalam pantun ini, dengan bahasa Melayu dialek Betawi, pencerita yang kita sebut sebagai dagang menggambarkan dengan dramatis bencana dahsyat akibat letusan Gunung Krakatau. Diceritakan musnahnya desa-desa dan kematian para warga akibat letusan yang menimbulkan tsunami serta hujan abu dan batu itu. Disebutkan daerah-daerah kampong Kramat, kampong di tanggerang, dan kampong melayu seperti lainnya tenggelem. Dalam pantun tersebut dikisahkan bahwa dalam bencana orang saling beriring namun yang hilang keluarga pasrah dan mereka mati terseret badai tsunami.

Sementara model kajian narasi apokaliptik menurut Wolf dalam Carter, 2007) adalah *gendre* sastra naratif tentang (1) wahyu yang imediasi oleh makhluk dari dunia yang diterimakan kepada manusia; (2) mengungkapkan suatu realitas transenden yang temporal; (3) menyangkut bayangan eskatologis keselamatan; (4) bersifat spasial; dan (5) melibatkan dunia supranatural yang lainnya. Sementara model telaah narasi apokalipstik meliputi telaah pahlawan, telaah lingkungan dan telaah ramalan. Telaah unsur karakter pahlawan menurut Morris (1972) bahwa

sosok pahlawan dalam cerita digambarkan melakukan perjalanan yang disertai pemandu. Telaah unsur lingkungan apokaliptik dalam buku *The Population Bomb* (1996) karya Paul Erlich menyatakan bahwa interpretasi baru tentang apokaliptik sebagai sebuah gagasan yang tidak bertujuan memprediksi masa depan tetapi mengubahnya.

Ekokritik Apokaliptik pada telaah unsur karakter pahlawan atau dagang seperti yang digambarkan Koster (2011) bahwa seorang dagang dalam menyampaikan ceritanya dalam pantun memiliki formulaik berupa prolog dan epilog. Perjalanan seorang dagang mengakui sdiri sebagai dagnag yang fakir harus mencoba menyampaikan lewat pantun. Dia mengakui bahwa dirinya fakir tentu harus bersandar kepada yang maha kuasa di atas segalanya adalah milik Allah. Dialah penguasa pantun yang diceritakan dan memohon ampun dan persembahan kepada-Nya. Persembahan itu disampaikan pada prolog pantun bahwa apa yang didengar akan diceritakan kembali agar berfaedah bagi yang mendengar.

Telaah unsur lingkungan dalam apokaliptik dalam pemahaman ini hanya akan menyoroti narasi yang mengandung upaya persuasif untuk mencegah, bahwa ada kesadaran sebagai bagian dari alam semesta organik, manusia melakukan hal terbaik dengan mengakui keajaiban alam; dan narasi yang mengandung kesadaran penolakan terhadap godaan untuk memaksakan kehendak atas alam '(Janik 1995: 107).

Gambaran yang terdapat dalam pantun kramat Karem dapat ditunjukan dengan penyampaian narator bahwa begitu dahsyatnya bencana meletusnya Krakatau tahun 1883. Representasi masyarakat Betawi terhadap keganasan bencana tersebut rupanya masih dikenang meskipun sudah berlangsung 123 tahun yang lalu. Komunitas seni budaya Betawi melalui sahibul hikayat oleh Yayah Andi Saputra mampu mengungkapkan kembali peristiwa itu sebagai peristiwa yang sangat monumental dan harus dikenang sebagai cara bagaimana kita memperlakukan alam agar keselarasan alam tetap bisa terjaga. Indonesia yang subur harus kita waspadai adalah wilayah yang rentan dengan bencana, gempa bumi, gunung meletus, tsunami, dan bencana alam lainnya. Informasi dari BMKG bahwa Indonesia terletak di daerah dengan tingkat aktivitas gempa bumi tinggi, hal ini disebabkan bertemunya tiga lempeng tektonik, yakni Samudera India- Australia di sebelah selatan, samudera Fasifik di sebelah timur dan Eurasia dimana sebagaian besar Indonesia berada di dalamnya. Pergerakan

relatif ketiga lempeng tektonik tersebut dan dua lempeng lainnya, yaitu laut Philipina dan Carolina mengakibatkan terjadinya gempa-gempa di daerah perbatasan pertemuan antar lempeng dan juga menimbulkan terjadinya pusat sumber gempa.

Telaah unsur visi ramalan dalam kajian apokaliptik juga dapat digambarkan dalam narasi yang mengambil sejarah masa lalu dan menuliskannya kembali seolah-olah itu ramalan. Representasi yang dilakukan oleh Ronggowarsito dalam sepenggal isi *Kitab Raja Purwa* yang dibuat pujangga Jawa ini. Naskah ini masih tersimpan rapi di Perpustakaan Nasional, Jakarta. Kitab itu diterbitkan tahun 1869 atau 14 tahun sebelum letusan Krakatau (Inggris: Krakatoa volcanoes) pada 27 Agustus 1883. Penyebutan "Gunung Kapi" tak banyak dikenal pada periode itu sehingga tulisan Ronggowarsito membingungkan banyak kalangan. Namun, deskripsi berikutnya dalam buku itu semakin mirip dengan peristiwa tsunami saat Krakatau meletus pada 27 Agustus 1883:

"Air laut naik dan membanjiri daratan, negeri di timur Gunung Batuwara sampai Gunung Raja Basa dibanjiri oleh air laut; penduduk bagian utara negeri Sunda sampai Gunung Raja Basa tenggelam dan hanyut beserta semua harta milik mereka."

Penggambaran Ronggowarsito tersebut dipertanyakan Gegar Prasetya, ahli tsunami dan kelautan. "Apakah tulisan Ronggowarsito ini semacam ramalan atas peristiwa akan datang (letusan Krakatau 1883) atau dia menggambarkan peristiwa letusan Krakatau di masa silam?" kata Gegar. Mantan peneliti di Badan Pengkajian dan Penerapan Teknologi (BPPT) ini menemukan naskah Ronggowarsito saat melakukan penelitian di perpustakaan Universitas Leiden (Belanda) untuk menyelesaikan program doktoral. Gambaran bahwa setiap peristiwa alam juga dapat direpresentasikan melalui bentuk karya sastra yang dianggap sebagaian orang adalah sebuah ramalan Ronnggowarsito.

D. Kearifan Lokal dalam Pantun *Syair Kramat Karem*

H.G. Quaritch Wales mendefinisikan kearifan (lokal) sebagai keseluruhan ciri-ciri kebudayaan yang dimiliki oleh suatu masyarakat/ bangsa sebagai hasil pengalaman mereka pada masa lampau. Salim (1999) menyebutkan bahwa kearifan (lokal) adalah hasil refleksi terus menerus dalam kaitannya dengan interaksi manusia dengan lingkungan sehingga

memunculkan bentuk pengembangan etika, sikap-kelakuan, pola hidup, serta pelbagai tradisi yang berimplikasi positif bagi pemeliharaan dan pelestarian lingkungan hidup.

Dari sejumlah pengertian tersebut dapat (i) dirumuskan pengertian kearifan lokal (baca: kearifan lingkungan (ekologi) sebagai perangkat pengetahuan dan praktik hasil refleksi intensif manusia terhadap alam dan pengalaman lampaunya sehingga memunculkan etika, tata nilai, dan prinsip-prinsip yang bermanfaat praktis untuk menyelesaikan permasalahan hidup serta berimplikasi positif terhadap pemeliharaan dan pelestarian lingkungan; (ii) diketahui dengan tegas bahwa kearifan lokal erat kaitannya hubungan manusia dengan lingkungan atau alamnya; sehingga dapat (iii) dipahami secara nyata bahwa permasalahan lingkungan berawal dari adanya ketidakberesan hubungan antara manusia dengan lingkungannya dan hal ini berakar dari perilaku manusia yang tidak menjadikan kearifan lokal sebagai landasan etis tingkah lakunya.

Kearifan lingkungan bewujud prinsip moral berupa sikap hormat terhadap alam (*respect for nature*). Hal mengenai sikap hormat ini terlihat dalam pantun *Kramat Karem* bagaimana narrator menyampaikan cerita pantun ini degan cara melakukan penghormatan terhadap sebuah kejadian besar yang direpresentasikan dalam bentuk karya sastra. Bagaimana narrator sebagai dagang memiliki cara untuk memulai bercerita dengan prolognya harus mengikuti pola-pola tradisi untuk melakukan penghormatan berupa pujian terhadap pencipta alam yang maha kuasa. Pola-pola ini diamini oleh seorang pencerita jika akan membawakan cerita tentang pantun *Kramat Karem* harus didahului oleh puji-pujian. Begitupun dengan isi cerita pantun *Kramat Karem* yang isinya bagaimana kejadian meletusnya Gunung Krakatau yang diawali dari penyebutan meletusnya gunung, abu, suasana gelap, semua kampong tenggelam, manusia hampir semuanya mati tak mempu mengingat harta benda yang harus diselamatkan, yang terpikir adalah bagaimana agar nyawa bisa selamat, namun karena kekuatan bencana yang maha dasyat nyawa pun tak dapat diselamatkan lagi. Dengan kejadian bencana itu manusia pasrah dan kembali memahami begitu dahsyatnya peristiwa itu sebagai sebuah ujian yang harus dijadikan pelajaran hidup. Pada akhir cerita atau epilog kembali penghormatan terhadap peristiwa itu diucapkan oleh narrator dengan kepasrahan pada Tuhan dan penghormatan agar penyampaian pantun *Kramat Karen* dapat

diterima dari kekurangan dari apa yang mesti tidak dilupakan oleh dagang seabagai narator.

Kearifan lokal sebagai bentuk tanggung jawab juga disampaikan dalam pantun *Kramat Karem* oleh pencerita berupa tanggung jawab yang harus diemban oleh semua manusia yang mendengarkan pantun ini. Manusia seharusnya *berhasabah* agar Allah yang Maha Pengasih dapat memberi perlindungan dalam keselarasan alam hayati. */Allohu robbi maha pengasih/, /Lindungin kami dalem hayati/*. sikap tanggung jawab terhadap alam (*moral responsibility for nature*) . Tanggung jawab bersama ini terwujud dalam bentuk mengingatkan, melarang, dan menghukum siapa saja yang secara sengaja atau tidak merusak dan membahayakan eksistensi alam.Tanggung jawab moral bukan saja bersifat antroposentris egoistis, melainkan juga kosmis. Suatu tanggung jawab karena panggilan kosmis untuk menjaga alam itu sendiri, untuk menjaga keseimbangan dan keutuhan ekosistem. Hal mengenai keseimbangan alam ini umumnya direpsentasikan oleh penyair tutur Nusantara pada setiap cerita yang dibawakan dengan cara menyampaikan persembahan kepada sang Yang Maha Kuasa dan permohonan maafnya pada mahluk alam dan segala isinya. Tanggung jawab yang menyebabkan manusia merasa bersalah ketika terjadi bencana alam karena keseimbang-an ekosistem terganggu. Maka, manusia lalu melakukan tindakan kosmis untuk mengungkapkan rasa bersalahnya dan secara kosmis ingin menyeimbangkan kembali kekacauan kosmis itu (Keraf, 2010: 169-171).

Hal mengenai kearifan local bahwa alam adalah bagian yang dapat bekerja sama dengan manusia juga terdapat dalam pantun *Kramat Karem* melalui ungkapan penutur/*Buang lelatu campurin getah/ Getah sekarung pengasih duda/ Orang dulu kasih pituah/ Segala burung mengasih tanda/* dilanjutkan dengan penyampaian hewan */Labu siem tètèk pongkolnya/ Kue sumping angus semua/ Ayam bebek ngajarin manusia/ Kambing prengus begitu juga/* . Ada hubungan mutualisme antara alam dan manusia. Sebelum bencana meletusnya Gunung Krakatau itu tanpak bagaimana alam melalui hewan-hewannya memberi tanda-tanda sebagai pengingat agar manusia segera bersiap untuk menyelematkan diri mereka karena bencana segera datang. Tanda-tanda itu merupan pedoman yang selalu menjadi ingatan manusia masa lalu. Orang tua dahulu belum menggunakan alat tehnologi BMKG, namun lebih pada menggunakan petunjuk alam berupa tanda-tanda

yang disampaikan oleh para hewan yang memiliki insting yang tajam ketika bencana, baik gunung meletus, tsunami, gempa bumi termasuk bencana-bencana alam lain. Peristiwa ini sebagai pedoman nenek moyang kita masa lalu yang dapat dimaknai sebagai kearifan lokal berupa nilai etis yang terjalin antara alam dan manusia.

E. Kesimpulan

Representasi ekokritik dalam pantun *Keramat Karem* sebagai kearifan local masyarakat Betawi termanispestasi dalam struktur pantun, kajian ekokrik, dan nilai kearifan local. Pada struktur pantun *Keramat Karem* ditunjukan bahwa narator dalam menuturkan ceritanya tanpak ada bagian prolog, isi dan epilog. Pada prolog digambarkan narrator sebagai dagang dalam pantun *Keramat Karem* ini memulai ceritanya dengan persembahan dan pengakuan diri sebagai hamba yang fakir, miskin akan membawakan cerita pantunya sebagai pelipur lara dan pengingat . Dilanjutkan dengan isi pantun *Keramat Karem digambarkan* oleh dagang bahwa bencana meletusnya Gunung Krakatau telah membawa korban dan menenggelamkan kampong-kampung di Batavia. Selanjutnya narrator sebagai dagang menutup cerita sebagai epilog dengan permohonan maaf terhadap pendengar jika apa yang disampaikan tentu memiliki kealfaan sebagai manusia. Pada telaah ekokritik dalam pantun *Keramat Karem digambarkan dua hal yaitu* meliputi narasi pastoral dan apoklaptik . Sementara pada nilai etis berupa kearifan local disampaikan bahwa semua kejadian bencana meletusnya Gunung Krakatau yang di representasikan oleh penutur cerita dapat dijadikan pedoman dalam memahami tanda-tanda alam baik sesudah maupun sebelum benncana terjadi. Terdapat sebuah keseimbangan alam antara manusia, alam dan penguasa yang mengatur alam ini begitu seimbang dan sempurna.

DAFTAR PUSTAKA

Carter, John W. 2010. An Introduction to the Interpretation of Apocalyptic Literature. *The Journal of Ecocritism*. 2 (2). (Online), (http://ojs.unbc.ca/index.php/joe/article/view/129), diakses 2 Juli 2012.

Chaer, Abdul. 2013. *Foklor Betawi: Kebudayaan dan Kehidupan Orang Betawi*.Jakarta: Masup.

Danandjaja, James. 1972. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-Lain*. Jakarta: Pustaka Umum Graffiti.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocriticism.* New York: Routledge

Gifford, Terry. 1999. *Pastoral*. New York and London: Routhledge.

Glothfelty, C dan H. Froom (eds.). 1996. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. London: University of Goergia Press.

Endraswara, Suwardi.2011. *Metodologi Penelitian Sastra: Epistomologi, Model, Teori, dan Aplikasi*. Yokyakarta: CAPS.

Koster, G.L. 1997. *Roaming Through Seductive Gardens; Readings in Malay Narrative*: Leiden: KITLV Press.

Koster, G.L. 2011. *Mengembara di Taman-Taman yang Menggoda:* Pembacaan naratif Melayu. Jakarta: KITLV.

Keraf, Gorys. 2009. *Diksi Dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Melani Budianta, dkk.. 2002. *Membaca Sastra: Pengantar memahami Sastra Untuk Perguruan*

Pradopo, Rachmat Djoko. 1999. *Pengkajian Puisi.* Jogjakarta: Gadjah Mada Universitas Press.

Rusyana, Yus.1978. *Sastra Lisan Sunda Cerita Karuhun Kejajaden dan Dedemit*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Rene Wellek dan Austin Warren. 1989. *Teori Kesusastraan*; Diindonesiakan oleh Melani Budianta. Gramedia.

Ruchiat, dkk. 2003. *Ikhtisar Kesenian Betawi*. Jakarta: Dinas Kebudayaan dan Permusiuman Provinsi DKI Jakarta.

Teeuw, A. 1982. *Khazanah Sastra Indonesia Beberapa Masalah Penelitian dan Penyebarannya*. Jakarta: Balai Pustaka.

Teeuw, A. 1983. *Membaca dan Menilai Sastra* .Jakarta: Gramedia.

Teeuw, A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Ilmu Sastra*, Jakarta: Pustaka Jaya.

Wilkinson, R.J. dan R.O. Windstedt.1914. *Pantun Melayu.* Singapore: mesthodist Publishing House.

Dari Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas

Sumber: https://id.wikipedia.org/wiki/Syair_Lampung_Karam, diunduh Juli 2016

http://kampungbetawi.com/pantun-kramat-karem/diunduh Juli 2016

Movie Krakatoa: The Last Days (by BBC): | Part-1 Tsunami | Part-2 Ashes

| Part-3 Loudest Sound | Part-4 The Wave | Part-5 Lighthouse | Part-6 Pyroclastic Surge | Part-7 Aftermath |, Juli 2016 [Full Movie] Letusan Gunung Api Krakatau 1883 Indonesia, Krakatoa Eruption (English&Indo SUB) (1h 27mnts), Juli 2016

LINGKUNGAN ALAM DALAM BINGKAI SASTRA LISAN (SUATU TINJAUAN SYAIR NYANYIAN RAKYAT ETNIK RONGGA)

Ni Wayan Sumitri
FPBS IKIP PGRI Bali
sumitri2000@yahoo.com

Abstract

This paper discusses the natural environment in context oral literature of the ethnic group of Rongga by investigating their folk songs. The focus of study is poetic songs carrying messages on natural environment, structural aspects, cultural value systems and the relevance in the context of modern life.

The findings show that ethnic folk songs of the Rongga people, as local cultural products, depict ecological conditions surrounding their traditional lives. The portrayed surrounding natural environments include living creatures such as animals, plants and also inanimate things such as rocks, mountains and beaches. The values associated with their religious, livelihood and organizational systems are still relevant in the context of modern life. Folk songs are indeed rich and valuable local cultural resources and therefore need to be well explored and investigated. Their existence and transmission need to well taken care, as part of the conservation of oral literature and language, which has been increasingly threatened/ endangered. This is now a matter of urgency, given the rapid and unprecedented change in the increasingly competitive world nowadays, especially in relation to song-related entertainments.

Keywords : natural environment, oral literature, folk songs, Ethnicity cavity

Abstrak

Tulisan ini memaparkan tentang lingkungan alam dalam bingkai sastra lisan milik etnik Rongga di Flores, salah satunya adalah dalam bentuk nyanyian rakyat. Fokus kajiannya adalah syair-syair nyanyian yang terkait dengan lingkungan alam, meliputi aspek struktur, sistem nilai budaya yang dikandungnya, serta relevansinya dalam konteks kehidupan modern.

Temuan menunjukkan bahwa nyanyian rakyat etnik Rongga sebagai produk budaya lokal menggambarkan keadaan ekologi yang melingkupi kehidupanya Lingkungan alam yang terekspresi melingkupi kehidupan etnik Rongga

yang merujuk pada mahkluk hidup seperti binatang, hewan, tumbuh-tumbuhnan dan juga merujuk pada mahkluk tan bernyawa seperti batu, gunung dan pantai. Sistem nilai budaya yang dikandungnya berkaitan dengan sistem religi, sistem mata pencaharian, dan sistem organisasi sosial. Semua sistem nilai budaya itu masih relevan dalam konteks kehidupan modern. Oleh karena itu, nyanyian rakyat sebagai kekayaan budaya lokal perlu digali, diteliti, direnungkan, diterapkan nilai-nilainya, dan tetap dipertahankan keberadaannya sebagai salah satu wujud pemertahanan budaya sastra lisan sekaligus pemertahanan bahasa Rongga yang sudah semakin terancam keberadaanya. Hal ini perlu dilakukan mengingat derasnya arus perubahan serta ketatnya persaingan melawan berbagai jenis hiburan dewasa ini.

Kata Kunci :*lingkunga alam, sastra lisan, nyanyian rakyat, Etnik Rongga*

1.**PENDALUAN**

Manusia dalam kehidupannya tidak bisa lepas dari lingkungan alam yang melingkupi kehidupannya. Lingkungan alam adalah segala kondisi alam baik yang organik maupun anorgaik tumbuh-tumbuhan, binatang, air, tanah, batuan udara, dan lain-lain (lihat, Sujatmiko 2015). Sejalan dengan perkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang terjadi, maka manusia sebagai mahkluk yang paling sempurna di dunia mengambil tanggungjawab untuk membuat keadaan lingkungan alam yang lebih baik. Dewasa ini banyak terjadi Pencemaran lingkungan alam seperti pencemaran tanah, udara, air, penggundulan hutan, dan perubahan ekosistem yang tidak menguntungkan (merusak dan merugikan) merupakan masalah lingkungan hidup yang menjadi perhatian utama masyarakat Indonesia. Pada umumnya penyebab masalah pencemaran lingkungan dipicu oleh persoalan dasar kerusakan sistem ekologis (kerusakan dan pencemaran alam secara keseluruhan), seperti kepadatan penduduk, kemiskinan ekonomi, kemiskinan pengetahuan, dan perkembangan teknologi dan industri (Susilo, 2003:5--17). Berdasarkan hasil penelitian Corey Bradshaw (2010) dari Universitas Adelaide Australia, bahwa Indonesia merupakan negara urutan keempat penyumbang kerusakan lingkungan. Berikut data lengkap sepuluh urutan negara sebagai penyumbang kerusakan lingkungan yaitu (1) Brazil, (2) Cina, (3) Amerika Serikat, (4) Indonesia,

(5) Jepang, (6) Mexico, (7) India, (8) Rusia, (9) Australia, (10) Peruhttp://www.rayakultura.net/sastra-hijau-pena-yang-menyelamatkan-bumi/.

Wujud keperihatinan terhadap rusaknya lingkungan seperti tersebut di atas telah menyentuh rasa kemanusiaan semua pihak. Upaya yang perlu dilakukan untuk keberlanjutan pelestraian lingkungan alam telah menjadi kajian para ilmuan termasuk dalam kajian sastra.Kajian sastra lingkungan adalah semua bentuk sastra yang menggambarkan dan menyajikan hubungan antara manusia dengan alam (bdk Scoot, 1999: 10). Misalnya sastra pastoral dengan karakteristik adanya karakter *Bucolic* „pengembala"; berkonstruksi Arcadia (adanya unsur *Idylls,* nostalgia, *Georgic*); dan mewacanakan *Retreat* dan *Return* (Bandingkan Gifford, 1999), merupakan bentuk teks sastra (yang berorientasi) lingkungan.

Kajian sastra lingkungan lebih populer disebut dengan kritik sastra lingkungan atau ekokritik. Pendekatan ekokritik tersebut muncul di Amerika pada akhir tahun 1980-an sedangkan di Inggris muncul pada tahun 1990-an. Namun pada tahun 1990-an kritik sastra lingkungan baru muncul dalam buku *The Ecocriticism Reader; Landmarks in Lietrary Ecologi* oleh Glotfelty dan Fromm dengan berbagai kegiatan seperti asosiasi studi sastra dan lingkungan dan jurnal (Barry,2009:239). Kritik sastra lingkungan yang muncul di Amerika terisnpirasi oleh pandangan terhadap alam dari para pengarang trancendentalist yaitu pada abad ke-19. Sedangkan di Inggris kritik sastra lingkungan disebut *green studies* yang dipengaruhi oleh penyair romatik (Barry, 2009:240-241).

Dalam makalah ini, akan menyoroti lingkungan alam dalam bingkai sastra lisan etnik Rongga. Etnik Rongga adalah salah satu etnik yang yang terdapat di kecematan kota Komba, Kabupaten Manggarai Timur, Nusa Tenggara Timur. Seperti halnya etnik yang lain, etnik Rongga memiliki kebudayaan sendiri dengan corak yang khas yang tercermin dalam berbagai tradisi warisan leluhur. Salah satu tradisi warisan leluhur yang hidup dan berkembang dalam realitas sosial budaya etnik Rongga adalah budaya sastra lisan. Sastra lisan seperti yang dikemukakann oleh Hutomo (1991:1-3) adalah jenis kesusastraan yang mencakup dan mengungkap ekspresi kesusastraan dalam suatu kebudayaan yang disebarkan secara lisan, baik dalam bentuk suatu pertunjukan seni maupun di luarnya. Sastra lisan yang hidup dan berkembang dalam suatu masyarakat tradisional bersifat komunal atau milik bersama warga masyarakat bersangkutan.

Dalam konteks tertentu, istilah sastra lisan dikenal pula dengan sebutan sastra rakyat (*folk literature*) yang biasanya tampil dalam bentuk ungkapan tradisional, puisi, prosa, dan nyanyianHutomo (1991:1-3). Sastra lisan etnik Rongga juga memiliki kriteria seperti itu. Dari sekian banyak sastra lisan etnik Rongga,yang dipaparkan dalam tulisan ini adalah dalam bentuk nyanyian rakyat.

Nyanyian rakyat menurut Brunvand seperti yang dikutif Danandjaja (1986:141) adalah salah satu genre atau bentuk folklor yang terdiri dari kata-kata dan lagu yang beredar secara lisan di antara anggota kolektif tertentu berbentuk tradisional serta banyak mempunyai varian. Adapun nyanyian rakyat etnik Rongga yang dikaji dalam tulisan ini adalah *vera*. *Vera*merupakan sebuah tarian dan nyanyian yang dinyanyikan sebagai pengiring ritual yang terkait dengan pertanian dan kehidupan manusia. Nyanyian yang ditampilkan memiliki kekhasan tersendiri sebagai salah satu fitur pembeda dengan etnik yang lainnya. *Vera* dipilih karena tetap dilaksanakan secara rutin sampai saat ini dan memiliki kekhasan terendiri.

Fokus kajian pada syair-syair*vera* yang dinyanyikan yang diawali dengan pembahasan karakateristik struktur satra lisan vera; lingkungan alam dalam bingkai sastra lisan vera; sistem nilai budaya yang dikandungnya; dan relevansinya dalam konteks kehidupan modern. Kajian ini bertujuan untuk mengetahui peran lingkungan alam, makna yang dikandung serta relevansinya dalam realitas kehidupan etnik Rongga.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini termsauk penelitian deskriptif kualitatif dengan menggunakan pendekatan etnografi karena memaparkan suatu simpulan konseptualisasi budaya sesuai yang dilakukan, dikatakan, cara bertindak, dan sarana yang digunakan etnik Rongga. Penelitian ini merupakan penelitian lanjutan yang pernah dilakukan oleh Arka (2010), dan Sumitri 2015). Lokasi penelitian adalah di kecamatan Kota Komba, Kabupaten Manggarai Timur yang meliputi dua kelurahan yaitu kelurahan Tanarata dan Watu Nggene, dan dua desa yaitu desa Bamo dan desa komba. Sumber data utama adalah hasil wawancara dengan para pelaku *vera*, generasi muda dan generasi tua, rekaman audio/video nyanyian, dan transkripsi syair-syair nyanyian. Data penunjang dan penelitian lain juga dipakai acuan untuk mendukung analisis.

3. HASIL PENELITIAN

Karakteristik Struktur Sastra Lisan *Vera*

Ditelaah dari aspek bentuk, *vera* diidentifikasi sebagai bentuk puisi rakyat berbentuk syairtertuang dalam bentuk baris dan bait. Struktur dalam dari baris menunjukkan perpaduan secara leksikal melalui pengulangan dengan memanfaatkan fitur paralelisme baik pada tataran fonologis maupuan pada tataran leksikosemnatis. bahkan juga sering terdapat kata-kata yang arkais. Hal itu bertalian dengan pandangan Jakobson (1994:63) yang menyatakan bahwa hakikat puisi adalah pamakaian bahasaatau puisi dalam tindak kata (atau tindak tutur bisa wujud kata). Kekhasan syair*vera*antara lain seperti yang tampak pada fragmen berikut.

1) *Nggoti uma nggoli, wawi ka manu ka*‘ tanam di kebun nggoli, babi makan ayam makan’

   Ndua uma waru, wawi ka manu ka ‘pergi kerja kebun waru, babi makan ayam makan’

2) *Ndili no ndele, moe kowa palo rajo*‘bawah dan atas seperti perahu kecil beriringan sampan’

   Ndeta no ndale, moe bondo wa’u waju‘bawah dan atas seperti lumbung turun tumbuk’

Pada data (1) tampak bahwa setiap baris terdiri atas dua bagian, sering menunjukkan suatu pengulangan yang utuh pada baris lainnya seperti terlihat pada kalimat majemuk *wawi ka manu ka* ‘babi makan ayam makan’.Pada tataran fonologis menunjukkan adanya paralelisme bunyi berupa asonansi vokal berstruktur asimetris *o-i* pada kata *nggoti* ‘tanam’ dengan kata*nggoli ‘nama kebun’*, vokal berstruktur asimetris a-o pada kata *palo*‘beriringan/atur’ dengan kata *rajo* ‘sampan’, dan vokal berstruktr asmimetris a-u pada kata *waru*‘nama kebun’dengan kata *manu* ‘ayam’, dan kata kata *wa’u* ‘turun’ dan *waju* ‘tumbuk’.

Selain itu, terdapat pula adanya keterpaduan leksikal secara leksikosemantis dengan penggunaan sinonimi yakni kata *ndili* dan *ndeta* ‘bawah’ dan *ndele* dan *ndale* ‘atas’ dan keempat kata ini adalah kata

yang bersifat arkais. Tuntutan paralelisme itu, baik pada tataran bentuk mapun pada tataran bunyi,dan pada tataran leksikal dalam penciptaannya, membutuhkan kemampuan verbal linguistik yang memadai. Kemapuan itu dibutuhkan untuk mencapai keharmonisan estetik puitik antara syair-syair lagu dan irama yang dilantunkan, selain menjaga nuansa kesakralannya.

Lingkungan Alam dalam Bingkai Sastra Lisan Vera

Sastra lisan etnik Rongga sebagai produk budaya lokal menggambarkan keadaan ekologi yang melingkupi kehidupanya. Lingkungan alam yang *diakrabi* bukan saja sebagai penopang hidup, namun juga dijadikan sumber inspirasi dan kreasi. Kecermatan etnik Rongga mengekspresikan dan mengabstraksikan perilaku lingkungan alam ke dalam kehidupan mereka melahirkan berbagai ungkapan yang terbingkai dalam syair-syair nyanyiannya. Hal ini menyiratkan bahwa etnik Rongga dari sejak dulu sangat mencintai lingkungan alam sebagai bagian dari kehidupannya.Cerminan lingkungan alam terekspresi dalam syair-syair nyanyian tampil dalam bentuk baris dan bait dengan pola-pola bersajak, bersifat puitis diwahanai melalui pengulangan dengan memanfaatkan fitur paralelisme sebagai ciri utama seperti yang sudah diuraikan pada sub bagian struktur di atas.

Bagi etnik Rongga sikap hormat terhadap alam dengan memandang bahwa manusia mempunyai kewajiban moral untuk menghargai alam. Sikap demikian didasari atas kesadaran manusia merupakan bagian dari alam dan karena alam mempunyai nilai pada dirinya sendiri (Bandingkan Keraf, 2010: 167). Lingkungan alam yang melingkupi kehidupan etnik Rongga yakni merujuk pada mahkluk bernyawa dan mahkluk tanbernyawa yang merujuk pada simbol tumbuh-tumbuhan, hewan, benda, dan alam. seperti tampak pada fragmen berikut.

Lingkungan Alam yang Merujuk pada mahkluk hidup

Lingkungan alam yang merujuk pada mahkluk bernyawa dalam hal ini meliputi tumbuh-tumbuhan dan bintang/hewan antara lain dapat dilihat pada fragmen berikut.

3) *Nunu po poso, po poso nunu merhe* 'beringin hutan poso, hutan poso beringin besar'

Embu la'a lerha, jono rhele mawo merhe 'anak cucu jalan siang haribertedu di naungan
besar'

4) *Dhengi ne kami one wini jawa ne pare*'minta oleh kami di dalam bibit jagung dan padiini

Ndia paka tembu mo mbeka kalo'ini merangkak tumbuh seperti munculnya lautan laron
dari tanah'

5) *Meu embu meu nusi* ' kamu nenek kamu moyang
Ndia weti meu nitu tana mori watu 'ini sirih untuk kamu roh penguasa alam'

6) *Lakokongorongo ndau,lauwenawatu* 'anjing gonggong kambing itu di (selatan) batu

Tibo miri kembi ndau,lau wena watu 'kambing sandar dinding itu, di (selatan) bawah batu'

Kata *nunu* 'beringin' pada data (3), *jawa* 'jagung' dan*pare* ' padi' pada data (4), dan weti 'sirih' pada data(5) di atas adalah penggunaan lingkungan alam yang merujuk pada tumbuh-tumbuhan. Pada data (3) *nunu*secara refernsial menunjuk pada keadaan yang beringin besar di hutan dengan kerimbunan dahan, daun, dan ranting. Berdasarkan bentuk tekstual satuan kebahasaan yang digunakan konteksnya menyingkap konseptualisasi etnik Rongga tentang eksistensi Tuhan sebagai Sang Pengasih dan Penyayang yang dianalogikan secara metaforis melaui frasa nomina (FN) *nunu merhe* "beringin besar", sebagaimana dilihat dan disimak pada klausa, *Nunu po poso, po poso nunu merhe* 'Beringin hutan poso, hutan poso beringin besar'. Pohon beringin menjadi tempat berteduh yang menyejukkan ketika seseorang kepanasan, terutama di siang bolong setelah lelah berjalan jauh, sebagaimana dilihat dan disimak pada klausa, *Embu la'a lerha, jono mawo*

merhe ‘nenek berjalan siang hari, berteduh di naungan besar.” Kata atau istilah *embu* “nenek” menunjuk pada leluhur atau nenek moyang yang menjadi pengasal suku bersangkutan (suku yang merayakan ritual *vera*). Makna tersebut menunjukkan bahwa leluhur yang menjadi pengasal pertama suku bersangkutan berada dalam satu kesatuan kosmis dengan Tuhan, seperti yang dianalogikan secara metaforis dalam klausa, *jono mawo merhe* “berteduh di naungan besar”. Meskipun demikian, untuk mencapai kehidupan kekal dan abadi dalam lingkaran kasih Sang Ilahi memerlukan suatu proses perjalanan panjang yang begitu sarat dengan beragam tantangan. Hal itu diisyaratkan dalam frasa verba (FV), *la’a lerha* ‘jalan siang hari’ dalam klausa, *Embu la’a lerha* ‘Nenek jalan siang hari’. Frasa verba (FN) *la’a lerha* terbentuk dari kata (verba) *la’a* “jalan” sebagai konstituen inti dan kata (adverbia) *lerha* “siang hari” sebagai konstituen bawahan yang berfungsi sebagai pemarkah temporal. Frasa verba (FV) ini menggambarkan secara metaforis bahwa kehidupan manusia di dunia merupakan suatu ziarah menuju kehidupan kekal dan abadi. Ziarah kehidupan manusia itu merupakan suatu perjalanan yang panjang dan melelahkan (perjalanan siang hari) sehingga memerlukan kepesertaan Tuhan sebagai pengayom (pohon beringin).

Kerimbunan pohon beringin sepertidahan, ranting, daun, dan akarnya diyakini sebagai simbol pengayoman, perlindungan, kenyamanan, dan kesejukan bagi semua mahluk hidup. Sifat pohon beringin diandaikan dengan sifat Tuhan sebagai sumber kehidupan bagi semua mahluk dan menjadi tempat manusia bersandar jika mengalami kesulitan. Secara ekologis, pohon beringin memiliki sejumlah fungsi atau kegunaan. Kemampuan akarnya menyimpan dan meresap air menjadikan pohon beringin sebagai sumber air, di samping rimbunnya dahan, daun, dan ranting sebagai tempat berbagai fauna dapat menikmati suasana kehidupan nyaman.

Pada data (4) terdapat penggunaan nomina *jawa* ‘jagung’ dan *pare* ‘padi’ pada klausa *Dhengi ne kami one wini jawa ne pare* ‘minta oleh kami di dalam bibit jagung dan padi ini. Secara referensial menunjuk pada pengharapan kondisi bibit jagung dan padi supaya tumbuh dengan baikseperti laron tumbuh dalam tanah yang ditegaskan dalam klausa *paka tembu mo mbeka kalo* ‘perlahan tumbuh seperti munculnya lautan larondari tanah’. Konteksnya apapun pekerjaan yang dilakukan selalu

mohon kepada Tuhan agar diberiakn berkat. Penggunaan frasa nomina (FN) Jagung dan padi adalah media untuk mengekspresikan keyakinan etnik Rongga akan kemahabesaran Tuhan sebagai pencipta alam semesta. Dalam konseptualisasi etnik Rongga, *jawa* 'jagung' dan *pare* 'padi' bersifat sakral karena memiliki kekuatan yang sangat berpengaruh terhadap kehidupan manusia. Konseptualisasi itu terbentuk karena jagung dan padi adalah makanan pokok bagi etnik Rongga pada masa silam. Jagung dan padi dipahami pula oleh etnik Rongga sebagai manifestasi kasih Tuhan terhadap mereka sebagai manusia dan masyarakat. Oleh karena itu, jagung dan padi mendapat perlakuan khusus dan istimewa dalam konteks kehidupan etnik Rongga, seperti disaksikan dalam ritual *mbasa wini* yakni pembasahan atau pemercikan bibit (jagung dan padi) dengan darah korban ayam atau babi (lihat Sumitri, 2015:80).

Data (5) terdapat kata *weti* 'sirih' yang merujuk pada tumbuh-tumbuhan. Secara refernsial menunjuk pada suguhan sirih sebagai sarana adatritual sebagai ekspresi bentuk hormat. Secara konseptual data (5) mengandung makna bahwa etnik Rongga sebagai bagian dari kehidupan di dunia selalu hormat terhadap siapun untuk mejaga keharmonisan hubungan tak terkecuali terhadap kekuatan alam yang ditugasi Tuhan sebagai penjaga lingkungan Kekuatan roh alam sebagai penjaga lingkungan alam dipertegas dengan penggunaan frasa nomina (FN) *mori watu*.'penguasa batu'yang terkespresi dalam klausa *Ndia weti meu nitu tana mori watu* 'ini sirih untuk kamu roh yang menguasai batu'.Selain sebagai sarana adat ritual, sirih juga disuguhkan kepada kerabat ataupun tamu. Kebiasaan mengunyah sirihsampai kini masih tetap dilakukan oleh etnik Rongga baik laki-laki maupun perempuan terutama para orang tua, seperti kebiasaan yang berlaku pada kelompok masyarakat lainnya yang ada di Flores dan wilayah nusantara. Tradisi makan *weti* 'sirih' bagi masyarakat Rongga memiliki nilai sosial yang tinggi karena selain merupakan sarana adat untuk persembahan, juga disuguhkan kepada kerabat ataupun tamu untuk menambah kerekatan dan sekaligus meningkatkan kekariban mereka sebagai saudara yang tercakup dalam satu temali kekerabatan darah.

Sedangkan pada data (6), penggunaan nomina*lako* 'anjing', *rongo* 'kambing', *tibo* 'kambing' merujuk pada binatang /hewan. Penggunaan nomina lako (anjing) dan tibo (kambing) banyak ditemukan dalam syair *vera*, selain *wawi* (babi) dan *manu* (ayam) seperti terlihat pada data (1) di

depan. Data (6) Satuan kebahasaan yang digunakan menunjuk pada seekor anjing yang menggonggong kambing di sebelah batu. Konteksnya adalah menyingkap makna sindiran kepada orang yang suka mencuri.Sindiran tersebut dipertegas dengan adanya gonggongan anjing yang menandai adanya pencuri dalam hal ini yang dimaksud adalah *rongo* 'kambing' seperti terlihat pada frasa verbal (FV) *lako kolorongo*'anjing gonggong kambing' dalam klausa *Lakokongorongo ndau,lauwenawatu '*anjing gonggong kambing itu di (selatan) batu. Mencuri adalah sifat yang tidak baik dan perlu dihindari, karena selain merugikan orang lain juga sangat meresahkan kenyamanan hidup masyarakat.

Penggunaan jenis mahkluk hidup seperti *manu* 'ayam, *wawi* 'babi pada data (1), lako 'anjing' dan *rongo*/*tibo* 'kambing, tersebut di atas berkaitan pula dengan sebagian besar mata pencaharian penduduk etnik Rongga adalah di sektor pertanian sebagai pekerjaan utama juga peternakan. *Lako* (anjing) misalnya adalah binatang peliharaan etnik Rongga yang bernilai ekonomis karena selain digunakan untuk berburu, juga sebagai penjaga rumah, dan pengusir hewan yang mengganggu kebun atau ladang yang mereka miliki. Bahkan anjing juga bisa dijual untuk meningkatkan kesejatraan hidup etnik Rongga.Penggunaan noimna *tibo,rongo,* 'kambing' banyak ditemukan dalam syair *vera*. Ternak jenis kambing wajib dipelihara dalam budaya Rongga untuk kebutuhan adat sebagai sarana upacara dan memiliki nilai ekonomis yang tinggi selain babi dan ayam. Misalnya ada upacara kematian kambing adalah hewan kurban yang digunakan selain babi dan ayam.

Lingkungan Alam yang Merujuk pada Benda Tanbernyawa

Lingkungan alam yang merujuk pada mahkluk tan bernayawa sangat dominan digunakan dalam syair vera yang meliputi simbol benda dan alam. Dominannya penggunaan mahkluk tanbernaywa dalam syair vera berkaitan dengan aktivitas etnik Rongga dalam mengerjakan dan menghasilkan sesuatu sebagai salah satu penopang hidup mereka lebih banyak berkaitan dengan benda mati atau mahkluk tanbernya di antaranya dapat disimak pada fragmen berikut.

7) *Watu susu Rongga rhua ndoa ndoa rhua*‘batu susu Rongga dua berpasangan, dua berpasangan
Leke ema komba rhua ndoa ndoa rhua ‘menetap bapa Komba berpasangan dua dua berpasangan

8) *Loka jere olo, olo horha loka* ‘arena yang rata di depan, depan tengah arena’
Watu ture tana, tana tendole ‘batu tersusun bersama dan dilapisi tanah’

9) *Mbawarani nggana rie pimbe inerie* ‘bintang pagi berdampingan dengan gunung inere’
Bhuta ndala nu rie pimbe inerie ‘muncul bintang lain berdampingan dengan gunung inere’

10) *Embo sosa ndau lau wiri nanga*‘ombak berbunyi itu batas pantai’
Meti ndili seli meti reta wiri penda ‘surut di bawah gelap surut berhenti’

Pada data (7) dan (8) terdapat pemanfaatan nomina *watu* ‘batu’ dalam frasa nomina (FN) *watu susu Rongga’* batu susu Rongga‘ dan dalam frasa nomina *watu ture* ‘batu tersusun’ kata *mbawarani*‘bintang’ dalam frasa nomina (FN) *mbawarani nggana* ‘bintang pagi’ , nomina *pimbe* ‘gunung’ dalam frasa nomina *rie pimbe inere* ‘dengan gunung inere’ pada data (8), kata *embo* ‘ombak’ dalam frasa nomina (FN) *embo sosa* ‘ombak berbunyi’ dan nomina *nanga* dalam frasa nomina (FN) *wiri nanga* ‘batas pantai’ pada data (9). Semua kata itu merujuk pada mahkluk tanbernyawa mengacu pada alam.

Nomina *watu* ‘batu’ pada data(7) secara referensial menunjuk pada keadaan batu yang berpasangan. Konteksnya menunjuk kepada harapan etnik Rongga menjaga hubungan yang harmonis terhadap siapaun termasuk menjaga lingkungan alam yang sudah memberikan kehidupan dan rasa aman kepada etnik Rongga.Penggunaan nomina *watu* ‘batu’ juga banyak ditemukan dalam syair *vera*. Data (8) secara referensial menunjuk pada keadaan batu sudah tersusun rapi. Konteksnya menunjuk pada perhabatan yang sudah baik jangan diganggu lagi, ibarat batu yang sudah tersusun

dengan rapi janganlah dibongkar. Ini artinya bahwa dalam kehidupan hubungan yang baik terhadap orang lain harus dijaga sehingga tercipta kerukunan hidup dalam bermsyarakat.

Dalam kebudayaan etnik Rongga *watu* 'batu' memiliki makna yang penting berkaitan dengan identitas mereka secara sosio-kolektif sebagai satu kesatuan etnik di Manggarai. Berdasarkan penuturan para tetua, adat etnik Rongga dari versi cerita lisan masyarakat setempat, bahwa alasan pemberian nama orang Rongga karena bentuk perkampungannya berbentuk *pondo* 'priuk' dikelilingi oleh beberapa gunung berbatu. Konon sebelum mengenal budaya membuat rumah mereka tinggal di goa-goa di sekeliling batu besar. Dari kebiasaan hidup seperti itu muncul istilah dalam bahasa Rongga yakni *watu susu Rongga* yang terekam dalam syair *vera* di atas, artinya orang-orang tidur di sekeliling batu besar pada malam harinya seperti menyusui batu, seakan-akan batu itu memberikan kehidupan pada etnik Rongga (lihat Sumitri, 2005:39). Selain itu, batu juga selalu hadir dalam berbagai kegiatan ritual, karena dipahami memiliki kekuatan tertentu yang selalu menyertai kehidupan mereka. Misalnya dalam upacara membuat tempat penguburan orang mati, bahan dibuat dari batu setinggi satu meter yang disebut *sesendepo* 'tekan ke bawah'

Pada data (9) terdapat nomina *mbawarani* 'bintang' dalam frasan nomina (FN) *mbawarani nggana* 'bintang pagi' dan pimbe 'gunung dalam frasan nomina (FN) *rie pimbe inere* 'dengan gunung inere' yang merujuk pada mahkluk tanbernayawa. Secara referensial menunjuk pada bintang yang bisa hidupberdampingan dengan gunung. Jika dihubungkan dalam konteksnya data (9) merepresentasikan keadaan masyarakat yang salin mendukung dalam menjalni kehidupan dan bisa hidup saling berdampingan satu dengan yang lainnya, saling tolong menolong dan mengasihi. Ibarat bintang yang bersinar pada pagi hari memberi sinar yang cerah dan energiterhadap gunung yang dipenuhi oleh kerimbunnan pepohonan. Ini artinya dalam hidup diharapkan mempunyai sifat yang saling mendukung dan saling melengkapi, karena perlu disadari bahwa manusia tidak bisa hidup tanpa bantuan orang lain.

Pada data (10) nomina *embo* 'ombak' dalam frasa nomina (FN) *embo sosa ndau* ' ombak berbunyi itu' dan *nanga* 'pantai dalam frasa nomina (FN) *wirinonga* 'batas pantai' pada klausa *embo sosa ndau lau wiri nonga* 'ombak berbunyi itu *batas* pantai'merujuk mahkluk tanbernayawa yang

mengacu pada alam. Secara referensial data (10) menunjuk pada keadaan bunyi ombak di bibir pantai. Jika dikaitkan dengan konteksnya bahwa diharapkan warga etnik Rongga sebagai manusia janganlah ngomong sampai melewati batas. Keadaan ini diibartakan seperti deburan bunyi ombak hanya pada batas pantai. Ini artinya bahwa di dalam kehidupan etnik Rongga sebagai masyarakat janganlah ikut campur dengan urusan orang dan hargailah pendapat orang lain sehingga terjaga saling keharmonisan hidup. Sifat yang dimiliki ombak bisa digunakan sebagai tauladan dalam menapaki kehidupan ini. Pantai sebagai reprsentasi dari keberadaan etnik Rongga yang terdapat di pesisir selatan kota Komba. Bagi etnik Rongga pantai memiliki arti penting dalam kehidupannya karena banyak sekali menyimpan sumber daya ikan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya juga sebagai tempat rekreasi.

Lingkungaan alam yang dimanfaatkan sebagai inspirasi dan kreasi oleh etnik Rongga seperti tersebut di atas mencerminkan adanya relasi yang terjalin antara etnik Rongga dengan lingkungan alamnya. Dalam kosmologi etnik Rongga manusia merupakan bagian integral dari alam semesta. Relasi ini menyiratkan makna bahwa memelihara keserasian hubungan dengan alam tanpa dominasi dari eksploitasi berlebihan merupakan bagian terpenting dalam pemahaman etnik Rongga dengan alam semesta. Kesadaran akan kuatnya integrasi dengan lingkungan alam membuat msyarakat etnik Rongga sangat tergantung dan hormat pada alam.

Situasi lingkungan alam yang diuraikan di atasmencerminkan pola perilaku etnik Rongga yang sangat mengormati lingkungan dengan menjaga serta melestarikannya.

Sistem Nilai Budaya Dalam Sastra Lisan *Vera* dan Relevasninya dalam Kehidupan Modern

Setiap suku bangsa di dunia ini memiliki adat dan kebudayannya masing-masing. Kebudayaan adalah hal-ihwal yang dipunyai manusia dalam pikiran (mind),model yang dimiliki untuk mempersepsikan,menghubungkan, dan menginterpretasikan hal-ihwal tersebut (Goodenough, 1975). Sedangkan Koentjaraningrat (1986:182) menyatakan kebudayaan adalah seluruh sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar. Setiap bangsa memiliki unsur-unsur budaya universal. Bahasa, sistem

pengetahuan, organisasi sosial, sistem peralatan hidupdan teknologi, sistem mata pencaharian hidup, sistem religi, dan kesenian.

Untuk itulah, setiap masyarakat memiliki kewajiban untuk melestarikan dan mengaktualisasikan kebudayaannya dengan baik. Demikian pula halnya, dengan adat dan kebudayaan etnik Rongga yang sampai kini masih tetap ajeg dan konsisten dilaksnakan oleh masyarakatnya. Adat dan kebudayaan itu sangat erat kaitannya dengan agama lokal yang dianutnya. Pola kehidupan etnik Rongga sangat terikat pada norma-norma adat dan norma-norma sosial. *Vera*sebagai salah satu wujud budaya lisan yang dapat dikategorikan sebagai sastra lisan yang diwariskan secara turun-temurun dari leluhurnya. Berdasarkan aspek kebahasaan yang digunakan *vera* mencerminkan kekhasan budaya Rongga dan menyiratkan nilai-nilai filosofis yang dapat digunakan sebagai pembentukan pendidikan karakter. Berikut adalah beberapa di antaranya wujud budaya masyarakat etnik Rongga yang tercermin dalam syair-syair vera dan nilai-nilai filosofis yang dikandungnya meliputi sistem religi, sistem mata pencaharian dan sistem sosial yang diuraikan berikut ini.

Sistem Religi

Etnik Rongga sebagai masyarakat yang religius hampir semua beragama Kristen Katolik. Meskipun beragama Katolik mereka masih cenderung mempertahankan kepercayaan asli yaitu suatu kepercayaan yang belum terpengaruh oleh kebudayaan luar. Sejalan dengan itu, Koentjaraningrat (1998:207) menyatakan bahwa kepercayaan masyarakat terhadap hal-hal yang bersifat magis masih terdapat pada suku-suku bangsa di Indoensia walau sudah dipengaruhi oleh agama-agama modern. Sistem religi yang dipantulkan mengarah pada kepercayaan atau keyakinan terhadap kekuatan adikodrati yaitu Tuhan Mori ndewa, roh leluhur (embu nusi), dan roh alam (Mori tana. Ketiga kekuatan tersebut diyakini sebagai kekuatan spiritual utama yang menentukan keberadaan, dan keberlangsungan kehidupan mereka di dunia.

Dalam konsepsi kehidupan etnik Rongga Tuhan dipahami sebagai pencipta dan pemilik alam semesta baik yang kelihatan maupun yang tidak kelihatanan. Roh leluhur, dipahami sebagai perantara permohonan manusia kepada Tuhan sebagai penguasa alam semesta, dan juga merupakan cikal bakal keberadaan, kebertahanan, dan keberlanjutan hidup mereka sebagai

warga suku. Sedangkan roh alam dipahami sebagai salah satu sumber kekuatan moral dan spiritual yang mendiami sisi lain dunia masyarakat manusiawi. Roh alam ditugasi Tuhan untuk menunggu dan menjaga lingkungan alam agar tetap lestari adanya dan tidak dimanfaatkan manusia secara tidak beraturan. Ketiga keyakinan dan kepercayaan tersebut tampak dalam syair *vera* berikut.

11) *Ua ndele poso, lando sorhi ndewa* 'rotan di gunung, pucuk ke atas tangkap dewa
To'e lau rha kamu lore nitu 'pohon to'e (sejenis bambu berduri) akar lilit penunggu'

12) *Inu tua ndau, dhemi ripi ndau* 'minum tuak itu, cicipi dengan bibir itu'
Meu embu meu nusi 'kamu nenek kamu moyang'

Pada data (11) di atas kata atau istilah bahasa Rongga yang menyingkap konseptualisasi etnik Rongga tentang eksistensi Tuhan sebagai penguasa alam semesta adalah *ndewa.* Kataatau istilah ini adalah sebutan atau atribut untuk Tuhan dalam bahasa Rongga, sebagaimana dilihat dan disimak dalam klausa, *Ua ndele poso, lando sorhi ndewa* "Rotan di gunung, pucuknya ke atas tangkap dewa." Maksud dari ungkapan tersebut seseorang memiliki cita-cita yang tinggi ingatlah menyembah Tuhan sebagai penguasa alam semseta yang juga sangat menentukan keberadaan dan keberlanjutan hidup manuisa. Selain sebagai penguasa langit, Tuhan juga dipahami pula sebagai penguasa bumi dengan segala isinya, baik yang kelihatan maupun yang tidak kelihatan, sebagaimana tersurat dan tersirat dalam klausa, *To'e leu rhe, kamu lore mitu* "Aur di padang, akarnya tembus jauh ke bawah." Pengertian kata *mitu* "bawah" sebagai adverbia pemarkah lokatif dalam klausa tersebut menunjuk pada bumi, yang penggunaannya dalam konteks ritual selalu hadir secara berpasangan dengan kata *rhe* 'atas' sebagai adverbia pemarkah lokatif. Keduanya muncul dalam suatu konstruksi kata berpasangan dengan kerangka makna yang saling beroposisi satu sama lain. Penggunaan adverbia pemarkah lokatif tersebut menyiratkan makna bahwa, dalam konseptualisasi etnik Rongga, rentangan kekuasaan Tuhan

sebagai penguasa alam semesta meliputi langit dan bumi dengan segala isinya, termasuk manusia sebagai mahkluk ciptaannya.

Selain menyingkap tentang eksistensi Tuhan sebagai penguasaalam semesta,*vera* juga menyiratkan konseptualisasi etnik Rongga tentang eskistensi roh leluhur sebagai dimensi makna paling menonjol. Dilihat dari struktur hirarkis kekuasaannya, eksistensi roh leluhur tidak berada dalam posisi sama dan sejajar dengan Tuhan. Dalam konseptualisasi etnik Rongga, roh leluhur dipahami sebagai perantara permohonan kepada Tuhan sebagai penguasa alam semesta. Konseptualisasi ini memberikan suatu ketegasan bahwa etnik Rongga tidak menyembah roh leluhur, tetapi menghormati roh leluhur dalam tautan dengan perannya sebagai perantara permohonan kepada Tuhansebagaimanadilihat dan disimak pada data (5) di depan yaitu *Inu tua ndau, dhemi ripi ndau* 'minum tuak itu, cicipi dengan bibir itu'*Meu embu meu nusi* 'kamu nenek kamu moyang'. Penggunaan kata *embu nusi* adalah sebutan leluhur etnik Rongga yang sangat dihormati dan diyakini ikut menentukan keberadaan dan keberlanjutan hidup etnik Rongga.

Selain itu, syair *vera* juga menyiratkan konseptualisasi etnik Rongga tentang roh alam. Roh alam dipahami sebagai salah satu sumber kekuatan moral dan spiritual yang turut menentukan keberadaan, kebertahanan, dan keberlanjutan hidupnya sebagai manusia dan masyarakat, di samping Tuhan dan roh alam. Akan tetapi, eksistensi roh alam dipahami etnik Rongga bukan sebagai kekuatan spiritual yang berdiri sendiri, melainkan dilihat dari hubungan dengan Tuhan sebagai pencipta alam semesta. Dalam konseptualisasi etnik Rongga, roh alam dipahami sebagai makluk ciptaan Tuhan yang mendiami sisi lain dunia masyarakat manusiawi. Roh alam ditugasi Tuhan untuk menunggu dan menjaga lingkungan alam agar tetap lestari adanya dan tidak dimanfaatkan manusia secara tidak beraturan.

Selain sebagai penghuni dunia seberang, dalam konseptualisasi etnik Rongga,roh alam dipahami pula sebagai suatu paguyuban mistis dengan distribusi peran masing-masing. Sebagian mengemban peran menjaga kampung, sedangkan sebagian yang lain mengemban peran menjaga sumber mataair. Etnik Rongga tidak menyembah roh alam, tetapi menghormati roh alam sesuai kapasitas tugas yang diperaninya dalam hubungan dengan eksistensi Tuhan sebagai penguasa alam semesta. Terkait dengan itu, dalam realitas kehidupan etnik Rongga pada masa silam, mereka dilarang

membabat hutan secara sembarangan agar flora dan fauna yang ada di dalamnya tidak musnah

Konseptualisasi etnik Rongga tentang eksistensi roh alam sebagai penjaga lingkungan alam disingkap, pada terlihat pada data (5) yaitu *Meu embu meu nusi* 'kamu nenek kamu moyang, *dia weti meu nitu wori watu* 'Ini sirih pinang kamu roh penguasa alam'. Ini menyiratkan makna bahwa etnik Rongga mesti menjaga dan memelihara hubungan yang harmonis dengan kekuatan alam, seperti *watu* 'batu' yang berada di lingkungan mereka. Selain sebagai penghuni dunia seberang, dalam konseptualisasi etnik Rongga, roh alam dipahami sebagai suatu peguyuban mistis dengan distribusi peran dan tanggung-jawabnya masing-masing sesuai penugasan Tuhan sebagai penguasa alam semesta.

Sistem Mata Pencaharian

Sistem mata pencaharian yang tercermin dalam sastra lisan etnik Rongga adalah bidang pertanian. Di samping pertanian ladang dan perkebunan sebagai sumber kehidupannya, masyarakat Rongga juga mengenal sistem peternakan dengan sistem yang penerapannya masih sangat sederhana. Jenis ternak utama yang dipelihara adalah babi (*wawi*) dan ayam walaupun ada jenis hewan lain seperti kerbau dan kuda, namun dalam jumlah yang terbatas. Kedua jenis hewan ini (babi dan ayam) merupakan hewan kurban dalam berbagai upacara.

Usaha pertanian utama yang diwariskan secara turun temurun adalah menanam padi dan jagung yang dikembangkan secara tradisonal seperti tampak pada data (1) yaitu *dhengi ne kami one wini jawa ne pare* ' minta oleh kami di antara bibit jagung dan padi' *ndia paka tembu mo mbeka kalo* 'ini merangkak tumbuh seperti munculnya lautan laron dari tanah'. Secara rutin padi dan jagung hanya ditanam sekali dalam setahun setiap awal musim hujan tiba, yang biasanya dilakukan pada rentangan bulan Oktober sampai dengan Januari. Akan tetapi, padi dan jagung terutama jagung juga bisa ditanam dua kali dalam setahun tergantung curah hujan. Penanaman jagung untuk kedua kalinya biasanya dilakukan setelah jagung musim pertama, bisa juga ditanam di kebun yang lain atau yang baru. Selain jagung, pada musim tanam kedua juga bisa ditanami kacang hijau sebagai tanaman alternatif. Seperti halnya jagung, kacang hijaupun bisa ditanam apabila curah hujan pada waktu itu lebih lama (panjang) karena pertanian

di daerah Rongga sangat tergantung pada curah hujan, sedangkan sumber air yang tetap tergolong sangat langka.

Sistem Organisasi Sosial

Setiap jenis kegiatan yang dilaksanakan suatu masyarakat niscaya mempunyai efektivitas sosial tersendiri bagi warga masyarakat bersangkutan. Efektivitas socialtercermin dalam makna sosial yang bertautan dengan kesucian sosial yang mesti dipatuhi warga etnik Rongga demi penciptaan dan pemertahanan keselarasan hubungan sosial kemasyarakatan. Kebermaknaan kesalehan ritual tersebut mengejawantah dalam efektivitas sosial yang ditakar secara empiris dalam kesucian sosial etnik Rongga. Guratan makna sosial yang terkandung dan diamanatkan dalam vera seperti terlihat pada data (1) dan data (8) yaitu*Loka jere olo, olo horha loka*'tempat yang rata di depan depan tengah depan tempat'.*Watu ture tana tana tendole*'Batu susun tanah tanahberlapis'.

Data data (1) dan (8) menyiratkan makna bahwademi penciptaan dan pemertahanan keselarasana hubungan sosial kemasyarakatan, warga etnik Rongga dituntut agar ketika mereka menghadapi masalah dalam konteks kehidupan bermasyarakat, sebaiknya masalah itu dipecahkan atau dimusyawarahkan bersama di depan umum. Makna tersebut disingkap secara analogis-metaforis dalam klausa, (a) *Loka jere olo, olo horha olo loka*'Tempat rata di depan,tempat di depan dan tengah depan' dan (b) *Watu ture tana tana tendole*'Batu tersusun berlapis tanah'. Dengan dipecahkan dan dimusyarahkan di depan umum, maka masalah yang mereka hadapi itu dapat diselesaikan secara cepat karena melibatkan banyak pikiran dalam mencari langkah pemecahan.

Relevansi Sastra Lisan *Vera*dalam konteks Kehidupan Modern

Sastra lisan *vera* sebagai warisan budaya lokal berperan sebagai piranti untuk mempererat rasa kebesamaan dalam ikatan komunitas etnik Rongga, di samping mencirikan identitas keyakinan etnik Rongga sebagai suatu kelompok masyarakat adat. Sebagai suatu masyarakat adat, etnik Rongga memiliki tata susunan masyarakat yang berpijak di atas norma-norma adat, kekeluargaan, dan kebersamaan yang terbentuk sesuai kaidah sosial budaya warisan leluhurnya.

Sastra lisan *vera* menyiratkan kekayaan intelektual etnik Rongga

sarat dengan nilai filosofis yang universal yang relevan diterapkan dalam kehidupan modern yang sarat dengan berbagai pesoala. Relevansinya tidak terikat waktu misalnya tentang kebesaran Tuhan sebagai tempat bersandar dan memohon perlindungan dalam menjalani kehidupan di dunia. Nilai-nilai filosofis itu dikemas dalam satu kesatuan seperti terlihat dari data-data di atas. Nilai filosofis sastra lisan vera terkait dengan eksistensi diri etnik Rongga sebagai mahkluk individu, mahkluk sosial, dan mahkluk berbudaya yang didambakan hidup yang selaras dengan linkungannya sesuai dengan kaidah sosial. Salah satu nilai filosofis penting adalah agar dalam keseharian hidupnya, etnik Rongga mesti menampilkan pola perilaku yang baik demi pemertahanan keselarasan hubungan dengan lingkungan sosial budaya dan lingkungan alam fisik. Nlai-nilai filosofis yang terdapat dalam sastra lisan vera seperti pengendalian diri, peratuan, toleransi, keberanian sindiran, dan etika di antaranya dapat disimak pada fragmen berikut.

Pengendalian diri

13) Eu lako seku ma'e rhale kende 'salak anjing seku jangan dengar '
Kolo waeko ma'e paru mabha landu 'gonggong waeko jangan lari padang landu
Petuah: Jangan suka mencampuri urusan orang lain (Pengendalian diri)

Persatuan

14) Nggoe nggina nggoe ma'e nggae 'jatuh jatuh jangan jatuh
Tudharaja bhuja ndowi wake wali 'tombak ingin berdiri lagi (Rukun)
Petuah: Hidup rukun bersama

Toleransi

15) Uma lange rhua ma'e nggari ma'e kodhi'kebun yang berbatasan jangan lewat ke
sebelah
Tunu manu kau ka sande uma lange' bakar ayam kau berikan juga kepada

kebun yang berbatasan.
Petuah: Hidup saling membantu

Keberanian

16) Topo lira mbao ra'a mbiwa ra'a 'parang kilatan dara tidak turun'
Wara tumbu kembi ate mbiwa leli 'angin kencang menghantam dinding hati tidak
gentar'
Petuah: Tidak gentar menghadapi tantangan

Sindiran

17) Dhero mesi menge kokango'i ngo'tanaman dadap yang berbunga harum koka'
Keti sewunu mbingu tata riwu 'petik sehelai gia semua orang
Petuah: sindiran tentang kelicikan seseorang

Etika

18) Ema po soro ma'e rero ma'ghewo 'Ayah memberi nasihat jangan ribut jangan
lupa'
Ine reku lelu ma'e rero ma'e ghewp 'ibu memberi nasihat jangan jangan ribut
jangan lupa'

Simpulan

Beradasarkan hasil pembahasan dapat disimpulkan bahwa sastra lisan etnik Rongga sebagai produk budaya lokal menggambarkan keadaan ekologi yang melingkupi kehidupan mereka yang terbingkai dalam syair-syarrnya. Hal ini menyiratkan bahwa etnik Rongga dari sejak dulu sangat mencintai lingkungan sebagai bagian dari kehidupannya. Cerminan lingkungan alam terekspresi dalam syair-syair nyanyian tampil dalam bentuk baris dan bait dengan pola-pola bersajak, bersifat puitis diwahanai melalui pengulangan dengan memanfaatkan fitur paralelisme sebagai ciri utama. Lingkungan alam yang terekspresi melingkupi kehidupan etnik Rongga yang merujuk pada mahkluk hidup seperti binatang, hewan,

tumbuh-tumbuhnan dan juga merujuk pada mahkluk tan bernyawa seperti batu, gunung dan pantai.

Syair-syair *vera*milik etnik Rongga menujukkan kekayaan intelektual dengan memanfaatkan lingkungan alam sebagai kerasi dan inspirasinya selain sebagai penopang kehidupan mereka, juga mengandung sistem nilai budaya yang hidup dalam alam pikiran warga masyarakat Rongga yang dianggap bernilai dan sebagai pedoman dalam kelakuannya. Sistem nilai budaya yang dikandungnya berkaitan dengan sistem religi, sistem mata pencaharian, dan sistem organisasi sosial. Semua sistem nilai budaya itu masih relevan dalam konteks kehidupan modern. Oleh karena itu, sastra lisan sebagai kekayaan budaya lokal perlu digali, diteliti, direnungkan, diterapkan nilai-nilainya, dan tetap dipertahankan keberadaannya sebagai salah satu wujud pemertahanan budaya sastra lisan sekaligus pemertahanan bahasa Rongga yang sudah semakin terancam keberadaanya. Hal ini perlu dilakukan mengingat derasnya arus perubahan serta ketatnya persaingan melawan berbagai jenis hiburan dewasa ini.

Daftar Pustaka

Arka, I Wayan. 2010. *Maintaning Vera in Rongga: Struggle over Culture, Tradition, and Language in Modern Manggarai, Flores, Indonesiadalam Endangered Languages Of Austronesia.* Margaret Florey (Editor). OxfordUniversity Press.

Arka, I Wayan. 2012. *Kamus : Bahasa Rongga-Indonesia dengan Pelacak Kata*

Bahasa Indonesia-Rongga. Jakarta. Penerbit Universitas Atma Jaya.

Bauman, Richard. 1977. *Verbal Art as Performance.* Prospect Heights, Illinois: Wafeland Press.

Bauman, Richard.1992. "Performance". Dalam Richard Bauman (Ed). 1992. Foklor, Cultural Performance, and Popular Entertainment. New York : Oxford University Press

Buell, Lawrence. 1995. *The Environmental Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.

Bungin, Burhan. 2008. *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya.* Jakarta: Kencana.

Brunvand, Jan Harold. 1968. *The Study of Amercian Folklore*. New York: W.W. Norton & Company Inc.

Danandjaya, James. 1991. *Foklor Indonesia, Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain*. Jakarta: Temprit.

Endraswara, Suwardi, 2009. *Metodelogi Penelitian Folklor : Konsep, Teori, dan Aplikasi*. Yogyakarta, Medpress.

Fox, James J. 1986. *Bahasa, Sastra, dan Sejarah : Kumpulan Karangan mengenai Masyarakat* Pulau Roti. Jakarta : Penerbit Djambatan.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocriticism.* New York: Routledge

Gifford, Terry. 1999. *Pastoral*. New York and London: Routhledge.

Glothfelty, C dan H. Froom (eds.). 1996. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. London: University of Goergia Press.

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

Jakobson, R. 1992 "Linguistik dan Bahasa Puitik". Dalam *Serba-serbi Semiotika*. Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest (Ed). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Keraf. Sony.2000. Etika Lingkungan. Jakarta, Penerbit Gramedia.

Moleong. Lexy J. 1990. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Kleden, Ignatius, 1996. *Pergeseran Nilai Moral, Perkembangan Kesenian dan Perubahan Sosial*. Kolom 8, 5-6

Sedyawati, Edi. 1996. *Kedudukan Tradisi Lisan dalam Ilmu-ilmu Sosialdan Ilmu-ilmu Budaya*. Dalam Warta ATL, Jurnal Pengetahuan dan Komunikasi Peneliti dan pemerhati Tradisi Lisan. Edisi II/ Maret/1996 Jakarta

Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi.* Pengantar Amri Marzali. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sumitri, Ni Wayan dan Arka, I Wayan. 2013. Folklor Ritual *Vera* dari Etnik Rongga Flores : Jendela Kini untuk Masa lalu dan Masa Depan dalam *Folklor dan Folklife dalam Kehidupan Dunia Modern : Kesatuan dan Keberagaman*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Susilo, Y.Eko Budi. *Menuju Keselarasan Lingkungan*: Memahami SikapTeologi Manusia Terhadap Pencemaran Lingkungan. Malang. Penerbit .Averroes Press.

Taum, Yoseph Yapi. 1999. Sastra dan Bahasa Ritual dalam dalam Tradisi Lisan Masyarakat Flores Timur. Dalam Rasmanto, B dan purwo, B. Kaswanti (ed) Sastra Lisan: *Pemahaman dan Intrepretasi.* Jakarta :

Mega Media Abadi

Teeuw.A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya-

Girimmukti Pasaka.

SASTRA HIJAU: NYANYIAN RAKYAT KLASIK BUGIS SEBAGAI MEDIA PEMBENTUKAN KARAKTER "PEDULI TERHADAP LINGKUNGAN" BAGI MASYARAKAT

Muhsyanur
Mahasiswa Program Pascasarjana, Universitas Negeri Surabaya
muhsyanursyahrir@yahoo.co.id

Nyanyian rakyat klasik Bugis merupakan salah satu ragam sastra lisan yang ada di Sulawesi Selatan khususnya di daerah-daerah yang lebih banyak didominasi penduduk Bugis, seperti di Derah Kabupaten Wajo, Kabupaten Bone, Kabupaten Sidrap, dan Kabupaten Soppeng. Berdasarkan bentuk coraknya, nyanyian rakyat klasik Bugis termasuk puisi lama dan masih terus berkembang sejalan perkembangan zaman. Nyanyian rakyat klasik Bugis juga memiliki khas yang sangat tradisional karena di dalamnya mengandung filosofi hidup bagi masyarakat Bugis.

Selain itu, nyanyian rakyat klasik Bugis memiliki beberapa fungsi, salah satunya sebagai media pembentukan karakter bagi generasi atau masyarakat, baik bagi masyarakat Bugis secara khusus maupun bagi masyarakat Indonesia secara umum. Sekaitan hal tersebut, pokok pembahasan dalam makalah ini ialah fungsi nyanyian rakyat klasik Bugis sebagai media pembentukan karakter "peduli terhadap lingkungan" bagi masyarakat. Sementara itu, adapun bentuk peduli terhadap lingkungan, yaitu meliputi (1) menumbuhkan sifat berbangga terhadap kekayaan alam, (2) menumbuhkan sifat berbangga terhadap hasil bumi, dan (3) menumbuhkan sifat cinta tanah air.

Kata-kata kunci: nyanyian rakyat klasik, media, filosofi, karakter, dan lingkungan

Bugis classic folk songs is one variety of oral literature in South Sulawesi, especially in areas more predominantly Bugis, like of Wajo Regency, Bone Regency, Sidrap Regency, and Soppeng Regency. Based on the complexion, classic folksong of Bugis including a long poetry and still growing in step with the times. Classic folk songs of Bugis also have a very distinctive traditional because it contains a philosophy of life for the people of Bugis.

In addition, the classic folk songs Bugis has several functions, one of them as a medium for the formation of character generation or society, good for the Bugis community in particular and for the Indonesian people in general. Therefore, in issue in this paper is a classic folk songs of Bugis function as a medium of character formation "environmental care" for the community. Meanwhile, as for the form of care for the environment, which includes (1) foster a sense of pride in the natural resources, (2) develop a sense of pride in the crops, and (3) foster patriotism.

Key words : classic folk songs , media , philosophy , character , and environment

PENDAHULUAN

Karya sastra merupakan wujud nyata manusia itu sendiri sebagai penciptanya, baik sastra yang berupa teks tertulis maupun sastra yang berupa teks lisan. Oleh karena itu, sastra dapat dikategorikan sebagai tanda pengenal dan identitas setiap daerah. Hal tersebut sejalan dengan pendapat Nurhayati (1999:45) bahwa untuk memahami suatu suku bangsa hendaklah memahami pula karya sastra mereka, karena itu adalah kata hati mereka yang di dalamnya memuat pandangan, sikap, dan budaya kehidupan masyarakat lama, budaya yang kemungkinan sampai saat ini masih hidup dan berkembang.

Selain itu, pada hakikatnya karya sastra di dalamnya memiliki nilai tinggi yang tentunya lahir dari pengalaman masyarakat penciptanya yang jug berdasar dari pengetahuan lokal. Wongsamun (2012:38) mendefinisikan pengetahuan lokal sebagai akumulasi pengetahuan masyarakat lokal dan telah diwariskan ke generasi baru. Pengetahuan tersebut merupakan cara pandang yang digunakan dalam mencari nafkah, memecahkan masalah, dan beradaptasi untuk mempertahankan eksistensi komunitas mereka. Dengan pengatahuan lokal dapat membawa suatu kelompok masyarakat untuk lebih berwawasan luas.

Salah satu karya sastra lisan yang terus bertahan dan terlestarikan hingga saat ini, yaitu sastra lisan berupa nyanyian rakyat. Keberadaan nyanyian rakyat klasik Bugis hingga saat ini, masih ada dan terus bertahan. Namun, untuk lebih menonjolkan posisinya sebagai salah satu ragam produk budaya yang dihasilkan oleh para leluhur, maka sangat perlu mendapatkan

perhatian sebagai bentuk pemertahanan terhadap keutuhannya khususnya untuk digeneralisasikan.

Secara umum, nyanyian rakyat merupakan salah satu produk yang diwariskan melalui tradisi lisan yang lahir dari aktivitas suatu kelompok masyarakat tertentu di suatu daerah. Lomax (1968:274) menyatakan bahwa nyanyian rakyat diwariskan melalui tradisi lisan (*oral tradition*) dari orang-orang tertentu sebagai warisan budaya yang diteruskan untuk mengetahui pesan-pesan leluhur. Pernyata Lomax tersebut dapat disimpulkan bahwa alasan mendasar sehingga nyanyian rakyat diciptakan karena adanya informasi-informasi yang ingin disampaikan.

Nyanyian rakyat dalam masyarakat Jawa, disebut juga lagu dolanan rakyat. Hal tersebut dijelaskan Endraswara (2010:153) bahwa lagu dolanan rakyat Jawa dinamakan juga nyanyian rakyat, biasanya berupa puisi sederhana. Lagunya pun tidak sulit. Oleh karena itu, banyak orang-orang hafal dengan lagu rakyat. Lagu ini biasanya tidak hanya digemari anak-anak, tetapi juga remaja dan orang dewasa.

Sastra lisan/sastra lisan Bugis kuno kehadirannya sebelum manusia Bugis itu sendiri mengenal era modern. Hal ini dipertegas oleh Pelras (2006:234) bahwa kesusastraan lisan Bugis pasti jauh lebih dahulu ada daripada bentuk sastra tulis, dan mungkin tetap bertahan sebagai satu-satunya bentuk kesusastraan selama jangka waktu tertentu, bahkan setelah orang Bugis mengenal tulisan.

Nyanyian rakyat termasuk sastra lisan yang bercorak bukan cerita. Dikatakan bukan cerita karena tidak memiliki alur seperti karya sastra lainnya. Akan tetapi, dari segi bentuk isi, nyanyian rakyat bisa saja berupa penggambaran atau sebuah cerita yang menceritakan tentang suatu kejadian atau persitiwa dan keadaan. Namun, jika diperhatikan berdasarkan segi bentuk struktur, struktur bahasa, penyajian, susunan kata dan pemilihan kata, dan makna yang tersirat di dalamnya, nyanyian rakyat dapat dikategorikan jenis puisi, tetapi nyanyian dengan puisi memiliki perbedaan dan kesamaan. Perbedaan yang sangat khas, yaitu nyanyian disampaikan dengan cara melagukan dan mendengdangkan, sedangkan puisi tidak demikian. Sementarakesamaannya, ialah terdapat pada teks dan isi. Puisi dan nyanyian masing-masing bernilai puitis, yaitu memiliki nilaiestetika.

Berdasarkan periodisasinya, nyanyian rakyat Bugis yang ada

di Sulawesi Selatan ada dua, yaitu nyanyian rakyat Bugis modern dan nyanyian rakyat klasik. Nyanyian rakyat modern adalah jenis nyanyian yang telah banyak mengalami perubahan yang sejalan dengan perubahan dan perkembangan zaman, yaitu sifatnya mementingkat modernitas, namun sedikit lalai pada aspek estetika, sedangkan nyanyian rakyat klasik Bugis adalah jenis nyanyian yang tanpa mengalami perubahan apapun, yaitu sifatnya murni dan lebih mementingkan estetika.

Nyanyian rakyat klasik Bugis memiliki banyak fungsi dalam kehidupan masyarakat, diantaranya (1) fungsi informasional, memberikan penerangan bahwa dalam masyarakat Bugis terdapat berbagai norma-norma yang harus dilestarikan, perihal menjaga hubungan manusia dengan sang pencipta, menjaga hubungan manusia sesama manusia, dan menjaga hubungan manusia dengan lingkungan atau alamnya; (2) fungsi emotif, sebagai bentuk untuk mengungkapkan perasaan, seperti penyampaian maaf, rasa cinta, rasa kecewa, rasa sedih, kesetiaan, dan rasa gembira; (3) fungsi direktif, yaitu berkenaan dengan seruan untuk memengaruhi sesoarang untuk bertindak atau berprilaku serta hal ini berhubungan dengan kritik sosial dalam masyarakat; (4) fungsi estetis, yaitu sebagai sarana hiburan yang menimbulkan suatu keindahan sehingga terjadi komunikasi yang harmonis antara penyanyi dengan pendengar. Hal ini meliputi penggunaan kata-kata yang puitis, pemilihan kata yang indah, dan penggunaan gaya bahasa; dan (5) fungsi sebagai media pendidikan bagi generasi muda, yaitu mengenalkan kepada generasi akan pentingnya melestarikan budaya lokal sendiri melalui produk-produk budaya, yaitu melestarikan nyanyian-nyanyian yang ada di kehidupan masyarakat Bugis.

Selain fungsinya, nyanyian rakyat Bugis juga memiliki nilai-nilai tinggi bagi masyarakat meskipun kebanyakan dari masyarakat sendiri belum tahu nilai-nilai tersebut. Adapun nilia-nilai yang terdapat dalam nyanyian klasik rakyat Bugis, yaitu nilai filosofi, nilai religius, dan nilai sosial. *Pertama,* nilai filosofi, yaitu suatu keyakinan mengenai cara dalam betingkah laku dan dijadikan sebagai pandangan hidup. Nilai filosofi yang terkandung dalam nyanyian rakyat Bugis, yaitu melestarikan budaya *sipakatau, sipakalebbi',* dan *sipakainge.* Sifat *sipakatau* ialah sifat yang memandang manusia sebagai manusia, yaitu menghargai dan menghormati sesama manusia dan saling menyayangi.Sifat *Sipakainge* ialah sifat yang saling mengingatkan antarsesama, saling tolong-menolong dalam kebaikan,

menyeruh kepada yang baik dan saling mencegah dari sifat yang keji. Dan sifat *sipakalebbi,* ialah sifat sangat menghargai pendapat, tidak saling merendahkan antarsesama dan menganggap bahwa setiap kekurangan yang dimiliki manusia bukanlah suatu kelemahan.

*Kedua,*nilai religius, yaitu berkaitan dengan sistem kepercayaan yang merupakan dasar dari pembentukan karakter yang agamais. Agamais sendiri merupakan sikap atau perilaku yang patuh dalam melaksanakan agama yang dianut, toleran terhadap pelaksanaan ibadah agama lain dan hidup rukun dengan penganut agama lain. Secara garis besarnya, nilai religius dalam nyanyian rakyat Bugis, yaitu relasi manusia dengan Tuhannya yang meliputi pernyataan manusia akan kekuasaan Tuhannya, kewajiban manusia dalam menunaikan ibadah, manusia senantiasa mengingat dan dekat dengan Tuhannya, manusia dapat menyikapi dengan bijak akan takdir Tuhannya, dan manusia selalu membutuhkan perlindungan dan pertolongan Tuhannya. Sehingga dengan demikian, dapat terbentuk karakter dalam diri manusia, yaitu sifat yang jujur, toleran, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat dalam berbangsa, cinta tanah air, menghargai prestasi, komunikatif, peduli lingkungan, dan bertanggung jawab.

Dan *ketiga,* nilai sosial, yaitu hal sangat berkaitan erat antara manusia dengan kehidupan masyarakat, yaitu antara manusia yang satu dengan manusia yang lain. Selain itu, nilai sosial sebagai asumsi-asumsi yang hidup dalam alam pikiran dan kehidupan suatu kelompok masyarakat serta dapat dijadikan sebagai pandangan khususnya dalam berkehidupan berkelompok atau bermasyarakat dan umumnya dalam berkehidupan berbangsa dan bernegara. Nilai sosial dalam nyanyian rakyat Bugis, yaitu memberikan gambaran kepada manusia untuk saling mengharagai, menjaga hubungan kekerabatan, menegakkan prinsip musyawarah untuk mufakat, menjalin sikap tolong menolong, dan berlomba-lomba dalam kebaikan serta saling mengingatkan dalam hal yang tidak baik.

Topik utama dalam makalah ini ialah nyanyian rakyat klasik Bugis sebagai media pembentuk karakter bagi generasi atau masyarakat, baik bagi masyarakat Bugis secara khusus maupun bagi masyarakat Indonesia secara umum. Karakteryang dimaksud berhubungan dengan tabiat, watak, sifat-sifat-sifat kejiwaan atau budi pekerti yang tumbuh dan tercermin di dalam sikap atau tingkah laku seseorang yang kemudian akan membedakan

orang tersebut dengan orang yang lainnya.

Sekaitan hal tersebut, pokok pembahasan dalam penelitian ini ialah fungsi nyanyian rakyat klasik Bugis sebagai media pembentukan karakter "peduli terhadap lingkungan" bagi masyarakat. Sementara itu, adapun bentuk peduli terhadap lingkungan, yaitu meliputi (1) menumbuhkan sifat berbangga terhadap kekayaan alam, (2) menumbuhkan sifat berbangga terhadap hasil bumi, dan (3) menumbuhkan sifat cinta tanah air.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Sementara itu, penelitian kualitatif menurut Arikunto (2010: 282) ialah diartikan untuk mengumpulkan data atau informasi mengenai keadaan sesuatu gejala dan untuk memperoleh kesimpulan, data yang telah terkumpul dipisahkan menurut kelompoknya masing-masing. Metode yang digunakan dalam penelitian ini, menggunakan metode deskriptif kualitatif. Deskriptif kualitatifmerupakan salah satu metode dalam penelitian yang bertujuan menggali, menggambarkan, dan menjelaskan objek yang diteliti secara alamiah yaitu mendeskripsikan data berdasarkan permasalahan dalam penelitian ini, yaitu untuk mengungkap bentuk karakter peduli terhadap lingkungan yang terdapat dalam nyanyian klasik rakyat Bugis khususnya bagi masyarakat Bugis dan masyarakat di seluruh nusantara secara umum. Sementara itu, adapun teknik dan tahapan dalam penelitian, yaitu (1) pengumpulan data dilakukan dengan cara menelaah beberapa data nyanyian secara berulang-ulang kemudian menyesuaikan sesuai dengan fokus penelitian, (2) analisis data, yaitu data yang telah ditelaah sesuai dengan kelompoknya, dilanjutkan dengan proses analisis untuk menjawab fokus penelitian, dan (3) penyajian data

HASIL DAN PEMBAHASAN

Berdasarkan hasil analisis, ditemukan beberapa jenis karakter "peduli terhadap lingkungan" yang terdapat dalam nyanyian rakyat klasik Bugis, yaitu sebagai berikut.

Menumbuhkan Sifat Berbangga Terhadap Kekayaan Alam

Sifatberbangga merupakan salah satu sifat berbesar hati atau memiliki sifat yang suka memuji-muji karena dianggapnya mengagumkan.

Berbangga terhadap sesuatu khsusunya berbangga akan suatu kekayaan alam merupakan bagian dari sifat memiliki sifat kepedulian terhadap lingkungan. Dengan kepedulian tersebut akan dapat melahirkan semangat dan sebagai motivasi untuk menjaga, melestarikan, dan menghijaukan kekayaan alam yang ada. Sebab kekayaan alam itu merupakan bagian karunia dan ciptaan Tuhan.

Mengabadikan dalam lirik nyanyian-nyanyian mengenai kekayaan alam bagi masyarakat Bugis juga merupakan salah satu bentuk kepedulian dengan tujuan untuk memberikan informasi kepada generasi selanjutnya. Berikut disajikan nyanyian rakyat klasik Bugis yang menceritakan tentang kekayaan alam.

(01-NRKB)

Pattirosompe' asenna bulu ri tengngana Sengkang	Pattirosompenamanya salah satu gunung yang ada di jantung kota Sengkang
Ri alauna tappareng Tempe	Di Timurnya Danau Tempe
Pattirosompe natiro dua bulu, bulu Passiompolongeng na bulu Pasanggarahan	Gunung Pattirosmpe' diapit dua gunung, gunung Passiompolongeng dan gunung Pasangrahan
Rekko baja sangadie talejjai tana Sengkang	Esok atau lusa jika berkunjung ke Sengkang
enre laloki ri pattiro sompe	Naikilah gunung Pattirosompe'
lira matai kanjana kota Sutera	menyaksikan keindahan kota Sutera
narekko lettuni ri coppo bulu	jika telah berada di puncaknya,
tettoni'tu mattiro walie	berdiri tegak dan tengok
mattiro timorengngi, Lagosi na Tosora	dengan menengok ke Timur, Lagosi dan Tosora
ituju mata toni tappareng Lampulung	dan diliriklah pula Danau Lampulung
iyanaro riaseng danau Tempe	yaitu nama dari Danau Tempe

Kutipan data nyanyian yang ditampilkan di atas memberi informasi tentang kekayaan alam yang dimiliki oleh masyarakat Bugis yang tepatnya berada di salah satu daerah di Sulawesi Selatan, yaitu di Kabupaten Wajo. Adapun jenis kekayaan alam tersebut di antaranya.

a. Gunung Pattirosompe yang diapit dua gunung, yaitu Gunung Passiompolongeng dan Gunung Pasanggrahan) yang berada di jantung kota Sengkang (Ibu Kota Kabupaten Wajo). Hal tersebut tergambar dalam lirik lagu di atas *Pattirosompek asenna bulu ri tengngana Sengkang* (Gunung Pattirosompe namanya salah satu gunung di tengah Kota Sengkang), *Pattirosompek natiro dua bulu, Bulu Passiompolongeng na Bulu Pasanggrahan* (Gunung Pattirosompe diapit dua gunung, Gunung Passiompolongeng dan Gunung Pasanggrahan). Gunung Pattirosmpe merupakan salah satu objek wisata alam yang dilirik oleh para wisatawan. Jika berkunjung atau mendaki di puncak Gunung Pattirosompe akan dapat kita saksikan keindahan Kota Sutera (julukan Kota Sengkang). Hal tersebut dinyatakan dalam lirik lagu *rekko baja sangadie talejjai Sengkang, enrek laloki ri Pattirosompe lirak matai kanjana Kota Sutera, narekko lettukni ri coppokna bulu tettonni tu mattiro walie mattiro timorengngi Lagosi na Tosora* (Esok atau lusa jika berkunjung ke Kota Sengkang, dakilah Gunung Pattirosompe menyaksikan keindahan Kota Sutera, jika berada di puncaknya berdiri tegak gunung dan dengan menengok ke Timur, akan terlihat Lagosi dan Tosora. Lagosi dan Tosora merupakan dua kampung yang menyimpang banyak sejarah.
b. Danau Lampulung atau dikenal dengan nama Danau Tempe yang berada di bagian Timur Gunung Pattirosompe.Keberadaan Danau Tempe tersebut juga terlukiskan dalam lirik nyanyian seperti yang ditampilkan di atas *ri alaukna tappareng tempe* (di bagian Timur Gunung Pattirossompe, terdapat Danau Tempe). Secara geografis, Danau Tempe merupakan danau yang terletak di bagian Barat Kabupaten Wajo, tepatnya di Kecamatan Tempe, Kecamatan Belawa, Kecamatan Tanasitolo, Kecamatan Maniangpajo, dan Kecamatan Sabbangparu. Jaraknya sekira 7 km dari Kota Sengkang dengan luas sekira 13.000 hektar yang memiliki spesies ikan tawar yang jarang ditemui di tempat lain. Danau Tempe juga merupakan salah satu objek wisata alam yang sering dikunjungi oleh para wisatawan lokal

maupun wisatawan mancanegara karena kelebihannya yang menarik seperti di tengah danau terdapat beberapa rumah terapung milik masyarakat setempat. Selain itu, setiap tahunnya diadakan fetival laut yang dirangkaian dengan pesta ritual nelayan yang disebut *maccera tapparengs*ebagai bentuk mensucikan danau yang ditandai dengan pemotongan sapi.

Menumbuhkan Sifat Berbangga Terhadap Hasil Bumi

Memiliki sifat bangga terhadap hasil bumi juga merupakan bagian atau bentuk kepedulian terhadap lingkungan. Karena hasil bumi yang dihasilkan tersebut merupakan bagian dari usaha dan kerja keras. Hal mengenai hasil bumi yang sangat menonjol di kalangan masyarakat Bugis terabadikan dalam nyanyian berikut.

(02-NRKB)

Kutipan data nyanyian yang ditampilkan di atas memberikan informasi mengenai salah satu hasil bumi masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan yang uatama ialah hasil pertanian berupa padi gurih. Hal tersebut tergambarkan dalam lirik nyanyian *narekoo laoki ri Sulawesi lolang-lolakki ri Tana Ogi leppang mabbenni-benni pirasai ase banda malunrae* (apabila berkunjung ke Sulawesi jalan-jalanlah ke Tanah Bugis singgah untuk menginap dan merasakan gurihnya padi gurih).

Ketika musim panen tiba, sebagian masyarakat Bugis berbondong-bondong secara berkelompok dari berbagai daerah untuk saling meramaikan dan membantu untuk memanen padi tanpa menghiaraukan hujan turun, terik panas matahari demi untuk menyambung hidupnya. Hal tersebut tergambarkan dalam kutipan nyanyian di atas *masumange tongeng waseng ana ogi e majjijireng marengngala pole tasseddie kampong* (betapa bersemangatnya rakyat Bugis berjejeran untuk memanen dari berbagai kampung), *amo pole bosie, amo pole pellae mattunru-tunru totoi sappa atuongenna* (walau datang hujan, walau datang panas, sangat bersungguh-sungguh dalam mencari penghidupan).

Menumbuhkan Sifat Cinta Tanah Air

Cinta tanah air juga merupakan salah satu wujud kepedulian terhadap lingkungan. Perasaan cinta mengandung dua unsur makna, yaitu kasih dan sayang. Sementara itu, cinta tanah air adalah salah satu sifat yang menumbuhkan rela berkorban dan peduli yang timbul dari hati sanubari seseorang yang belandaskan dengan suatu kasih sayang dan rasa cinta terhadap tempat kelahiran atau tanah airnya.

Sifat cinta tanah air dapat diwujudkan dalam berbagai bentuk, diantaranya memelihara persatuan dan kesatuan, berbangga terhadap tanah air, menyumbangkan pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki untuk tanah air, dan ikut serta dalam membangun dan melestarikan. Selain itu, untuk meningkatkan rasa cinta tanah air dapat ditempuh dengan berbagai cara, seperti (1) mempelajari sejarah perjuangan para orang-orang terdahulu, (2) mencintai produk lokal sebagai sebagai bagian dari kebudayaan, (3) menjaga nama baik tanah air, dan (4) ikut serta dalam mewujudkan ketertiban dan ketentraman baik di lingkungan sekitar maupun secara nasional atau umum.

Bentuk rasa cinta tanah air terlukiskan dan terbadikan dalam lirik nyanyian seperti yang ditampilkan berikut.

(03-NRKB)

Wanuakku Sidengreng Rappang	Kampungku Sidenreng Rappang
wanua ancajingekku	kampung kelahiranku
wanua alebbirekku	kampung kemuliaanku
wanua allebbirekku	kampung kemuliaanku

Ri Sidenrenga ri pancaji	Di Sidenreng saya dilahirkan
di Sidenrenga ri pawekke	di Sidenreng saya dibesarkan
mamuare nama nennungeng	semoga senantiasa abadi
tuoku ri Ridenreng Rappang	hidupku di Sedenreng Rappang

Mallongi-longini parellaukku	Doaku dan harapanku
mammuare nama nennungeng	semoga tetap abadi
rampe-rampe yang madecenna	setiap ucapanku yang baik
tuoku ri Sidenreng Rappang	hidupku di Sidenreng Rappang

Mallongi-longini parellaukku	Betapa banyak permintaanku
mamuare nama nennungeng	semoga abadi
rampe-rampe yang ma decenna	melalui setiap ucapan yang baik
wanuakku Sidenreng Rappang	kampungku Sidenreng Rappang

Kutipan data nyanyian di atas menunjukkan bentuk kepedulian berupa perasaan cinta terhadap tanah air dengan meluapkan rasa berbangga terhadap kampung halaman yaitu Sidenreng Rappang yang merupakan tempat dilahirkan dan dibesarkan. Hal tersebut dinyatakan dalam bait ke-1 dan ke-2 *wanuakku Sidenreng Rappang, wanua ancajingekku, wanua alebbirekku* (kampungku Sidenreng Rappang, kampung kelahiranku, kampung kemulianku), *ri Sidenrengnga ri pancaji, ri Sedenrekka ri pawekke,*

mammuare namannennungeng tuoku ri Sidenreng Rappang (Di Sedenreng saya dilahirkan, di Sidenreng saya dibesarkan, semoga senantiasa abadi hidupku di Sedenreng Rappang).

Selain bentuk menumbuhkan perasaan cinta, juga terlukiskan dalam nyanyian di atas yang memberikan pesan untuk senantiasa melestarikan kampung halaman dengan selalu berdoa dan berharap supaya mendapat lindungan yang abadi terhadap kampung halaman. Hal tersebut dinyatakan dalam data nyanyian di atas *mallongi-longi parellaukku, mammuare namannennungeng rampe madecenna tuoku ri Sedenreng rappang* (doaku dan harapanku, semoga tetap abadi, setiap permohonan yang baik agar lebih baik hidupku di Sidenreng Rappang).

Sidenreng Rappang atau akarb dikenal Sidrap merupakan salah satu kabupaten di Provinsi Sulawesi Selatan yang berbatasan dengan Kota Parepare, Kabupaten Pinrang, Kabupaten Enrekang, Kabupaten Luwu, Kabupaten Wajo, dan Kabupaten Soppeng. Selain itu, Kabupaten Sidenreng Rappang atau Sidrap dikenal sebagai daerah penghasil beras terbesar di Sulawesi Selatan karena perairannya. (https://id.m.wikipedia.org//wiki/kabupaten_sidenreng_rappang)

SIMPULAN

Berdasarkan pembahasan pada bagian sebelumnya, ditarik simpulan bahwa nyanyian rakyat klasik Bugis tidak hanya diciptakan sebagai media hiburan akan tetapi di dalamnya mengandung pesan moral yang dapat membentuk karakter bagi masyarakat penikmatnya. Adapun karakter yang terbentuk berdasarkan data analisis yang disajikan di atas ialah pembentukan karakter peduli terhadap lingkungan. Sementara itu, bentuk peduli terhadap lingkungan meliputi (1) menumbuhkan sifatberbangga terhadap kekayaan alam, (2) menumbuhkan sifatberbangga terhadap hasil bumi, dan (3) menumbuhkan sifat cinta terhadap tanah air.

DAFTAR PUSTAKA

Arikunto, Suharsimi. 2010. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik.* Rineka Cipta.

Endraswara, Suwardi. (2010a). *Folklor Jawa: Macam, Bentuk, dan Nilainya.* Jakarta: Penaku.

Lomax, Alan. (1968). *Folksong Style and Culture.* New Brunswik: Transction Books.

Nurhayati. 1999. *Nilai Kebudayaan Makassar*. Makassar: CV. Agung.

Pelras, Christian. (2006). *Manusia Bugis.* Jakarta: Nalar bekerjasama dengan Forum Jakarta-Paris, EFEO.

Wikipedia https://id.m.wikipedia.org//wiki/kabupaten_sidenreng_rappang. Diakses pada 27 Juli 2016.

Wongsamun, Chaicharn. Dkk. (2012). *Integration of Local Knowledge into Teaching-Learning Activities of Agricultural Subjects in Primary Education.* Dalam IJERD, The International Journal of Environmental and Rural Development. Vol. 3, No. 2. 2012. Hal.38-42.

SASTRA HIJAU, BECERMIN PADA LEMBAGA KEBUDAJAAN RAKJAT (1950-1965)

I Wayan Artika
Universitas Pendidikan Ganesha Singaraja Bali
email: batungsel@yahoo.com

Abstrak

Munculnya isu sastra hijau mengingatkan kepada kiprah Lembaga KebudajaanRakjat**(**Lekra)semasa revolusi. Sastra berfondasi ideologi dan berpayung politik sebagai panglima, terlibat di dalam revolusi, melahirkan gerakan sastra politik. Kini muncul sastra hijau,"dari sastra untuk bumi". Sastra hijau dan sastra Lekra (1950-1965) sama-sama sebagai sastra terlibat namun berbeda fokus. Sastra Lekra disokong oleh lembaga yang solid, sastra hijau tidak memiliki lembaga atau organisasi. Becermin kepada Lekra, sastra hijau perlu dilembagakan dengan integrasi ke dalam gerakan massa dalam menyelamatkan bumi. Sastra hijau membutuhkan lembagaideologi dan politik. Hal inilah yang menjadi tantangan di tengah kenyataan sosial, sastra mengalami deideologi dan depolitik, sejak Orde Baru berkuasa hingga pergantian kekuasaan.

Kata Kunci: sastra hijau, Lekra, ideologi, politik

The emergence of green literature remind to Institute of People's Culture's (Lekra) action in revolution era. Literature under control of ideology and politic, boundin revolution. However not all writer agree with revolutionary literature bound. Lekra as one of culture institute, most popular in political literature movement, through socialist realism. Today emerge green literature issue, expected to environment problems solving. Green literature's idea and Lekra's political literature are the same, as literature bound. However there are principle difference between them. Lekra's literature under control of party, as part of party's organ, move on political rail for party's wining. Green literature need political machine or ideology's and political's rail. Provided with Lekra, green literature's idea need an institue with integration between literature as ideological, political, social movement and literature as a work.

Kata Kunci: green literature, Lekra, ideology, politic

PENDAHULUAN

Hubungan sastra dan kenyataan sebuah keniscayaan. Ada dua aliran dalam rangka hubungan tersebut, seni untuk seni dan seni untuk masyarakat. Sejarah sastra Indonesia misalnya mencatat pertentangan antara Lembaga Kebudajaan Rakjat (Lekra) yang menganut garis sastra untuk rakyat dan Manifesto Kebudajaan (Manikebu) yang menganut humanisme universal (Supartono, 2000; Artika, 2014). Sejak novel pra-Balai Pustaka hingga saat ini, sastra senantiasa memiliki dampak sosial walau tidak dirumuskan secara melembaga, kecuali dalam periode Revolusi Indonesia, yang mana merupakan kesadaran nasional bahwa musuh revolusi (feodalisme, imperialisme) juga harus dilawan melalui jalan kebudayaan. Sebaliknya selama Orde Baru.Sastra mengalami deideologi, depolitik.

Pada era revolusi (1945-1965) bermunculan berbagai organisasi kebudayaan yang berafiliasi kepada partai politik tertentu, seperti Lembaga Kebudayaan Nasional (LKN, Partai Nasionalis Indonesia), Lembaga Kebudajaan Rakjat (Lekra, Partai Komunis Indonesia), Lembaga Seniman Budayawan Muslimin Indonesia (Lesbumi, Nahdatul Ulama), Himpunan Seni Budaya Islam (HSBI, Masyumi), Lembaga Kebudayaan Indonesia Katolik (LKIK, Partai Katolik), Lemgaba Seni Budaya Indonesia (Lesbi, Partindo), Lembaga Kebudayaan dan Seni Muslim Indonesia (Leksi, PSII), Lembaga Kebudayaan dan Seni Islam (Leksi/Perti). Semaraknya organisasi kebudayaan tersebut sejalan dengan dinamika politik dan pertarungan ideologi. Kebudayaan menjelma tidak ubahnya partai. Sastra secara sadar terlibat dalam pertarungan ideologi dan politik (Artika, 2014, 2015).

Sastra hijau memiliki konsep yang sama dengan realisme sosialis dengan fokus pada persoalan lingkungan hidup. Namun demikian, minus pelembagaan dan gerakan politik, murni sebagai konsepakademik. Lekra menonjol sebagai gerakan politik (Artika, 2014). Setelah Lekra terkubur bersama Tragedi 1965, pembunuhan dan pemenjaraan aktivisnya (Abdullah, 2016:23), tidak ada lagi hiruk-pikuk organisasi kebudayaan seperti semasa revolusi. Setelah Lekra, sastra kehilangan peran sosial, politik, dan ideologi. Sastra hanya dibicarakan sebagai komoditas di bawah ideologi pasar.

Makalah ini membicarakan kelembagaan Lekra yang bisa dipelajari, memberi sumbangan dalam merealisasikan konsep akademik menjadi aksi massa yang bertajuk "dari sastra untuk bumi". Hal ini dijabarkan ke dalam

bagian pembicaraan mengenai dokumen-dokumen Lekra, sastra marxis, dan arah atau implikasi sastra hijau.

PEMBAHASAN

Lekra (1950-1965)

Front kebudayaan Partai Komunis Indonesia (PKI), Lekra didirikan oleh D.N. Aidit, M.S. Ashar, A.S. Dharta, dan Njoto pada 17 Agustus 1950, berdasar paham seni untuk rakyat (Foulcher, 1986:50; Sastrowardoyo, 1989:131; Rosidi, 1995:22),bertujuan melawan kebudayaan kolonial (Toer, 2003:174). Lekra menolak paham seni untuk seni dan humanisme universal produk kapitalis-borjuis (Teeuw, 1967:136). Organ kebudayaan efektif sehingga menjadi lembaga kebudayaan yang berkembang pesat dan berpengaruh (Rosidi, 1995:22).

Ismail (1972)memandang Lekra sebagai integrasi kebudayaan dan pergolakan ideologi dan politik, untuk mencapai cita-cita negara sosialis, sejalan idelogi dengan PKI. Teeuw (1996 [1979]) menempatkan Lekra dalam *Kesusastraan Indonesia Modern* (periode 1955-1965) pada hubungan sastra dan ideologi.Perspektif Teeuw diterapkan oleh Yuliantri (2012) ketika mengkonstruksi sejarah sastra kiri di Indonesia (sebelum dan sesudah Lekra), sejalan dengan konsep seni kerakyatan (Bexley, 2000). Bexley memandang Lekra sebagai salah satu fase perkembangan ideologi kerakyatan di Indonesia, juga diterapkan Violeta (2012) ketika mengkaji pengaruh politik terhadap kehidupan sastra selama Demokrasi Terpimpin.

Foulcher (1986) dan Putra (2006) berpendapat bahwa kekuatan ideologi dan politik mempengaruhi kehidupan seni Lekra.Sebelum Supartono (2000), pertentangan Lekra dengan Manifesto Kebudayaan telah mengemuka dalam penelitian Waluyo (1998), memandangnya sebagai dua aliran pemikiran dalam rangka mencari identitas budaya bangsa. Supartono (2000) dengan fokus pertentangan Lekra dan Manifesto Kebudayaan merupakan kajian yang berlandaskan faktor politik, ideologi, dan proses sejarah, seperti kajian Foulcher (1986).

Perseteruan Lekra dan Manifesto Kebudayaan berakhir karena peralihan kekuasaan dari Presiden Soekarno kepada Presiden Soeharto, menyisakan trauma politik di kalangan mantan aktivis Lekra (Malna, 2000), tidak hanya terjadi karena perburuan, pembunuhan, dan penahanan anggota PKI, oramasnya, dan anggota Lekra tetapi juga karena sikap

stigmatif dan represif Orde Baru terhadap mantan aktivis Lekra (Budiawan, 2006; Estrelita, 2009). Manifesto Kebudayaan merasa sebagai pemenang ketika Lekra hancur bersama PKI beserta ormasnya (Ismail dan Moeljanto, 1995), mendapat tandingan dengan terbitnya karya Yuliantri dan Dahlan (2008, eds). Nuansa pertentangan Lekra dan Manifesto Kebudayaan tetap muncul dalam Sambodja (2010).

Teeuw (1996) dan Foulcher (1986) membangun landasan akademik bagi studi Lekra selanjutnya, bersumber pada hubungan sastra dan ideologi/politik yang kemudian diterapkan dalam kajian yang lebih khusus, seperti: puisi (Suyatno, 2011), prosa (Taum, 2012), drama Lekra (Bodden, 2010, 2011), seni musik Lekra (Yuliantri, 2011) dan kehidupan kesenian orang Tionghoa di Malang, Jawa Timur (Budianta, 2011). Perspektif ideologi/politik pada kajian Lekra sesuatu yang mutlak, sebagaimana diuraikan dalam referat Konferensi Nasional Sastra Seni Revolusioner (Aidit, 1964).

Dokumen-dokumen Lekra

Ada beberapa dokumen penting untuk memahami Lekra, seperti Mukadimah 1950 dan Konsepsi Kebudayaan Rakyat, "Laporan Umum Pengurus Pusat Lekra kepada Kongres Nasional ke I Lekra", Mukadimah 1959, "Keputusan-keputusan Kongres Nasional Lekra I", "Keputusan-keputusan Pleno Agustus Lekra", "Berlawan terhadap yang Lama, Laporan PP Lekra", "Komunike Konfernas I Lembaga Sastera Indonesia", "Resolusi Konfernas II Lekra", "Resolusi Konferensi Nasional Sastra dan seni Revolusioner (KSSR)", dan referat D.N. Aidit yang berjudul "Dengan Sastra dan Seni jang Berkepribadian Nasional Mengabdi Buruh, Tani dan Pradjurit".

Mukadimah 1950 memuat sejumlah pandangan mengenai kebudayaan rakyat. Kegagalan Revolusi Agustus 1945 memperbudak kembali rakyat dalam politik, ekonomi, dan militer, serta dalam lapangan kebudayaan. Kegagalan revolusi tersebut juga kegagalan perjuangan dalam menghancurkan kebudayaan kolonial sehingga merupakan kesempatan bagi berkuasanya kebudayaan feodal dan imperialis. Mukadimah ini memandang bahwa kebudayaan feodal dan imperialis memperbodoh, menanamkan jiwa pengecut dan penakut, menyebarkan watak lemah serta rasa hina-rendah tiada mampu bertindak dan berbuat, dan merusakbinasakan batin rakyat. Dalam Mukadimah 1959 muncul pernyataan, "[…] Rakjat adalah

satu-satunja pentjipta kebudajaan, dan bahwa pembangunan kebudajaan Indonesia-baru hanja dapat dilakukan oleh Rakjat[…]"

Konsepsi Kebudayaan Rakyat memuat enam pernyataan. *Pertama*, kesenian, ilmu, dan industri dasar kebudayaan, tetapi masih dikuasai oleh kelas elite, yang seharusnya juga memperindah kehidupan rakyat. Karena itu, rakyat harus memperjuangkan agar seni, ilmu, dan industri tidak hanya dikuasai oleh segolongan kecil. *Kedua*, untuk mengembalikan seni, ilmu, dan industri kepada rakyat, harus didirikan republik demokrasi rakyat, yang hanya bisa dicapai melalui revolusi. *Ketiga*, perjuangan kebudayaan rakyat tidak terpisahkan dari perjuangan rakyat umum atau perjuangan buruh dan tani, tenaga terpenting dalam perjuangan rakyat. Dalam hal ini fungsi kebudayaan antara lain: (1) senjata untuk menghancurkan feodalisme dan imperialisme, (2) sumber kesegaran jiwa dan api revolusi yang tidak kunjung padam, (3) mengajar dan mendidik rakyat untuk tampil sebagai pahlawan dalam perjuangan. *Keempat*, kolonialisme melumpuhkan perjuangan rakyat. *Kelima*, mengambil sari kebudayaan asing secara kritis untuk kemajuan gerakan kebudayaan rakyat. Kebudayaan kuno tidak dibuang dan tidak diterima mentah-mentah tetapi diterima secara praktis untuk meningkatkan kebudayaan Indonesia baru, yaitu kebudayaan demokrasi rakyat. Dan *keenam,* pendirian Lembaga Kebudayaan Rakyat menuju kultur rakyat. Pokok-pokok Konsepsi Kebudajaan Rakyat dijabarkan lagi dalam Mukadimah 1959.

Menurut "Laporan Umum Pengurus Pusat Lekra kepada Kongres Nasional ke I Lekra" yang disampaikan oleh Joebaar Ajoeb, Sekretaris Umum Lekra, hubungan Revolusi Indonesia dan kebudayaan timbal balik:

> Bahwa revolusi itu besar sekali artinja bagi kebudajaan, dan bahwa sekaligus, sebaliknja, kebudajaan besar sekali artinja bagi Revolusi Agustus. Ja, tanpa revolusi tidak mungkin kita mengimpikan perkembangan kebudajaan kita. Tetapi sebaliknja, tanpa usaha, tanpa perdjuangan pengembangan kebudajaan kita, revolusi djuga tidak bisa kita bajangkan perkembangannja.

Karena itu, untuk mencegah kemerosotan garis revolusi, tidak hanya tugas politisi tetapi juga tugas para pekerja kebudayaan. Dalam hal ini Lekra berperan menghimpun kekuatan yang taat dan teguh mendukung revolusi, diwujudkan dengan menyatukan kebudayaan dengan gerakan rakyat,

berdasarkan asas seni untuk rakyat dan ilmu untuk rakyat. Dengan ini rakyat mengalami revolusi mental:

> […] mengubah susunan djiwa maupun sikap hidup Rakjat kita umumnja: bahwa Rakjat kita dari merasa rendah diri mendjadi merasa sederadjat dengan siapapun, bahwa Rakjat kita dari "takut sekolah" dan "takut dokter" menjadi haus sekolah dan mentjari dokter, bahwa Rakjat kita dari tidak punja mendjadi pnja kepertjajaan akan diri sendiri. (Ajoeb, 1959)

Joebaar Ajoeb melaporkan, dalam usia sembilan tahun, Lekra telah menenuaikan lima pokok program, seperti (1) mengenal kekayaan kesenian rakyat dari berbagai suku bangsa di tanah air; (2) melawan setiap munculnya gejala kebudayaan imperialis dan feodal, melawan aliran seni untuk seni, menancapkan aliran seni untuk rakyat; (3) mengadakan ruangan kebudayaan dalam surat kabar dan majalah progresif; (4) menganjurkan seluruh seniman (sastrawan, pematung, komponis, pelukis, dll.) tema kehidupan dan perjuangan rakyat pekerja; dan (5) kontak dan tukar-menukar kebudayaan dengan luar negeri.

Dalam laporan ini, Joebaar Ajoeb menegaskan bahwa pertarungan dua garis seni untuk rakyat dan seni untuk seni, telah dimenangkan oleh garis seni untuk rakyat. Namun demikian, tetap disadari munculnya persoalan mutu artistik, dengan munculnya dua pandangan bahwa seni untuk rakyat sulit mencapai mutu artistik tinggi dan kerena itu, tidak perlu mengejar mutu artistik. Kedua kecenderungan ini harus diperangi, sekaligus juga perang terhadap garis seni untuk seni.

Di samping membicarakan hubungan kebudayaan dan revolusi, Joebaar Ajoeb menandaskan hubungan politik dan kebudayaan:

> Tradisi kita jang sedjati adalah tradisi bahwa gerakan kebudajaan dan gerakan politik itu satu. Bahkan tidak djarang satunja gerakan kebudajaan dan gerakan politik itu dipersonifikasikan dalam arti satu orang pula. Kita ingat misalnja Tjipto Mangunkusumo, Ki Hadjar Dewantoro, Supratman. dr. Amir, Mr. Amir Sjarifuddin, Ir. Soekarno, bukankah mereka itu sekaligus politikus dan budajawan? Kita ingat pulalah dua diantara pengarang-pengarang kita jang terkenal Amir Hamzah dan Chairil Anwar, bukankah mereka itu orang-orang anti-fasis? Dan kita ingatlah Cornel Simandjuntak jang mati dengan peluru dalam dadanja. (Ajoeb, 1959)

Joebaar Ajoeb menegaskan hubungan politik dan kebudayaan, bahwa perjuangan politik satu dengan perjuangan kebudayaan. Di antara keduanya tidak bisa saling menggantikan, harus saling isi.

"Laporan Umum Pengurus Pusat Lekra kepada Kongres Nasional ke I Lekra" sejalan dengan "Keputusan-keputusan Kongres Nasional Lekra I" yang terdiri atas delapan resolusi (umum, pendidikan, sastra, seni rupa, musik dan tari, film dan seni drama, ilmu, dan folklore). Pada 31 Agustus 1960 berlangsung sidang pleno II Pimpinan Pusat Lekra, membahas "Laporan Umum Pengurus Pusat Lekra kepada Kongres Nasional ke I Lekra", menghasilkan sejumlah keputusan mengenai (1) garis umum kegiatan Lekra, (2) demokrasi, (3) kepribadian nasional, (4) BMKN, (5) pendidikan kesenian bagi pemuda dan anak-anak, (6) departemen kebudayaan, dan (6) lambang, lagu, dan panji Lekra.

Setelah tiga tahun Kongres I Lekra di Solo, belum bisa dilaksanakan kongres II karena situasi politiktidak mendukung. Untuk memeriksa sampai dimana keputusan kongres Solo telah dilaksanakan, diadakan Konferensi Nasional Lekra di Denpasar (Bali). Resolusi yang dihasilkan dalam Konfernas Bali, disusun dalam laporan PP Lekra berjudul "Berlawan terhadap jang Lama". Dalam uraian pengatar laporan ini ditegaskan bahwa Lekra organisasi seniman pejuang dan pejuang seniman. Karena itu:

> […] Lekra selalu berlawan, berlawan terhadap setiap ketidakadilan, berlawan terhadap setiap kepalsuan. Berlawan terhadap jang lama adalah sjarat untuk membangun jang baru. Untuk memakai istilah Manipolis Lekra selalu "mendjebol dan membangun".
>
> […] kemudian merumuskan satu garus umum, jang menggariskan tugas-tugas untuk senantiasa mendjunjung tinggi azas kebudajaan Rakjat dan senantiasa lebih hebat memerangi kebudajaan bukan-Rakjat, terutama kebudajaan imperialis dan feodal.

Resolusi umumKonfernas Balimemuat beberapa persoalan, seperti hubungan antarbangsa dalam kebudayaan, kebudayaan dan pajak, selebihnya penegasan terhadap resolusi Kongres Solo. Yang baru dalam keputusan Konfernas Bali, sikap Lekra terhadap perjuangan rakyat merebut Irian Barat:

> [...] Seniman-seniman Lekra bukan hanja memberi sumbangan aktif dalam bentuk misalnja pembuatan-pembuatan poster-poster, lagu-lagu, dan lain-lain, tetapi bahkan tidk sedikit diantaranja jang telah mendaftarkan diri sebagai sukarelawan.

Selain menyelenggarakan Konfernas Lekra, secara khusus juga menyelenggarakan konfernas lembaga di bawahnya. Pada 22-25 Maret 1963 berlangsung Konfernas I Lembaga Sastra di Medan, membicarakan sejumlah laporan (umum, pengajaran sastra, organisasi dan pendidikan ideologi, kesusastraan dan gerakan revolusionr, kiritk sastra, puisi, drama, novel, dan hubungan sastrawan Asia Afrika). Adapun keputusan konfernas ini berupa tiga sikap, yaitu (1) humanisme universal sebagai manifestasi neokolonialisme dan memperlemah perjuangan sastra terhadap imperialisme; (2) pengajaran sastra harus diabdikan kepada pengobaran patriotisme dan pengganyangan neokolonialisme; dan (3) terus memperkembangkan fornt sastra revolusioner melalui pendidikan ideologi.

Resolusi Konfernas II Lekra (Jakarta, 24-25 Agustus 1964) semakin menegaskan sikap revolusioner dalam menyikapi dan melawan musuh rakyat dan Revolusi Indonesia. Lahirnya resolusi berjudul "Integrasikan kegiatan kebudajaan dengan kebangkitan kaum tani" merupakan pernyataan keterlibatan aktivis Lekra dalam perjuangan kaum tani untuk memperoleh tanah garapan, sebagai perlawanan terhadap feodalisme tuan tanah di pedesaan Indonesia. Tujuan melakukan integrasi kebudayaan dan kebangkitan kaum tani untuk menjadikan kesenian (drama rakyat, cukil kayu, tarian dan nyanyian, dll.) sebagai senjata perjuangan kaum tani. Dalam resolusi yang berjudul "Teruskan pengganjangan terhadap Manikebu", Lekra memandang "manikebu adalah kemunafikan dibidang kebudajaan". Bagi Lekra institut-institut, perpustakaan atau lembaga-lembaga asing yang didirikan oleh Amerika merupakan saluran imperialisme Amerika untuk melakukan intervensi dan agresi mental sejalan dengan proyek neokolonialisme Malaysia. Demikian pula dihasilkan resolusi mengenai pemboikotan film Amerika. Resolusi Konfernal II juga menyasar campur tangan imperialis Amerika di Kongo dan imperialisme secara umum di Asia Tenggara.

Hubungan Lekra dan PKI baru tampak secara jelas pada tahun 1964, pada "Resolusi Konferensi Nasonal Sastra dan Seni Revolusioner

(KSSR)" (Jakarta, 27 Agustus-2 September 1964):

> […]PKI tampil memberikan pimpinan pada gerakan kebudajaan Rakjat dengan mendirikan Lekra pada tanggal 17 Agustus 1950[…]

Konfernas KSSR secara khusus membahas referat D.N. Aidit, "Dengan Sastra dan Seni jang Berkepribadian Nasional Mengabdi Buruh, Tani dan Pradjurit". Referat ini memuat pandangan ideologis, strategi politik PKI dalam hubungan kebudayaan dan ideologi serta partai, yang dilandasi oleh teori sastra marxis.

Pandangan CC PKI Mengenai Sastra dan Seni

Bagi D.N. Aidit, Lekra sebagai pemimpin bersatunya sastra dan seni dengan gerakan revolusioner dalam rangka memaksimalkan front kebudayaan secara aktif dan progresif. Lekra juga dipandang sebagai pengibaran panji seni untuk rakyat dan seni untuk revolusi yang dilakukan secara terpimpin dalam rangka mewujudkan ofensif kebudayaan.

D.N. Aidit memandang sastra dan seni sebagai "dasar-dasar bagi pekerjaan bidang sastra dan seni". Pandangan ini menguraikan peranan sastrawan dan seniman dalam kehidupan masyarakat marxis. Sejalan dengan ideologi ini, muncul konsep "sastra dan seni rakyat" yang berarti sastra dan seni berbicara tentang kehidupan rakyat atau sastra dan seni mengabdi massa rakyat pekerja, yang tertindas dan terisap. Revolusi sebagai wujud tertinggi kesadaran dan perjuangan kelas menjadi jalan satu-satunya bagi massa rakyat pekerja mencapai masyarakat sosialis. Sastra dan seni harus diintegrasikan ke dalam gerakan revolusioner.

Sastra dan seni harus memiliki kepribadian nasional dan secara aktif melawan dan mengalahkan kebudayaan imperialis. Pernyataan ini menunjukkan penerapan cara pandangan politik terhadap dunia kebudayaan. Sastra dan seni berkepribadian nasional, seni dan sastra yang lahir dari patriotisme reaksioner rakyat Indonesia dalam menentang imperialisme dan kolonialisme. Sastra memiliki peran dalam perjuangan, termasuk perjuangan ideologi, khususnya dalam meng-Indonesia-kan marxisme-leninisme, dengan munculnya materi ideologi dalam karya sastra dan seni Lekra.Meng-Indonesia-kan marxisme-leninisme sama artinya dengan menyebarluaskan ideologi ini ke dalam kehidupan rakyat dan memandang kehidupan rakyat melalui perspektif marxisme-

leninisme, untuk meyakinkan masyarakat tentang kebenaran universal ideologi ini. Di samping sastra dan seni media untuk meng-Indonesia-kan marxisme-leninisme, juga harus memiliki kepribadian ideologi, sastra dan seni berlandaskan atau berpijak pada ideologi. Tanpa kepribadian ideologi, sastra dan seni, dogmatisme dan formalisme, menuntut sastrawan Lekra menguasai dan menerapkan teori marxisme-leninisme dalam kehidupan mereka.

D.N. Aidit tidak bermaksud mempertentangkan ideologi dengan artistik sastra dan seni. Ia mencoba mendamaikan dua kutub tersebut dengan memposisikan mutu ideologi pada urutan tertinggi dan aspek artistik di bawahnya. Kelak, ketika mutu ideologi yang dikehendaki sudah dicapai maka pada gilirannya meningkatkan mutu artistik. Pada akhirnya, sastrawan dan seniman harus mampu mengintegrasikan mutu ideologi dan mutu artistik.

Paham seni kerakyatan juga dapat dijelaskan melalui fungsi sastra dan seni bagi kehidupan rakyat, harus mampu menggugah dan membangkitkan rasa cinta tanah air dan perlawanan terhadap musuh-musuh rakyat. Agar sastra dan seni mampu menggugah massa rakyat pekerja, sastrawan dan seniman harus menggunakan bahasa yang mudah dimengerti oleh massa rakyat pekerja, tema-tema yang dibicarakan, harus berkaitan langsung dengan kehidupan mereka sehingga dapat dinikmati oleh massa rakyat pekerja dan tidak semata-mata sebatas hiburan tetapi yang terutama isi atau pesan karya. Untuk mencapai tujuan ini, sebelum berkarya mereka dituntut mendalami kehidupan rakyat, sumber karya dan karya harus dikembalikan lagi kepada massa rakyat pekerja.

D.N. Aidit mengakui ada dua kutub paham seni, yaitu seni untuk rakyat dan seni untuk seni. Seni untuk rakyat seni yang mengabdi kepada rakyat. Pada konteks Indonesia, seni yang mengabdi kepada rakyat seni yang mengabdi kepada perjuangan buruh dan tani. Di samping itu, seni untuk rakyat juga harus melawan paham seni untuk seni. Perlawanan kepada seni untuk seni dan pengabdian kepada buruh dan tani didasari oleh sikap yang benar, yaitu ideologi. Bagi sastra dan seni kerakyatan, marxisme-leninisme pendirian, sikap, pedoman bertindak/berkarya sastrawan dan seniman.

Pandangan D.N. Aidit terhadap sastra dan seni dalam rumusan sebagai ”dasar-dasar bagi pekerjaan bidang sastra dan seni” ini sebenarnya telah dilembagakan melalui pendirian Lekra. Di dalam organisai inilah 14

tahun sebelumnya ”dasar-dasar bagi pekerjaan di bidang sastra dan seni” dijabarkan secara teknis menjadi asas ”1” politik adalah panglima, ”5” pedoman kerja (meluas dan meninggi, tinggi mutu ideologi dan artistik, memadukan tradisi dengan kekinian revolusioner, memadukan kreativitas individu dengan kearifan massa, memadukan realisme revolusioner dengan romantisme revolusioner), dan ”1” cara kerja (turba, turun ke bawah).

Asas ”politik adalah panglima” mengandung maksud, sastrawan dan seniman harus menguasai politik partai (dalam hal ini PKI). ”Meluas” berarti hasil sastra dan seni harus menyebar secara luas di tengah kehidupan rakyat dan mudah dimengerti, sehingga sastra dan seni mampu memobilisasi massa. ”Meninggi” berarti sastra dan seni memiliki mutu artistik yang tinggi.

Untuk mencapai ”tinggi mutu ideologi” sastrawan dan seniman dituntut mendalami marxisme-leninisme. ”Tinggi mutu artistik” dicapai melalui berlatih dalam mendalami segi artistik. ”Memadukan tradisi dengan kekinian revolusioner” bermakna, sastrawan harus mengenal tradisinya sendiri melalui riset dan melakukan perubahan terhadap tradisi. ”Memadukan kreativitas individu dengan kearifan massa” lahir dari kesadaran bahwa massa adalah pencipta agung. Oleh karena itu, sastrawan dan seniman sebagai individu harus menyatu dengan massa.

Melalui kepaduan atau penyatuan sastrawan, seniman dan massa, mereka akan menyuarakan suara massa rakyat pekerja. ”Realisme revolusioner dan romantisme revolusioner” mengandung pengertian bahwa sastrawan dan seniman harus selalu bersikap revolusioner terhadap kenyataan dan masa lalu yang tidak sejalan dengan kemajuan yang menguntungkan kehidupan massa rakyat pekerja. Cara kerja ”turba” mengharuskan sastrawan dan seniman Lekra bertolak dari kenyataan objektif kehidupan massa rakyat pekerja, dengan terlibat langsung di dalam kehidupan rakyat.

Bagaimana Halnya dengan Sastra Hijau?

Tanpa politik, ideologi, dan lembaga, sastra hijau tidak pernah menjadi gerakan. Ini tantangan hidup sastra hijau, sastra untuk lingkungan. Karena itu, perlu becermin pada gerakan ideologi dan politik Lekra. Dibutuhkan loyalitas dan komitmen, namun siapa yang sanggup mengemban hal ini?

Sastrawan mau tidak mau harus menggalang kekuatan sosial ekonomi dengan organisasi penyelamatan lingkungan. Tidak cukup hanya menulis karya, tetapi mesti terlibat dalam gerakan nyata menghijaukan lahan, mengurangi penggunaan plastik, menolak perburuan ikan paus, mengecam penggunaan singa, gajah, lumba-lumba di arena sirkus, melawan kaum kapitalis mengeksploitasi alam, dan lain sebagainya. Metode proses kreatif konvensional tidak cukup karena masih diperlukan metode kerja, sebagaimana halnya ”turba” yang dipraktikkan seniman Lekra.

Memang belum banyak studi yang mengungkap mengapa Lekra solid? Jika dikaitkan dengan PKI, banyak sastrawan Lekra menolak, bahkan hal ini diakui oleh Pramoedya Ananta Toer (Said, 2016:34. Mungkin kekuatan ideologi yang menjadikan Lekra solid pada garis seni untuk rakyat. Ketika banyak aktivis Lekra yang terbunuh, ini bukan karena membela PKI secara politis tetapi mereka mati demi ideologi.

Tanpa lembaga yang solid, gagasan sastra hijau tidak berfaedah kepada bumi. Dibutuhkan forum yang kuat karena dipercaya untuk merumuskan resolusi lingkungan dan komitmen sastrawan menjalankan resolusi tersebut. Para aktivis lingkungan telah bekerja banyak walaupun seorang diri menanami bukit gundul dengan pohon beringin, menghijaukan pesisir dengan cemara laut, menanam bakau di hamparan muara dan pantai, menyemai terumbu karang. Tapi, sastrawan ”baru bangun” memikirkan peranan sastra untuk lingkungan.

Jika Lekra menganut garis seni kerakyatan, yang didasari oleh teori sastra marxis, menolak keras garis seni untuk seni dan humanisme universal, sastra hijau bersandar pada teori sastra apa? Sastra hijau belum mengusung teori yang khas. Karena itu, sastra hijau harus didukung oleh teori, sejarah, dan kritik sastra yang khas pula.

Makalah ini memberi satu cermin sejarah mengingat persoalan yang ditangani sastra hijau pada prinsipnya sama, berbeda fokus: sastra untuk rakyat dan sastra untuk lingkungan. Bagaimana nasib konsep sastra untuk lingkungan setelah forum ini bubar? Melalui kajian Lekra, makalah ini memberi sumbangan pemikiran untuk menakar seberapa jauh komitmen sastrawan, kritikus, dan peneliti sastra dalam memperjuangkan garis sastra untuk lingkungan.

Ketika ada jarak antara ilmu, kebudayaan, dan seni dengan politik, media, industri, dan ekonomi, maka itu artinya sulit merumuskan

payung ideologi dan politik, maka lembaga riset yang diharapkan mampu mempertahankan gerakan sastra hijau namun tetap terbatas pada bidang kajian atau studi. Dalam hal ini Lekra jauh lebih unggul dan komitmen, ideologi, dan lembaganya perlu dijadikan model menjadikan "dari sastra untuk bumi" menjadi gerakan. Lekra mulai dari penentuan sikap garis seni untuk rakyat dan dengan ini menolak seni untuk seni, lalu menetapkan konsepsi kebudayaan rakyat, jabaran ideologi, dan berafiliasi karena kesamaan ideologi dengan PKI (walaupun hal ini baru dinyatakan satu tahun menjelang runtuhnya).

Gerakan sastra hijau atau sastra untuk lingkungan mungkin tidak membutuhkan teori sastra yang khas, namun teori sastra marxis bisa dipilih. Teori ini digunakan melandasi sastra untuk lingkungan. Namun tetap berhadapan dengan tantangan karena trauma sejarah dan deideologi serta depolitik sastra oleh Orde Baru memberangus berdirinya organisasi sastrawan.

Sastra marxis,salah satu teori yang dikembangkan berdasarkan hubungan sastra dan masyarakat bertujuan menjelaskan hubungan sastra dan masyarakat (Forgacs,1982:134). Culler (1997:129) menyatakan, teori sastra marxis menekankan agar dalam menginterpretasi produk kebudayaan selalu memperhatikan hubungannya dengan *base structure* (ekonomi). Sastra dikembangkan secara genetik dengan melibatkan relasi-relasi kontradiktif pengarang, ideologi, dan struktur sosial (Marx dan Engels seperti dikutip oleh Swingewood, 1977:133). Barry (2010:185-6) mengemukakan bahwa para pengikut teori marxis memandang sastrawan dibentuk oleh konteks sosial, yang tampak melalui isi dan bentuk karya. Teori marxis memandang, sastra harus bersumber pada perjuangan kelas karena perjuangan kelas sebagai sumber utama dinamika kehidupan (Birchall, 1977:92; Fokkema dan Kunne-Ibsch, 1998:105). Rickwood seperti dikutip oleh Swingewood (1977:141) menyatakan, karya sastra panggung merefleksikan perjuangan kelas. Konsep ini diterapkan sastrawan Lekra, sebagaimana terungkap melalui pandangan Dharta (2010:15), perkembangan kesusastraan sejarah pertarungan dua kekuatan yang bertentangan, kemajuan melawan kekolotan.

Teori marxis revolusioner (Leninisme) menekankan bahwa sastra mutlak menjadi alat partai (Barry, 2010:187-8) atau senjata perjuangan kelas (Swingewood, 1977:141), terorganisasi secara metodis, realisme

sosialis (mendukung politik kiri), dan mengemukakan argumen politik (Barry, 2010:188). Seni dan kesusastraan pedoman/panduan bertindak (Swingewood, 1977:142). Barry (2010:196) mendata pandangan metodis teori marxis, yaitu (1) karya sastra mengandung isi yang *overt* (tampak, permukaan) dan *covert* (laten, tersembunyi: berkaitan dengan tema-tema marxis yang mendasar seperti perjuangan kelas, transisi masyarakat feodalisme ke kapitalisme); (2) menghubungkan karya sastra dengan kelas sosial sastrawan; (3) sifat sejarah sastra hanya dapat dijelaskan dalam kerangka periode sosial yang memproduksinya; dan (4) politisasi bentuk karya sastra (bentuk karya sastra ditentukan oleh kondisi politik).

Laporan Joebaar Ajoeb menyatakan, Lekra memadukan kebudayaan dengan gerakan rakyat, gerakan rakyat dengan kebudayaan. Sastra Hijau membutuhkan gerakan sosial dalam bidang lingkungan. Sebagai gerakan, sastra hijau membutuhkan wadah, lembaga, organisasi beserta segala perangkatnya. Reklamasi Teluk Benoa di Bali bukan semata persoalan lingkungan tetapi pengisapan lingkungan teluk oleh kaum kapitalis. Gerakan menolak reklamasi tersebut memang terjadi, juga dilakukan oleh kalangan seniman, namun tidak didasari oleh loyalitas ideologis yang permanen tetapi insidental.

Lekra memiliki pandangan menyeluruh terhadap seni, tidak hanya sastra. Sastra hijau jelas secara khusus memperhatikan peranan sastra bagi lingkungan. Bagaimana dengan seni lukis, drama, musik, film, dan program televisi? Telah terbukti bahwa pelembagaan seni untuk mendukung gerakan hanya terjadi pada periode Demokrasi Terpimpin. Kebudayaan salah satu organ ideologi dan jalan perjuangan partai, memang tidak hanya khas Lekra tetapi tidak menutup kenyataan bahwa peranan Lekra ditandingi oleh lembaga kebudayaan pada partai lain, seperti Lembaga Kebudayaan Nasional (LKN, Partai Nasionalis Indonesia), Lembaga Kebudajaan Rakjat (Lekra, Partai Komunis Indonesia), Lembaga Seniman Budayawan Muslimin Indonesia (Lesbumi, Nahdatul Ulama), Himpunan Seni Budaya Islam (HSBI, Masyumi), Lembaga Kebudayaan Indonesia Katolik (LKIK, Partai Katolik), Lemgaba Seni Budaya Indonesia (Lesbi, Partindo), Lembaga Kebudayaan dan Seni Muslim Indonesia (Leksi, PSII), Lembaga Kebudayaan dan Seni Islam (Leksi/Perti).

Lenyapnya loyalitas ideologis bisa jadi karena trauma sejarah 1965 dan beberapa tahun sesudahnya karena Orde Baru membasmi dan

membuang mantan orang PKI, termasuk mantan aktivis Lekra, menyebabkan para seniman menghindari gerakan ideologi dan partai. Depolitisasi dan deideologisasi kebudayaan Orde Baru sangat ampuh menekan seniman sehingga mereka benar-benar terasing dari ideologi dan politik. Kehidupan kebudayaan steril ideologi dan politik. Keadaan ini membangun pandangan bahwa kebudayaan besebrangan dengan politik. Kebudayaan antipolitik.

Munculnya gagasan sastra hijau memang hal yang laten dari seni realisme sosialis. Namun demikian, gagasan ini akan hanya mampu tumbuh subur dalam lembaga ilmu atau di universitas, bukan sebagai lembaga seperti Lekra dan menjadi gerakan nyata, menentang pengisapan lingkungan oleh kaum kapitalis dan memperjuangkan keadilan bagi seluruh rakyat dalam menikmati kekayaan alam.

Di tengah trauma sejarah dan apatisme seniman terhadap ideologi dan partai, sulit membangun gerakan politik atau ideologi. Sastrawan hanya mampu mengambil inspirasi keindahan dan kehancuran lingkungan, tanpa daya bertindak nyata. Di tengah semarak pendirian partai yang sedemikian rupa, amat jelas betapa ideologi telah tergusur, para budayawan bergeming.

Banyak karya seni protes sosial atau propaganda yang sama dengan karya seni Lekra, namun hambar di alam Orde Baru dan Reformasi karena lahir sebagai suara individu yang terasing dan bukan suara organisasi. Tanpa lembaga, tuntutan, kritik, pandangan dalam karya seni tidak diakaui. Seni dipandang sebagai seni, pemaknaan seni untuk seni yang paling negatif.

Keterlibatan Lekra dalam perjuangan PKI baru tampak jelas setahun menjelang kehancurannya. Ditandai dengan diterimanya referat D.N. Aidit yang berjudul "Dengan Sastra dan Seni jang Berkepribadian Nasional Mengabdi Buruh, Tani dan Pradjurit" dalam Konfernas Sastra dan Seni Revolusioner. Referat ini dijadikan pedoman bagi seniman komunis dan revolusioner. Pada tahun ini Lekra semakin berwajah komunis walaupun masih juga menggunakan istilah "revolusioner". Sejak tahun pendiriannya hingga menjelang keuntuhannya, Lekra tidak menggunakan istilah yang berbau komunis namun dari karya puisi dan cerpen tampak jelas bahwa Lekra komunis (Artika, 2014). Hal itu memang lebih menonjol sebagai persoalan ideologi dan bukan persoalan partai. Orde Baru telah mengacaukan istilah ideologi dan partai sehingga keduanya bercampur aduk, eksesnya pada kasus ideologi sosialis dan PKI.

Menurut Resolusi Konfernas Sastra dan Seni Revolusioner, Lekra didirikan oleh PKI. Sebaliknya, menurut pandangan konfernas ini, PKI partai yang memimpin gerakan kebudayaan rakyat, diwujudkan dengan mendirikan Lekra (Agustus 1950).

Sastra Hijau untuk Apa dan bagi Siapa?

Hal ini perlu dirumuskan dengan jelas. Pertanyaan ini bisa dijawab secara ideologis. Apa ideologi sastra hijau? Atau, ideologi apa yang hendak diperjuangkan? Di sini amat penting merumuskan, siapa musuh sastra hijau? Teori sastra marxis dengan sangat terang benderang bisa menjawab permasalahan ini, yaitu kaum kapitalis yang mengisap sumber daya alam untuk kekayaan sendiri. Dengan bercermin pada Lekra, sasaran sastra hijau bukan lingkungan yang telah rusak karena dieksploitasi tetapi kaum kapitalis yang mengeksploitasi lingkungan. Itulah kelas pengisap dengan kerusakan lingkungan pada akhirnya ditimpakan kepada masyarakat. Apakah sastra hijau milik Salim Kancil atau bagi dirinya yang harus mati karena menolak penambangan pasir di desanya?

Sastra hijau dituntut memiliki pedoman praktis yang merupakan penjabaran ideologi, strategi politik, mutu artisitik, dan metode proses kreatif. Hal ini dimiliki Lekra, terkenal dengan prinsip 1-5-1. Aktivis sastra hijau dituntut terintegrasi dengan persoalan lingkungan yang sangat kompleks untuk menghayati atau menjiwainya. Dengan cara ini sastrawan mengabdi kepada alam.

Sebagaimana halnya trend perkembangan teori sastra, sastra hijau pun mungkin telah memiliki (metode kreatif, ideologi, dan mutu artistik) namun yang tidak dimiliki konsep gerakan, lebih-lebih lembaga dan aturannya. Karena itu, sastra hijau masih membutuhkan komitmen sosial politik untuk mewujudkan gerakan berdasar garis sastra untuk lingkungan. Hal yang paling mungkin dengan menggalang jaringan kerja bersama organisasi penyelamatan lingkungan serta masyarakat atau komunitas yang hidup dengan segala kearifan terhadap lingkungan, juga dengan para pejuang atau penyelamat lingkungan yang menghijaukan bukit di desanya, yang mengalirkan kembali air di sungai-sungai yang telah mengering.

SIMPULAN

Sastra hijau, sastra yang terlibat dalam sejarah yang panjang, namun sebagai gerakan belum jelas arahnya. Jika menjadi gerakan, sebagaimana seni Lekra, harus mampu keluar dari tradisi akademik, menyatukan diri dengan persoalan bumi. Di sini penting mempelajari gerakan seni Lekra. Untuk itu, teori sastra marxis bisa digunakan sebagai landasan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taupiq, 2016 (cetakan ketiga). "Kata Pengantar" dalam Said, Salim Haji, "*Gestapu 65, PKI, Aidit, Soekarno, dan Soeharto.* Bandung: Mizan.

Aidit, D.N. 1964. Dengan Sastra dan Seni yang Berkepribadian Nasional Mengabdi Buruh, Tani dan Prajurit, Pokok-pokok Referat Di Hadapan Konfernas Sastra dan Seni Revolusioner. Diucapkan di Jakarta tanggal 28 Agustus 1964. Dalam *Tentang Sastra dan Seni.* Yayasan Pembaruan Jakarta, 1964. Available from: URL: http://www.marxist.org/indonesia/indones/aidit (1964)-sastra dan seni.pdf. diakses pada hari Sabtu tanggal 2 Maret 2013.

Artika, I Wayan. 2014. "Representasi Ideologi dalam Sastra Lekra: Kajian *New Historicism* Antologi *Gugur Merah* dan *Laporan dari Bawah.* (Disertasi). : Program Pascasarjana Universitas Udayana.

Artika, I Wayan. 2015. "Kajian *New Historicism* Antologi Puisi *Matinja Seorang Petani*" (Laporan Penelitian). Singaraja: Universitas Pendidikan Ganesha.

Artika, I Wayan. 2016. "Sastra dan Partai Komunis Indonesia: Kajian Marxis Cerpen Propaganda Lekra" (Laporan Penelitian). Singaraja: Universitas Pendidikan Ganesha.

Barry, Peter. 2010. *Beginning Theory: Pengantar Komprehensif Teori Sastra dan Budaya* (Harviyah Widyawati dan Evy Setyarini penerjemah). Yogyakarta: Jalasutra.

Bexley, Angie. 2000. "Seni untuk Rakyat" (skripsi). Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Birchall, Ian H. 1977. "Marxism and Literature". Dalam Wolf, Janet dan Routh, Jane (eds) *The Sociology of Literature Theoritical Approaches*. Keele: University of Keele. Hal. 92-108.

Bodden, Michael. 2010. "Modern Drama, Politics, and The Postcolonial

Aesthetic of Lef-Nationalism in North Sumatra: The Porgotten Theater of Indonesia's Lekra 1955-65". Dalam Day, Tony dan Liem, Maya Hian Ting (eds). *Culture at War: The Cold War and Cultural Expression in Southeast Asia.* Cornell: Southeast Asia Program Publications.

Bodden, Michael. 2011. "Teater Nasional Modern LEKRA 1959-1965; Dinamika dan Ketegangan". Dalam Lindsay, Jennifer dan Liem, Maya H.T. (eds).

Budianta, Melani. 2011. "*Malang Mignon;* Ekspresi budaya orang Tionghoa (1940-1960)". Dalam Lindsay, Jennifer dan Liem, Maya H.T. (eds). *Ahli Waris Budaya Dunia, Menjadi Indonesia 1950-1965*. Jakarta: KITLV, Denpasar: Pustaka Larasan. Hal. 287-315.

Budiawan. 2011. "Ketegangan dan Negosiasi Dua Saudara 'Sekandung'; Orientasi dan Jaringan para Pengarang-Aktivis Melayu di Malaya pada Indonesia". Dalam Lindsay, Jennifer dan Liem, Maya H.T. (eds). *Ahli Waris Budaya Dunia, Menjadi Indonesia 1950-1965*. Jakarta: KITLV, Denpasar: Pustaka Larasan. Hal. 196-190.

Culler, Jonathan. 1997. *Literary Theory, A Very Shorth Introduction*. New York: Oxford University Press.

Dharta, A.S. 2010. "Dari Idealism ke Realisme". Dalam Setyono, Budi (ed). *Kepada Seniman Universal, Kumpulan Esai Sastra A.S. Dharta*. Bandung: Ultimus. Hal. 15-18.

Estrelita, Gloria Truly. 2009. "Penyebaran Hate Crime oleh Negara terhadap Lembaga Kebudayaan Rakyat"(tesis). Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Indonesia.

Forgacs, David. 1982. "Marxist Literary Theories". Dalam Jefferso, Ann dan Robey, David (eds). *Modern Literary Theory, A Comparative Introduction*. London: Batsford Academic and Educational Ltd.

Fokkema, D.W. dan Kunne-Ibsch, Elrud. 1998. *Teori Sastra Abad Kedua Puluh* (J. Praptadiharja dan Kepler Silaban penerjemah). Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Foulcher, Keith. 1986. *Social Commitment in Literature and The Arts, The Indonesian "Institute of People's Culture" 1050-1965.* Clayton, Victoria: Southeast Asian Studies, Monash University.

Ismail, Yahya. 1972. *Pertumbuhan, Perkembangan dan Kejatuhan Lekra di Indonesia, suatu Tinjauan dari Aspek Sosio-Budaya*. Kuala Lumpur:

Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia.

Malna, Afrizal. 2000. *Sesuatu Indonesia.* Yogyakarta: Bentang.

Putra, I Nyoman Darma. 2006. "Sastra dan Politik: Pertumbuhan, Kejatuhan, dan Konflik Lekra dengan LKN di Bali 1950-1965". Dalam Ratna, Nyoman Kutha dkk. (eds) *Bahasa, Sastra, dan Budaya Austronesia di Tengah Era Global dan Dinamika Multikultural*. Denpasar: Program Magister dan Doktor Linguistik Program Magister dan Doktor Kajian Budaya Program Pascasarjana Universitas Udayana. Hal. 939-970.

Rosidi, Ajip. 1995. *Sastera dan Budaya, Kedaerahan dalam Keindonesiaan,* Jakarta: Pustaka Jaya.

Said, Salim Haji. 2016 (cetakan ketiga). *Gestapu 65, PKI, Aidit, Soekarno, dan Soeharto.* Bandung: Mizan.

Sambodja, Asep. 2010. *Historiografi Sastra Indonesia 1960-an*. Jakarta: Bukupop.

Sastrowardoyo, Subagio. 1989. *Pengarang Modern sebagai Manusia Perbatasan, Seberkas Catatan Sastra.* Jakarta: Balai Pustaka.

Supartono, Alexander. 2000. "Lekra vs Manikebu, Perdebatan Kebudayaan Indonesia 1960-1965" (skripsi). Jakarta: STF Driyarkara.

Suyatno, Suyono. 2011. "Sajak-sajak Realisme Sosialis Lekra: Kajian Tematik", *Humaniora*. volume: 23 No. 1 Februari 2011. Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada. Hal. 49-58.

Swingewood, Alan. 1977. "Marxist approaches to the study of literature". Dalam Wolf, Janet dan Routh, Jane (eds). *The Sociology of Literature Theoritical Approaches*. Keele: University of Keele. Hal. 131-149.

Violeta, Syenny Seftira. 2012. "Pengaruh Politik terhadap Perkembangan Sastra Indonesia masa Demokrasi Terpimpin" (skripsi). Jakarta: Universitas Indonesia.

Waluyo, Hery.1998. "Alam Pikiran Budayawan Lekra dan Manifestan dalam Mencari Sosok Budaya Bangsa Indonesia 1950-1965" (tesis). Jakarta: Universitas Indonesia.

Taum, Yoseph Yapi. 2012. "Prosa Lekra 1950-1965, Studi tentang Karya Sastra, Sastrawan, dan Kedudukannya dalam Sejarah Sastra Indonesia" (laporan penelitian). Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat-USD.

Teeuw, A. 1996. *Modern Indonesian Literature II*. (edisi kedua). Leiden. KITLV Press.

Toer, Pramoedya Ananta. 2003. *Realisme Sosialis dan Sastra Indonesia*. Jakarta: Lentera.

Yuliantri, Rhoma Dwi Aria. 2012. "Logika Hati dalam Sastra "Kiri" Indonesia (1950-1965)". Dalam Nurhadi dkk. (eds) *Sastra sebagai Identitas Naratif dan Upaya Sastra Menghadapi Masalah Masyarakat dan Bangsa* (*prosiding*: Konferensi Internasional Kesusastraan XXII UNY-HISKI). Yogyakarta: Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta-Himpunan Sarjana Kesusastraan Indonesia (HISKI). Hal. 232-240.

Yuliantri, Rhoma Dwi Aria dan Dahlan, M. Muhidin. (eds) 2008. *Lekra Tak Membakar Buku*. Yogyakarta: Merakesumba.

Yuliantri, Rhoma Dwi Aria. 2011. "Bersama LEKRA dan Ansambel; Melacak Panggung Musik Indonesia". Dalam Lindsay, Jennifer dan Liem, Maya H.T. (eds).*Ahli Waris Budaya Dunia, Menjadi Indonesia 1950-1965*. Jakarta: KITLV, Denpasar: Pustaka Larasan. Hal.

Dokumen Lekra

Mukadima Lekra, 1950

Konsepsi Kebudayaan Rakyat, 1950

Mukadimah Lekra, 1959

Laporan Umum Pengurus Pusat Lekra kepada Kongres Nasional Ke I Lekra, 1959

Keputusan-keputusan Kongres nasional Lekra I, 1959

Keputusan-keputusan Pleno Agustus Lekra, 1960

Berlawan terhadap jang Lama Laporan PP Lekra, 1962

Komunike Konfernas I Lembaga Sastera Indonesia, 1963

Resolusi Konfernas II Lekra, 1964

Resolusi Konferensi Nasional Sastra dan Seni Revolusioner (KSSR), 1964

PENDEKATAN EKOKRITIK DALAM MENGAJAR SISWA MUDA DENGAN MENGGUNAKAN *MOVIE MAKER*

Jenny Elvinna Manurung
Universitas Tridinanti Palembang
jenny.manurung@gmail.com

Abstrak:

Paper ini menekankan pentingnya integrasi pendekatan ekokritik dalam pengajaran Bahasa Inggris, yang mana dengan meningkatkan gerakan penyadaran (conscientization) lingkungan menyiratkan pengembangan keahlian komunikasi dan sikap empati yang sukses, seperti: interaksi damai dengan orang untuk menyelamatkan bumi, membujuk orang untuk melakukan tindakan pencegahan akan kerusakan bumi. Paper ini juga mengembangkan konsep dan prosedur pendekatan ekokritik dalam pengajaran bahasa Inggris untuk siswa muda dengan menggunakan aplikasi movie maker. Para siswa dibukakan dengan jenis informasi yang meningkatkan kesadaran mereka akan lingkungan/bumi. Selain itu, pengintegrasian dengan aplikasi movie maker membuat aktifitas pengajaran pada siswa menjadi lebih hidup, menarik dan menyenangkan. Siswa juga semakin lebih kreatif mempersiapkan tugas mereka untuk gerakan penyadaran.

***Kata-kata kunci**: pendekatan ecocriticism, gerakan penyadaran, siswa muda and movie maker.*

Abstract:

The paper emphasizes the importance of ecocriticism approach in English Language Teaching, since raising conscientization of environment implies the development of skills for successful communication and emphaty attitude, i.e. peaceful interaction with people to save earth, persuade people in doing prevention action in damaging our lovely earth. It also develops the concept and procedures of ecocriticism for young learners (TEYL) by using movie maker. Students are exposed to the kind of information that raises their awareness of saving environment/ earth. Besides, The integration of movie maker application will create students' teaching activities more lively, fun and interesting. The students also will be more creative in preparing their tasks for conscientization.

***Keywords**: ecocriticism approach, conscientization, young learners and movie maker.*

PENDAHULUAN

Indonesia memiliki pesona alam dan budaya yang begitu menakjubkan yang memungkinkan Indonesia menjadi salah satu obyek tujuan perjalanan bagi wisatawan. Sumber daya alam yang berlimpah dan populasi masyarakat Indonesia yang besar membuat Indonesia menjadi primadona tersendiri bagi industri dan perdagangan. Namun keelokan alam Indonesia mulai memudar seiring munculnya isu kerusakan lingkungan hidupyang makin marak terjadi.

Indonesia semula merupakan negara yang memiliki hutan hujan tropis terluas di dunia. Kini hutan luas itu menyusut karena deforestasi. Data Global Forest watch dan Forest Watch Indonesia mengungkap bahwa sepanjang tahun 2009 hingga 2013 saja, Indonesia kehilangan hutan seluas 4,6 juta hektar. Deforestasi berakibat buruk. Kebakaran hutan di Riau, Palembang, dan juga Kalimantan Barat pada tahun 2015menimbulkan pencemaran udara yang hebat sehingga menyebabkan banyak orang mengalami gangguan pernafasan bahkan beberapa bayi meninggal. Hutan yang tadinya merupakan paru-paru dunia berubah menghasilkan karbondioksida. Apalagi, di Indonesia penggundulan hutan banyak dilakukan pada lahan gambut, sedangkan kebakaran di lahan gambut menghasilkan karbondioksida yang jauh lebih besar. Pemberlakuan hukum yang inkonsistensi membuat penggundulan semakin besar terjadi. Penebangan hutan lindung juga dilakukan oleh pihak tertentu untuk kepentingan produksi (kebutuhan industri) dan ekonomi.

Sumber Kompas 22 April 2015 menunjukkan hasil riset di jurnal *Science* (13/2/2015) yaitu Indonesia menempati urutan kedua membuang sampah plastik di laut. Sedangkan negara China berada di urutan teratas membuang 3,5 juta ton sampah plastik tiap tahunnya.Selain masalah deforestasi hutan, pencemaran udara dan sampah plastik masih banyak lagi bukti-bukti yang menyedihkan tentang kerusakan alam Indonesia yaitu seperti penambangan timah, batubara, emas secara liar serta sektor minyak dan gas yang mengakibatkan bahaya limbah merkuri ke lingkungan masyarakat.

Bahkan menurut laporan Direktorat Riset dan Kajian Strategis IPB, Indonesia menjadi beban dunia dalam krisis global karena penggundulan hutan, penggunaan produk rekayasa pertaninan non-organik, pencemaran lingkungan dan dampak sosial budaya lainnya (Hunga, 2013). Contoh

lainnya adalah pencemaran air sungai yang ditimbulkan oleh warga, seperti pembuangan limbah rumah tangga dan membuang sampah yang langsung ke sungai. Hal ini terjadi akibat kurangnya kepekaan masyarakat akan pelestarian lingkungan dan pada akhirnya akan merugikan masyarakat sendiri.

Pada UU Pengelolaan Lingkungan Hidup Nomor 23 tahun 1997, pasal 1 ayat 14, perusakan lingkungan hidup adalah tindakan yang menimbulkan perubahan langsung atau tidak langsung terhadap sifat fisik dan/atau hayatinya yang mengakibatkan lingkungan hidup tidak berfungsi lagi dalam menunjang pembangunan berkelanjutan. Definisi kerusakan dalam paper ini yakni peristiwa karena alam atau manusia yang menimbulkan perubahan langsung maupun tak langsung terhadap sifat fisik atau hayati yang mengakibatkan kerugian pada unsur lingkungan hidup.

Berkaitan dengan definisi perusakan lingkungan hidup serta isu lingkungan yang diuraikan sebelumnya dapat disimpulkan bahwa saat ini Indonesia mengalami degradasi ekologi. Oleh karena itu, sudah waktunya sebagai bagian warga negara Indonesia kita mengambil peran aktif untuk menjaga kelestarian lingkungan alam tercinta kita ini. Jika kita hanya berdiam diri dan mengabaikan kerusakan ekologi yang ada maka kita sedang membangun bencana untuk kita sendiri. Perubahan yang mendukung keberlangsungan hidup harus segera dilakukan supaya membawa dampak yang besar bagi pemeliharaan lingkungan. Tentunya, hal ini diawali dengan langkah-langkah kecil yang dimulai dari tiap-tiap pribadi. Membangun kesadaran cinta akan lingkungan perlu juga dibina sehingga tiap individu mampu mengambil aksi nyata dalam menjaga keseimbangan lingkungan seperti: mengurangi penggunaan plastik, menggunakan air bersih seperlunya, membuang sampah pada tempatnya, dll.

Sementara itu, bahasa memiliki peranan yang penting tidak hanya dalam membentuk pengetahuan mengenai alam dan dimensi ideologi interaksi alami manusia tetapi juga dalam mengedarkan realita. Bahasa merupakan instrumen penting bagi orang untuk berkomunikasi dan berinteraksi. Tidak ada bahasa tanpa manusia dan sebaliknya. Kita tidak bisa menyebut fakta bahwa bahasa sebagai alat yang berkuasa memiliki potensi memanipulasi persepsi dan sikap kita terhadap alam dan dapat menghadirkan realita alam kedalam cara yang lebih idealis atau lebih terbatas dan tidak lengkap. Seperti Haq dan Paul (2012:75) sarankan,pendekatan

ekologimerupakan sebuah aspirasi yang modern. Karena masalah ekologi merupakan masalah dunia dan lebih penting dari kepentingan nasional, sudah sepantasnya waktu kita diisi dengan peningkatan akan pentingnya alam dan lingkungan.

Untuk menumbuhkan kepedulian lingkungan, maka sekolah juga perlu berperan mewujudkan perubahan-perubahan kecil ini. Pengintegrasian mata pelajaran dengan pendekatan ekokritik perlu dilakukan sehingga mendukung momentum perubahan. Pendekatan ekokritik pada dasarnya pendekatan sosial yang mengintegrasikan masalah diskusi lingkungan hidup dengan bahasa dan sastra. Kajian sastra lingkungan hidup perlu mengingat pentingnya terhadap urgensi penanganan krisi ekologi (Dewi, 2015:378).

Pencerahan ekologi global dapat disumbangkan kepada orang melalui pendidikan dengan memperoleh refleksi ekologi dan mengenali bagaimana dekatnya kehidupan manusiadengan dunia non-manusia. Jadi, cara ini berharga untuk menemukan jalan bagaimana mengintegrasikan ekologi kedalam pembelajaran bahasa Inggris kedalam layanan yang penting guna memperkuat kesadaran akan lingkungan (Akcesme, 2013:96-97). Oleh karena itu, materi pembelajaran berwasawasan lingkungan semacam ini amat diperlukan untuk menggugah kesadaran manusia akan dampak pengrusakan lingkungan.

Melalui bahasa, siswa di dalam kelas dapat belajar menyuarakan aspirasi mengenai kerusakan dan dampak lingkungan di sekitar mereka. Siswa sendiri belajar mencari fakta dan melakukan pengamatan mengenai keadaan likungan sekitar. Mereka belajar mengkaji bagaimana jika membiarkan tindakan-tindakan yang merusak alam ini terus terjadi. Siswa juga dapat belajar memprediksi bahaya dan bencana apa yang akan terjadi kemudian jika tindakan pengrusakan terus berlangsung.

Disamping itu,hal ini dapat menumbuhkan rasa empati siswa terhadap kelestarian lingkungan. Gerakan penyadaran (*conscienzation*) dapat dimulai dengan aksi-aksi kecil yang dapat mereka lakukan. Selain itu, dengan pengetahuan seperti ini akan membentuk karakter siswa untuk mencintai dan melindungi alam. Rasa perduli dan tanggung jawab juga akan berkembang.

Oleh karena itu tujuan pendekatan ekokritik digunakan dalam kelas yaitu menumbuhkan penyadaran akan lingungan dapat terwujud.

Pemilihan siswa muda menjadi sasaran untuk gerakan penyadaran ini agar sejak dini gerakan cinta lingkungan dapat diberikan dan ditanamkan. Siswa muda yang dimaksud disini adalah siswa SD khususnya kelas 5-6. Pada akhir usia ini (usia 11 atau 12 tahun), anak bahkan sudah dapat memahami alasan yang mendasari suatu peraturan. Di samping itu, anak sudah dapat mengasosiasikan setiap bentuk perilaku dengan konsep benar salah atau baik buruk (Prastowo, 2014:5).

Oleh karena itu, dapat disimpulkan, bahwa pendekatan ekokritik dapat diterapkan di dalam pembelajaran bahasa terutama bahasa Inggris. Walaupun usia anak relatif muda, namun diajak untuk berpartisipasi mewujudkan pelestarian lingkungan. Kegiatan pembelajaran menggunakan media yaitu *windows movie maker*.Pengintegrasian dengan aplikasi windows movie maker membuat aktifitas pengajaran pada siswa menjadi lebih hidup, menarik dan menyenangkan. Siswa juga semakin lebih kreatif mempersiapkan tugas mereka untuk gerakan penyadaran mencintai lingkungan.

PEMBAHASAN

Pentingnya Pendekatan Ekokritik

Ekokritik muncul pada tahun 1990-an dan kritik tersebut mengubah sudut pandang orang akan karya sastra mengenai alam dan manusia. Pendekatan ekokritik yang dimaksud disini adalah teori kritis dan kesatu-paduan berbagai teori yang relevan dan berpusat pada masalah kajian satra dan lingkungan, diantaranya adalah teori sastra, kritik sastra, teori kebudayaan, dan teori etika lingkungan (Ramazani & Bazregarzadech, 2014:1).

Ekokritik sastra adalah studi tentang hubungan antara satra dan lingkungan fisik.Garrard (2004:4) menyebutkan melalui ekokritik dapat membantu, menentukan, mengeksplorasi dan bahkan menyelesaikan masalah ekologi dalam pengertian yang lebih luas.

Ekosentris memandang manusia bukan semata-mata makhluk sosial melainkan pertama-tama harus dipahami sebagi makhluk biologis, makhluk ekologis. Manusia dapat hidup dan berkembang secara utuh tidak hanya dalam komunitas sosial, tetapi juga dalam komunitas ekologis. Karena itu, manusia dituntut untuk mengembangkan kehidupan dan memilih penghidupan sejalan dan sesuai dengan ketentuan, tuntutan dan

kehendak alam.

Sang Pencipta telah menghadiahkan kita bumi yang indah dan sebagai makhluk ciptaanNya sudah sepantasnya kita merawatnya, bukan mengeksploitasi sekehendak hati demi kepentingan bersama. Kesadaran dan tanggung jawab ekologis merupakan tanggung jawab iman dan moral (Dewi, 2015:377).

Kerusakan lingkungan hidup memang banyak menampilkan manusia sebagai aktor utama. Namun faktor lain juga turut andil dalam pembentukan kerusakan lingkungan yakni alam. Wisnu Wardhana menyebut dua faktor ini sebagai penyumbang kerusakan lingkungan (Wardhana, 2004:16-17).

a. Kerusakan karena Faktor Internal

Kerusakan internal disebabkan dari dalam alam sendiri. Hal ini terjadi akibat faktor internal pada daya dukung alam sulit untuk dicegah karena merupakan proses alami yang terjadi pada bumi/alam yang sedang mencari keseimbangan dirinya. Kerusakan terjadi dalam tempo singkat, namun menimbulkan ekses dalam jangka panjang.

b. Kerusakan karena Faktor Eksternal

Faktor eksternal ini sebagai akibat ulah manusia dalam rangka meningkatkan dan kualitas dan kenyamanan hidupnya. Kerusakan karena faktor eksternal pada umumnya disebabkan oleh karena ekonomi pembangunan. Seperti kegiatan industri, berupa limbah buangan industri, perambahan hutan, pemakaian zat-zat kimia dalam pertanian dan sebagainya.

Oleh karena itu, persoalan-persoalan mengenai turunnya kualitas lingkungan seperti pencemaran, kerusakan sumber daya alam, deforestasi serta degradasi fungsi hutan, musnahnya berbagai spesies hayati, erosi, banjir, bahkan timbulnya jenis penyakit adalah akibat penurunan fungsi lingkungan. Hal tersebut diyakini merupakan gejala-gejala negatif yang dominan dari faktor manusia itu sendiri.

Dapat disimpulkan, pendekatan ekokritik merupakan sebuah pendekatan mengenai hubungan alam dan manusia. Melalui bahasa, karya sastra dan budaya, memuat rangkaian gagasan kritis yang mewakili realita isu lingkungan yang ada. Pendekatan ini mengkaji prinsip-prinsip tanggung jawab manusia guna menjaga eksistensi kesinambungan alam.

Dikarenakan kerusakan alam yang terjadi sebagian besar adalah kesalahan manusia sudah sepatutnya kita sebagai manusia merefleksi diri terhadap fakta degradasi lingkungan yang telah terjadi. Salah satu upaya yang dapat dilakukan yaitu melalui pendekatan ekokritik.

Meningkatkan Kesadaran akan Lingkungan kepada Siswa Muda

Secara ontologis, manusia adalah bagian integral dari alam. Hal ini terkait dengan prinsip hormat terhadap alam adalah tanggung jawab moral terhadap alam. Tanggung jawab ini bukan saja bersifat individual melainkan juga kolektif. Prinsip moral ini menuntut manusia untuk mengambil prakarsa, usaha, kebijakan dan tindakan bersama secara nyata untuk menjaga alam semesta dengan isinya. Hal ini berarti bahwa kelestarian dan kerusakan alam merupakan tanggung jawab bersama seluruh umat manusia. Tanggung jawab bersama ini terwujud dalam bentuk mengingatkan, melarang, dan menghukum siapa saja yang secara sengaja atau tidak merusak dan membahayakan eksistensi alam.

Dengan kata lain, persepsi dan pengertian kita mengenai konsep dan kategori mengenai alam, budaya dan manusia bergantung pada bagaimana ideologi memuat bahasa yang mewakili kita. Tak diragukan lagi, bahasa sebagai media mengkonstruksi makna, bentuk untuk menentukan bagaimana kita memahami, pendekatan fisik dunia sekitar kita pada keberadaan tertentu.

Bahasa adalah hal yang sangat esensial dalam mengkomunikasikan maksud dan pikiran. Seperti halnya manusia membutuhkan makanan, demikian pentingnya bahasa bagi manusia itu sendiri. Menurut Yaniasti (20:1-2), ada dua jenis ragam bahasa yaitu lisan dan tulis. Ragam bahasa lisan adalah bahasa yang digunakan secara lisan sedangkan ragam bahasa tulis dibangun oleh sistem tanda atau lambang ujaran dengan demikian bahasa tulis adalah representasi grafis bahasa.

Berdasarkan teori usia kritis, pengajaran bahasa Inggris seharusnya dimulai pada usia kritis, yang juga dikenal sebagai usia emas. Orang percaya pada usia ini, anak-anak memperoleh bahasa lebih baik daripada mulai belajar padausia akhir pubertas. Sebagai siswa yang muda, mereka cenderung memiliki tingkat kosentrasi yang pendek dan gampang bosan (Cameron,2005), para gurumembutuhkan pengayaan pembelajaran dengan menggunakan teknik dan materi pembelajaran.

Dalam makalah ini, yang dimaksud dengan siswa muda adalah siswa Sekolah Dasar dengan usia 6-12 tahun.Pada aspek mental yang meliputi perkembangan inteletual, bahasa, sosial, emosi, dan moral keagamaan, peserta didik SD secara intelektual berada pada tahap perkembangan operasional konkret (kelas I-V) dan operasional formal (kelas VI), yang memiliki kecenderungan belajar bersifat konkret, integratif, dan hierarkhis. Dari aspek bahasa, mereka telah mampu membuat kalimat sempurna, bahkan kalimat majemuk, dan juga dapat mengajukan pertanyaan (Prastowo, 2013:5-6). Dari aspek sosial, peserta didik di SD mulai membentuk ikatan baru dengan teman sebaya dan mulai mampu menyesuaikan diri sendiri kepada sikap bekerjasama. Mereka secara emosi juga telah mulai belajar mengendalikan dan mengontrol ekspresi emosinya(Madjid, 2014:7).

Menumbuhkan serta meningkatkan kesadaran akan lingkungan perlu dimulai sejak dini. Oleh karena itu, pengajaran dengan pendekatan ekokritik dapat diimplementasikan pada bangku SD. Hal ini dengan maksud menstimulus para siswa muda dengan unsur-unsur kearifan lingkungan berwujud prinsip-prinsip moral. Adapun bentuk prinsipnya yaitu berupa sikap hormat terhadap alam (*respect for nature*), sikap tanggung jawab terhadap alam (*moral responsibility fornature*), solidaritas kosmis (*cosmic solidarity*), prinsip kasih sayang alam dan kepedulian terhadap alam (*caring for nature*), prinsip tidak merugikan alam (*no harm*), prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam (Keraf, 2010: 163-165).

Dengan demikian, prinsip yang telah diuraikan diatas diharapkan dapat menumbuhkan kasih sayang dan kepedulian siswa. Siswa memiliki pengertian bahwa: (1) semua makhluk hidup mempunyai hak untuk dilindungi, (2) semua makhluk mempunyai hak untuk dipelihara, (3) semua makhluk hidup mempunyai hak untuk tidak disakiti, dan (4) perlindungan dan pemeliharaan terhadap semua makhluk hidup dilakukan tanpa mengharapkan balasan (Keraf, 2010: 172-173).

Integrasi Pendekatan Ekokritikdalam Mengajar Siswa Muda dengan Aplikasi *Windows Movie Maker*

Materi pembelajaran bahasa yaitu bahasa Inggris diintegrasikan dengan pendekatan ekokritik yaitu masalah lingkungan. Selanjutnya, di dalam kelas siswa muda ini menyuarakan aspirasi mereka akan lingkungan lewat media pembelajaran yaitu menggunakan *windows*

movie maker. Adapun contoh bentuk kegiatan yang dilakukan siswa yaitu mis: membuat *project* tentang "Kampanye Selamatkan Alamku". Siswa tersebut bekerja dengan kelompok dan selanjutkan menunjukkan hasil serta mempresentasikannya di dalam kelas dihadapan teman-teman mereka. Pembelajaran menggunakan movie maker ini dianggap efektif mendeskripsikan kerusakan lingkungan yang terjadi melalui gambar yang sudah mereka pilih. Selanjutnya, mereka membuat kalimat sederhana dan persuasif menggunakan bahasa Inggris seperti "*Save Our Earth"*, *"It's time to go green lifestyle"*. Hal ini merupakan strategi agar masyarakat mau melaksanakan apa yang menjadi tujuan dari pesan tersebut.

Selain itu, siswa dapat menambahkan *music* untuk membuat nuansa yang hidup. Pemilihan lagu disesuaikan dengan tema. Adapun maksud dan tujuan dibuatnya sebuah video dengan menggunakan *movie maker* bertemakan lingkungan hidup adalah sebagai berikut:

1. Memberikan informasi kepada masyarakat untuk menjaga lingkungan
2. Menyadarkan masyarakat tentang pentingnya lingkungan bagi kehidupan
3. Membudayakan gerakan sadar lingkungan bagi masyarakat setempat
4. Menghimbau masyarakat agar senantiasa mencintai lingkungan.

Mengenal Windows Movie Maker

Windows Movie Maker adalah program atau software pengolah video yang bawaan dari windows XP. Movie Maker akan terinstall sewaktu menginstall windows XP secara otomatis, meskipun program bawaan dan bukanprogram yang berdiri sendiri. Movie Maker mampu menjadi program video editing yang handal. Hal ini tidak terlepas dari kemudahan dalam penggunaannya, baik itu yang pemula dan menengah, dikarenakan dukungan dari Microsoft yang menyediakan update dan fitur tambahan di website merek.

Bagian Interface atau Tampilan aplikasi

a. *Task Panel*

Merupakan panel yang terletak disebelah kiri, berisikan urutan pengerjaan pembuatan movie baik yang berasal dari gambar maupun dari video.

b. *Collection Panel*
Panel koleksi merupakan panel yang berisikan kumpulan file-file sumber (file hasil pengimporan) yang nantinya akan digunakan.

c. *Player Window*
Merupakan jendela video (*player video*), sebagai sarana untuk mempreview hasil pembuatan film.

d. Timeline
Merupakan tempat kerja pembuatan film dimana nantinya kita dapat memberikan efek, transisi, penambahan suara dan judul pada film yang akan dibuat.

MemahamiCollections, Projects dan Movies
Berikut ini merupakan pengertian dari Collections, Projects dan Movies :

- *Collections*, berisikan clip audio, video clip atau gambar yang kita import atau capture dalam Windows Movie Maker. Sebuah *Collection* berperan sebagai container clip-clip (sebagai satuan terkecil dari video dan audio) yang kita miliki. *Collection* membantu mengorganisir hasil import dan capture. *Collections* berada dalam *Collections pane* dalam *Windows Movie Maker.*

- *Projects,* berisi susunan dan informasi waktu dari audio dan video clip, transisi video, efek video dan title yang telah ditambahkan ke dalam storyboard maupun timeline. File project disimpan dengan ekstensi *.wswmm. Dengan menyimpan project maka nantinya project dapat dibuka dan digunakan kembali, dan akan tersimpan pada keadaan terakhir digunakan.

- *Movie*, adalah project final yang disimpan menggunakan *Save Movie Wizzard*. Kita dapat menyimpan movie ke dalam komputer atau recordable CD, atau mengirimkan sebagai attachment email, bahkan menyimpannya ke dalam Web. Movie yang telah tersimpan dapat dimainkan dalam *WindowsMedia Player* serta browser web. Jika diinginkan maka movie dapat pula disimpan dalam DV camera menggunakan koneksi yang tersedia (IEEE 1394).

Tentang Source Files

Source file adalah file media digital (misalnya file audio dan video serta gambar) yang diimport ke dalam *Project*. Ketika Anda mengimport file video, audio atau gambar maka file-file tersebut akan tampil dalam Windows Movie Maker sebagai representasi dari source file asli. File-file yang diimport tersebut tidak akan dicopy/digandakan tetapi hanya namanya saja yang digunakan *oleh Windows Movie Maker*. Ketika Anda mengadakan perubahan pada file yang telah diimport dalam *Windows Movie Maker* maka tampilan file dalam *Windows Movie Maker* akan ikut berubah sesuai dengan perubahan yang Anda buat. Jika Anda menghapus nama file yang telah diimport dalam *Windows Movie Maker* maka file asli/ source file tidak akan ikut terhapus.

Perangkat Capture Video dan Audio

Dalam *Windows Movie Maker* Anda dapat menggunakan berbagai perangkat *capture* untuk memindahkan rekaman audio dan video ke dalam komputer. Terdapat dua kategori dasar perangkat *capture* yaitu perangkat *capture video* dan perangkat *capture audio.*

Langkah-Langkah Penggunaan

1. Buka Aplikasi *Windows Movie maker*. Selanjutnya, buka bagian import pictures (gambar) tema lingkungan agar disisipkan. Contoh tampilan sbb:



2. Selanjutnya, gambar akan masuk ke time line siswa di *movie maker*. Setelah semua foto sudah tersusun, maka masukkan lagu buat pengiring foto saat di putar. Caranya sama seperti pada awal yaitu klik *import audio/ music* dan pilih sesuai tema. Untuk penambahan variasi seperti gerakan dan slide, siswa selanjutnya bisa cari di toolbar animation serta visual effeck dan slide.

Gambar 2

3. Memasukan narasi pada video dengan menggunakan fitur *narrate timeline* dan kemudian *edit timing* narasi sesuaikan dengan *timing video.* Narasi dibuat sesuai dengan yang ada pada indikator. Ketepatan dalam memilih video yang akan didownload harus sesuai dengan apa yang ada pada tujuan pembelajaran dan gunakan software-software lain sebagai pendukung.

SIMPULAN

Masalah kerusakan lingkungan yang telah terjadi di Indonesia sudah sepatutnya mendapatkan perhatian yang serius dan memerlukan penanganan yang urgensi. Melalui pendekatan ekokritik, manusia dipandang tidak hanya sebagai makhluk sosial namun merupakan makhluk ekologis. Dalam komunitas ini, manusia bertanggung jawab terhadap keseimbangan alam. Pendekatan ekokritik bertujuan membuka wawasan bagi masyarakat untuk melakukan tindakan penyadaran. Di lingkungan pendidikan, pendekatan ekokritik dapat diaplikasikan sejak dini yaitu di tingkat SD (Sekolah Dasar). Melalui media movie maker yang interaktif, kritik ekologi dapat disampaikan oleh siswa SD dengan sedehana, menarik, mudah dipahami dan persuasif. Dengan kegiatan pembelajaran tersebut dapat menumbuhkan sikap empati dan menambah pengetahuan akan kesadaran ekologi. Hal ini bertujuan agar siswa sejak dini belajar menghargai lingkungan dan mengambilaksi yang nyata terhadap penyelamatan lingkungan.

DAFTAR PUSTAKA

Akcesme, B. 2013. "An Ecocritical Approach to English Language Teaching", dalam *Journal of Language and literature Education*, VIII, hlmn.96-117.

Cameron, L. 2005. *Teaching Languages to Young Learners*. United Kingdom: Cambridge Iniversity Press.

Dewi, N. 2015. "Manusia dan Lingkungan dalam Cerpen Indonesia Kontemporer: Analisis Ekokritik Cerpen Pilihan Kompas", dalam *Litera*, XIV(2), hlmn.376-391.

Forest Watch Indonesia/Global Forest Watch. 2013. Keadaan Hutan Indonesia. Bogor , Indonesia: Forest Watch Indonesiadan Washington D.C.: Global Forest Watch

Garrard, G. 2004. *Ecocriticism*. New York: Routhledge.

Hunga, Arianti I. 2013. "Eko-feminisme, Krisis Ekologis dan Pembangunan Berkelanjutan". Dalam *Ekofeminisme dalam Tafsir Agama, Pendidikan, Ekonomi dan Budaya* (ed.). Yogyakarta: Jalasutra, hlmn.10-16.

Utomo. Y.W. 2015. Kompas. Diakses dari http://sains.kompas.com/read/2015/04/22/20042431/Hari.Bumi.dan.Fakta-fakta.Menyedihkan.tentang.Alam.Indonesia

Keraf, S.A. 2010. Etika Lingkungan Hidup. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Madjid, A. 2014.*Pembelajaran TematikTerpadu*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Prastowo, A. 2013. *Pengembangan Bahan Ajar Tematik*. Yogyakarta: Diva Press.

Prastowo, A. 2014."Pemenuhan Kebutuhan Psikologis Peserta Didik SD/MI Melalui Pembelajaran Tematik-Terpadu", dalam *Jurnal Pendidikan Sekolah Dasar*, I (1), hlmn.1-13.

Rusman. 2010. *Model-Model Pembelajaran: Mengembangkan Profesionalisme Guru*. Jakarta: Rajawali Pers.

UU nomor 23 Tahun. 1997. Tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup.

Wardhana, W.A. 2004. Dampak Pencemaran Lingkungan. Andi Offset. Yogyakarta.

Yaniasti, N.L. 2011. "Efektif dalam Komunikasi Tulis dan Lisan", dalam *WIDYATECH Jurnal Sains dan Teknologi*, XI (1), hlmn.1-25

Lampiran A

Lesson Plan

Topic : Go Green
Skill : English Writing
Class : VI SD
Time : 2x45 menit

Lesson Objectives : the students are able to write simple sentences and understand the concept of go green.

Teaching Procedure

1. Pre- activity
    - The teacher gives the motivation to the students related to the topic.
    - Giving some questions whether they have ever thrown away any rubbish inproperly?
2. Whilst-activity
    - The teacher gives explanation about Indonesia condition of environment degradation by showing pictures in power point and writing.
    - The teacher asks the student to match the pictures with the right position on the writing.
    - Each student will invite to write a simple sentence voluntarily (random) order, they choose one picture and start to write simple sentence. Example: “Save Our Earth”.
    - The teachers create exercises by using movie maker, in order to make them more interested in topic.
3. Post activity
    - The teacher asks some students to examine whether they understand about his/her explanation.
    - The students and teacher conclude the material that they have learned.

REPRESENTASI SASTRA HIJAU DALAM NOVEL PARTIKEL KARYA DEWI 'DEE' LESTARI

Rahayu Dwi Rahmawati
rahayud56@gmail.com
Program Magister PBSI
Universitas Negeri Yogyakarta

Abstrak

Ekokritik merupakan suatu kajian mengenai hubungan manusia dengan alam melalui karya sastra. Novel *Partikel* tidak hanya mengungkapkan lingkungan alam sebagai analogi saja, melainkan sebagai pusat kehidupan dan dapat menjadi pelajaran bagi manusia sebagai salah satu bagian dari alam. Kesadaran dan tanggung jawab ekologis yang merupakan tanggungjawab sosial dan moral. Makalah ini membahas bagaimana peran sastra yakni novel *Partikel* karya Dee Lestari menggugat dan mengkritisi masalah lingkungan hidup dan pelestarian alam. Dibahas pula sejauh mana isu ekologis hadir dalam novel*Partikel* dan bagaimana sastra dapat digunakan sebagai sarana perjuangan untuk membangun konstruksi dan formasi konservasi alam.

Kata kunci : ekokritik, sastra hijau, konservasi alam

Abstract

Ecocriticism is the study of the relationship between human and nature through literature work. The novel *Partikel* is not giving expression to natural environment as analogy only, but also as the centre of life human can learn about, which is one part of nature. Awareness, and ecological responsibility are social and moral responsibility. This paper discusses how literature role, in the case of the novel *Partikel* written by Dee Lestari, claims and criticizes issues of natural environment as well as nature conservancy. This is also conversing how far has ecological issue presented on *Partikel* and how literature is able to be used as a tool in the struggle for setting up construction and formation of nature conservation.

Keyword: ecocriticism, green literature, nature conservation.

Pendahuluan

Krisis ekologi berakar dari jumlah populasi manusia yang kian meningkat setiap tahunnya, sedangkan peningkatan populasi ini tidak diimbangi dengan peningkatan sandang, pangan dan papan yang cukup. Pandangan mengenai manusia bersifat antroposentris menambah beban pemenuhan kebutuhan manusia yang tak ada habisnya. Pemenuhan kebutuhan hidup inilah yang mengakibatkan eksploitasi sumber daya alam kian marak dilanggengkan.

Bank Dunia mencatat bahwa kebakaran hutan yang terjadi diakhir tahun 2015 mengakibatkan setidaknya kerugian pemerintah sebesar $ 15,72 miliar atau setara Rp. 221 triliun. Berdasarkan data Bank Dunia, sampai Oktober tahun 2015, telah terbakar lebih dari 800.000 ha hutan di delapan provinsi atau sekitar 100.000 ha di masing-masing provinsi. Kebakaran hutan ini mengingatkan peringkat Indonesia sebagai perusak hutan tercepat di dunia, sebesar 2 persen/tahun (1,87 juta hektar), atau 51 km/hari, yang berarti seluas 300 lapangan sepak bola/jam (suaramerdeka.com).

Kian maraknya eksplotasi terhadap sumber daya alam inilah yang mendorong berbagai gerakan lingkungan. Gerakan ini merupakan bagian dari gerakan sosial yang memiliki cita-cita untuk kehidupan yang aman, lebih ramah pada lingkungan, dengan tatanan dunia yang lebih adil dan pola hidup yang memiliki nilai-nilai alam yang manusiawi dan manusia yang alami. Salah satu bentuk gerakan lingkungan tersebut, dapat melalui sebuah karya sastra. Lingkungan dalam karya sastra bukan hanya digambarkan sebagai sebuah latar, namun merupakan sebuah tempat bagi pengarang untuk menyampaikan maksud dan pikirannya, melalui tokoh-tokohnya mengenai lingkungan alam sebagai salah satu sarana perjuangan eksploitasi sumber daya alam oleh manusia.

Dewi 'Dee' Lestari dalam *Partikel* (2012) memperlihatkan kesadaran pentingnya alam bagi manusia. Dee melihat sebuah titik tumpu mengenai ilmu sains dan alam, karya sastra ini membuka berbagai perspektif dalam bidang kehidupan. Nilai ekologi lingkungan yang terkonstruksi dalam *Partikel* memberikan sumbangan pemikiran yang patut direnungkan sebagai penggabungan antara sastra dan ekologi.

Dee melalui *Partikel*, membangun sebuah konstruksi bahwa manusia hanyalah sebagian kecil saja dari keseluruhan alam semesta. Sudut pandang yang selama ini ada mengenai lingkungan dan manusia dalam karya sastra

harus dapat diubah agar dapat memunculkan kesadaran manusia atas hakikat hidupnya dalam hubungannya dengan alam semesta. Selama ini, manusia menganggap dirinya adalah pusat dari kehidupan ini dan mengatur segala aktivitas dalam kehidupan. Tokoh Zarah dan Firas dalam novel ini, menjadi mata bagi pembaca untuk memahami lingkungan dan alam sekitar.

Makalah ini akan membahas bagaimana novel *Partikel* karya Dee Lestari menggambarkan hakikat alam sebagai bagian dari harmoni kehidupan. Manusia bukanlah sebagai pusat kehidupan, melainkan sebagai harmoni yang saling berhubungan dengan lingkungan. Lingkungan adalah pusat dari kehidupan yang memiliki keharmonisan dengan segala aspek yang mengelilinginya, seperti manusia, hewan, tanah, air, udara, dan lain-lain. Selama manusia dapat menempatkan posisinya sebagai bagian dari lingkungan, maka akan tercipta keharmonisan dalam kehidupan.

Ekokritik dan Karya Sastra

Istilah ekoktitik berasal dari bahasa Inggris *ecocriticsm* yang merupakan bentukan dari kata *ecology* dan kata *criticism*. Ekologi dapat diartikan sebagai kajian ilmiah tentang pola hubungan-hubungan tumbuh-tumbuhan, hewan-hewan, dan manusia terhadap satu sama lain dan terhadap lingkungan-lingkungannya. Kritik dapat diartikan sebagai bentuk dan ekspresi penilaian tentang kualitas-kualitas baik atau buruk dari sesuatu (Harsono, 2008:31). Secara sederhana ekokritik dapat dipahami sebagai kritik berwawasan lingkungan. Ekokritik seringkali ditandai oleh perdebatan provokatif antara sastra dan budaya (Clark, 2011 : 3). Bagi Clark, tidak ada metode khas yang mendefinisikan kritik lingkungan. Banyak penelitian mengenai ekokritik seperti penelitian lain dalam sejarah budaya, namun sedikit berbeda karena fokus utama kajian hanya mengambil lingkungan sebagai topik bukan sebagai permasalahan yang ingin dikemukakan pengarang.

Ekokritik berkembang untuk mengatasi masalah lokal dan masalah mengenai identifikasi kemarahan dan ketidakadilan seperti penghancuran hutan belantara, efek sistem agresif pada pertanian, perubahan iklim dan sebagainya, sehingga para kritikus hijau mencoba menemukan cara yang berkaitan dengan budaya nasional dan sejarah (Clark, 2011:11). Kajian mengenai ekokritik menitikberatkan pada persoalan sastra hijau, dimana lingkungan dalam karya sastra bukan hanya dimaknai sebagai sebuah latar

semata, tetapi sebuah tempat bagi pengarang untuk menyampaikan maksud dan pikirannya dan menggambarkannya melalui tokoh-tokoh dalam karya sastra tersebut. Pengarang melalui karyanya ingin mengungkapkan keserakahan manusia dalam eksploitasi alam.

Studi baru sastra dan alam terhubung dengan ilmu ekologi - mengambil istilah yang tidak sepopuler ekokritik, tetapi dasar premis ini berkaitan dengan aktivitas budaya manusia seperti cakupan sastra dan alam (Love, 2003:38). Sebagai seorang ekokritik, Love (2003:38) merasa terdorong untuk mendukung peran ilmu pengetahuan dalam mesin teknologi kemakmuran yang dirasakan dan kemajuan, namun ia ingin menegaskan bahwa peran ilmu -ahli pengetahuan- dalam mengungkap bagaimana manusia, alam, dan fungsinya, sehingga manusia seharusnya lebih mampu untuk berpikir untuk melalui tantangan lingkungan dan menghadapinya.

Di Indonesia, sajian karya sastra yang berwawasan lingkungan masih belum setenar dengan karya sastra bergenre lainnya. Di antara langkanya kritik lingkungan dalam sastra, novel *Amba* karya Laksmi Pamuncak menunjukkan bahwa eksploitasi yang dilakukan rezim pemerintah (Orde Baru) tidak hanya berdimensi politis tetapi juga ekonomis dan kapitalis. Wiyatmi (2014) melalui penelitiannya menyatakan bahwa Pulau Buru dengan kekayaan alamnya seperti tambang minyak dan pohon kayu dijadikan surga bagi para investor asing. Melalui pembacaan ekokritik, terlihat ada wilayah ekonomi-politik yang disembunyikan di balik gambaran seram Pulau Buru yang sengaja dikonstruksikan penguasa. Selanjutnya adalah penelitian Dewi (2015) yang mendeskripsikan masalah lingkungan hidup yang diimajinasikan pengarang melalui cerpen-cerpen yang terbit di harian nasional selama lima tahun berturut-turut. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sastra hijau, yakni sastra berperspektif ekokritik belum menjadi arus utama dalam sastra Indonesia Kontemporer.

Ekokritik bersifat mengkritisi manusia, bahwa alam bukan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari manusia tetapi keberadaannya bukan untuk dieksploitasi. Karya sastra digunakan sebagai alat penyadaran bagi manusia melalui pemaparan lewat simbol, metafora, gaya bahasa dan sebagainya tanpa mengadili dan menghakimi pihak manapun, sehingga komitmen untuk menjaga alam menjadi efektif apabila nilai-nilai dalam sastra teraktualisasikan. Membaca sastra, tidak hanya memberikan efek hiburan atau memahami penggalan pengalaman hidup manusia, namun

dengan membaca sastra berwawasan ekologis, pembaca memahami etika menjaga lingkungan, kesadaran akan pelestarian alam dapat dibangun lewat bacaan-bacaan yang mendukung sehingga implementasinya dapat terwujud secara nyata.

Representasi Manusia dan Alam dalam Partikel

Pada dekade terakhir masalah lingkungan menjadi bahan perbincangan di berbagai belahan dunia. Perubahan cuaca, temperatur, bencana alam, dan berbagai permasalahan yang terjadi di lingkungan alam menyebabkan manusia mulai menyadari adanya suatu masalah dengan lingkungan hidup. Perubahan lingkungan tersebut sudah tentu disebabkan adanya perubahan interaksi manusia dan lingkungan. Salah satu penyebab keseimbangan lingkungan menjadi terganggu adalah bertambahnya jumlah penduduk. Bertambahnya jumlah penduduk maka bertambah pula kebutuhan yang harus dipenuhi. Pemenuhan hidup manusia yang tak ada habis-habisnya membuat manusia mengeksploitasi alam secara berlebihan. Manusia dengan segala nafsunya yang berlebih tidak lagi memerhatikan kondisi alam yang selama ini memberikan kehidupan.

Novel keempat dari heksalogi *Supernova, Partikel* menceritakan megenai kehidupan Zarah, seorang anak yang dibesarkan oleh Firas, seorang dosen sekaligus ahli mikologi sebuah universitas terkenal di Bogor. Zarah dididik oleh Firas untuk mencintai alam. Tinggal di lingkungan pedesaan, membuat Zarah akrab dengan alam, pohon, sungai, sawah, bukit, binatang, udara dan sebagainya. Dee melihat sejarah alam melalui mata Zarah, berbagai kekaguman, pemujaan, rasa syukur serta hasrat untuk bersahabat dengan alam, dinyatakan Dee melalui Zarah, seperti yang terlihat dalam kutipan berikut.

> Duyung mulai memasuki Sekonyer kanan lebih dalam. Sungai kembali menyempit. Vegetasi lebat memakani tubuh sungai dari kiri-kanan. Pak Mansyur bilang, kalau jalur ini sengaja dibuka oleh penduduk dan pariwisata, Sekonyer Kanan bisa tercekik vegetasinya sendiri.
>
> Lagi-lagi, grup kami dibuat menganga melihat warna air sungai yang berubah drastis. Kami serasa berlayar di kaca hitam. Warna hitam itu diakibatkan zat tanin dari serasah pohon dan humus lahan gambut. Sepanjang mata memandang biru langit, putih awan, dan hijau hutan tercermin jelas di

permukaan air.

Aku nyaris terpekik ketika tiba-tiba kulihat kedipan mata kelereng buaya yang mengintai dari permukaan air. Kamera yang sedari tadi tersampir dan menganggur langsung berjaga dan bekerja. Mataku lalu menangkap seekor kadal besar yang melintang kaku di batang pohon, coraknya nyaris lebur dengan batang tempat ia berbaring (Dee, 2012:186-187).

Kami bisa berjalan lebih dalam memasuki hutan. Dalam setiap kesempatan berharga itulah, aku berkesempatan mengenal lingkungan baruku. Hutan lindung dengan luas 415.000 hektare lebih.

Dulu, aku mengira, semua hutan akan berwujud seperti amplifikasi Bukit Jambul skala besar. Apalagi Kalimantan. Paru-paru dunia. Dulu, gambaran dalam benakku adalah hutan dengan pohon-pohon gigantis yang tak kelihatan lagi ujungnya, tirai akar gantung yang terburau bagai tiang-tiang pencang, predator-predator besar mengintai dari balik dedaunan, anakonda segemuk paha membelit dahan, burung tukan paruh pelangi melompat-lompat dari ranting ke ranting. Fatansi itu terjungkir begitu aku tiba di sini.

Hutan di Tanjung Puting termasuk hutan kerangas yang memiliki selapis tipis saja tanah puncak yang subur. Otomatis, kandungan haranya sedikit, tanahnya cenderung asid, dan sangat rentan kerusakan. Efeknya langsung terlihat. Pepohonan di sini tidak terlalu tinggi dan tidak terlalu besar. Di Bukit Jambul, pohon-pohonnya lebih tinggi, gagah tertancap dengan diameter besar-besar. Hijau di Bukit Jambul pun lebih kaya gradasi, kaya bentuk, kaya ragam. Sebaliknya, hijau di Tanjung Puting terasa monoton dan unison.

Demikian kesan pertama yang tertangkap mataku yang belum terlatih. Lama-kelamaan aku menyadari, aku salah. Hutan ini, dengan cara yang halus dan malu-malu, menyimpan keindahan yang mencengangkan. Terungkap bagi mereka yang beruntung.

Ia bagaikan gadis lugu yang sekilas pintas tampak polos dan tak menarik, yang tahu-tahu menyorotkan kecantikan tak terduga saat sebuah senyum tertoreh tak sengaja, saat cahaya menerpa sudut-sudut tertentu pada wajahnya. Ketika matahari dan cuaca bersekongkol dengan tepat, hutan Tanjung Puting tiba-tiba bertransformasi. Menunjukkan tekstur, keberagaman, keindahan tiga dimensi yang bisa dilihat dan diraba.

....

> Dihutan ini, tak kutemukan hewan-hewan besar yang kubayangkan sebagai raja-raja hutan, sebagaimana digambarkan di buku-buku fauna. Selain orangutan yang memang kera arboreal terbesar, tak kutemukan lagi hewan berkategori besar lain. Orang-orang di sini bilang, malam hari masih berkeliaran macan dahan, kucing hutan, dan binturong. Hutan kalimantan pun memiliki beruang madu. Namun, semua binatang itu tergolong mungil jika disandingkan dengan saudara-saudaranya di Afrika dan Amerika. Seakan hutan hujan tropis memiliki mantra untuk mengerdilkan ukuran. Di hutan hujan tropis ini, yang kecillah yang berkuasa. Serangga (Dee, 2012: 207-209).

> Dalam salah satu obrolan kami, Ibu Inga mengatakan, hutan ini baginya adalah simbolisasi dari Firdaus. Kompleksitas hutan tropis mencerminkan intelegensi ilahi yang tak tercerna manusia. Dan orangutan adalah pengingatnya akan kemurnian manusia sebelum keluar dari Firdaus. Pada orangutan, kita dapat melihat sejatinya makhluk Firdaus yang tak pernah memutus hubungannya dengan kesatuan alam (Dee, 2012:228).

Penggambaran hutan dan sungai di mata Zarah merupakan salah satu bentuk kekaguman dan rasa syukur Dee dengan keberanekaragaman hayati yang ada di Indonesia. Kalimantan sebagai sebuah pulau yang dilintasi oleh garis khatulistiwa memiliki berbagai keindahan alam hayati yang patut dijaga dan dilestarikan. Namun, sebagai manusia, seringkali tidak disadari bahwa kerusakan alam juga disebabkan oleh interferensi manusia sendiri. Ekokritik menggugat hal ini karena alam yang merupakan bagian yang terpisahkan dari manusia itu keberadaannya bukan untuk dieksploitasi saja, melainkan juga harus dijaga kelestariannya. Dee dalam *Partikel*, banyak mengkritisi mengenai keserakahan manusia dalam mengeksplotasi alam. Hal ini terlihat dalam perjalanan Zarah di Tanjung Puting yang terlihat dalam kutipan berikut.

> Pak Mansyur pun melaksanakan perannya sebagai pemandu yang baik. Ia berkisah tentang Sungai Sekonyer, tentang bagaimana sungai itu terus-terusan menelan limbah tambang emas dalam jumlah besar dan bagaimana warnanya bertambah keruh dari hari ke hari. Dulu, selepas Sungai Kumai, warna Sungai Sekonyer masih bening kemerahan seperti dicelup teh. Sekarang, aliran utama Sekonyer sudah berubah

menjadi air berwarna lumpur. Cokelat dan keruh.

Pak Mansyur bercerita, baru-baru ini ia menemukan buaya mati terkapar seperti kena racun. Teman-temannya juga melihat kejadian serupa. Ia menghitung, ada sembilan buaya dilaporkan mati dalam kondisi serupa. Pak Mansyur juga pernah melihat bangkai rusa dan babi, mengambang di sungai. Tidak ada luka. Mereka curiga, kematian-kematian itu disebabkan oleh kerusakan ekosistem.

Sepuluh tahun lalu, masih terlihat pemandangan orang memancing di pinggir sungai. Sekarang nyaris tak ada lagi. Ikan tawar seperti gabus, toman, dan arwana lenyap dengan drastis.

"Kalau ikan sudah tidak ada yang sanggup hidup di sini, binatang-binatang lain akan menyusul," tutur Pak Mansyur datar. Matanya menerawang. Kondisi itu seperti melumpuhkannya (Dee, 2012:180-181).

Sekonyer Kiri adalah percabangan Sekonyer yang tak terlindungi, yang merupakan sumber dari buangan limbah emas dan pasir silikon ilegal. Meski penambang liar ditangkapi dan sijatuhi denda serta hukuman, jumlah mereka tak sebanding dengan kapasitas aparat. Akibatnya, limbah terus mengalir ke sungai tanpa ada yang menghentikan. Kandungan asam klorida dan merkuri di air terus meningkat.

Batang-batang kayu ramin yang ditebang dari lahan yang dijadikan kebun kelapa sawit juga dialirkan di Sekonyer. Pak Mansyur bilang, sejak ada perusahaan sawit, desa sekitar Sekonyer sering mengalami banjir. Protes dilayangkan, tapi tak ada perubahan. Buaya-buaya ikut mengungsi, memilih Sekonyer Kanan.

Sekonyer Kanan, yang merupakan rute menuju kamp perlindungan orangutan, adalah jalur yang terlindungi. Di muara ini, dengan kejujurannya, alam menunjukkan nasib yang berbeda antara kedua sungai itu dengan cara ekstrem. Perbedaan antara Sekonyer Kanan dan Kiri adalah bukti yang kasatmata. Gamblang. Sekonyer Kanan menunjukkan air sebagaimaa alam mengehndakinya. Sekonyer Kiri menunjukkan air yang terus-terusan diperkosa manusia.

Hatiku hancur ketika tahu bahwa air hitam bening ini mungkin hanya tersisa tak lebih dari tiga sampai empat kilometer lagi. Semakin lama semakin terdesak (Dee, 2012:186).

Berdasarkan kutipan di atas dapat diketahui bahwa Sungai Sekonyer merupakan salah satu saksi bisu eksplotasi manusia terhadap alam. Ekokritik melihat lingkungan tidak hanya hadir sebagai perangkat tetapi kehadirannya menunjukkan keterlibatan manusia dalam sejarah alam. Melalui Zarah, Dee menceritakan sejarah alam sungai Sekonyer yang sebelumnya asri dan indah kini mencoba bertahan dari tangan-tangan jahil manusia yang secara semena-mena membuang hasil tambang di sungai Sekonyer.

Bukan hanya di Indonesia, ancaman eksplotasi manusia terhadap alam telihat di belahan bumi lainnya, yakni di Samudra Pasifik. Manusia dengan semena-mena melukai alam tanpa menyadari hal tersebut akan menjadi bom bunuh diri bagi manusia sendiri, berikut kutipannya.

> *The Great Pasific Garbage Patch* atau *Pacific Trash Vortex* mulai jadi perhatian ketika beberapa tahun lalu seorang pelaut menemukan konsentrasi sampah dalam ukuran gigantis mengapung di Samudra Pasifik sebelah utara. Orang-orang sempat ribut menjulukinya "benda buatan manusia termasif", mengalahkan Tembok Cina. Ukurannya dua kali negara Prancis. Dan berpotensi terus bertambah besar. Dalam air yang terkontaminasi vorteks tersebut, jumlah serpihan plastik dalam per liter airnya mengalahkan jumlah plakton hingga enam kali lipat.
>
> ....
>
> Siapa pun yang melihat wujud *Pacific Trash Vortex* akan merasa Bumi ini tidak punya masa depan, demikian opini yang beredar. Mendengarnya, aku tersenyum tawar. Sudah lama aku merasa tempat ini tak punya lagi masa depan. Selama manusia masih menjadi penguasa, planet ini akan disedot hingga tetes air terakhir, hingga molekul oksigen habis tang bersisa di udara. Kami adalah virus. Virus akan membunuh inangnya hingga inangnya mati dan ia ikut binasa.
>
> *Anggaran penanggulangan sampah di Pasifik kalah jauh dengan anggarang film terbaru James Bond*, Zach lalu berkelakar. Dalam hati, kami sadar itu masalah serius. Menuju kehancuran, manusia modern bahu-membahu. Menghabiskan dana dan tenaga untuk menjual hal tak penting dan mengesampingkan urusan hidup dan mati Bumi ini sembari berteriak tak cukup dana. (Dee, 2012:375-376).

Hal berbeda ditunjukkan Dee melalui Firas, ayah Zarah yang tinggal di Batu Luhur, desa tempat tinggalnya yang sebelumnya menunjukkan kerusakan alam, dengan pengaruhnya yang besar terhadap warga dan kemampuannya yang dimilikinya sebagai dosen ahli mikologi, Firas merubah Batu Luhur menjadi desa yang asri, seperti dalam kutipan berikut.

> Saat jadi mahasiswa, Ayah tak pernah lupa tuganya sebagai tangan kanan Abah. Bersama Ayah di sisinya, visi Abah masuk jalur cepat. Pertanian di Batu Luhur maju pesat karena berhasil ditekan biayanya. Ayah menemukan cara untuk mengadakan pupuk dan obat-obatan sendiri. Ia mendayakan ibu-ibu untuk mengumpulkan semak *kirinyah* dan sampah-sampah organik, lalu membangun mesin-mesin pengolah kompos dengan tenaga kayuh. Di sebuah gubuk, ratusan kilogram kompos dan berjerikan-jerikan pupuk cair dihasilkan setiap bulannya.
>
> Untuk penangkal hama, Ayah meminta masyarakat menanam pohon mimba sebanyak mungkin. Sebagian besar ditanam mengelilingi ladang, diselang-selangi kembang tahi kotok. Ayah bilang, tanaman-tanaman itu mengusir serangga pengganggu secara alamij. Jika dibutuhkan, baru ia membuatkan ekstrak dari air daun dan biji mimba untuk disemprotkan ke ladang. Sisanya dipakai untuk pemakaian antiseptik rumah tangga.
>
> Kampung juga tidak pernah dilanda krisis pangan. Mereka tak tersentuh kasus kurang gizi karena Ayah mengimbau setiap rumah menanam pohon kelor yang kaya nutrisi dan tak kenal musim. Sayur daun kelor adalah makanan sehari-hari di Batu Luhur, seperti kebanyakan orang mengonsumsi bayam atau kangkung.
>
> Batu Luhur tidak pernah kekurangan air. Bogor, kota bercurah hujan tertinggi, dimanfaatkan Ayah dengan merancang penampungan air hujan yang disambungkan ke sebuah reservoir. Di penampungan itu, air hujan difilter dengan biji kelor, kerikil, dan ijuk, hingga setiap tetes air yang dihasilkan layak minum.
>
> Begitu ada perkembangan tanaman obat terbaru, Ayah langsung menginformasikan kepada warga dan menyuruh mereka mengembangbiakkannya. Hasil panen dari Batu Luhur lantas ia salurkan kepada produsen obat-obatan herbal. Tanaman obat yang sedang ramai dicari orang selalu dihargai mahal. Tambahan pendapatan dari tanaman obat itu sebagian digunakan Ayah untuk membangun balai bermain dan taman

bacaan anak-anak kampung (Dee, 2012:13).

Di Batu Luhur tidak ada lahan kritis, entah itu saat kemarau atau penghujan. Sejak Ayah menghentikan penggunaan pupuk kimia dan obat-obatan sintesis, ia merehabilitasi lapisan atas tanah di daerah ladang warga dengan miselium. Bagai menghamparkan permadani ajaib, rehabilitasi tanah dengan miselium berhasil menguraikan tumpukan polutan dan mengembalikan kesegaran ladang-ladang di Batu Luhur.

Satu demi satu, konsep perladangan di Batu Luhur juga berubah. Tidak lagi homogen satu tanaman, melainkan campur aduk. Ayah menyebutnya permakultur. Warga menyebutnya "ladang acakadut". Dari nama yang diberikan warga, jelas ketahuan betapa mereka awalnya menganggap permakultur adalah lelucon.

Ayah lantas mengedukasi mereka, menjelaskan bahwa menanam tanaman secara homogen dalam jangka panjang akan merusak tanah. Akibatnya, mereka akan semakin tergantung pada pupuk kimia dan obat-obat sintesis demi mencapai panen yang memuaskan. "Ladang acakadut" akan meringankan beban warga karena semua makhluk hidup di ladang itu akan bahu-membahu dengan sendirinya. Di bawah tanaman yang butuh banyak sinar matahari diternakkan jamur yang tidak butuh sinar; rontokan daun jadi humus; tahi ayam berkeliaran jadi pupuk, tawon memakani parasit; tanaman pengusir hama akan melindungi tanaman sayur; dan seterusnya.

Dari yang tadinya skala kecil, "ladang acakadut" di Batu Luhur berkembang. Semakin banyak dan semakin besar. Ayah mengajari warga untuk lebih banyak mengamati ketimbang menginterverensi. Dia bilang, "ladang acakadut" pada awalnya butuh desain dan pemikiran manusia, tapi pada akhirnya dialah yang menjadi guru kita.

Di kampus, Ayah adalah dosen yang brilian. Ahli mikologi termuda yang pernah dimiliki IPB. Batu luhur dijadikannya laboratorium hidup tempat ia mengembangbiakkan berbagai jamur untuk konsumsi dan obat-obatan. Orang semakin respek kepada Ayah karena dedikasinya terhadap penelitian. Meski punya kesempatan luas bekerja di industri dengan keahliannya, ia memilih bertahan di kampus, menjadi dosen. Aku rasa itu sebetulnya strategi Ayah supaya ia bisa meneliti tanpa banyak diganggu (Dee, 2012: 24-27).

Dee melihat alam bukan hanya sebagai salah satu karunia dan rasa syukur baginya alam dan manusia haruslah harmoni, alam bukanlah sesuatu yang harus ditakuti ataupun ancaman, apalagi sesuatu yang harus diselamatkan. Alam dengan caranya sendiri selalu menemukan jalan untuk menyembuhkan diri, dengan atau tanpa manusia.

> Setelah kenyang melihat Marlon dan pasukan, kami dibawa *trekking* ke hutan Pesalat, tempat dilaksanakannya reboisasi hutan. Di sana, kami melakukan ritual tanam bibit pohon ulin. Sambil menanamkan bibit pohon setinggi lima puluh senti itu aku berpikir, betapa ilutifnya kegiatan ini. Niat mulia manusia menanam ulang pepohonan tidak akan pernah bisa menggantikan hutan yang terbentuk alami melalui proses puluhan ribu tahun.
>
> Orangutan telah ber-evolusi bersama alam selama dua juta tahun. Manusia baru muncul 200.000 tahun terakhir. Namun, dalam seratus tahun ini saja, atas nama ekonomi manusia telah mendesak otangutan hingga mendekati punah. Hanya dua puluh persen populasi orangutan yang kini tersisa.
>
> Dengan naifnya, manusia berusaha mengembalikan hutan kembali seperti sedia kala. Di mataku, kegiatan ini cuma simbolis, sekadar pelipur bagi rasa bersalah kita yang telah merampas sedemikian banyak dari alam. Sama seperti Ayah, aku percaya cuma alamlah yang punya kekuatan untuk menyembuhkan dirinya sendiri. Dengan atau tanpa kita (Dee, 2012:189-190).
>
> Alam tidak pernah basa-basi. Dengan jujur dan tanpa kompromi, alam menunjukkan bahwa terkadang kita harus mati demi memperjuangkan tujuan yang lebih besar. Pertunjukan itu menggugahku lebih dalam daripada yang ku antisipasi (Dee, 2012:194-195).

Keseimbangan dan ketidakseimbangan alam

Alam bukanlah sebuah benda mati yang tidak memiliki fungsi dan bersifat pasif dalam kehidupan. Sebaliknya, alam bersifat aktif dalam menjaga keseimbangan kehidupan. Memasuki dunia modern, banyak hutan yang telah di eksploitasi oleh manusia menjadi ladang, jalan-jalan, perkampungan hingga gedung-gedung tinggi, bahkan beberapa diantaranya pohon-pohon ditebangi tanpa reboisasi. Hal inilah yang mengakibatkan ketidakseimbangan alam.

Selain itu, merebaknya pemanasan global (*global warming*) merupakan kejadian yang diakibatkan oleh meningkatnya temperatur rata-rata pada lapisan atmosfer, air laut dan daratan. Kenaikan suhu rata-rata mencapai 0,5□, bahkan bisa mencapai 1,4 - 5,8□, sementara itu kenaikan suhu permukaan air laut mencapai 0,06□. Laporan IPCC (*Intergovernmental Panel On Climate Change*) tentang penyebab *global warming* tahun 2007 menyatakan bahwa 90% manusia adalah penyebab *global warming*. Para ahli meyakini bahwa *global warming* menyebabkan banyak bencana, seperti banjir, angin topan, musim kemarau panjang, evaporasi air tawar, meluasnya kebakaran hutan, meledaknya penyakit hewan dan tanaman baru dan bencana-bencana lainnya. Hal paling nyata ancaman *global warming* yaitu semakin naiknya permukaan laut (Susilo, 2012:69).

Selama ini, manusia selalu menganggap bahwa hubungan manusia adalah antara manusia dengan manusia yang lain saja. Oleh karena itu, mereka melupakan hubungan manusia dengan alam sekitar atau lingkungan. Dalam kutipan ini, Dee ingin menyatakan kealpaan kedekataan antara alam dan manusia, baik yang disadari atau tidak.

> Manusia sudah ber-evolusi terlalu jauh meninggalkan alam, membentengi dirinya sejak bayi dalam tembok-tembok semen dan lantai buatan. Kulit manusia terbiasa dibungkus rapat hingga alergi debu atau rentan pusing kalau kehujanan. Semua terlalu licin dan steril. Tidak heran kulit kami lubang-lubang di sini. Manusia telah ber-evolusi menjadi patung lilin (Dee, 2012:6).
>
> Ayah menangkupkan tangannya di pipiku, berkata sungguh-sungguh, "Kita, manusia, adalah virus terjahat yang pernah ada di muka Bumi. Suatu saat nanti, orang-orang akan berusaha meyakinkanmu bahwa manusia adalah bukti kesuksesan evolusi. Ingat baik-baik, Zarah. Mereka salah besar. Kita adalah kutukan bagi Bumi ini. Bukan karena manusia pada dasarnya jahat, melainkan karena hampir semua manusia hidup dalam mimpi. Mereka pikir mereka terjaga, padahal tidak. Manusia adalah spesies yang paling berbahaya karena ketidaksadaran mereka".
>
> "Manusia yang tidak sadar akan melihat Bukit Jambul sebagai lahan untuk tanam sayur, sebagai bahan furnitur kayu. Sebagai tempat berburu burung-burung cantik yang bisa dijual ke orang kaya. Atau seperti Abahmu dan orang-orang di kampung, Bukit Jambul dianggap sebagai sarang setan. Mereka yang melek sedikit mungkin bisa melihatnya sebagai kekayaan

> botani. Tapi sebetulnya, Bukit Jambul lebih dari itu semua." (Dee, 2012:70-71).
>
> Orangutan seperti Melly membuatku merenungi lagi garis evolusi yang memisahkan manusia dan makhluk lain di Bumi. Manusia berbagi 63% kesamaan gen dengan protozoa, 66% kesamaan gen dengan jagung, 75% dengan cacing. Dengan sesama kera-kera besar, perbedaan kita tak lebih dari tiga persen. Kita berbagi 97% gen yang sama dengan orangutan. Namun, sisa tiga persen itu telah menjadikan manusia pemusnah spesiesnya. Manusia menjadi predator nomor satu di planet ini karena segelintir saja gen berbeda.
>
> Ayah pernah bilang, manusia ibarat anak yang lupa keluarga dan sanak-saudara. Ia menyangka dirinya yatim piatu di Bumi ini. Ia lupa telah bersepupu dengan orangutan, simpanse, dan gorila. Ia lupa bersaudara jauh dengan pohon. Satu-satunya yang perlu disembuhkan dari manusia adalah amnesianya. Manusia perlu kembali ingat ia diciptakan dengan bahan baku dasar yang sama dengan semua makhluk di atas Bumi.
>
> Berada di sini, dikelilingi orangutan, menjadi pengingat netapa dekatnya kita semua. Tak terhitung lagi kulihat gerakan, tingkah polah, dan interaksi yang sangat mirip manusia. (Dee, 2012: 225-227).

Kritik tajam yang diungkap Dee dalam Partikel digunakan sebagai salah satu wadah konservasi, sehingga manusia sadar bahwa diri mereka sendirilah yang menyebabkan berbagai bencana yang tengah melanda ibu pertiwi. Seperti kasus kebakaran hutan tahun 2015 kemarin, yang setiap tahunnya semakin bertambah lahan yang dibakar hanya untuk memenuhi beberapa kantong orang-orang yang berkuasa tanpa memikirkan akibat yang akan terjadi.

Ekokritik sebagai ilmu interdisipliner tidak hanya melihat alam seperti pohon, sungai, hutan, udara, binatang, bukit dan lain sebagainya. Namun juga menjelaskan berbagai hubungan ilmu alam lainnya seperti ekologi, biologi, botani, zoologi, dan lain sebagainya. Dalam Patikel, Dee menguraikan Firas sebagai seorang ahli mikologi dan dengan ilmu yang dimilikinya merubah tempat tinggalnya menjadi sebuah laboratorium raksasanya yang dapat dimanfaatkan untuk warga sekitar, tanpa mengeksplotasi alam. Tokoh Firas dalam Partikel merupakan gambaran seseorang yang bersahabat, menghargai dan menjaga alam, yang patut di contoh pembaca dalam

mengaktualisasikan pelestarian alam.

> Ayah selalu mencintai biologi, tapi Mikologi-lah yang sanggup membakar semangatnya dengan bara yang tak kenal padam. Ia bagai penyelam yang selalu menemukan cinta segar dalam setiap lapis kedalaman baru yang diselaminya. Begitulah hubungan Ayah dan fungi.
>
> Awalnya, sulit untukku bisa menghayati ketergila-gilaannya. Di mata kanakku, jamur, khamir, kapang, bukanlah objek yang cantik untuk digambar atau difoto. Beda dengan anggrek atau bunga mawar. Perlu upaya ekstra dari Ayah, dan juga diriku sendiri, untuk bisa menyukai atau minimal punya respek terhadap fungi-fungian itu.
>
> Dengan tegas Ayah menandaskan, "Umat manusia selamanya berutang budi kepada kerajaan fungi. Kita bisa ada hari ini karena fungi melahirkan kehidupan buat kita."
>
> Bagi Ayah, fungi adalah orang tua alam ini.
>
> Ia bercerita, tak kurang dari 1,3 miliar tahun yang lalu, fungi adalah organisme pertama yang muncul di darat. Disusul tumbuhan 600 juta tahun kemudian. Fungi menyiapkan daratan bagi tumbuhan karena ia mampu "mengunyah" bebatuan. Fungi memproduksi enzim dan asam yang mempu menyedot mineral dari bebatuan, membuatnya menjadi rapuh. Tanpa kemampuan fungi menyulap bebatuan, Bumi tidak akan punya tanah, yang merupakan rumah dari semua organisme darat. Termasuk manusia. (Dee, 2012:21).

Alam sebagai guru yang menunjukkan arah kehidupan manusia

Lingkungan dapat dimaknai sebagai benda hidup dan bersifat aktif. Dalam hubungannya dengan hal tersebut, banyak orang yang menjadikan lingkungan sebagai guru dalam menjalani kehidupan di dunia ini dan menciptakan keseimbangan dalam hidup. Selain itu, manusia juga mengadaptasi cara hewan maupun tumbuhan melakukan sebuah aktivitas tertentu, seperti aktivitas terbang. Manusia menciptakan pesawat terbang adalah bentuk nyata adaptasi cara terbang burung yang dirangkai menggunakan mesin. Hal itu menjadi contoh bagi perkembangan kebudayaan manusia. Masih banyak lagi hal yang diciptakan manusia atas kodrati hewan, tumbuhan, serta lingkungan yang telah digariskan oleh Tuhan.

Di sisi lain, para pengarang membuka kepekaannya untuk mengambil pelajaran dari cara hidup lingkungan. Dee adalah salah satu pengarang yang

mencoba mengangkat hal tersebut. Dee menggambarkan secara dalam mengenai bagaimana cara hidup lingkungan yang dapat dijadikan arahan bagi jalan hidup manusia di dunia ini. Hal itu seperti pada kutipan berikut.

> Dari yang tadinya skala kecil, "ladang acakadut" di Batu Luhur berkembang. Semakin banyak dan semakin besar. Ayah mengajari warga untuk lebih banyak mengamati ketimbang menginterverensi. Dia bilang, "ladang acakadut" pada awalnya butuh desain dan pemikiran manusia, tapi pada akhirnya dialah yang menjadi guru kita (Dee, 2012: 24).
>
> Dengan tegas Ayah menandaskan, "Umat manusia selamanya berutang budi kepada kerajaan fungi. Kita bisa ada hari ini karena fungi melahirkan kehidupan buat kita."
>
> Bagi Ayah, fungi adalah orang tua alam ini.
>
> Ia bercerita, tak kurang dari 1,3 miliar tahun yang lalu, fungi adalah organisme pertama yang muncul di darat. Disusul tumbuhan 600 juta tahun kemudian. Fungi menyiapkan daratan bagi tumbuhan karena ia mampu "mengunyah" bebatuan. Fungi memproduksi enzim dan asam yang mempu menyedot mineral dari bebatuan, membuatnya menjadi rapuh. Tanpa kemampuan fungi menyulap bebatuan, Bumi tidak akan punya tanah, yang merupakan rumah dari semua organisme darat. Termasuk manusia. (Dee, 2012:21).

> Menurut Ayah, fungi adalah nenek moyang spesies manusia. Sama-sama menghirup oksigen dan mengeluarkan karbondioksida, sama-sama makhluk jejaring. Karena kemiripan yang dekat itulah, fungi dan manusia memiliki hubungan yang unik. "semua antibiotik terbaik yang pernah diciptakan manusia dibuat dari fungi. Tapi kita tidak bisa membuat antifungal dengan sama baik karena efeknya akan mencelakai kita sendiri,"jelasnya.
>
> ....
>
> Dalam kehidupan Ayah, jejak fungi tercetak jelas. Segala yang ia sentuh pasti memiliki kaitan dengan fungi. Pepohonan di Batu Luhur, misalnya, selalu lebih besar, lebih rimbun, dan lebih tinggi. Tanaman kami yang subur-subur itu bahkan sudah sohor sebagai ciri mencolok yang membedakan Batu Luhur dengan kampung lain. Itu akibat Ayah menginstruksikan kepada warga kampung untuk "menginfeksi" tanaman-tanaman di kampung dengan fungi jenis mikoriza.

> Setelah gambarnya selesai, ia pun berkisah, "DNA-mu 99,6 persen identik dengan simpanse. Hanya beda 0,4

> persen. Bahkan, selisih genetika antara simpanse dan gorila itu 1,8 persen. Corolus Linnaeus bikin istilah hominidae untuk manusia dan memisahkan simpanse dengan kata pongidae gara-gara dia takut dimarahi pihak gereja. Jadi, kita ini binatang Zarah. Binatang yang bekemampuan linguistik tinggi karena punya Area Broca." (Dee, 2012:19).
>
> "Jangan pisahkan dirimu dari binatang," pesannya. "Kamu lebih dekat dengan mereka daripada yang kamu bayangkan," lanjutnya lagi.
>
> Aku pun bertanya, seperti biasanya, "Biar apa, Ayah?"
>
> "Biar kamu tidak sombong jadi manusia," ujarnya sambil tersenyum. Ia lalu mengecup keningku, menebarkan selimut ke atasku. Mematikan lampu. Keluar dari kamarku tanpa suara. (Dee, 2012:20).

Penutup

Kajian mengenai ekokritik menitikberatkan pada persoalan sastra hijau, dimana lingkungan dalam karya sastra bukan hanya dimaknai sebagai sebuah latar semata, tetapi sebuah tempat bagi pengarang untuk menyampaikan maksud dan pikirannya dan menggambarkannya melalui tokoh-tokoh dalam karya sastra tersebut. Pengarang melalui karyanya ingin mengungkapkan keserakahan manusia dalam eksploitasi alam.

Dee melalui *Partikel*, membangun sebuah konstruksi bahwa manusia hanyalah sebagian kecil saja dari keseluruhan alam semesta. Sudut pandang yang selama ini ada mengenai lingkungan dan manusia dalam karya sastra harus dapat diubah agar dapat memunculkan kesadaran manusia atas hakikat hidupnya dalam hubungannya dengan alam semesta. Selama ini, manusia menganggap dirinya adalah pusat dari kehidupan ini dan mengatur segala aktivitas dalam kehidupan. Tokoh Zarah dan Firas dalam novel ini, menjadi mata bagi pembaca untuk memahami lingkungan dan alam sekitar.

Daftar Pustaka

Clark, Timothy. 2011. *The Cambrige Introduction to Literature and Environment. Cambridge* : Cambridge University Press.

Dewi, Novita. 2015. *Manusia dan Lingkungan dalam Cerpen Indonesia Kontemporer : Analisis Ekokritik Cerpen Pilihan Kompas.* Litera. Volume 14, Nomor 2, Hlm. 376-391.

Dee, Lestari. 2012. *Partikel*. Yogyakarta : Penerbit Bentang.

Harsono, Siswo. 2008. *Ekokritik : Kritik Sastra Berwawasan Lingkungan*,

Jurnal Ekokritik. Volume 32, Nomor 1, Hlm. 31-50.

Love, Glen A. 2003. *Practical ecocriticism : literature, biology, and the environment*. Virginia : University of Virginia Press.

Primasiwi, Andika. 2015. *Indonesia Dituding Sebagai Negara Perusak Hutan Tercepat di Dunia.* Suara merdeka. http://berita.suaramerdeka.com/indonesia-dituding-sebagai-negara-perusak-hutan-tercepat-di-dunia/ **diunduh 30 Juli 2016.**

Sosilo, Rachmad K. Dwi. 2012. *Sosiologi Lingkungan & Sumber Daya Alam*. Yogyakarta : Ar-Ruzz Media.

Wiyatmi. 2014. "*Berziarah ke Pulau Buru melalui Novel Amba Karya Laksmi Pamuncak*". Prosiding Seminar Bahasa dan Sastra dalam Perspektif Ekologi dan Multikulturalisme. Yogyakarta : Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia, FBS, UNY, Hlm. 301-310.

KOMODIFIKASI SYAIR-SYAIR LAGU BANYUWANGI: (SASTRA HIJAU DALAM MEDIA MUSIK)

Sutaji
(MAN Jombang/UNESA)
sutaji_sps@yahoo.co.id

Abstrak

Sutaji, Universitas Negeri Surabaya, Komodifikasi adalah proses produksi budaya populer yang berkembang dimasyarakat berupa syair-syair lagu Banyuwangi. Syair lagu diciptakan dengan ideologi yang menyatu dalam penjiwaan penyair.Selanjutnya ideologi industri musik mengubahnya menjadi karya popular. Ideologi pemusik sebagai pemanis menghiasi sebuah syair lagu menjadi harmoni yang indah. Dilanjutkan oleh penyanyi yang memasukkan ideologinya melalui ekspresi dalam penampilan. Bahkan masyarakat sebagai penikmat dalam menginterprestasikan syair lagu sebagai perspektif ideologi yang kompleks dalam budaya popular merupakan sastra hijau dalam media musik.

Industri musik yang mengusung syair lagu menjadi idola generasi masa kini sebagai bentuk ekspresi jati dirinya. Syair lagu merupakan hasil kajian sastra yang berkontribusi sebagai penguat pembentuk jati diri generasi masa kini sebagai budaya Indonesia. Terdapat faktor pendorong yang dilakukan oleh Aktor dalam proses komodifikasi sehingga memberikan dampak yang ditimbulkan adanya komodifikasi syair-syair lagu banyuwangi terhadap masyarakat dan perkembangan budaya populer.

Keberadaan syair-syair lagu Banyuwangi dalam Bahasa Using, sebagai kajian karya sastra yang masih mengangkat akar budaya, menjunjung nilai-nilai dan memberikan motivasi yang baik pada penikmatnya sebagai masyarakat global.Merupakan peran strategis dalam menumbuhkan hijau sastra dalam media musik. Bentuk nyata perspektif ideologi dalam budaya popular hasil kajian Sastra sebagai penguat jati diri bangsa Indonesia dalam bingkai Sastra Dunia.

Kata Kunci:***Komodifikasi,*** industri yang memanipulasi syair-syair lagu sebagaiproduk budaya dankomoditas. ***Syair*** adalah deretan kata yang tertata dalam sebuah lagu, menggunakan kosa kata yang terpilih dan memiliki makna yang sangat luas. ***Lagu***adalah makna luas dari kumpulan syair, diciptakan untuk memperindah lantunan.

Abstraction

Sutaji, State University Surabaya, commodificationis production process popular culture that develops in the community of follow song Banyuwangi.Then the words created with ideology which coalesce in penjiwaan poet.Next ideology the music industry turn it into the work of popular.Ideology a musician as sweetening embellish a then the words be harmony beautiful.Followed up by singer causes his ideology through expression in appearance.Even the community as connoisseur in to interpret then the words as perspective that ideology complex in popular culture is literary green in media music.

The music industry that follows then the words be idol generation today as the form of expression their identity.Then the words is the result of the study literary who contributed your in the form of identity generation today as indonesian cultures.There are factors driving performed by an actor in the process commodificationso as to give impacts generated the commodification follow song Banyuwangi on the community and development of popular culture.

The existence of follow song Banyuwangi in language Using, as study of a literary work still raised roots culture, carry values and motivate good to consumer demand as global society.As a strategic role the in developing green literature in media music.Tangible form perspective ideology in culture popular the findings of the study literary your the identity of Indonesian in a frame literary the world.

Keywords: Commodification, industries that manipulate the poem-poem songs as cultural products and commodities. The lyrics are a row of words arranged in a song, using a vocabulary that is elected and has a very broad meaning. The song is the meaning of a collection of poetry, created to beautify yourself.

Pendahuluan

Komodifikasi merupakan istilah populer yang dikenal parailmuan sosial dalam mendeskripsikan cara kapitalisme untuk melancarkan tujuannyadengan mengakumulasi kapital, mentransformasi nilai guna menjadi nilai tukar.Komoditas dan komodifikasi adalah dua hal yang memiliki hubungan objek dan proses, yang menjadi indikator kapitalisme. Bentuk transformasi hubungan, yang awalnya terbebas dari hal-hal yangsifatnya diperdagangkan, menjadi hubungan yang sifatnya komersil.

Komodifikasi menurutAdorno(1979)terjadi dalam industri musik

jazzadanya"*free improvization*" oleh para pemain jazzkarena spontanitas. Hal inisudah dirancang sedemikan rupa oleh ahli Industri budaya yang mempunyai instrument-instrumen dalam mengubah jazz dari sekadarelemen formal menjadi sebuah komoditas.Industri musik jazz hanyamenghasilkan apa yang disebut sebagai kategori *'easy listening'*.Apa yang telahdihasilkanolehindustri budaya dalam hal ini adalah syair lagu, tidak mengandung nilai-nilai estetik danmembuat pola konsumsi menjadi pasif. Konsumendibuat menjadi pasif dan tidakmempunyai daya kritis terhadap syair-syair lagu yang beredar, sehingga dengan mudah dapat dimanipulasiuntukkepentingan-kepentingan iklan.

Syair lagu penuh dengan pesan, kesan, kritik dan ajaran sebagai bagian dari sastra, memiliki keistimewanaan tersendiri. Sehingga sangat memungkinkan menjadi pilihan untuk mengembalikan nilai-nilai tradisi yang mulai tergeser oleh budaya luar. Syair lagu Banyuwangi disukai karena masyarakat Banyuwangi dapat mengekspresikan diri, menyampaikan pesan moral, gejolak hati, maupun ajaran agama sebagai perspektif ideologi dalam syair lagu.

Dalam perkembangannya syair lagu Banyuwangi banyak diminati oleh berbagai masyarakat, baik masyarakat Banyuwangi bahkan sampai seluruh wilayah Indonesia. Dalam perjalanan naik kendaraan umum baik kendaraan bus maupun kapal laut sering kita melihat sajian video penampilan penyanyi Banyuwangi. Bahkan dalam siaran radio sering dikumandangkan lagu Banyuwangi sebagai acara utamanya. Sebagaian besar masyarakat Indonesia mengenal syair lagu Banyuwangi melalui rekaman video atau melalui siaran radio.

Kota Banyuwangi dikenal sebagai daerah yang memiliki keane-karagaman dan keunikan, salah satu keunikannya adalah suku Using. Suku Using adalah penduduk asli Banyuwangi keturunan kerajaan Blambangan yang mempunyai adat-istiadat, budaya maupun bahasa yang berbeda dari masyarakat lainnya. Bahasa Using merupakan sarana dan produk budaya masyarakat Banyuwangi. Kegiatan berbahasa tidak dapat dilepaskan dari kegiatan berpikir dengan kerangka budaya tertentu. Bahasa Using merupakan salah satu Bahasa yang terhitung sedikit penuturnya, karena jumlah penuturnya terbatas pada wilayah tertentu di kabupaten Banyuwangi. Suku Using banyak bermukim di kecamatan Glagah, Licin, Songgon, Kabat, Rogojampi, Giri, Kalipuro, serta sebagian kecil di kecamatan lain.

Usaha pelestarian bahasa Using sebagai bagian dari Budaya di Indonesia. Melestarikan Bahasa sebagai hasil budaya perlu penguatan ideologi terhadap pemahaman berbahasa. Bahasa Using harus dapat membawa masyarakat penuturnya memiliki kepercayaan yang tinggi akan pentingnya pelestarian budayanya, sebagai bentuk penanaman ideologi budaya populer.

Ideologi adalah suatu sistem nilai yang merupakan kebulatan ajaran yang memberikan motivasi. Dalam Ideologi terkandung konsep dasar tentang kehidupan yang dicita-citakan oleh bangsa. Keampuhan ideologi tergantung pada rangkaian nilai yang dikandungnya dapat memenuhi serta menjamin segala aspirasi hidup dan kehidupan manusia. Suatu ideologi bersumber dari suatu aliran pikiran/falsafah dan merupakan pelaksanaan dari sistem falsafah.

Perkembangan budaya populer pada masyarakat Indonesia merupakan fenomena khusus yang bergerak terus dalam masyarakat global dan merupakan bagian dari proses manusia. Kehadiran teknologi informasi dan teknologi komunikasi mempercepat akselerasi proses globalisasi ini. Globalisasi menyentuh seluruh aspek penting kehidupan menciptakan berbagai tantangan dan permasalahan baru yang harus dijawab, dipecahkan dalam upaya untuk kepentingan kehidupan.

Globalisasi menimbulkan berbagai masalah dalam bidang kebudayaan, misalnya : 1) hilangnya budaya asli suatu daerah atau suatu negara, 2) terjadinya erosi nilai-nilai budaya, 3) menurunnya rasa nasionalisme dan patriotisme, 4) hilangnya sifat kekeluargaan dan gotong royong, dan 5) kehilangan kepercayaan diri dan gaya hidup kebarat-baratan.

Masalah globalisasi menimbulkan eksistensi kebudayaan daerah, salah satunya adalah terjadinya penurunan rasa cinta terhadap kebudayaan yang merupakan jati diri suatu bangsa, erosi nilai-nilai budaya, terjadinya akulturasi budaya yang selanjutnya berkembang menjadi budaya massa.

Globalisasi juga memiliki dampak positif maupun negatif, maka perlu adanya tindak lanjut dalam menyikapi globalisasi tersebut. Adapun tindakan-tindakan yang dapat dilakukan yaitu: 1) menambah porsi tentang kebudayaan bangsa di lembaga pendidikan, 2) menyeleksi kemunculan globalisasi kebudayaan baru, 3)mengadakan berbagai pertunjukan kubudayaan, dan 4) membatasi acara-acara yang memunculkan rasa cinta budaya asing.

Sejak akhir abad ke-20 globalisasi telah membuat masyarakat dunia, termasuk bangsa Indonesia harus menerima kenyataan masuknya pengaruh luar terhadap seluruh aspek kehidupan bangsa, salah satu aspek yang terpengaruh adalah kebudayaan. Kebudayaan dapat diartikan sebagai nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat ataupun persepsi yang dimiliki oleh warga masyarakat terhadap berbagai hal.

Kesenian rakyat, salah satu bagian dari kebudayaan bangsa Indonesia tidak luput dari pengaruh globalisasi yang berkembang dengan cepat, hal ini tentunya dipengaruhi oleh adanya kecepatan dan kemudahan dalam memperoleh akses komunikasi dan berita.Namun hal ini justru menjadi bumerang tersendiri dan menjadi suatu masalah dalam globalisasi, yaitu kenyataan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dikuasai oleh negara-negara maju, bukan negara-negara berkembang seperti Indonesia.

Kesenian adalah kekayaan bangsa Indonesia yang tidak ternilai harganya dan tidak dimiliki bangsa lain. Oleh sebab itu, sebagai generasi muda, yang merupakan pewaris budaya bangsa, hendaknya memelihara seni budaya demi masa depan anak cucu. Dengan melestarikan kesenian berarti telah menyelamatkan budaya dan generasi masa datang.

Budaya adalah cara hidup yang berkembang dan dimiliki seseorang atau sekelompok orang untuk diwariskan dari generasi ke genrasi. Budaya populer dikenal juga sebagai *budaya pop* adalah totalitas ide, perspektif, perilaku, citra, dan fenomena lainnya yang dipilih oleh konsensus informal di dalam arus utama sebuah budaya.

Kajian budaya dan media (*cultural studies and media*) sering disebut sebagai wilayah kajian multi-disiplin. Kajian tersebut merupakan sebuah fenomena pascamodern dalam dunia akademis tentang mengaburnya batas-batas antar-disiplin ilmu. Sebenarnya konsep ini hanyalah merupakan istilah untuk melegitimasi metode dan teori-teori dalam kajian yang bersangkutan.Kajian ini lebih melihat berbagai persoalan media dari perspektif budaya. Tetapi yang sering luput dalam perbincangan tentang lintas-disiplin dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora bahwa gagasan lintas-disiplin dalam kajian budaya dan media itu sendiri masih juga melibatkan gagasan tentang perlintasan antara teori dengan tindakan. Inilah persoalan pokok yang di anggap mampu membedakan antara kajian budaya dan media dengan displin lainnya.

Ciri kajian budaya dan media di antaranya persoalan diskursif yang

selalu mengedepan di lingkungan masyarakat. Kajian budaya dan media adalah sebuah medan nyata praktik dan representasi media, selalu dilihat dari sudut pandang perspektif budaya popular. Budaya itu sendiri merupakan bentuk-bentuk kontradiktif akal sehat yang sudah mengakar pada dan ikut membentuk kehidupan sehari-hari (Hall, 1996: 439).

Budaya berkaitan dengan makna-makna *sosial*, yaitu beragam cara yang lazim digunakan untuk memahami dunia. Makna sosial itu tidak dengan sendirinya berada di luar konteksnya, muncul lewat tanda,maupun petanda dalam bahasa. Misalnya syair lagu menggunakan Bahasa sebagai media komonikasinya. Syair lagu merupakan bagian dari budaya yang masih diminati dan berkembang sehingga menjadi salah satu bentuk budaya populer.

Pemecahan masalah dengan cara pelukisan kebudayaan berbagai model. Model yang sering dipakai adalah model dari linguistik yaitu "*fonologi*". Penggunaan model tersebut menuntut penulis berangkat dari dalam, yakni dari sudut pandang orang yang diteliti. Model linguistik lebih di tekankan pada pemberian "makna" terhadap obyek yang menjadi kajiannya. Sebuah syair lagu tercipta dari ideologi banyak pihak. Terdapat aktor intelektual dalam pencetusan syair menjadi lagu dan dipublikasikan menjadi budaya populer.

Fenomena sosial yang berkembang dan mendominasi dalam masyarakat Indonesia pada saat ini adalah terjadinya pergeseran nilai-nilai moral dan budaya dalam kehidupan. Maka sebagai upaya mengantisipasi pengaruh negatif dari perkembangan dan dominasi kebudayaan global adalah dengan cara mengangkat kembali kebudayaan dan tradisi daerah. Upaya mengangkat kembali kebudayaan dan tradisi daerah ini tidak semudah membalikkan telapak tangan, karena generasi muda di Indonesia tidak mengenali kesenian tradisional sendiri.

Kenyataan tersebut membutuhkan media untuk membangkitkan kembali berbagai bentuk kesenian daerah dengan cara ditampilkan dalam berbagai kesempatan. Komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi adalah salah satu bentuk budaya lokal yang populer sehingga perlu dikaji dan dimaknai dalam perspektif ideologi dalam budaya populer. Fenomena maraknya syair lagu dalam Bahasa Using menunjukkan peranan komodifikasi sebagai pelestari budaya populer.

Metode

Desain penelitian menjadi pengarah dalam penelitian ini, dengan prinsip fleksibel masih terus mengalami penyesuaian dengan kondisi nyata di lokasi. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Menurut Creswell (2015), terdapat lima pendekatan kualitatif yaitu: 1) studi *naratif*, 2) studi *fenomenologi*, 3) studi *grounded theory*, 4) studi *etnografis*, dan 5) studi kasus.

Pendekatan kualitatif yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi fenomenologi. Studi fenomenologi merupakan studi yang berusaha mencari "*esensi*" makna dari suatu fenomena yang dialami oleh beberapa individu. Untuk menerapkan riset fenomenolgis, peneliti bisa memillih antara *fenomenologi hermeneutic* (yang berfokus untuk menafsirkan teks-teks kehidupan dan pengalaman hidup) atau *fenomenologi transcendental* (di mana peneliti berusaha meneliti suatu feneomena dengan mengesampingkan prasangka tentang fenomena tersebut. Prosedurnya yang terkenal adalah *epoche* (pengurungan) yakni suatu proses di mana peneliti harus mengesampingkan seluruh pengalaman sebelumnya untuk memahami semaksimal mungkin pengalaman dari partisipan. Analisisnya berpijak pada *horizontalisasi*, di mana peneliti berusaha memeriksa data dengan menyoroti pernyataan penting dari partisipan untuk menyediakan pemahaman dasar tentang fenomena tersebut. (Creswell, 2015:viii).

Ciri-ciri riset kualitatif adalah: 1) dilaksanakan dalam lingkungan alamiah (lapangan), sumber data dari interaksi berkelanjutan, 2) mengandalkan peneliti sebagai instrument utama dalam pengumpulan data, 3) melibatkan penggunaan beragam metode, 4) melibatkan peikiran kompleks secara induktif dan deduktif, 5) fokus pada perspektif partisipan, berbagai pemaknaan mereka, beragam pandangan sebjektif mereka, 6) berlangsung dalam konteks atau setting dari partisipan/ tempat penelitian (sosial/politik/ historis), 7) melibatkan desain yang baru dan dinamis daripada desain yang tetap dan kaku, 8) bersifat reflektif dan interpretative (yaitu, peka terhadap sejarah/ identitas sosial peneliti), dan 9) menyajikan yang lengkap dan menyeluruh.

Berikut pendekatan fenomenologi yang dicetuskan oleh beberapa ahli dalam beberapa disiplin ilmu, antara lain: 1) Munhall & Oiler (1986) bidang Keperawatan, 2) Strauss & Corbin (1990) bidang Sosiologi, Keperawatan, 3) Morse (1994) bidang Keperawatan, 4) Moustakas (1994) bidang Psikologi,

5) Denzin & Lincoln (1994 dan 2011) bidang Ilmu-ilmu Pengetahuan Sosial, 6) Slife & William (1994) Psikologi, 7) Marshall & Rossman (2010) bidang Pendidikan, 8) Saldana (2011) bidang kesenian (teater).

Jika diperhatikan secara seksama dari deretan ahli tersebut, bahwa pendekatan fenomenolgi muncul secara konsisten selama bertahun-tahun oleh beberpa ahli. Dengan demikian peneliti memutuskan untuk memilih pendekatan fenomenolgi dalam penelitian ini. Berdasarkan paparan tersebut maka penelitian *Komodifikasi Syair-syair Lagu Banyuwangi* ini menggunakan pendekatan fenomenologi, yaitu jenis penelitian yang berusaha memperoleh dan menganalisis serta mendeskripsikan data secara kualitatif bukan secara kuantitatif.

Pentingnya memahami berbagai asumsi filosofis yang mendasari penelitian kualitatif dan untuk mengartikulasikan asumsi-asumsi tersebut dalam studi penelitian atau ketika menyajikan studi tersebut kepada audiensi sangat membantu dalam memaparkan pentingnya asumsi filosofis dalam riset atau penelitian: 1) o*ntologis*, peneliti melaporkan beragam perspektif ketika tema berkembang dalam temuan studi, 2) e*pistomologis*, peneliti bersandar pada berbagai kutipan sebagai fakta darin partisipan, berkolaborasi, menghabiskan waktu di lapangan bersama para partisipan, dan menjadi insider, 3) a*ksiologis*, peneliti secara terbuka membahas nilai-nilai yang memengaruhi narasi dan memasukkan penafsiran dia sendiri bersama dengan penafsiran dari partisipan, 4) m*etodologis*, Peneliti bekerja dengan hal-hal yang bersifat detail sebelum yang bersifat umum, mendeskripsikan secara detai konteks dari studi tersebut, dan secara berkelanjutan merevisi berbagai pertanyaan dari pengalaman di lapangan.

Desain penelitian ini keberhasilannya tergantung dari pertanyaan fenomenlogis, sejauh mana penelitian ini menyentuh pengalaman kehidupan yang berbeda dari penjelasan teoritis. Meneliti ideologi dari komodifikasi syair-syair lagu berarti masuk ke dalam pengalaman personal yang belum pernah dipelajari atau dibagi secara umum. Komodifikasi Syair-syair lagu Banyuwangi memiliki ideologi yang menunjang budaya populer.

Penelitian ini dilakukan di Banyuwangi yang merupakan kabupaten di provinsiJawa Timur, Indonesiaterletak di ujung paling timur pulau Jawa.Sebelah utara berbatasan dengan kabupaten Situbondo, sebelah timur berbatasan dengan Selat Bali, sebelah selatan berbatasan dengan Samudra Hindia serta sebelah barat berbatasan dengan kabupaten Jember

dan kabupaten Bondowoso. Kabupaten Banyuwangi memiliki pelabuhan Ketapangyang merupakan penghubung pulau Jawa dengan pelalabuhan Gilimanuk di Bali.

Kabupaten Banyuwangi terdiri 24 kecamatan, yaitu kecamatan: 1) Pesanggaran, 2) Siliragung, 3) Bangorejo, 4) Purwoharjo, 5) Tegaldlimo, 6) Muncar, 7) Cluring, 8) Gambiran, 9) Tegalsari, 10) Glenmore, 11) Kalibaru, 12) Genteng, 13) Srono, 14) Rogojampi, 15) Kabat, 16) Singojuruh, 17) Sempu, 18) Songgon, 19) Glagah, 20) Licin, 21) Banyuwangi, 22) Giri, 23) Kalipuro, dan 24) Wongsorejo.

Banyuwangi adalah kabupaten terluas di Jawa Timur. Luasnya 5.782,50 km^2.Wilayahnya cukup beragam, dari dataran rendah hingga pegunungan. Kawasan perbatasan dengan Kabupaten Bondowoso, terdapat rangkaian Dataran Tinggi Ijen dengan puncaknya Gunung Raung (3.282 m) dan Gunung Merapi (2.800 m), keduanya adalah gunung api aktif.

Pada saat berproses dengan informan, peneliti menggunakan dua teknik yaitu: 1) secara formal, artinya secara terbuka peneliti menunjukkan surat-surat yang berhubungan dengan penelitian dari lembaga yang berwenang sehingga informan tahu bahwa sedang dilakukan penelitian,dan 2) secara nonformal, artinya peneliti hadir secara tertutup atau tanpa menunjukkan surat-surat resmi dari lembaga berwenang sehingga informan tidak mengetahui bahwa sedang dilakukan penelitian. Cara kedua ini dilakukan terutama pada kerumunan orang seperti di pasar, di acara rapat, atau kegiatan yang dapat menghadirkan tampilan lagu atau menyanyikan syair-syair lagu Banyuwangi.

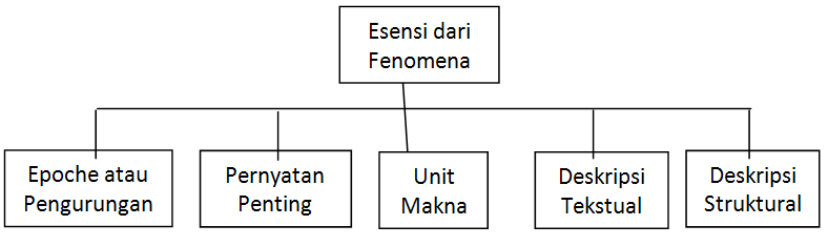
Berkaitan dengan hal tersebut, kedudukan peneliti dalam penelitian lapangan ini sebagai satu-satunya alat pengumpul data, artinya bahwa peneliti bertindak sebagai perencana, pelaksana pengumpul data, analis, penafsir data, dan juga sebagai pelapor hasil penelitian. Peneliti secara langsung berkomunikasi dengan aktor komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi.

Instrumen penelitian ini adalah manusia, yaitu peneliti sendiri dalam hal ini sesuai dengan salah satu ciri penelitian yang menggunakan paradigma kualitatif, yaitu manusia sebagai instrumen. Penelitian kulitatif menggunakan manusia sebagai alat pengumpul data utama. Hal ini disebabkan karena manusia sebagai instrumen dapat berhubungan dengan objek kajian yang mampu mengerti kaitan kenyataan yang ditemukan di

lapangan.

Sumber data penelitian ini adalah syair-syair lagu Banyuwangi yang pada dasarnya tergolong sebagai dokumen. Sumber data teks sastra tersebut ditetapkan dengan menggunakan penyampelan internal atau penyampelan berdasarkan kriteria. Maksudnya, sumber data ditetapkan dengan penyampelan yang mengutamakan dan penyandaran diri pada terwakilinya informasin yang secara kulitatif mendalam, memadai, dan menyeluruh tentang komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi dalam perspektif ideologi budaya populer.

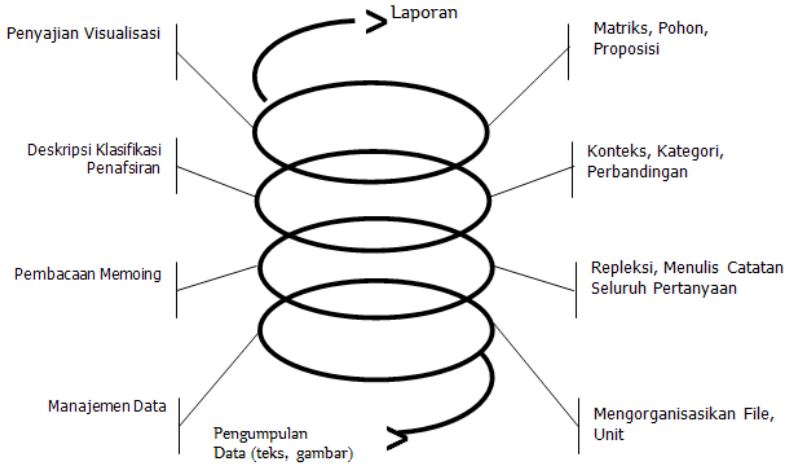
Adapun template untuk pengkodean studi fenomenologi menurut Creswell (2015:290) digambarkan berikut ini:



Gambar 1
Template Pengkodean Studi Fenomenologi

Untuk pengkodean studi fenomenalogi menggunakan katagori yang telah disebutkan sebelumnya dalam analisis data. Kode epoche atau pengurungan, pernyataan penting, satuan makna, dan deskripsi tekstual dan structural (yang keduanya dapat ditulis seperti memo). Kode di bagian paling atas, esensi dari fenomena, ditulis sebagai memo tentang esensi yang akan menjadi deskripsi esensi dalam laporan akhir.

Creswell (2015:255) menggambarkan teknik analisis data dalam spiral analisis data dimluai dari 1) pengumpulann data (teks, gambar), 2) manajemen data, 3) mengorganisasikan file, unit, 4) pembacaan memoang, 5) refleksi, menulis catatan seluruh pertanyaan, 6) deskripsi, klasifikasi penafsiran, 7) konteks, katagori, perbandingan, 8) penyajian, visualisasi, 9) matrik, pohon proposal, 10) laporan.



Gambar 2
Spiral Analisis Data

Manajamen data, lingkaran pertama spiral tersebut, mengawali proses analiasis data. Peneliti mengkoordinir data dalam file-file computer dengan menkonversi file menjadi satu teks yang sesuai. Selanjutnya proses memoang dengan memaknai database secara keseluruhan. Langkah selanjutnya adalah mendeskripsikan dengan pembentukan kode atau katagori secara detail. Proses pengkodean dimulai dengan mengelompokkan data teks atau visual menjadi kategori informasi yang lebih kecil, mencari bukti untuk kode tersebut dari berbagai database yang digunakan dalam studi, kemudian memberikan label pada kode tersebut. Tahap klarifikasi yaitu memilah-milah teks atau informasi kualitatif, dan mencari kategori, tema, atau dimensi informasi.

Peneliti menafsirkan data ketika melaksanakan penenlitian kualitatif. Penafsiran merupakan pemaknaan terhadap data. Penafsiran dalam penelitian kualitatif adalah keluar dari kode dan tema menuju makna yang lebih luas dari data. Merupakan proses pengembangan kode, pembentukan tema dari kode tersebut, dan disusul dengan pengorganisasian tema menjadi satuan abstraksi yang lebih luas untuk memaknai data.

Analisis dan penyajian data dalam pendekatan fenomenologi adalah : 1) menciptakan dan mengorganisasikan file untuk data, 2) membaca seluruh teks, membuat catatan pinggir, membentuk kode awal, 3) mendeskripsikan

pengalaman personal, 4) mendeskripsikan esensi dari fenomena tersebut, 5) mengembangkan pernyataan penting, 6) mengelompokkan pernyataan menjadi unit makna, 7) mengembangkan deskripsi tekstual "apa yang terjadi", 8) mengembangkan deskripsi structural "bagaimana" fenomena tersebut dialami, 9) mengembangkan esensi, dan 10) menyajikan narasi tentang "esensi" dari pengalaman tersebut; dalam bentuk tabel, gambar, atau pembahasan.

Hasil Penenlitian

Ideologi adalah ide atau gagasan dianggap sebagai visi yang komprehensif, sebagai cara memandang segala sesuatu, secara umum dan beberapa arah filosofis, atau sekelompok ide yang diajukan oleh kelas yang dominan pada seluruh anggota masyarakat. Tujuan utama di balik ideologi adalah untuk menawarkan perubahan melalui proses pemikiran normatif.

Karakteristik dan umpan balik dari musik terhadap penikmat musik, mencari tahu tentang hubungan setiap musik dan kolaborasi dari setiap alam musik sehingga mengasilkan nada yang mempengaruhi audiensnya. Adapun penyediakan isi pikiran, menunjukkan bahwa musik populer memiliki fungsi ideologis bagi pendengarnya. Musik populer adalah di atas semua sarana yang mana mereka mencapai beberapa penyesuaian psikis untuk mekanisme kehidupan. Perhatiannya tidak hanya menanggapi problem estetika tetapi juga masalah sosial. Kritik seni merupakan pengganti sosiologi empiris yang menemukan jalan buntu dalam memecahkan masalah.

Teori Theodor W. Adorno masih sangat relevan dengan keadaan sekarang dengan semakin menguatnya dominasi budaya industri. Sebagai contoh tersedianya hiburan murah meriah melalui televisi, video atau rekaman yang diputar dalam perjalanan bus antar kota, atau dalam kapal feri Jawa Bali. Tayangan tersebut mampu mengatur emosi penonton sehingga menghasilkan keseragaman kesadaran penonton. Sehingga memunculkan komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi sebagai bentuk ideologi budaya populer.

Untuk mendefinisikan budaya populer kita perlu mengkombinasikan konsep'*ideologi*', '*budaya*', dan '*populer*'yang ketiganya memiliki formulasi definisi sendiri-sendiri. Berdasarkan ketiga konsep yang sudah dibahas sebelumnya definisi budaya populer dapat dipetakan sebagai berikut

(Storey, 1993:6-14):

Budaya populer hanyalah budaya yang luas disukai atau sangat disukai oleh banyak orang; Budaya populer adalah budaya yang tersisa setelah kami memutuskan apa yang "budaya tinggi"; budaya populer adalah sebagai "budaya massa". Budaya populer adalah budaya yang berasal dari "orang-orang". Budaya populer sebagai perjuangan antara kekuatan perlawanan dari kelompok bawahan dalam masyarakat, dan kekuatan penggabungan kelompok dominan di masyarakat. Budaya populer dalam pemikiran postmodern.

Pencipta lagu atau komponisadalah seseorang yang menghasilkan ciptaan lagu, dibedakan dengan penyair yang membuat syair. Hal ini sering dijumpai dalam sebuah lagu, pencipta lagu artinya yang menyusun do-re-mi atau notasi lagu tersebut, sedangkan penyair adalah yang menyusun lirik atau teks lagu tersebut sesuai kebutuhan pasar.

Musik dibedakan dari bentuk musik tradisional dan musik populer terutama oleh sistem notasi musiknya. Notasi musik digunakan oleh komponis untuk memberi petunjuk kepada pembawa musik mengenai tinggi nada, kecepatan, metrum, ritme individual, dan pembawaan tepat suatu karya musik.

Penyanyi adalah seseorang yang menggunakan suara bernada dengan lagu yang diiringi musik maupun tidak. Penyanyi dalam membawakan lagu penuh penjiwaan pada setiap deretan lirik atau syair-syair lagu. Penjiwanaan tersebut merupakan bentuk partisipasinya terhadap keindahan dalam pementasan untuk memuaskan masyarakat.

Ideologi seorang penyanyi banyak terlihat dari bagaimana penyanyi mewarnai irama dalam syair lagu. Gerakan dalam "jogged" seorang penyanyi merupakan bentuk penjiwaan yang verbal dan dapat menambah keindahan pementasan. Dalam sebuah syair lagu terdapat ideologi pelaku budaya sehingga untuk memopulerkannya perlu pemahaman dan studi tentang pasar.

Perkembangan jaman semakin meningkat, masyarakat Banyuwangi yang agamis, sudah mulai bergeser pada perkembangan teknologi. Pentingnya perkembangan teknologi informasi bagi masyarakat sebagai pelaku roda kehidupan. Dengan semakin berkembangnya teknologi informasi, dapat mempengaruhi ideologi masyarakat.Ekonomi juga mempengaruhi tingkah laku dan pola pikir masyarakat. Kreatifitas

masyarakat dalam memenuhi kebutuhan hidupnya dalam berkekspresi untuk mempopulerkan kesenian tradisionalpun semakin berkembang dalam bentuk komodifikasi.

Suyitno, (2010:29) mengatakan "Tuturan lagu-lagu daerah Banyuwangi sebagai wujud ekspresi budaya dapat dipandang sebagai identitas budaya etnik Using. Melalui ekspresi budaya dalam tuturan lagu, dapat dipahami budaya penuturnya". Hal ini berarti etnik Using diwakili dalam syair-syair lagu berbagasa Using sebagai wujud budaya populer Banyuwangi.

Produk media tidak pernah dapat dilepaskan dari proses produksinya. Prosesproduksi dan produk media berada padasatu garis lurus di manakepentingan-kepentingan dalam institusi media beradu di dalamnya. Kepentingan yang beradu dalam suatu institusi media mempengaruhi tahap pembuatan sebuah teks media. Mulaidari konsep produk,isu dan ideologi yang diangkat, genre, produksi, hingga pada pemilihan jam tayang siaranpada media penyiaran atau halaman pada media cetak. Dan yang terpenting dalam produksiteks media adalah pemilihan simbol atau tanda atau kode yang digunakan sebagairepresentasi dari kepentingan-kepentingan (ekonomi dan politik) serta ideologi-ideologilainnya. Karena penggunaan simbol-simbol/kode-kode inilah maka teks media sendirimerupakan arena pertarungan maknayangmenimbulkanpraktik-praktik komodifikasi(Golding dan Murdock, 1992: 18).

Dalam ekonomi politik media, komodifikasi adalah salah satu bentuk penguasaanmedia selain strukturasi dan spasialisasi. Proses komodifikasi erat kaiannya dengan produk, sedangkan proses produksi erat dengan fungsi atau guna pekerjanya, pekerja telah menjadikomoditas dan telah dikomodifikasikan oleh pemilik modal, yaitu dengan mengeskploitasidalam pekerjaan. Hal ini hanya satu bagian saja dari proses produksi. Maka dari itukomodifikasi tak lain jugasebuah bentuk komersialisasi segala bentuk nilai dari buatanmanusia.

Beberapa pandangan para ahli yang mengasumsikan mengenai komodifikasi di antaranya, menurut Barker (2005:517), komodifikasi sebagai proses yang diasosiasikan dengan kapitalisme. Objek,kualitas dan tanda-tanda diubah menjadi komoditas, yaitu sesuatu yang tujuan utamanya adalah terjual dipasar.Komodifikasi dapat dikatakan gejalakapitalismeuntuk memperluas pasar, meningkatkan keuntungan sebesar-besarnya dilakukandengan membuat produkatau jasa yang disukai

oleh konsumen. Barang dikemas dandibentuk sedemikian rupa sehingga disukai oleh konsumen. Sedangkan ciri darikomodifikasi itu sendiri adalah adanya perubahan format yang menyesuaikan dengankeinginan konsumen. Konsumenataukhalayakmenjaditujuanutama,denganmenjangkaukhalayak diharapkan bisa mendatangkan keuntungan.

Theodor Adorno dan Max Horkheimer(1979: 123), mempunyai pandangan,bahwamunculnya konsep komodifikasi karena perkembangan suatu industri budaya,dimana komodifikasi diartikan sebagai produksibenda budaya (musik, film,busana,seni dan tradisi),diproduksi secara massal oleh industri budaya, yang menghasilkan produkbudayayang tidak otentik/palsu, manipulatif, dan terstandarisasi.

Maka dalam memahami proses komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi diperlukan pemahaman tentang: 1) faktor pendorong, 2) aktor penentu, 3) proses, dan 4) dampak yang ditimbulkan. Sehingga diketahui perspektif ideologi budaya populer.

Dalam hal ini,masayarakat/khalayakbaik secara sadar dan tidak,telah digerakkan secara massif seolah sangatmembutuhkanproduk budaya tersebut. Budaya populer harus dilestarikan dengan semakin menggiatkan komodifikasi budaya. Komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi adalah salah satu bentuk usaha pelestarian budaya populer.

Perspektif industri budaya, "bahwa budaya populer adalah budaya yang lahir atas kehendak media" (Sunarti 2003). Hal ini dianggap bahwa Media telah memproduksi segala macam jenis produk budaya populer yang dipengaruhi oleh budaya impor dan hasilnya telah disebarluaskan melalui jaringan global media hingga masyarakat tanpa sadar telah menyerapnya. Dampak dari hal itu, menyebabkan lahirlah perilaku yang cenderung mengundang sejuta tanya, karena hadirnya budaya populer di tengah masyarakat kita, tak lepas dari induknya yaitu media yang telah melahirkan dan membesarkannya. Media dalam menjalankan fungsinya, selain sebagai penyebar informasi dan hiburan, juga sebagai institusi pencipta dan pengendali pasar produk komoditas dalam suatu lingkungan masyarakat.

Dalam operasionalisasinya, proses komodifikasi dilakukan oleh media menanamkan ideologinya pada setiap produk hingga obyek sasaran terprovokasi dengan propaganda yang tersembunyi di balik tayangannya itu. Jenis produk dalam situasi apapun yang diproduksi disebarluaskan oleh suatu media, akan diserap oleh publik sebagai suatu produk kebudayaan,

dan hal ini berimplikasi pada proses terjadinya interaksi antara media dan masyarakat. Kejadian ini berlangsung secara terus menerus hingga melahirkan suatu kebudayaan berikutnya. Kebudayaan populer akan terus melahirkan dan menampilkan sesuatu bentuk budaya baru, selama peradaban manusia terus bertransformasi dengan lingkungannya mengikuti putaran jaman.

Simpulan

Sejalan dengan fokus penelitian yang telah ditetapkan, tujuan penelitian ini adalah memperoleh deskripsi secara mendalam dan menyeluruh tentang :

1) Menemukan faktor pendorong komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi.
2) Menemukan aktor dalam komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi.
3) Menemukan proses komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi.

Menemukan dampak yang ditimbulkan adanya komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi.

Hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan untuk kepentingan perkembangan budaya khususnya komodifikasi musik. Sebagai referensi dalam melestarikan budaya lokal sebagai aset yang berfungsi memperkaya budaya nasional.Juga dimanfaatkan untuk kepentingan peningkatan ekonomi kreatif, serta aset pengembangan potensi pariwisata budaya melalui komodifikasi syair-syair lagu Banyuwangi. Hasil penelitian ini akhirnya sebagai perwujudan Sastra Hijau dalam Media Musik.

Daftar Pustaka

Adorno, T.W. 2001. *The Culture Industry.* New York: Routledge Classics

Barker, Chris. 2000.*Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage

Cassirer, Ernst. 1990. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*. (diindonesiakan oleh Alois A. Nugroho). Jakarta: PT. Gramedia.

Creswell, John W. 2015. *Penelitian Kualitatif & Desain Riset: Memilih di Antara Lima Penedekatan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Delima. 2011. *Analisis Wacana Kritis Lirik Lagu Eminem.* Jakarta: Univerisitas

Indonesia.

Djunaidah. 2015. *Ekspresi Identitas Budaya dalam Syair Lagu Madura.* Malang: Universitas Negeri Malang.

Fraenkel, Jack R & Norman E. Wallen. *How To Design And Evaluate Research In Education.* Boston: McGraw-Hill Higher Education.

Giddens, Anthony. 1986. *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern.* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).

Harrison, Lawrence E & Samuel P. Huntington. 2006. *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia.* Jakarta: LP3ES.

Hall, Stuart. 1996. "*On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall"*. dalam David Morley danKuan-Hsing Chen (eds.).*Stuart Hall*. London: Routledge.

Heriyanto,Ariel. 2015. *Identitas dan Kenikmatan*: *Politik Budaya Layar Indoensia*. Jakarta: Kepustakaan Popoler Gramedia.

Levi-Strauss, Claude. 1958."*The Structural Study of Myth*" dalam Thomas A.Sebeok (ed.) Myth: A Symposium. Bloomington: Indiana UniversityPress

Mclellan, David. 2005 *Ideologi Tanpa Akhir.* Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Murti. 2009. *Komodifikasi Budaya Tradisionaldi Televisi: Studi Analisis Wayang Kritis terhadap Komodifikasi Isi Pagelaran Wayang Kulit Purwa di Televisi Indosiar.*

Musthofa, Bahrudin & A. Chaedar Alwasilah. 2008. *Teori dan Praktek Sastra dalam Penelitian dan Pengajaran.* Jakarta: Cahaya Insan Sejahtera.

Mills, Jane & Melanie Birks (Editet). 2014. *Qualitative Methodology A Practical Guide*. Los Angeles- London-New Delhi- Singapore-Washington DC: SAGE Publications Ltd.

Moleong, J. Lexi. 1988. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Depdikbud Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Proyek Pengembangan Lembaga Pendidikan Tenaga Kependidikan.

Miles, Matthew B. dan Huberman. A.M. 1992. *Analisis Data Kualitatif Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*. (penerjemah Tjetjep Rohendi Rohidi). Jakarta: Universitas Indonesia Press.

Miles, Matthew B. 1986. *Qualitative Data Analysis*: *A Sourcebook of New Methods*. Beverly Hills: Sage Publication. Inc.

Suaka, I Nyoman. 2013. *Sastra Sinetron dalam Ideologi Budaya Populer.*

Denpasar: Udayana University Press.
Subrata, I Wayan. 2014. *Komodifikasi Tari Barong.* Surabaya: Paramita
Sukardi. 2008. *Penelitian Kualitatif-Naturalistik Dalam Pendidikan.* Yogyakarta: Usaha Keluarga.
Suyitno, Imam. 2010. *Mengenal Budaya Etnik Melalui Pemahaman Wacana Budaya: Budaya Etnik Using dalam Lagu Daerah Banyuwangi.* Malang: A3(Asih Asah Asuh).
Teeuw, A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra.* Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
Wellek, Rene & Austin Warren. 1989. *Teori Kesusastraan*. Jakarta: Gramedia.

KRITIK LINGKUNGAN DALAM MUSIK KITA

I Made Astika
Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia
Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Pendidikan Ganesha (Undiksha)
Email: *tulannggadang@yahoo.com*

ABSTRAC

Music can represent damage and simultaneously save nature/environment. This issue is important to be studied in the midst of abudant of love theme music emerged, nowdays. In relation to this, the purpose of this paper is to describe the representation of both nature's/environment's damage and nature's/environment's saving in Indonesian songs and to find out the response of the society toward these songs. The study applies descriptive-qualitative design. The data were colllected through administering documentation method. The collected data were analyzed following analytical descriptive method. The results show that there are group of Indonesian songs which make use of nature's/environment's damage and nature's/environment's saving as their creative-alternative theme songs. Those groups are *Nosstress, Efek Rumah Kaca, Hutan Tropis, Sisir Tanah,* and *Navicula*. They embody this by describing the damage and suggesting to always keeping the environment. The emergences of these songs are responded positively by the public listeners.

Key word: *music, song, environmental savety*

PENDAHULUAN

Musik, dalam hal ini adalah lirik lagu dapat menjadi alat komunikasi massa. Berbagai pesan dapat disampaikan lewat lagu baik itu tentang kisah yang nyata maupun cerita-cerita imajinatif. Musik adalah sebuah media kesenian yang mencerminkan kehidupan masyarakat penciptanya. Selain bersifat menghibur, musik juga sarat akan nilai-nilai dalam bentuk nasihat, ajakan (persuasi), bahkan propaganda yang dapat dipakai sebagai sarana provokasi. Dengan demikian, musik tidak hanya soal nada-nada atau bunyi ritmis tetapi juga soal ungkapan pemikiran manusia tentang berbagai fenomena yang terjadi di sekitarnya.

Sebagaimana yang dikatakan oleh Jamalus (1988:1), musik adalah suatu hasil karya seni bunyi dalam bentuk lagu atau komposisi musik, yang

mengungkapkan pikiran dan perasaan penciptanya melalui unsur-unsur musik seperti irama, melodi, harmoni, struktur lagu, dan ekspresi sebagai suatu kesatuan. Dengan kata lain, musik adalah cabang seni yang membahas dan menetapkan berbagai suara ke dalam pola-pola yang dapat dimengerti dan dipahami manusia (Banoe, 2003:288). Di antara bentuk ungkapan pikiran dan perasaan tersebut, lirik-lirik lagu kebanyakan mengangkat persoalan cinta (asmara). Dalam berbagai genre musik dari dangdut hingga *jazz*, cinta masih menjadi topik yang selalu menarik untuk dibicarakan.

Namun, dewasa ini, lagu tidak hanya berbicara soal cinta. Di sisi lain, ternyata lagu dapat merepresentasikan kerusakan dan sekaligus penyelamatan alam/lingkungan. Isu kerusakan dan penyelamatan alam/lingkungan dalam musik penting diteliti di tengah-tengah banyaknya lagu yang bertemakan asmara percintaan. Sama halnya dengan bahasa, lagu dapat memengaruhi masyarakat. Demikian sebaliknya, lagu juga dapat dipengaruhi oleh masyarakat. Salah satu bentuk pengaruh musik saat ini adalah kehadiran band-band *indie* di Indonesia.

Musik *indie* mulai dikenal tahun 1990-an dan berkembang luas di kalangan pelajar (remaja). Kata *indie* merupakan bentuk kependekan dari kata*independent*yakni istilah perusahaan yang melakukan perekaman lagu secara mandiri. Salah satu yang diserukan di dalam lirik-lirik lagu band *indie* adalah tentang lingkungan selain tentang kebebasan berekpresi dan pemberontakan terhadap kemapanan. Hal yang disoroti adalah terutama berkenaan dengan kerusakan dan usaha pelestarian lingkungan alam sekitar mulai dari masalah hutan, sungai, gunung, pantai, hingga menyoal tataruang kota.

Saat ini, ada sejumlah grup musik indie, dengan lingkungan sebagai pilihan tema lagu-lagunya digemari oleh masyarakat. Grup musik yang dimaksud seperti *Nosstress, Efek Rumah Kaca, Hutan Tropis, Sisir Tanah,* dan *Navicula.* Tampaknya, bagi grup musik tersebut, lingkungan menjadi permasalahan baru yang perlu mendapat perhatian yang lebih serius di tengah-tengah berkembangkannya kebutuhan masyarakat dalam usaha memanfaatkan alam sekitarnya. Mereka kemudian menyuarakan kritik atau pesan-pesannya lewat lirik lagu, untuk bersama-sama mempersuasi masyarakat dalam menjaga atau melestarikan alam sekitar.

Yang dimaksud lingkungan adalah segala sesuatu yang ada di sekitar manusia yang dapat mempengaruhi perkembangan kehidupannya.

Dengan demikian, lingkungan merupakan gabungan antara kondisi fisik yang meliputi keadaan sumber daya alam (SDA) seperti mineral, matahari, air, tanah, flora dan pauna yang tumbuh di atas tanah dan di dalam lautan yang segala pemanfaatannya diatur secara melembaga. Di tengah-tengah kebutuhan manusia di dalam memanfaatkan sumber daya alam yang ada, di sanalah rentan terjadi perusakan. Sekalipun, kerusakan lingkungan disebabkan oleh dua faktor yaitu faktor alami dan faktor perbuatan manusia. Yang masih memungkinkan untuk diatasi adalah kerusakan yang disebabkan oleh manusia.

Kerusakan lingkungan hidup di tanah air dari tahun ke tahun semakin parah. Kondisi tersebut tentu akan dapat mengancam keberlangsungan kehidupan manusia. Mengingat tingkat kerusakan yang disebabkan oleh manusia dapat pula meningkatkan potensi adanya bencana alam. Kerusakan alam dapat diartikan sebagai proses deteriorasi mutu lingkungan. Fenomena itu secara sosiologis kemudian dilihat sebagai persoalan yang serius oleh band-band indie di Indonesia. Itulah sebabnya, lewat lagu mereka kemudian melakukan propaganda untuk melestarikan lingkungan alam secara bersama-sama.

Ajakan untuk melestarikan alam lewat lirik lagu dipandang sangat efektif karena hampir semua lampisan masyarakat menyukai lagu. Dengan perkembangan teknologi yang semakin canggih, semakin memudahkan manusia di dalam mengakses lagu-lagu yang tengah populer beredar di masyarakat. Isu kerusakan dan penyelamatan alam/lingkungan dalam musik penting diteliti di tengah-tengah banyaknya lagu yang bertemakan cinta. Sehubungan dengan hal itu, tujuan penulisan makalah ini adalah mendeskripsikan representasi kerusakan dan sekaligus penyelamatan alam/lingkungan dalam lagu-lagu Indonesia dan respons masyarakat terhadap kehadiran lagu-lagu tersebut.

METODE

Metode yang dipakai dalam penelitian ini terdiri atas beberapa bagian yaitu mulai dari rancangan penelitian, subjek dan objek penelitian, teknik pengumpulan data, analisis data, hingga luaran yang dijanjikan. Penelitian ini menggunakan pendekatan objektif (struktural) dengan rancangan deskriptif kualitatif. Dengan demikian, data yang diperoleh dalam penelitian ini didapatkan dari teks lagu-lagu yang berisi tentang

kerusakan atau penyelamatan lingkungan. Data tersebut kemudian dituangkan atau dideskripsikan dalam bentuk kata-kata (naratif verbal). Subjek penelitian ini adalah teks lagu yang berisi tentang kerusakan atau penyelamatan lingkungan. Objek penelitian ini difokuskan pada analisis tentang kerusakan atau penyelamatan lingkungan.

Sebagai sumber data dalam penelitian ini, teks lagu dibaca secara berulang-ulang untuk mendapatkan data sesuai dengan masalah yang diteliti. Data dikumpulkan dengan menggunakan metode catatan dokumentasi. Data yang telah terkumpul dianalisis dengan menggunakan metode deskriptif analitik. Metode ini dilakukan dengan cara menguraikan data sekaligus menganalisis (Ratna, 2010:336). Metode ini digunakan untuk melihat bagaimanarepresentasi kerusakan dan sekaligus penyelamatan alam/lingkungan dalam lagu-lagu Indonesia dan respons masyarakat terhadap kehadiran lagu-lagu tersebut.. Data tersebut dijabarkan dan ditafsirkan secara deskriptif untuk mendapatkan hasil yang jelas terhadap masalah-masalah yang diajukan dalam penelitian ini. Setelah semua data dianalisis dan dibahas secara mendalam, langkah terakhir adalah menyimpulkan temuan-temuan yang diperoleh sesuai dengan data yang ada, yang didasarkan pada ruang lingkup permasalahan yang dikaji.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Lagu yang baik biasanya dapat menggugah perasaan dan pikiran para pendengarnya. Lagu kadang berisi pesan yang mengajak pendengarnya melakukan hal-hal ke arah yang lebih baik. Salah satu pesan yang dimaksud adalah berupa ajakan untuk lebih peduli terhadap lingkungan alam sekitar. Beberapa band Indonesia juga ada yang membuat lagu yang bertemakan kepedualian terhadap lingkungan. Di sinilah peran lagu dalam kontribusinya ikut serta dalam menjaga kelestarian lingkungan benar-benar terlihat. Lagu-lagu yang dimaksud seperti yang dinyanyikan oleh Iwan Fals, Nugie, Naif, bahkan Slank. Salah satu yang bisa diambil contohnya adalah Iwan Fals kini lebih fokus membuat lagu-lagu yang bertemakan lingkungan hidup.

Kampanye “Indonesia Menanam” bahkan telah Iwan suarakan sejak tahun 2006. Hal itu tampak seperti pada salah satu lagunya berjudul “Tanam Siram Tanam” berikut ini.

Tanam tanam tanam kita menanam
Tanam pohon kehidupan
Kita tanam masa depan
Tanam tanam tanam kita menamam
Jangan lupa disiram
Yang sudah kita tanam
Siram siram siram

Selain lagu tersebut, masih ada lagu lain yang juga menyuarakan betapa pentingnya menjaga lingkungan sekitar. Bukti bahwa Iwan Fals sangat peduli terhadap lingkungan tergambar lewat album lagunya yang berjudul "Keseimbangan". Hampir semua lagu dalam album tersebut berisi ajakan untuk menyelamatkan lingkungan dari berbagai macam kerusakan yang terjadi. Salah satu lagunya berjudul "Hutanku" berbicara banyak tentang kerusakan hutan di Indonesia. Hal itu tampak pada lirik lagunya sebagai berikut.

Hutan ditebang kering kerontang
Hutan ditebang banjir datang
Hutan ditebang penyakit meradang
Hutan-hutanku hilang anak
Negeri bernasib malang
Hutan-hutanku hilang bangsa ini tenggelam

Adakah engkau tahu ini adalah hukuman?
Edakah engkau tahu ini adalah peringatan?
Adakah engkau tahu ini adalah ancaman?
Adakah engkau tahu ini adalah ujian Tuhan?

Di samping band-band yang sudah mapan dalam industri musik Indonesia, masih ada sederet band lain berlabelkan indie yang juga bicara banyak tentang lingkungan. Berikut adalah beberapa band indie Indonesia yang lagunya bertemakan tentang kerusakan lingkungan, termasuk usaha menjaga atau melestarikannya.

Hutan Tropis

Personel band ini adalah Jemi Delvian, David Wibowo, Herwin Meidison, dan Iftah Auladi. Band ini lahir sebagai respons terhadap kebakaran hutan di Palembang, Sumatera Selatan. Selain membuat lagu, band ini juga kerap melakukan kampanye kelestarian lingkungan dan membentuk pelajar duta lingkungan. Salah satu lagu band indie ini adalah berjudul "Rain Forest". Lagu ini berisi ungkapan kesedihan terhadap keberadaan hutan hujan tropis di Indonesia yang kini fungsinya telah beralih menjadi lahan-lahan terbuka untuk pertanian atau pemukiman.

It's the only rain forest
And the cool air circle around the world
Give billions soul filled with love

All the left from the rain forest
The place where every hopes begin
And the future is never been forgotten

Selain lagu di atas, masih banyak lagu-lagu Hutan Tropis yang bertemakan lingkungan seperti "Bumi Bukan Hanya Hari Ini", "Kebun Terakhir", "Balada Bujang Gambut", "Harimau Sumatera", Kekasihku Cantik Berperahu", "gugur Seribu", "Beri Kami Sedikit Tanah", "Naik-naik ke Puncak Gunung", dan "Kincir". Salah satu lagunya yang berjudul "Bumi Bukan Hanya Hari Ini" sangat menyentuh untuk disimak. Pesannya sarat akan ajakan untuk mencintai atau peduli terhadap kelestarian bumi selamanya.

Bumi bukan hanya hari ini
Bumi ada sebelum engkau dan aku dilahirkan
Bumi diciptakan untuk semua makhluk-Nya di dunia

Menunduklah, hentikan napasmu
Mendunduklah, bukalah hatimu
Agar disambut dengan cinta dan kasih-Nya di surga

Bersujudlah, kembalikan hutan
Bersujudlah, kembalikan sungai

Agar didoakan bumi saat menuju surga

Ingatlah kita, bumi bukan hanya hari ini.

Sisir Tanah

Band ini didirikan oleh Bagus Dwi Danto dan Pandu Hidayat. Lagu-lagunya bermula dari puisi-puisi yang ditulis oleh Bagus Dwi Danto yang pada tahun 2010 mulai digubah dalam bentuk lagu. *Sisir tanah* adalah perkakas pertanian tradisional yang bentuknya mirip seperti sisir yang digunakan untuk membajak atau meratakan tanah pertanian. Menurut Bagus Dwi Danto, sisir tanah merupakan simbol ajakan supaya masyarakat menanam sesuatu. Lirik lagu Sisir Tanah yang membicarakan alam dan lingkungan adalah "Bebal" dan "Lagu Hidup". Berikut adalah syair lagu "Bebal".

Jika bumi adalah ibu
Kita manusia memperkosa ibunya
Setiap hari. Setiap jam. Setiap menit. Setiap detik

Jika laut adalah ibu
Kita manusia memperkosa ibunya
Setiap hari. Setiap jam. Setiap menit. Setiap detik

Jika hutan adalah ibu
Kita manusia memperkosa ibunya
Setiap hari. Setiap jam. Setiap menit. Setiap detik

Ada, tak ada manusia mestinya
Pohon-pohon itu tetap tumbuh
Ada, tidak ada manusia mestinya
Terumbu karang itu tetap utuh

Ada, tak ada manusia mestinya
Pohon-pohon itu tetap tumbuh
Terumbu karang itu tetap utuh

Lagu ini membawa pesan untuk selalu mencintai atau merawat alam sekitar (bumi). Laut dan hutan adalah sumber daya alam yang harus diselamatkan. Musik Sisir Tanah selalu membawa pesan dan mengajak orang menjaga kehidupan menjadi lebih baik. Syair pada "Lagu Hidup" berkisah tentang hubungan manusia dengan alam sebagai satu-kesatuan yang didukung oleh komponen alam sekitar baik berupa tanah, udara, maupun air.

Kita akan selalu butuh tanah
Kita akan selalu butuh air
Kita akan selalu butuh udara
Jadi, teruslah merawat

Jika engkau masih cinta kawan dan saudara
Jika kau masih cinta kampung halamanmu
Jika kau cinta jiwa raga yang merdeka
Tetap saling melindungi

Dan harus berani, harus berani
Jika orang-orang serakah datang
Harus dihadang

Harus berani, harus berani
Jika orang-orang itu menyakiti
Harus bersatu menghadapi

Sedihmu adalah sedihku juga
Sakitmu sakitku, sakit kita manusia
Bahagiaku tak kan lengkap tanpa kebahagiaanmu
Bahagiakanlah kehidupan.

Efek Rumah Kaca

Lagu-lagu grup musik ini bertemakan lingkungan, masalah sosial politik, moralitas, dan berbagai fenomena yang terjadi di masyarakat. Salah satu lagunya yang bertemakan lingkungan adalah "Efek Rumah Kaca".

Tipis ozon berlubang
Debu kosmik hujan asam
Matahari tiada tirai
Bakal bunga tak mekar

Daun daun berlubang
Tak berputar energi
Wajah bumi menangis
Sedang kita tak mengerti

Aahh ....
Kita akan terbakar, aahh ....
Kita akan wariskan untuk anak dan cucu kita

Wajah bumi menangis
Sedang kita tak mengerti

Aahh ....
Kita akan terbakar, aahh ....
Kita akan wariskan untuk anak dan cucu kita

Aahh ...
Kita akan terbakar ....
Kita akan terbakar ....
Kita akan terbakar ....
Kita akan terbakar ....

Grup musik ini berasal dari Jakarta. Personelnya terdiri atas Cholil Mahmud, Adrian Yunan Faisal, dan Akbar Bagus Sudibyo. Mereka telah mendapatkan penghargaan dalam dunia musik seperti Nominasi Karya Produksi Alternatif Terbaik pada AMI Awards 2008, Rookie of The Year 2008 Rolling Stone Indonesia, dan Peraih MTV Musik Award 2008 pada Kategori The Best Cutting Edge.

Sampai saat ini, band ini sudah mengeluarkan album lagu "Efek Rumah Kaca" (2007), "Kamar Gelap" (2008), dan "Sinestesia" (2015). Band Efek Rumah Kaca dibentuk pada tahun 2001 yang sebelumnya telah

mengalami pergantian nama dan personel. Sebelum bernama Efek Rumah Kaca band ini mengawalinya dengan nama Hush, lalu diganti dengan nama Superego, dan baru pada tahun 2005 menjadi Efek Rumah Kaca. Masyarakat dari berbagai kalangan menyambut baik warna musik mereka dan dikatakan sebagai band yang cerdas karena membawa warna yang lain pada warna musik Indonesia.

Navicula

Band *indie* ini berdiri tahun 1996 di Denpasar. Personelnya terdiri atas Gede Robi Supriyanto, Dadang Pranoto, Made Indra, dan Rai Widya Adnyana. Pada tahun 2015, band ini pernah mengikuti Konferensi Perubahan Iklim di Paris. Ikut dalam rombongan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara untuk memperkenalkan cerita-cerita masyarakat dalam melindungi hutan. Navicula sebelumnya memainkan lagu-lagu bertema humanisme, perdamaian, kebebasan, dan kritik sosial kemudian beralih tema kepada tema-tema sosial dan lingkungan yang dikampanyekannya setiap tampil di atas panggung.

Navicula dikenal dengan sebutan "The Green Grunge Gentlemen" karena saking aktifnya menyuarakan persoalan-persoalan lingkungan dan masalah sosial dalam lagu-lagu mereka. Band ini kerap menyerap informasi dan aspirasi dari berbagai belahan dunia, isu-isu sosial, dan terutama perubahan ekologi yang terjadi di Bali dan dunia secara global, yang semua itu kemudian dijadikan sebagai tema dasar dalam lagu-lagu yang ditulisnya. Lagu yang bertemakan tentang lingkungan tampak pada lagu berjudul "Harimau! Harimau!". Berikut adalah syair lagunya.

Harimau! Harimau!

Tired tones leading the way
No unknown foliage falls away
Claws create fear dominates
Near the end nature strives to change

Do you care I'm longing for home
As i face the future all alone
Harimau!

Sumatera skies colored in red
Guns to fangs fury takes today
People cheer as engels cry
By this bullet i have learned to fly

I need someone to love
As i face the future all alone
Harimau! Harimau!

Selain bicara soal kepunahan harimau sumatera, band ini juga menyoroti tentang keberadaan Orang Utan di Indonesia. Lagu ini terhimpun dalam album bertajuk Kami No Mori (A Rainforest Compilation). Adapun lirik lagu "Orang Utan" tersebut sebagai berikut.

Orang utan muda, rumahnya di belantara
Dijaga papa dan mama yang kemarin masih ada
Kini tiada, orang utan diculik perambah rimba
Dibawa paksa ke kota, jadi hiburan manusia

Terpenjara
Orang utan
Orang utan akan jadi legenda

Orang utan gila karena manusia gila
Tak betah tinggal di kota, dia rindu habitatnya
Di rimba

Orang utan murka mengamuk serang manusia
Manusia bawa senjata, orang utan tertawa
Terbang ke surga

Orang utan
Orang utan akan jadi legenda
Orang utan
Orang utan akan jadi legenda

Selain menyoroti tentang keberadaan hewan langka harimau sumatera dan orang utan, Navicula juga menyoroti persoalan polusi yang terjadi di perkotaan sebagai akibat pertumbuhan industri dan teknologi manusia. Hal itu tampak pada lirik lagu "Metropolutan".

Kepalaku mau pecah
Emosi mau tumpah
Kota ini arah

Jalan macet bikin gerah
Di kaki gedung pongah
Injak siapa yang kalah

Aku terjebak di sini
Hey, aku ada di dalam kota metropolutan

Selalu banjir setiap hujan
Asap jalan jadi awan
Di jantung metropolutan

Orang-orang tak peduli
Alam berkonspirasi
Tenggelamkan kota ini

Aku terjebak di sini
Hey, aku ada di dalam kota metropolutan

Orang anti kata antri
Semua mau berlari
Berlarilah sampai mati

Aku terjebak di sini
Hey, aku ada di dalam kota metropolutan
Hey, aku ada di dalam kota yang mau tenggelam

Superman is Dead

Band indie asal Bali ini dibentuk pada tahun 1995. Band yang dimotori oleh Ari Astina (Jerinx), Budi Sartika (Bobby Kool), dan Eka Arsana (Eka Rock) ini dikenal sebagai legendanya musik punk rock Indonesia atau sebagai band rock and roll yang paling berpengaruh di tanah air. Lagu-lagu Superman is Dead (SID) banyak bertemakan kritik sosial dan masalah-masalah lingkungan. Kini, personel band ini dikenal sebagai aktivis lingkungan. Bersama dengan aktivis senior dan seniman-seniman lokal Bali, SID sering melakukan gerakan antipenindasan dan gerakan dalam menjaga alam lingkungan. Salah satu gerakan yang pernah dilakukan adalah membuat konser bertajuk "Bali Not For Sale" yang digelar di tengah-tengah areal persawahan. Salah satu lagu SID yang berbicara tentang lingkungan adalah "Marah Bumi" seperti tampak pada liriknya sebagai berikut.

Manusia dan sejuta alasan merusak bumi
Dengan kesombongan yang sempurna
Ketakpeduliannya, lelah aku bertanya
Mungkinkah akan tiba hari terakhir di dunia?

Kapankah kita akan terdasar
Bumi terluka ia pun menangis
Bukalah mata, juga hatimu kawan, oh hari ini!

Marah buminya, makin tak terkendali
Marah buminya, kita semua kan mati
Marah buminya, makin tak teratasi
Marah buminya, semua mati dan terluka!

Manusia, cinta kemunafikan hancurkan bumi
Dengan kebodohan yang sempurna
Rasa keakuannya, muak aku melihatnya
Mungkinkah akan tiba hari terakhir untuknya?

Kepankah kita akan tersadar, bumi terluka ia pun menangis
Bukalah mata, juga hatimu kawan, oh hari ini!

Marah buminya, makin tak terkendali
Marah buminya, kita semua kan mati
Marah buminya, makin tak teratasi
Marah buminya, semua mati dan terluka!

Coba pikirkan sekali lagi semua yang pernah dan akan kau lakukan
Sudah cukupkah cinta yang ada tuk bumi pertiwi?

Marah buminya, makin tak terkendali
Marah buminya, kita semua kan mati
Marah buminya, makin tak teratasi
Marah buminya, semua mati dan terluka!

Nosstress

Nosstress adalah salah satu band indie yang sedang terkenal di Bali. Band yang dimotori oleh Nyoman Angga, Guna Warmani membuat lagu-lagu yang bertemakan lingkungan. Band ini gemar melakukan konser bertajuk lingkungan yaitu "Suara untuk Alam I" dan "Suara untuk Alam II" yang menyampaikan kegelisahan tentang kondisi lingkungan yang memprihatinkan karena disalahgunakan oleh industri pariwisata. Lagu-lagunya terangkum dalam album "Perspektif Bodoh I" dan "Perspektif Bodoh II". Salah satu lagunya yang bertemakan lingkungan adalah "Tanam Saja" seperti tampak pada larik lagunya di bawah ini.

Aku merasakan ini
Kamu tahu aku sakit hati
Melihat semua mati di hadapanku
Dan yang tersisa cuma debu

Ini serius
Tentang bumi ini
Alam ini
Dan kebun di depan rumahku

Tentang pohon pisang
Tentang rumpiut liar

Tentang capung tentang burung
Tentang kenyataan bahwa semuanya tak seindah dulu

Kita harus menanam kembali
Hujau saat ini dan nanti
Kita harus menanam kembali
Satu saja sangat berrarti untukmu

Tanam saja
Tanam sajalah

Alam sehat tanggung jawab ....

Selain lagu tersebut, masih ada lagu Nosstress yang membicarakan persoalan lingkungan seperti pada lagu "Hiruk-Pikuk Denpasar". Lagu ini menyoroti tentang persoalan keseharian di Kota Denpasar seperti tampak pada liriknya sebagai berikut.

Suara bising bukan asing lagi
Kepulan asap kendaraan menjejal pagi
Bangunan tampak berdiri di sana sini
Yang terlihat cuma fatamorgana sunyi

Orang-orang sudah enggan berjalan kaki
Matahari sudah bukan sahabat kita lagi
Sedikit mungkin yang berpikir tentang ini
Atau harus tunggu sampai api membakar kota ini

Hiruk-pikuk Denpasar

Banyak sampah berserakan di jalanan
Kebersihan bukan cuma tugas truk berbedag hijau
Ayo ikut bersihkan sampahnya perlahan
Atau harus tunggu sampai mereka menimbun kita

Hiruk-pikuk Denpasar.

Itulah sejumlah lagu dari band-band indie Indonesia yang bicara soal lingkungan. Berdasarkan sejumlah lagu yang ditampilkan tampak bahwa musisi melakukan autokritik terhadap kerusakan lingkungan yang terjadi. Kritik yang diarahkan lebih kepada pola tingkah laku manusia di dalam menjalin hubungan dengan lingkungan yang tidak disertai dengan usaha pemeliharaan di dalamnya. Dengan demikian, kategori kerusakan lingkungan yang tersurat dalam lagu tersebut masuk ke dalam faktor buatan yaitu manusia. Kerusakan lingkungan oleh faktor manusia sebagai akibat adanya pemenuhan terhadap kebutuhan manusia yang semakin kompleks sehingga eksploitasi terhadap sumber daya alam kadang dilakukan secara berlebihan. Dengan kata lain, eksploitasi itu tidak dibarengi dengan tindakan pemeliharaan guna mencegah kerusakan yang lebih kompleks.

Musisi mulai memikirkan bahwa kondisi alam lingkungan sekitar akan berpengaruh terhadap kondisi keberlangsungan hidup manusia. Hal ini disebabkan oleh lingkungan merupakan sumber energi, sumber materi, dan tempat manusia melakukan segala bentuk aktivitas budaya dan segala pemikirannya. Makhluk hidup sangat tergantung terhadap lingkungannya, mereka harus mampu beradaptasi dengan lingkungannya, bahkan tubuh mereka akan mengalami perubahan dari pengaruh lingkungan, serta pembentukan tingkah laku dan watak juga tidak lepas dari pengaruh lingkungan sekitar (Prawiro, 1988:1).

Kondisi lingkungan di Indonesia saat ini benar-benar memprihatinkan. Pentingnya lingkungan hidup yang terawat terkadang dilupakan manusia dan hal ini bisa menjadikan ekosistem serta kehidupan yang tidak maksimal pada lingkungan tersebut (Daryanti dan Agus Suprihatin, 2002:32). Sayangnya, belum ada solusi atau tindakan yang berhasil menyadarkan masyarakat dalam usaha ikut serta menyelamatkan lingkungan yang rusak bersama-sama dengan pemerintah. Imbauan-imbauan yang dilakukan oleh pemerintah belum berjalan secara optimal dalam mengatasi masalah lingkungan. Namun, wacana tentang pelestarian lingkungan tidak boleh berhenti. Sebagian musisi indie tersebut sudah melakukannya lewat lagu-lagu yang mereka ciptakan. Bagi musisi, lagu adalah media alternatif yang bisa dijadikan sebagai gerakan sosial. Hal tersebut disebabkan oleh lagu dipandang sebagai bagian kehidupan manusia yang bersifat universal. Itulah yang memudahkan bagi musisi di dalam menyampaikan pesan kepada masyarakat umum tentang betapa

pentingnya menjaga atau mencegah kerusakan lingkungan.

Band *indie* memanfaatkan kerusakan dan penyelamatan alam/lingkungan sebagai alternatif-kreatif tema lagunya. Representasi kerusakan dan sekaligus penyelamatan alam/lingkungan dalam lagu-lagu yang tersebut di atas berupa deskripsi kerusakan alam dan anjuran untuk selalu menjaganya dengan baik. Sekalipun ada syair lagu band tersebut pada mulanya adalah dalam bentuk puisi. Oleh KPIN (2008:9) lagu semacam ini dikategorikan ke dalam jenis musikalisasi puisi terapan yaitu musikalisasi puisi yang syair-syair puisinya diterapkan menjadi lagu, sebagaimana halnya lagu-lagu populer pada umumnya. Kritik musisi terhadap kerusakan lingkungan terdengar sangat menghibur tanpa harus kehilangan nilai-nilai pesan yang hendak disampaikan di dalamnya. Hal itu disebabkan oleh musik mengandung unsur-unsur nada, melodi, irama, harmoni, serta unsur pendukung lain seperti ekspresi, dinamika, dan bentuk lagu sehingga terdengar lebih indah di telinga (Salad, 2015:271).

Kehadiran lagu-lagu bertemakan alam/lingkungan tersebut direspons dengan sangat baik oleh masyarakat pendengarnya. Hal ini dapat dilihat banyaknya permintaan masyarakat terhadap penampilan band-band *indie* tersebut untuk tampil secara live dalam acara-acara bertemakan lingkungan. Di samping itu, respons tersebut tampak pada banyaknya jumlah masyarakat yang mengunduh lagu-lagu mereka pada situs-situs yang menyediakan layanan musik secara gratis. Semoga kehadiran lagu itu dapat menyadarkan dan mengedukasi masyarakat di dalam usaha menjaga ekologi. Seperti halnya makhluk-makhluk hidup lainnya, agar ia tetap dapat mempertahankan hidupnya, maka manusia harus selalu menjaga hubungan adaptasi dengan ekosistemnya (Poerwanto, 2000:61). Bentuk hubungan adaptasi tersebut adalah selalu berupaya dengan tindakan nyata menjaga kelestarian lingkungan sekitar demi kehidupan bumi yang lebih baik.

SIMPULAN

Musik dapat merepresentasikan kerusakan dan sekaligus penyelamatan alam/lingkungan. Isu kerusakan dan penyelamatan alam/lingkungan dalam musik penting diteliti di tengah-tengah banyaknya lagu yang bertemakan cinta. Berdasarkan analisis yang dilakukan dapat disimpulkan bahwa ada grup musik Indonesia yang memanfaatkan kerusakan dan penyelamatan alam/lingkungan sebagai alternatif-kreatif

tema lagunya. Grup musik yang dimaksud adalah *Nosstress, Efek Rumah Kaca, Hutan Tropis, Sisir Tanah,* dan *Navicula*. Representasi kerusakan dan sekaligus penyelamatan alam/lingkungan dalam lagu-lagu Indonesia yaitu berupa deskripsi kerusakan alam dan anjuran untuk selalu menjaganya dengan baik. Kehadiran lagu-lagu bertemakan alam/lingkungan tersebut direspons dengan sangat baik oleh masyarakat pendengarnya.

DAFTAR PUSTAKA

Daryanto dan Agung Suprihatin. 2002. *Pengantar Pendidikan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Gava Media.

Jamalus. 1988. *Pengajaran Musik Melalui Pengalaman Musik*. Jakarta: Dirjen Dikti Depdikbud.

KPIN, Ari. 2008. *Musikalisasi Puisi (Tuntunan dan Pembelajarannya)*. Yogyakarta: Hikayat Publishing.

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

Prawiro, R.H. 1988. *Ekologi Lingkungan Pencemaran*. Semarang: Satya Wacana.

Ratna, Nyoman Kutha. 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Salad, Hamdy. 2015. *Panduan Wacana dan Apresiasi Musikalisasi Puisi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Susilo, R.K.D. 2009. *Sosiologi Lingkungan*. Jakarta: Rajawali Press.

REENCHANTMENT OF NATURE: THE WAY FANTASY MOVIE GIVING BACK TO NATURE, THEIR LIFE (AN ECOCRITIC STUDY TOWARDS FANTASY MOVIE)

Rahmawati Azi/Dosen pada FIB/UHO
(rahmauchy94"yahoo.com)

ABSTRACT

Fantasy movie is considered to be one of the genres has a great commitment toward environmental preservation. The connection between Environmental preservation and literature as well as cultural study have been set up in theories and concepts called as eco-criticism. Garrard stated that ecocriticism is a commitment to preserving environmental, a prioritization of the self-nature relation, and forms of literary imagination that reflect nature preservation. Garrard takes postmodern postulate about the environmental preservation started from questioning the anthropocentrism that gives man authority over nature.This paper is intended to see how does the fantasy movie represent nature, how are women and men relationship with nature portrayed in the movie, and what does postmodern do that is represented in fantasy movie to overcome an environmental crisis. The material objects are Malificent and the Secret of Moonacre movie. This research used qualitative research method. The data are collected through watching the two movies repeatedly, pausing every scene and image related to the problem statements namely the Human nature relationship and every scene and image emphasize the postmodern features. Thus, the data is automatically classified. The data was analyzed by narrative analysis technique. These two movies represent nature as the living being. Malificent, the central character in Malificent is portrayed to be a fairy queen in Far Far Away Kingdom where the inhabitants are all nonhuman. She has to face the patriarch kingdom where the inhabitants are all human being. The same issue is also found in The Secret Of Moonacre movie. Maria Merryweather, a protagonist character of this movie, has to face the patriarch D'Noir, her clan's enemy. Maria struggles to remove the curse put by the first Moon Princess who was angry at her father and husband in betraying mother nature love. With the help of her fellow animals and her faerie friends, Maria releases the curse. By sacrificing herself, Maria brings back the peace and love to the valley. These two movies show the heroine commitment toward nature, and postmodern commitment toward nature preservation embodied in the fantasy movie.

Keywords: re-enchantment of nature, Postmodern, eco-critic, fantasy movie.

INTISARI

Film fantasi adalah genre yang dianggap memiliki komitmen terhadap pelestarian lingkungan. Hubungan antara pelestarian lingkungan dengan karya sastra dan budaya popular dirumuskan dalam teori dan konsep yang diberi nama eco-critic. Garrard menyatakan bahwa eco-critic adalah sebuah komitmen terhadap pemeliharaan lingkungan yang tercermin dalam karya seni. Garrard menggandeng konsep postmodern yang memertanyakan konsep antroposentrisme yang memberi manusia peluang untuk menguasai alam.

Makalah ini bertujuan untuk melihat bagaimana film fantasi merepresentasikan alam, bagaimana hubungan antara laki-laki dan perempuan dengan alam digambarkan di dalam film fantasi, serta apa yang dilakukan oleh posmodern yang tergambar di dalam film fantasi dalam mengatasi krisis lingkungan. Objek kajian makalah ini adalah film Malleficent dan The Secret of Monacre. Kedua film ini merepresentasikan alam sebagai entititas yang hidup.Makalah ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Data dikumpulkan dengan cara menonton filmnya berkali-kali dan melakukan "pause" pada data yang relevan setelah itu penulis melakukan pencatatan berdasarkan data yang didapat untuk kemudian diklasifikasi. Data kemudian dianalisis menggunakanteknik analisis naratif . Malleficent, sebagai tokoh utama dalam film Malleficent digambarkan sebagai ratu peri yang memerintah kerajaan antah berantah yang dihuni oleh makhluk makhluk bukan manusia yang harus berhadapan dengan kerajaan manusia yang diperintah oleh seorang laki-laki (raja). Isyu yang sama terdapat jug dalam film The Secret of Moonacre. Maria Merryweather sebagai tokoh utama dalam film ini harus berhadapan dengan patriarkat D'Noir; musuh klannya. Maria berjuang untuk melepaskan kutukan yang ditimpakan Putri Bulan Pertama yang murka karena ayah dan suaminya menghianati kasih sayang Bunda Alam. Dengan mengorbankan dirinya, ia mengebalikan kedamaian dan cinta ke lembah Moonacre. Kedua film tersebut menunjukkan komitmen tokoh utama perempuan terhadap alam serta komitmen postmodern terhadap pelestarian lingkungan yang mewujud dalam film fantasi.

Keywords: re-enchantment of nature, Postmodern, eco-critic, film fantasy.

BACKGROUND

The natural world in pre-modern point of view is not death, it's considered to be lived. (Garrard, 2004; 172-175; Armstrong, 2008;1-4)). For that reason, people in pre-modern age were living harmony with nature.

As the modern day came, human race lost their harmony with nature. This phenomenon is recognized as disenchantment of nature. When nature lost their enchantment, it gave capitalism the change to control it in the way that never exist before. This phenomenon has been a great talk among scholars. The fact that the great pollution our industry has created, endanger our planet, has become a great attention in the last decades. This fact is also captured by literature as well as popular culture

Considering this condition, many scholars contribute ideas in terms of preserving nature. Literature criticism also takes part of this discussion. Many definitions have been set up to formulate the way of preserving nature through literature discourses and studies. Western literature Association Meeting where was held in Salt Lake City, in 1994, has set up many definitions about the relationship between literature and ecology the concept that is known as ecocriticism. "The word "ecocriticism" traces back to William Rueckert's 1978 essay "Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism" and become a critical vocabulary until the 1989 Western Literature Association meeting, thus in a couple of the years it was born the idea for the session at the 1994 WLA meeting in Salt Lake City" (Defining Ecocritical Theory and Practice, 1994) . In that meeting, many definitions of ecocriticism have been set up by many scholars. Thomas K. Dean from Cardinal Stritch College defined ecocritic as a study of culture and cultural products (artworks, writings, scientific theories, etc.) that are in Some way connected with the human relationship to the natural world. While Cheryll Glotfelty, University of Nevada tried to find out cross-fertilization between literary studies and environmental discourse with history, philosophy, psychology, art history, and ethics. Furthermore, Glotfelty maps the scope of ecocriticism such as nature representation in this sonnet. the role of physical setting plays in the plot of the novel. The consistency of values within literature with ecological wisdom, the way we treat the influence of the metaphors of the land, and the characterization of nature writing as a genre. Glotfelty also asks for the possibility in defining ecocriticism based on race, class, and gender. Christopher Cokinos, from Kansas State University, also defined ecocriticism as the critical and pedagogical broadening of literary studies to include texts that deal with the nonhuman world and our relationship to it, (Branch, 1994; 1-18).

Lawrence Buell, et.a.l, have categorized as ecocriticism development

in two main waves, they are : literary imagination reflection of a commitment to preserving nature in a local or bioregional level; and the second is how literary imagination reflects a commitment to nature preservation on a more global level (Harvard Annual Review, July,11th 2011).

This paper describes two films; "Malificent" and the secret of "Moonacre". In these works, nature is imaged as Something that has life hood element. The life hood of nature in these works seems to have the different meaning in the point of view of feminine and masculine characters. Apparently, male characters have control over nature while feminine characters seem to have a harmonious relationship with nature, but in the end, men and women characters manage to make wonderful collaboration in protecting nature and to build up a good relationship with nature . This paper describes the presentation of nature in the two works, to see the relationship of feminine and male characters with nature, and to reveal the enchantment of nature embodied in literariness as postmodern artwork reaction to ecological destruction. Ecocriticism as reaction to anthropocentrism and androcentrism

Greg Garrard (2004; 172-175), has defined ecocriticism as the study of the human-non-human relationship, throughout human cultural history. He questioned anthropocentrism and androcentrism. Anthropocentrism comes from modern philosophy a concept to posit human being as central to nature. Nature is regarded to be only Something to fulfill human need. Anthropocentrism is believed to be the cause of the death of nature, for, anthropocentrism view nature as a giant machine which is ready to be exploited. While androcentrism is also a modern concept that is rooted from the patriarchal society that regards man as a dominant race (Armstrong, 2008;1-4) Androcentrism believed to be the nature of modernism from it's masculine and competitive features. As with anthropocentrism, androcentrism also accused to be the cause of ecological destruction .

Garrard's reaction to both anthropocentrism and androcentrism has redefined the human relationship with nature. His ecocriticism definition has gone beyond deep ecology that is put the human being to have the same level with plants. He takes postmodern postulate about the interrelation of the human being and nature as a harmony relationship (ibid)

Ecocriticism and postmodernism collide in their conception of human-nature relationship.The human-nature relationship is described

well by Alan Bleakley (2016) in his book entitled "The Animalizing Imagination". He stated that we are in the era where the human being is the center of life. Animal and plant be put as "the other" in this era of anthropocentrism. Animal and plant only use for the need of human being. Bleakley then formulates the concept to step forward from a modern paradigm of anthropocentrism as he notes that: anthropocentrism is the root human domination over nature, animals are only a tool for laboratory testing in medicine industry and plants is only the tools to fulfill the capitalist desire of power and wealth. Once, there was a movement so called animal right, but from Bleakely point of view, instead of finding the authentic voice of the animal, this movement yet a deep-seated secularism. Animal right movement ignores the pre-modern view of a sacred human nature relationship. Bleakly reacted to both anthropocentrism and animal movement, He suggested going back to the pre-modern concept of anima mundi, the concept to regard nature as alive. by his concept named animalizing imagination, bleakley provides us new formula in terms of reposition human-animal relationship. As any other postmodern thinker, Bleakley suggests a harmony relationship between human and nature. He added, "The animalizing imagination may be thought of as animal archetype at work in an extended personal and cultural/historical psyche".

The idea that is also appeared in 1994, Western literature Association Meeting in Salt Lake City,Utah. Thomas K. Dean from Cardinal Stritch College said:

> " Ecocriticism is also a response to needs, problems, or crises, depending on one's perception of urgency. First, eco-criticism is a response to the need for the humanistic understanding of our relationships with the natural world in an age of environmental destruction. In large part, environmental crises are a result of humanity's disconnection from the natural world, brought about not only by increasing technology but also by particularization; that is, a mentality of specialization that fails to recognize the interconnectedness of all things. In terms of the academy, eco-criticism is thus a response to scholarly specialization that has gone out of control; eco-criticism seeks to reattach scholars to each other and scholarship to the real concerns of the world" (Op.cit. 1994)

The correlation between postmodernism and ecology can also be traced back to, A.N Whitehead philosophy, Whitehead saw that Heidegger became a pioneering philosopher who states the concern toward ecology when faced the industrial development. Heidegger philosophy concern on human consciousness as space, of how human being realized his interconnection with another entity in the universe. Heidegger found that throw poetry human being learns that he is not the lord of things. As any other postmodern thinker, after figuring out the modern concept, namely androcentrism and anthropocentrism as a cause of earth conflict; conflict among human being and conflict between human and nature, Whitehead provides Some concept to build the new relationship of any living being on earth. He takes C.J Jung concept anima-animus to be the main energy source of on earth biologically and spiritually. Anima that is the feminine energy should collaborate with animus that is masculine energy to run history of the earth. The animus energy that causes destruction is countered by the feminine energy of protection, but it is without leaving behind the aspect of competitiveness.

Anthropocentrism is also challenged in Whiteheadian concept. Taken Heidegger philosophy of how human being realize his position on earth, that he is not the lord of things, Whitehead provides the concept of living harmony with nature, to regard nature as alive, the concept he takes from the premodern philosophy that is known as re-enchantment of nature (Garrard, 2004; 30)It makes human being walk on earth wisely, has Some respect to all living things and makes an inter-species and gender brotherhood (Griffin, 2007; 70-75).

In response to Whiteheadian organicism philosophy, his follower then set up the postmodern concept of ecological vision. They said that postmodern society must have a deep concern for the environment, but in the way that human prosperity shouldn't be neglected. (Griffin, 2005: 33). For a modern view, nature is Something to be conquered, the anthropocentrism concept has given the human being the power over nature in an unlimited way which in turn leads to ecological destruction. Griffin said that Postmodern then brought new paradigm in the cultural aspect. Our generation will grow up with ecological awareness, which in there, every living thing on earth is respected. Postmodern society should come to the awareness that we have to walk on earth carefully, to take only

what we need. Postmodern believe that ecological awareness will lead to global peacefully thinking, people who respect their environment will automatically respect his fellow men also, thus the peace can be established (Griffin, 1989: 33).

From the postmodern point of view, world history is created by both feminine and masculine energy. The premodern concept about the ideal interconnection of men and women was found in alchemy ancient book. Modern paradigm has shifted women role from history and changed it with masculine power. To form a new creative lived, postmodern takes this ancient wisdom of alchemy about men women collaboration in taking a part in world history. Without that collaboration, the life is going to vanish and world history will come to an end. Social and spiritual energy will only flaw in where the women and men are found each other energy. As in Jung's conception that when the woman finds her shadow in man and so were the men in the women as an existence in history, (Griffin, 1989; 33-60).

The scholars who have a great concern to nature under the modern destruction started to celebrate the concept of re-enchantment of nature. Campbell, Tolkien, and friends took a great part in this issue. They are the great example of how traditional nature wisdom be embodied within literature. The two names have been considered to be the pioneer of the re-enchantment of nature through their great works. Campbell is famous for his work "The Hero With Thousands Of Faces" and other more books of him that showed a commitment to bring back traditional value concerned with preserving mythology and nature, so did Tolkien. He was one of the founders of Inklings; the literature institute in Oxford that dedicated to the same thing as Campbell thought, Something that gives rise to the fantasy genre.

Fantasy literature is a literary genre developed and formulated by Tolkien in the early 20th century. Tolkien fantasy differs from the fantasy that has been created by Mc. Donald and Lord Dunsany. "Critical terms For Science Fiction and Fantasy" has defined mythopoeic fantasy as the development of mythology that is well-known as mythologization that comes from the artist awareness of the pressure of dehumanization, (Cooper: 2011:3)

Mythopoeic fantasy is a mission of cooperation of both genders, all racial background, and all religion, it avoids domination between one

group of another one. Mythopoeic fantasy goes beyond tolerance to more partnership form. It is the literature genre where the enhancement of world, it sacredness and preciousness is celebrated (Marek. 2008). In addition, Oziewicz states that.

> "mythopoeic fantasy it a perfect realization of ecological and holistic narrative that he has in mind. Indeed, since mythopoeic fantasies negotiate between the human and the nonhuman, often questioning the anthropocentric attitudes; since they assert that human culture affects the physical world and is affected by it; since they frequently manifest "the troubling awareness that we have reached the age of environmental limits, a time when the consequences of human actions are damaging the planet's basic life support systems"; and since they stress the ethical, environmental, cultural and political implications of human actions, they may be seen as especially congenial to the exploration of our relationships with nature. (ibid, 2008)

Tolkien's novel "Hobbit" is the pioneer of fantasy literature. The fantasy genre hasn't just occurred in written literature, this genre also influenced the film production. Malificent, the secret of Moonacre are movies that show commitment to the environment through representation Postmodern fantasy is a juxtaposition of the worlds, between fantasy and reality, which in there the two worlds are interacted each other. The double worlds in fantasy are collaborating like yin and yang to symbolize balance or equilibrium which any marginal worlds are put into the surface and redefined (Smeuninx, 2012, thesis). In "Malificent" and "Secret of Moonacre", every marginal world is to be posit in dominant space, women, nonhuman, animal, and every element of nature wherein modernism are marginalized, is to be celebrated. That is what postmodern presuppose about the equality of every living thing on the planet.

METHOD OF THE RESEARCH

This research used qualitative research method because the data are taken from the text, written words, phrases, and actions. The primary data are the actions, events, dialogues and every element of the movie in Malificent and TSOM. While, secondary data is from every relevant source that is related to the material object (Lawrens, 2006:457-474).

The data are collected through watching the two movies repeatedly,

pausing every scene and image related to the problem statements namely the human-nature relationship and every scene and image emphasize the postmodern features. Thus, the data is automatically classified. Afterwards, the collecting data from the images and all recorded dialogue are noted and arranged based on their classification.The data was analyzed by narrative analysis technique (ibid). The researcher made the explanation of postmodern discourse embodied in characters, place setting, actions, the events and narration, and in the interrelation among literary devices.

FINDINGS AND DISCUSSIONS

The Anthropomorphic Representation of Nature in Fantasy Movie/ Re-Enchantment of Nature and the Nature-Man Relation.

The human-nature relationship in "The Secret of Moonacre" Movie

As explained on above concept, nature in postmodern point of view is represented to be live. Animal, plant, stars, sea, and every element of nature are portrayed to have Some the human-like features. The nature world is considered to have a feeling like a man. The Secret of Moonacre (TSOM) and Malificent are fantasy movies that represent nature in the way that postmodern want it to be. The characters of postmodern fantasy movie are not limited to merely human. Although some of them are still consistent to take the human being as the central character, but most of them have turned to the nonhuman character to be the central character of the story. Malificent is one of the examples of taking the nonhuman character as central to the story. In this case, Malificent (the fairy) who in the fairytale version is the antagonist and a side character is placed to be the central character in a Malificent movie. While in TSOM the central character is a human female, but she is surrounded by any other nonhuman characters.



1



2



3

(image Source; from The Secret of Moonacre, 2008).

In TSOM as shown from the pictures; image number one shows the moon is giving her bless to the Moon Princess. The moon is represented to do active interaction with the human being. Moon is a goddess, she gave bless to a woman from D'Noir clan and inaugurated her to be a first Moon Princess, that image is followed by the following narration:

> Once upon a perfect time, many hundreds of years ago, when the old magic clung to Moonacre valley, there was a young women whose skin gleamed as pale as a star and whose heart as pure as moonlight, whose heart was as pure as the stars in the sky and hair as black as a night. Such was her bravery and goodness, she

> was beloved by nature as if she was their own daughter.
> One faithful night the moon blessed her with and extraordinary gift that would change the magic of the valley forever. The moon's power. From the day forth she was known as the Moon Princess (The Secret of Moonacre, 2008).

Image number 2 and number 3 show the re-enchantment of nature. In Image number 2, the unicorn is showing up in the Merryweather castle's yard in the middle of the night. That magical horse comes from the sky and directly heads to castle's kitchen. While in image 3, the unicorn and the horses which come from the deep of the sea are taking Maria back to the land after Maria throwing herself into the sea as her effort to bring back the pearls to the sea. The Moonacre valley is a place where at the beginning of the first Moon Princess inauguration has been a place where nature is enchanted and life. That makes Moonacre is a special place to be. The above quotation shows that the moon as a goddess and stars in her surrounding have picked up a good brave girl to be the protection of nature, and the girl is their beloved. The word "beloved" signifies the motherhood of moon and the girl becomes a Moon Princess as if she is the daughter of the moon. This is how postmodern presents nature in literature and movie to give a human feature to nature.

The scene showed the event when in the Moon Princess wedding procession with sir. Wrolf Merryweather, her father gave her bridegroom a black lion, but instead of being happy for the gift, it only makes sir Wrolf Merryweather shock when the lion showed up, only the Moon Princess who was looked very happy for the gift. In turn, Merryweather gave her a unicorn for her wedding gift, and she looked very happy and embrace the animal head with the heart full of love. This condition shows the contradiction reaction of man and women connection with the animal. Feminine side apparently makes women can connect with nature well, in the opposite, masculine side has a distance with nature, because nature for them is the only thing to be conquered. Overflowed with happiness, the Moon Princess revealed the magical power of the pearls, the mother nature has blessed her, to the audience. She honestly told the audience that the pearls could give them untold riches. Unfortunately, the pearls also can reveal the truth in men's hearts.

This part shows the androcentrism representation of the film.

The pearls reveal that D'Noir and Merryweather want to claim the power of the pearls for them self, it shows man's greed. In connection with the postmodern point of view about the man-nature relationship, the greed of man is , the woman is regarded to be nature protection. The movie shows this contradiction through the representation of man and woman character as described before. This greed of man is punished by nature by putting a curse upon the valley. It shows how nature is represented to be done the very active interaction with human being, nature which is imaged as a women and a mother, can give the blessing but in the o in the middle of androcentric show, the Moon Princess came to interrupt the fight between her father and her future husband, on behave of mother nature, she puts the curse upon the valley. Here, nature is not the death thing, that passively takes the consequence of whatever man's deed, but she is a noble woman who can do revenge every time the greed of the man is beyond boundaries, on the other hand, as a women, mother nature also shows her compassionate to man, always gives man a second chance to fix everything they have ruined. Mother nature, in the middle of the curse, gave them the conditions to save their self from the disaster. The first Moon Princess requires the pure heart to be heard by the valley people so that that they can save.

> here us! You have burned against nature! And you shall suffer for it! Nature will reak her revenge and put a curse upon this valley! One day the pure hearts will walk among you! And if she is is not heard when the 5000th moon rises from the sea! This valley shall be plunged into eternal darkness!(The Secret Of Moonacre, 2008)

The disaster has a meaning in an allegoric way, since fantasy literature is allegoric, the disaster may point to every disaster caused by modern capitalism, when men control nature in an unlimited way. The Moonacre valley may be also the representation of modern world which masculine energy, that is rationality is celebrated, while feminine energy that is intuition is repressed, the condition which in turn lead to the distraction of the earth. TSOM is the representation narration when manpower leads to natural disaster.

This nature enchanted seems to be represented by female characters. Maria Merryweather, whose the central character is imaged as

a nature lover, where in Some scenes of the movie is showed to have an emotional bond with a dog that which actually is a lion who concealed to be a dog to give a secret protection to the Merryweather clan. Maria also has an emotional bond with Moonacre rabbit which she named as Serena. Another female character who has a good relationship with nature is LovedayD'Noir, whose actually a second Moon Princess from D'Noir clan. Loveday takes every injured animal she met in the forest during her hiding in the forest after her conflict with her future husband Benjamin Merryweather.

TSOM movie reacts to androcentrism by presenting discourses of an androcentric role of men characters. A natural disaster is shadowing Moonacre valley. This is the cause of androcentrism showed by men characters of two clans D'Noir and Merryweather). The greed, power desire over nature is represented in the movie to be the common feature of men. On the other hand, female characters show concern toward nature. Only the man with the feminine aspect that is represented by having respect to nature. Marmaduke scarlet is a man character of the movie who has nature awareness, it is only because he has the feminine aspect, that is his job as a cook in the merryweather castle. It was him who gives information to Maria that the Moonacre valley is such an enchantment valley for that place is surrounded by magic long ago before it get cursed by mother nature herself, due to the men's greed. By this accuse, female characters are assigned to give nature their protection. Woman as the protector of nature is beginning to present when in the scene appeared the image of the first moon princess coronation to be the protector of the valley. Unfortunately, both first moon princess and second moon princess are failed to protect the valley. This is the representation of postmodern ambitions about bi-gender of the planet. Postmodern as describe above presupposes a concept of men-women collaboration in protecting nature. The movie makes two female previous characters failed because they couldn't manage to build the partnership with men. That has happened to the two moon princess before Maria. It was until Maria coming and began to set up the collaboration with Robin D'Noir whose once her clan's enemy.

The human-nature relationship in Malificent

Malificent movie opened by the narration that describes the doubleness of the worlds when the real world is juxtaposed with the fantasy

world. But there isn't just an aesthetic game in displaying the juxtaposition, in fact, the postmodern discourses are embodied in within the style has been chosen. The doubleness contains the ideology of man-nature relationship, which men and women commitment to nature is differently presented.

> Let us tell an old story anew, and let us see how well you know it. once upon a time, there were two kingdoms and were the worst of neighbor. So vast was the discord between them, that it was said that only a great hero or a terrible villain might bring them together. In one kingdom, lived folk like you and me with the vain and greedy king to rule over them. They were forever discontent and envious of the wealth and the beauty of their neighbors, for in the other kingdom, the Moors lived every manner of strange and wonderful creature and they neither need a king, nor queen, but trusted in one another (Malificent, 2014)







(imagesourcehttps://www.google.co.id/search?q=Malificent+movie+gambar=Malificent%20movie%20gambar).

Image number one shows that Moors inhabitant is non-human in the variety of their form. Image number 2 is Malificent and the border guardian which are all the tree trunk with the human form. Image number 3 is Aurora with the beautiful water fairy. All these images show the nature enchantment in the kingdom of Moors, where Malificent and their people lived.

After the beauty of Moors kingdom being displayed on the screen, with a colorful picture that really represent fantasy movie, the scene began to present the-the human desire for the beauty of Moors kingdom. The Moors wealth always attracts human attention, a human boy showed in the scene, imaged to has been just surrounded by the border guards in his hiding because he has just stolen the jewelry from the pool jewelry. It was until Malificent came and showed her compassionate and released the boy. Stefan (the boy's name), represents the greed and the con of man. He was just a boy but shows his ambition over wealth and power by stealing the Moors's jewelry, luring Malificent by throwing his ring after he comes to know that his ring hurt Malificent (It was explained that fairies burned by the iron). He throws the ring as if he cared too much about Malificent safety, yet he did that only to get Malificent trust so he could freely enter the fairies kingdom, where in the future he would use the fairyland to take a power."for the human king has had the growing power in the Moors, and he's ought to strike it down" (Malificent, 2014)

The king and his soldiers from human kingdom enter the Moors to attack it, and Malificent who watched the army coming from above, came and bravery challenged the king. She stood straight in front of the king, and then with a charismatic sound she has, she yelled to the soldiers who are staying beneath the ground, for the soldiers of the Moors are all the wood roots. In the scene we can see the wood roots which in fact has animal and human forms, rise from the ground when Malificent is yelled an order " arise! And stand with me" (Malificent, 2014), and they bravely defend their land from the attack of the human kingdom, they fight until the human soldier and their king sent back again to their kingdom. Since then, Malificent conflict with the human being is begun.

From the data, it is showed that man has a dis-harmony relation with nature, while the woman is the protector of nature. In his bed, the human king spoke to his fellow man that by the time he was crowned, he

promised to take the Moors and its treasure. At the time, he selected his successor by giving them the condition that "who among them can defeat Malificent, should become the next king", and Stefan took this challenge. Then, the second episode of human-fairies conflict started again. Stefan who got very familiar with the Moors can enter the kingdom easily without any obstacle from the tight guard of Moors guardian. He lured Malificent with the liquor until Malificent got drunk and fall into a depth sleep. At the time Stefan un-winged her with his knife, then presented the wings to the king to show that he is worthy to be a king, and so he is crowned. In this part, the conflict between human and nature which is represented by Moors kingdom began to escalate.

Malificent then learned that Stefan just wants to use her to take a benefit from her kingdom as she said to Diaval, her company, his actual form is a bird, but Malificent turned him to the human when Diaval encountered a conflict with a human being. She said that "he did it to me so he is to be a king". Then Diaval is to be a spy to watch every crucial event in Stefan kingdom. Until one-day Diaval came with an interesting news, the queen has bear a child, a beautiful child is named Aurora. The conflict becomes worse when Malificent comes to the christening of Aurora and puts the curse upon her. The curse had said that Aurora would fall into an enchanted sleep when she came to her 16th birthday. She would only be awakened by true love kisses, Something that Malificent knew from his experience with Stefan (Aurora's father) doesn't exist. The data also shows that in Malificent movie, as in TSOM, men is represented to have a disharmony relationship with nature. Both king Henry (the king of the human kingdom) and king Stefan are the representation of human androcentrism. As the men and as well as the human, they show they will to power over nature as well as over women, which is represented by the Moors kingdom, where the protector is Malificent (the fairy woman).

Since the day when Malificent forgave Stefan for stealing the Moors's jewelry. it seems that as narration said " that the old hatred between man and fairies has been forgotten", but it is not, as said above, Stefan only wants to get Malificent's trust to go deep into the fairyland to get what he want for gaining his ambition of power. "in Malificent 16th birthday, he gave her a kiss, she was told that it is a true love kiss, but it was not to be" as the years past Stefan ambitions got him away from Malificent and forwarded

to the temptation of the human kingdom" (Malificent, 2014). This shows how Malificent failed to build the partnership with the man. Malificent share the common issue with TSOM about the postmodern presuppose of putting men and women in an equal way to be together in preserving nature, instead of controlling it. As in TSOM, female character in Malificent is also couldn't be able to establish peace because they couldn't convince the man to make a good partnership.

The female character who could manage to change history is Aurora, As with Maria Merryweather, she managed to build up the relationship with nature and with the man. She chooses to stay in Moors.this shows a human harmony relation with nature, nature for man is not anymore Something to posit as another, but to be the partner, as postmodern presupposed. "All day long, all I can think about is coming back to the Moors. I love it here. It feels like home to me" (Malificent, 2014). The next scene shows Aurora is speaking with plants, water, and any nature element in the Moors' forest when the beautiful boy approached her. This part is a representation of Aurora's relationship with man and nature. She is the postmodern representation of bi-gender planet when man and woman set a good cooperation to protect nature together. The next scene shows Aurora's inauguration as a queen of Moors with Philip as her companion.

It is because Aurora managed to build the relationship with the man. As postmodern required that nature can only govern by a good cooperation between man and human. The movie posits Aurora as a kind hearted woman, who is taken from his father patriarch kingdom. She was raised in the forest to make her become a part of nature. It is to release the "human nature" that is believed by most moors people to be the basic character of the conflict with nature.

Fantasy Movie as a Postmodern Answer to Modern Crises

Regarding modern anthropocentrism and androcentrism, the postmodern thinker like Campbell and Tolkien formulate Some literary aesthetic so-called mythopoeic fantasy in which the realization of ecological is established. Fantasy literature and movie are the artwork, which in there, the discourse about resacralization of the natural world is embodied. It is called as mythopoeic because this aesthetic is taken from mythology commitment in linking natural world and the Divine world through

narration. Mythology is the sacral narration where the relationship among God, human and natural world is built harmoniously. For modernism is regarded to be the ruptured relationship among god human and nature, postmodern fiction, in this case, mythopoeic fantasy fiction is the reconciliation of that.

If modernism is a celebration of disenchantment of the world, postmodernism is the effort to bring back the world enchantment which is so called as enchantment of nature. Fantasy literature rejects the way naturalism and realism celebrate the material world by presenting the magical world. In both movie TSOM and Malificent, literariness has shown the shifting paradigm of by replacing material world with the fantasy world, where in there, the enchantment of nature is celebrated. In TSOM the event dominantly happens in Moonacre valley, the place where represented to be enchanted by magical power. In there, every element of nature is interconnected. Lion, rabbit, and fairies are all inhabitant of the valley. The feminine characters are not a regular female, they are the representation of nature, it can be seen by their name: first Moon Princess, LovedaydD'Noir as second Moon Princess, and Maria Merryweather as third Moon Princess. The animal has the human-like features. Wolf, the dog character is assigned to protect the third Moon Princess, while the rabbit is the loyal companion of her. The Moon is not the death thing, but she is a goddess who gives bless and curse to the valley. These are the effort to make nature enchanted as postmodern ambition. Malificent character is also the embodiment of the same discourse as TSOM. As well as any other fantasy fictions, Malificent movie setting place is also portrayed to be the land of magic. In Some scenes, Malificent shows her ability to practice magic to the land, such as, she cures the tree which trunk is broken with her magic and the trunk is recovered again as if the trunk is a human being.

In Malificent literariness, it is showed the enchantment of nature. Malificent characters consist of nonhuman and human being, but nonhuman characters are dominant. Malificent (nonhuman character, that is the fairy), which is a fairy tale is the side character, is posited to be a central character in Malificent movie. Malificent rules the kingdom of Moors where the inhabitant is all non-human. Her people are the fairies with the diversity of their form and size. Besides, every natural element in Moors kingdom is represented to be alive. Root wood and the trunk are actually the men and

are the soldier of the Moors. They fight against patriarchal kingdom where the inhabitants are all human.

As well as place settings and characters which are presented to be enchanted, the event and action of character are also the embodiment of world enchantment. As the representation of nature, the character is designed to be the nature protector. Feminine aspect is elaborated to counter-discourse of both anthropocentric and androcentric. With the magical power which is blessed upon them by nature, they play the role to be a nature guardian. While the doubleness that is carried by the aesthetical element also occurs in the ethical. Malificent and The Secret of Moonacre are the postmodern movies where men and women are collaborated together to protect the nature.

CONCLUSIONS

Nature enchantment, magic, women-ness are the elements that derived from pre-modern paradigm uses by postmodern fiction to overcome the crises caused by modernism which comes from the greed of anthropocentrism that caused the nature distraction, the androcentrism that represented the competitiveness energy of modernism which leads to will to power over nature and woman. In addition, postmodernist fiction has gone beyond the prejudice of women toward men as exist in ecofeminist studies, postmodern fiction has established a wonderful collaboration between men and women in protecting nature. For the postmodern ambition presupposes the bi-gender planet that posits men and women to have the same role, responsibility in taking care natural world and in the history of world peace. Fantasy movie is the genre where the postmodern discourse about men-woman, the human-nature relationship is redefined. Malificent and TSOM are the movies which that postmodern discourse is embodied. Regarding the influence of the movie to the audience, hopefully, the fantasy movie is the way postmodern art is taking part in ecological preservation when to face the environmental crises caused by modernism.

BIBLIOGRAPHY

Armstrong, Philip. 2008. What Animals Meanin the Fiction of Modernity. New York: Routledge270 Madison Ave , NY 10016

Bleakley Alan. 2000. *The AnimalizingImagination , Totemism, Textuality and*

Ecocriticism. New York: Macmillan Press Ltd. St. Martin's Press

Branch, Michael P. 1994. Defining Ecocritical Theory and Practice. *Position Papers,* Salt Lake City, Utah. Retrieved fromhttp://www.asle.org/wp-content/uploads/ASLE_Primer_DefiningEcocrit.pdf. July 3rd, 2016, 21:32.

Buell, Lawrence, e.t.a.l, **2011.** ***L****iterature And Environment (vol. 36)*. Harvard Annual Review. Pp. 417-4410 August 1th, 2011. retrieved fromhttp://environment.harvard.edu/about/faculty/lawrence-buell. July 3rd , 21:50

Cooper, Rich. 2011. *Radical Realms: A Materialist Theory Of Fantasy Literature.* Retrievd from http://web.ebscohost.com

David Brown, *e.t.a.l.*(producer). (2008) *The Secret of Moonacre*[Warner Bros]. United Kingdom

Griffin, David Ray, 1988):*Spirituality And Society ; Posmodern Vision*. New York: State University Of New York Press, Albany

Greg Garrard. *Ecocriticism*. London and New York: Routledge, 2004.

Griffin, David Ray.1988.*Spirituality And Society ; Posmodern Vision*. New York: State University Of New York Press, Albany.

_____2007. *Whitehead's radically different postmodern philosophy : an argumentfor its contemporary relevance*.New York: State University of New York Press.

https://www.google.co.id/search?q=Malificent+movie+gambar= Malificent% 20movie%20gambar Joe Roth (Producer). 2014. *MALIFICENT.* World Disney Picture. United Kingdom.94 mnt.

Marek, Oziewicz. 2008.*Joseph Campbell's "New Mythology"And The Rise Of Mythopoeic FantasyThe Anachronist (vol. 13)* (2007–2008): 114–130 Issn 1219–2589

Nils Smeuninx. 2012. *The Double and Literary Fantasy , A Taxonomic Exploration of their Interaction* , Thesis, Gent University.

Neuman, W. Lawrence. **2006.** *Social Research Methods (Qualitative And Quantitative Approaches)***.** Boston: Pearson education inc.

SASTRA HIJAU SEBAGAI MEDIA REPRESENTASI PERNYATAAN SIKAPDALAM SASTRA INDONESIA MODERN

Dr. Mukti Widayati, M. Hum.
(Universitas Veteran Bangun Nusantara Sukoharjo)

ABSTRACT

Green literature, ecology literature, literature and habitat, literature and ecosystem, whatever it calls, it is something new nowadays. In a real life, it had been started since the literature was writted. As a theory of Plato and Aristoteles, literature is a something which is not so far from nature and surrounding. Mimesis is one of base of literature creation. It is almost same with what Goldman said, literature is a mirror, literature is a social fact, and humanity. In this case, literature definitely involves all something in those creations. Whatever the shape, green literature and ecology literature is expression, experience, caring about, and amorousness to the nature. From those meanings, there is ecocritize. Ecocritize of literature is inspection of literature that connect the art and nature. Art have a strong potential as attitude representation, opinion, and author's respon to the nature. Some opinions which are a agreement or unagreement/controversion.

In fact, ecologi literature which started by authors of Balai Pustaka are used as attitude representation unlive. All the nationalism statements in a Balai Pustaka and Pujangga Baru batch until 45 Batch used some symbols in nature. It was caused to cover the censor from Dutch and Japan. All those Moh. Yamin's, STA's, Y. E. Tatengkeng's, Sitor Situmorang's, Chairil Anwar's poets full of those natural symbol. Taufik Ismail and W. S Rendra said that his behave to the unstable political and social condition in Orde Lama. Nationalism, politic, humanity, and socioreligious are expressed by authors through the natural diction.

ABSTRAK

Istilah sastra hijau, ekologi sastra, sastra dan habitat, sastra dan ekosistem, apalah istilahnya merupakan istilah baru yang populer pada akhir-akhir ini. Pada kenyataan sastra, hal itu sudah dimulai sejak penulisan sastra. Jika mengacu pada teori mimesisnya Plato dan Aristoteles, sastra tak jauh dengan alam dan lingkungannya. Mimesis merupakan salah satu dasar penciptaan karya sastra. Hal ini hampir sama apa yang dikatakan oleh Goldman dengan istilah sastra cermin

masyarakat, sastra fakta sosial, dan kemanusiaan. Hal itu tetntu saja melibatkan semua yang ada dalam lingkungan penciptaan karya sastra. Apapun bentuknya, sastra hijau atau ekologi sastra merupakan bentuk ekspresi, pengalaman, kepedulian, dan kecintaan pengarang terhadap alam. Dari istilah tersebut maka berkembang istilah ekokritik. Ekokritik sastra merupakan kajian sastra yang menghubungkan karya sastra dengan lingkungannya. Karya sastra mempunyai potensi yang kuat sebagai media representasi sikap, pandangan, dan respon pengarang terhadap lingkungan. Pandangan-pandangan yang sifatnya setuju maupun tidak setuju/kontroversi.

Bahkan, ekologi sastra yang dimulai oleh pengarang-pengarang Balai Pustaka sampai sekarang dimanfaatkan sebagai pernyataan sikap secara tidak langsung. Pernyataan-pernyataan nasionalisme angkatan Balai Pustaka dan Pujangga Baru sampai Angkatan 45 menggunakan simbol-simbol diksi lingkungan alam. Hal itu semata-mata mensiasati angkernya badan sensor Belanda dan Jepang. Puisi-puisi karya Moh. Yamin, STA, Y. E. Tatengkeng, Sitor Situmorang, Chairil anwar sarat dengan hal tersebut. Penyair Taufik Ismail, W. S. Rendra menyatakan sikapnya terhadap ketimpangan politik dan sosial pada Orde Lama. Sikap nasionalisme, politis, kemanusiaan, sampai pada sosioreligius banyak diungkapkan pengarang melalui diksi-diksi yang sifatnya ekologis.

PENGARANG DAN KEBEBASAN BERKESPRESI

Sastrawan adalah bagian dari masyarakat yang mempunyai kompetensi dalam menulis karya sastra. Karya sastra yang dihasilkan sastrawan adalah bagian dari lembaga sosial yang mengungkapkan peristiwa dan segala yang terjadi dalam masyarakat. Maksud Goldman karya sastra sebagai cermin masyarakat tidak jauh berbeda dengan hal itu. Namun demikian, sebagai cermin masyarakat karya sastra bukanlah menyampaikan fakta-fakta yang sesungguhnya. Fakta yang sesungguhnya tersebut dijadikan inspirasi bagi pengarang untuk menciptakan fakta imajiner dengan menghadirkan unsur-unsur fiktif sebagai karakter karya sastra. Pengarang mempunyai kebebasan menciptakan dunianya sendiri dengan berdasar fakta atau gagasannya untuk diungkapkan ke dalam karya sastra. Dalam hal inilah, pengarang mempunyai hak *licentia poetica* baik dalam segi struktur estetik maupun ekstra estetik.

Karya sastra sebagai media ekspresi dan komunikasi mempunyai kebebasan bagi pengarang untuk menggunakannya. Ekspresi dan

pernyataan sikap merupakan hasil representasi yang dilakukan sastrawan dari hasil pemaknaan kehidupan. Pernyataan sikap tersebut tidak terbahatas pada hal-hal yang sifatnya setuju atau tidak setuju. Pernyataan sikap merupakan bentuk kepedulian terhadap lingkungan dan segala kehidupannya. Pernyataan kecewa, senang, bahagia, protes/kritik, dan lain-lain. Akan tetapi, dalam artikel ini hanya disampaikan sebagian pernyataan-pernyataan sikap kritis terhadap permasalahan yang berkaitan dengan lingkungan yang sifatnya sosial/masyarakat, bukan individu.

Sesuai dengan perkembangannya, maka makalah ini berusaha menghubungkan karya sastra dengan ekologi masyarakat yang terjadi pada zamannya. Setiap masa mempunyai konteks sosial politik ekonomi dan budaya yang tidak stabil. Karena itulah, karya sastra ini menjadi berwarna sesuai dengan ekosastranya.

SASTRA SEBAGAI REPRESENTASI PERNYATAAN SIKAP DARI PERIODE KE PERIODE

Karya sastra memang selalu hidup selama ada kehidupan. Sastra tersu bernafas selama pencipta dan penikmat bersinergi. Sastramemang berkembang sesuai dengan dinamika kehidupan dalam masyarakat. Bagaimana karya sastra mengejawantah lingkungan hidup yang menjadi inspirasi pena-pena pujangga? Sastra adalah media berekspresi, mengungkapkan segala pikiran, ide, keluh kesah, kegelisahan, kekaguman dan mungkin ketidakpercayaan terhadap hal yang terjadi dalam hidup ini. Sastra merupakan mediarepresentasi pernyataan sikap terhadap apa yang terjadi di kehidupan ini.

Periode per periode, angkatan perangkatan, sastra menjadi cermin ekologinya. Pengertian ekologi dalam hal ini tidaklah sebagai pengertian sempit yang hanya berkaitan dengan lingkungan alam dan sekitarnya. Hal ini lebih pada esensi sastra sebagai representasi kehidupan yang berkaitan dengan beberapa aspek sosial budaya sampai pada kehidupan politik. Ekologi menjadi wawasan estetika sastra pada zamannya.

Sejak kelahiran sastra Indonesia modern 1920an yang ditandai dengan lahirnya beberapa karya sastra antara lain *Azab dan Sengsara, Siti Nurbaya*, dan *Salah Asuh*an, semakin jelas bahwa karya sastra sudah menjadi representasi sikap pengarang. Konteks kehidupan penjajahan Belanda dengan segala kehidupan tradisional yang berada dalam

ketegangannya menjadi ekologi sastra yang direpresatasikannya. Tekanan bangasa Belanda terhadap masyarakat yang ditindas cukup dirasakan oleh pengarang. Tekanan-tekanan itulah yang menyebabkan pemuda Indonesia ingin menyatakan sikap nasionalsmenya. Walaupun dengan samar-samar, sikap itu sudah diawali oleh Marah Rusli melalui tokoh Datuk Maringgih dalam Siti Nurbaya. Dengan melawan Syamsul Bachri (yang dianggap sebagai antek Belanda), dia mempertahankan tanah tariknya demi menghidupi masyarakat Sumatra Barat. Masyarakat modern yang diwakili golongan pendidikan oleh Syamsul Bachri tidak memberikan kekuatan masyarakat tradisional dalam mempertahankan adat dan budaya setempat. Unsur kedaerahan ini merupakan bagian dari tradisi nasional yang harus dipertahankan oleh masyarakat Sumatra Barat. Pernyataan ketidaksetujuan terhadap pemerintah Belanda juga dinyatakan secara samar-samar. Secara semiotis akhir cerita *Siti Nurbaya* merupakan pernyataan sikap ketidaksetujuannya terhadap pendidikan produk Belanda. Demikian juga yang dilakukan Abdul Muis melalui *Salah Asuhan*. Tokoh-tokoh utama dalam kedua roman tersebut merupakan tokoh pendidikan dengan produk Belanda yang berusaha merongrong budaya tradisional. Oleh karena itu, kematian tokoh-tokoh tersebut pada akhir cerita merupakan pernyataan sikap pengarang.

Berbeda dengan representasi pernyataan sikap pengarang angkatan Pujangga Baru. Konteks kehidupan politik yang sudah agak terbuka cukup memberikan pengaruh kepada spenciptaan karya sastra pada zamannya. Hal itu menunjukkan kelemahan Belanda dan menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia sudah dalam masa kritis. Berbagai kongres pemuda yang bermunculan di Indonesia menunujukkan hal itu. Secara social masyarakat Indonesia sudah mulai menggeliat. Peran pengarang sangat penting dalam menyuarakan sikap terutama sikap nasionalisme melalui berbagai profesi dalam tokoh-tokoh cerita beberapa roman.

Dalam bentuk roman, otoritas sosial sudah tampak dalam novel *Layar Terkembang*(STA) dan *Belenggu* (Armijn Pane). Tokoh Tuti dan Tini mengekspresikan kebebasannya dalam menentukan sikap perempuan maju tetapi tetap nasionalis yang memperjuangkan masa depan perempuan. Pada angkatan Pujangga Baru reprsentasi sikap nasionalis banyak diungkapkan oleh penyair, antara lain Moh. Yamin. Y. E. Tatengkeng, STA. melihat keprihatinannya terhadap bangsa, penyair menuliskan puisi-puisi

yang bernafaskan nasionalisme yang dikemas secara implisit dengan cara mengungkapkan rasa kekagumannya terhadap tanah air, seperti dalam puisi Moh. Yamin

***INDONESIA TUMPAH DARAHKU* .**
Lihatlah kelapa melambai-lambai
Berdesir bunyinya sesayup sampai
Tumbuh di pantai bercerai berai
Memagar daratan aman kelihatan
Datanglah ombak datang berlagu
Mengejari bumi ayah dan ibu
Indonesia namanya, tanah airku
Tanahku bercerai seberang-menyeberang
Merapung di air, malam dan siang
Sebagai telaga dihiasi kiambang
Sejak malam diberi kelam
Sampai purnama terang benderang
Di sanalah bangsaku gerangan menopang
Selama berteduh di alam nan lapang
Tumpah darahku nusa India
Dalam hatiku selalu mulia
Dijunjung tinggi atas kepala
Semenjak diri lahir ke bumi
Sampai bercerai badan dan nyawa
Karena kita sedarah sebangsa
Bertanah air di Indonesia

Rasa kekaguman terhadap keindahan tanah air itu telah membangkitkan rasa kecintaannya terhadap Indonesia. Mereka akan menjunjung tinggi dan berjuang untuk mempersatukan Indonesia yang terdiri dari berbagai pulau dan budaya. Pernyataan nasionalisme diungkapkan oleh penyair dengan cukup sederhana. Bahasa dan diksi yang tidak begitu keras tetapi sesuai dengan penrnyataan kekagumannya terhadap alam sebagai representasi sikap nasionalismenya.

STA sudah agak berani mengungkap sikap nasionalnya secara gamblang melalui kutipan puisi *Menuju ke Laut*:

sejak itu jiwa gelisah,
setelah berjuang tiada reda.
Ketenangan lama rasa beku,
gunung pelindung rasa penghalang.
Berontak hati hendak bebas,
menyerang segala apa yang menghadang.
Gemuruh berderau kami jatuh,
terhempas berderai mutiara bercahaya.
Gegap gempita suara mengerang,
dahsyat bahana suara menang.
Keluh dan gelak silih berganti,
pekik dan tempik sambut menyambut.
Tetapi betapa sukarnya jalan badan terhempas kepala tertumbuk,
hati hancur, pikiran kusut,
namun kembali tiada ingin,
ketenangan lama tiada diratap.

Puisi tersebut di atas mengungkapkan kegelisahan penyair dalam menghadapi penindasan setelah lama berjuang tiada henti tiada patah semangat. Kehidupan yang aman dan tenang menjadi sebuah kerinduan yang rasanya dingin, artinya tidak menyenangkan bahkan tidak pernah mereka rasakan. Mereka ingin berontak, mereka ingin kebebasan dengan semangat yang tinggi melawan dan menyerang segala hal yang menjadi penghalang. Mereka adalah pahlawan-pahlawan/pejuang (mutiara-mutiara) yang terhempas tidak berdaya oleh otoritas pemerintahan Belanda. Puisi *Jangan Tanggung Jangan Kepalang* (STA), merupakan puisi yang berusaha membakar dan mebangkitkan semangat bangsa Indonesia. Puisi tersebut menyarankan pada ketidakragu-raguan dalam berjuang sampai pada titik darah yang penghabisan, seperti diungkapkan dalam baris-baris berikut.

Jangan tanggung jangan kepalang
Bercipta mencipta
Bekerja memuja
Berangan mengawan
Berperang berjuang

Mengapa bimbang berhati walang
Berhenti tertegun langkah tertahan
Takut percuma segala kerja
Sangsi berharga apa dipuja?
Wahai teman
Merata buih di tepi pasir
Tetapi gelombang mengulang
Gairah menggulung menuju teluk
Selara tua gugur ke tanah
Pucuk muda tertawa mengorak sela
Keranda muram diusung ke makam
Jejaka muda bersumpah baka
Cinta gairah hati remaja
Lenyaplah sangsi, lenyaplah ngeri
Indah gelombang mengejar pantai
Indah pucuk menjelma rupa
Indah jejaka memuja cinta
Benar, indah segala hidup
Menyerah tenaga menurut hasrat
Tiada tanggung tiada kepalang

Dalam perkembangannya, penyampaian sikap pengarang-pengarang angkatan 45 tampaknya lebih berani walaupun tidak dinyatakan secara langsung tetapi dapat dilihat berdasarkan diksi yang dipilih untuk menyatakan sikap berontak terhadap penindasan bangsa Jepang. Diksi-diksi yang dipilih bersifat ekspresif, keras, ganas, tetapi tegas dengan sarana sastra yang tidak lagi bersifat romantic tetapi lebih realistik. Dalam cerpen, pernyataan sikap diwakili oleh Idrus. Pada awal penulisan cerpen *Dari Ave Maria ke Jalan Lain ke R*oma masih bersifat romantik idealis dengan seting kehidupan dan pemerintahan Jepang. Akan tetapi, cerpen-cerpen yang lainnya secara simbolis dan tegas merupakan pernyataan sikap ketidaksetujuannya terhadap penindasan Jepang/Inggris terhadap bangsa Indonesia yang diungkapkan dalam cerpen *Corat-Coret Di Bawah Tanah, Surabaya, dan Kisah Celana Pendek.*

Dalam genre puisi, pernyataan sikap dan perlawanan terhadap penjajahan Jepang lebih banyak diungkapkan oleh Chairil Anwar yang juga

dinyatakan dengan simbol-simbol yang tegas dan ekspresif. Sikap patriotis dan nasionalis merupakan representasi perlawanan dan pemberontakan batin, seperti diungkapkan dalam puisi *Aku*. Memetaforakan eksistensi manusia yang berontak dengan /aku ini binatang jalang dari kumpulannya terbuang/ serta /aku ingin hidup seribu tahun lagi/. Chairil Anwar salah satu penyair yang sansgat menghargai sejarah perjuangan pahlawan pendahulunya. *Krawang Bekasi* walaupun puisi saduran tetapi mampu memberi arti perjuangan para pahlawan seperti yang tertera Bung Karno, Bung Hata, dan Bung Syahir), merupakan ungkapan pandangan penyair terhadap patriotisme dan nasionalisme yang harus terus dihidupkan. *Diponegoro*, puisi dengan seting perjuangan penjajahan Belanda tetapi mampu mengekspresikan nilai-nilai patriotis dan kepahlawanan. *Cerita Buat Dien Tamaela*,untuk menyelamatkan diri dari Keimin Bunka Shi Dosyo, puisi-puisi itu dibungkus dengan seting dan budaya yang simbolik, /beta Patirajawane/ kikisan laut/ berdarah laut/ awas jangan bikin beta marah/ beta bikin pala mati, gadis kaku/ beta kirim datu-datu/. Gambaran eksistensi manusia yang penuh dengan semangat dan keberanian yang berharap orang-orang lain takut kepadanya. Dengan sarana-sarana sastra metafora implisit. 1943 begitu tegas dan ekspresif dengan pilihan kata yang mengasosiasikan penolakan terhadap kekerasan sekaligus ketidak berdayaan:

Candu
Tumbang
Tanganku menadah patah
Luluh
Terbenam
Hilang
Lumpuh
Lahir
Tegak
Berderak
Rubuh
Runtuh.
Mengaum
Mengguruh

Menentang
Menyerang.
Kuning
Merah
Hitam
Kering
Tandas
Rata
Rata
Rata
Dunia
Kau
Aku
Terpaku.

Pernyataan sikap para pengarang angkatan 66 sangat berbeda. Tekanan yang disebabkan dari bansgsa sendiri cukup dirasakan mencekam. Ketegangan pengkhianatan-pengkhianatan bangsa yang dilakukan sebagian golongan politik menjadi permasalahan sosial yang berarti. Kemiskinan yang terjadi bukan saja kemiskinan materi tetapi juga kemisikinan moral. Kesadaran nasionalisme yang diperjuangkan para pahlawan ternodai oleh bangsanya sendiri. Kehidupan social masyarakat seperti terbelenggu, seperti diungkapkan dalam beberapa puisi karya Taufik Ismail. *Tirani dan Benteng* salah satu kumpulan puisi yang merepresentasikan sikap keterbelengguan masyarakat pada waktu itu.*Jalan Segara*, merupakan pernyataannya terhadap situasi negeri yang mencekam. Musuh bangsa ini bukan lagi penjajahan Jepang atau Belanda tetapi bangsa sendiri,

Di sinilah penembakan
Kepengecutan
Dilakukan,
Ketika pawai bergerak
Dalam panas matahari,
Dan pelor membayar pajak negeri ini
Ditembuskan ke punggung
Anak-anaknya sendiri

Rasa kekaguman dan sekaligus keprihatinan dan duka yang mendalam kepada pahlawan Arif Rahman Hakim, seorang mahasiswa fakultas kedokteran Universitas Indonesia yang berjuang demi rakyat Indonesia yang dalam keadaan kacau secara ekonomi sehingga menimbulkan kemiskinan dan ketidaksetabilan politik. Arif Rahman Hakim pahlawan Ampera, ia dan teman-teeman mahasiswa lainnya mendesak pada pemerintah untuk mengajukan tiga tuntutan, turunkan harga, bubarkan PKI, dan kembali kabinet Dwikora. Puisi-puisi Taufik Ismail yang berjudul *Benteng dan Tirani* sarat dengan suara rakyat. W. S. Rendra mempunyai cara yang sama dalam merepresentasikan sikapnya terhadap keadaan bangsa. Puisinya lebih menekankan pada kemiskinan dengan tanpa mengaiktan keadaan politik. Misalnya pada puisi*Doa untuk Anak Cucu*, pernyataan sikap terhadap kemiskinan dan sekaligus bernafaskan religious dengan memohonkan kepada Tuhan untuk generasi penerus,

Ya Allah.
Demi ketegasan mengambil resiko
ada bangsa yang di-mesin-kan
atau di-zombi-kan
ada juga yang di-fosil-kan
atau di-antik-kan
uang kertas menjadi topi
bagi kepala yang berisi jerami
reaktor nuklir menjadi tempat ibadah
di mana sujud kepala-kepala hampa
yang disumpal bantal tua
kemakmuran lebih dihargai
dari kesejahteraan
dan kekuasaan
menggantikan kebenaran
Ya Allah
lindungilah anak cucuku

Puisi tersebut menyuarakan situasi yang sudah tidak manuisiawi. Manusia diperlakukan bukan manusia lagi, bahkan sebagai benda mati yang menakutkan (Zombi), manusia dianggap makhluk yang tidak bermanfaat.

Manusia yang dimaksud dalam puisi tersebut adalah orang-orang miskin/ masyarakat klas bawah yang tak dianggap oleh golongan-golongan cukong untuk mendapatkan keuntungan bagi mereka. Bagaimana kemiskinan yang lain menurut Rendra?. Ia menganggapnya lapar itu sebuah suasana yang sangat menakutkan. Dalam puisi *Doa Orang Lapar*,

Kelaparan adalah burung gagak
yang licik
jutaan burung-burung gagak
bagai awan yang hitam
kelaparan adalah burung gagak
selalu menakutkan
kelaparan adalah pemberontakan
adalah penggerak goib
dari pisau-pisau pembunuhan
yang diayunkan oleh tangan-tangan orang miskin

Kemiskinan yang direpresentasikan ke dalam kelaparan dalam puisi tersebut cukup menggambarkan suasana yang sangat mencekam, menakutkan, menggelisahkan karena dalam keadaan kemiskinan orang dapat melakukan kekerasan fisik untuk mendapatkan kenikmatan. Bahkan, penyair memandang kelaparan sebagai iblis, / kelaparan adalah iblis yang menawarkan kediktatoran/. Reprentasi tersebut merupakan kritik sosial terhadap kondisi sosial bangsa. Kritik-kritik social juga sbanyak diungkapkan oleh Rendra, seperti dalam puisi *Bersatulah Pelacur-pelacur Jakarta*, simbol-simbol wanita seperti tokoh Sarinah dan Dasima merupakan wakil perempuan yang dapat merepresentasikan ide Rendra menyampaikan kritik kepada para politisi dan pejabat pemerintah yang tidak perneh melepaskan dunia maksiat. Hal itu menunjukkan kritik sosial moral yang terjadi di negri ini,

Sarinah
katakan kepada mereka
bagaimana kau dipanggil ke kantor mentri
bagaimana ia bicara panjang lebar kepadamu
tentang perjuangan bangsa

dan tiba-tiba tanpa ujung pangkal
ia sebut kau inspirasi revolusi
sambal buka kutangmu.

Dan kau, Dasima
kabarkan kepada rakyat
bagaimana pemimpin revolusi
secara bergiliran memelukmu
bicara tentang kemakmuran
sambal celanya basah/ dan tubuhnya lemas
terkapai di sampingmu/ ototnya keburu tak berdaya

Dalam konteks kecintaan terhadap alam dan kerinduannya terhadap keindahan dan kenyamanan alam dengan segala makhluk hidup yang tinggal, Taufik Ismail sangat peduli dengan menyatakan sikapnya untuk menolak polusi dan harus dapat menjaga alam dan hutan-hutan. Timbulnya bencana adalah karena ulah manusia yang tidak dapat memelihara alam dan lingkungannya, /agar tidak terjadi bencana, seperrti yang diungkapkan dalam puisi *Membaca Tanda-tanda*:

Kita saksikan udara
abu-abu warnanya
Kita saksikan air danau
Yang semakin surut jadinya
Burung-burung kecil
Tak lagi berkicau pagi hari
    Hutan kehilangan ranting
    Ranting kehilandgan daun
    Daun kehilangan dahan
    Dahan kehilangan
    Hutan
Kita sasksikan zat asam
Didesak asam arang
Dan karbon dioksid itu
Menggilas paru-paru

Konteks perubahan politik sosial ekonomi merupakan salah satu ekosastra yang sangat menginspirasi para sastrawan, termasuk peristiwa reformasi yang terjadi tahun 1998. Reformasi ini melahirkan sastrawan dengan warna karya sastra berbeda. Mereka lebih blak-blakan dalam mengungkapkan ide. Bahkan, keberanian yang frontal diungkapkan memalui diksi-diksi yang seharusnya tidak dipilih karena dianggap tabu. Keberanian sastra reformasi ini sangat dipengaruhi ekosastra yang terjadi pada masa itu (sekitar tahun 1998 -2000an). Masyarakat berani mengemukakan pikiran dan pendapat baik di media. Keberaniannya yang terbuka itu, menurut beberapa ahli reformasi ikatakan sebagai reformasi yang kebablasan. Pengarang wanita yang pada periode sebelumnya masih malu-malu mengemukakan orientasi feminism, tahun itu sudah berani. Keberanian mendobrak ideologi laki-laki dengan mengekspresikan ide kelaki-lakiannya pad tokoh-tokoh wanita dalam novel atau cerpen,seperti Ayu Utami (*Saman, Larung*), Jenar Maesa Ayu (*Jangan Main-main dengan Kelaminmu, Mereka Bilang Saya Monyet, Nayla*), Hudan Hidayat dengan *Tuhan Izinkan Aku Jadi Pelacur* dan lain-lain.

Anehnya, terjadi pada puisi-puisi angkatan 2000. Korrie Layun Rampan mengumpulkan puisi-puisi yang tergolong dalam angkatan 2000 adalah hasil tulisan penyair-penyair Indonesia yang ditulis pada sekitar tahun 1990 - 1999. Akan tetapi, peristiwa-peristiwa yang berkaitan dengan reformasi justru belumbanyak terakomodasi dalam angkatan ini, sehingga warna sastra pada angkata ini masih belum bias meninggalkan konsep estetik dan ekstra estetik tahun sebelumnya. Pernyataan sikap yang dikemukakan oleh penyair masih berkutat pada kesenjangan sosial. Namun demikian, ada beberapa penyair yang mencoba menyuarakan ide reformasi; seperti Ahmadun Y. Herfanda dalam puisi *Resonansi Indonesia, Sajak Mabuk Reformasi, Ode Prajurit Tanpa Nama*, dan *Sajak Bulan-bulan*; Agus R. Sarjono dalam *Demokrasi Dunia Ketiga, Di Jembatan Mirabeau, Bukan di Tanah Airku*.Peristiwa kerusuhan dipandang sebagai peristiwa yang meninggalkan rasa keprihatinan dan kepedihan, /Di jembatan Mirabeau melaju Sungai Seine/ juga Bengawan Solo di batinku yang rusuh/ penuh mayat yang terapung dan mengalir/ sampai jau, bersama darah/ yang tak putus-putus tumpah di banyak tempat/ dan peristiwa. Amisnya tercium/sampai kemari/. Krisis ekonomi yang disebabkanoleh koruptor-koruptor menyebabkan keterpurukan rakyat kecil. Melihat keadaan seperti

itu Ahmadun Y. Herfanda mengungkapkan /bulan agustus bulan upacara/ saatnya bangsa mengenang pahlawannya/ bulan agustus bulan krisi ekonomi/ bulan mantan pejabat melarikan dolarnya/ ke luar negeri, agar menjadi/ pahlaan bagi duitnya sendiri/…….di luar monas/ orang besar bermain bulan/ orang-orang kecil yang/ menjadi bulan-bulanan/.

Warna religious juga mewarnai karya-karya pascareformasi. Kehadiran karya sastra ini sebagai penyeimbang ketegangan karya sastra yang menyuarakan protes. Kehadiran karya-karya sastra religious itu menjadi bahan mbacaan yang sangat bermanfaat karena pada saat itulah juga digencarkan pendidikan karakter yang dimplementasikan dalam pendidikan, bahkan masuk dalam kurikulum. Abidah El Khalieqi (*Perempuan Berkalung Surban, Menari di Atas Gunting, Mahabah Rindu*), Habiburrahman El-Shirazy (*Ayat-Ayat Cinta, Ketika Cinta Betasbih*), Asma Nadya (*Assalamu alaikum Beijing, Cinta di Ujung Sajadah*), dan lain-lain.

Pengarang-pengarang pasca reformasi merasa mendapat kebebasan untuk berekspresi karena yang menjadi sensor adalah masyarakat pembaca sendiri. Sensor yang terjadi justru ketika bacaan-bacaan sastra itu tidak relevan dengan usia dan kurikulum pendidikan. Pada masa itu bansyak ditemukan contoh-contoh bacaan yang tidak lazim digunakan sebagai bahan pembelajaran di sekolah-sekolah sesuai dengan tingkatnyaanya karena berkaitan dengan diksi dan peristiwa yang tabu, porno, bahkan menyangkut sara.

Demikianlah sastra hijau, ekologi sastra, sastra dan habitat, sastra dan ekosistem telah menjadi media yang sangat penting bagi sastrawan untuk merepresentasikan sikap terhadap ekosastra yang bukan soal keindahan yang romantic saja tetapi lebih pada persoalan sosial ekonomi serta politik.

DAFTAR PUSTAKA

Anwar, Chairil. 2006. *Derai-derai Cemara, Puisi dan Prosa*. Jakarta. PT. Cakrawala Budaya Indonesia.

Ismail, Taufiq. 1993. *Tirani dan Benteng*. Jakarta. Yayasan Ananda.

Rampan, Korrie Layun. 2000. *Angkatan 2000 dalam Sastra Indonesia*. Jakarta. PT. Gramedia Widiasarana Indonesia.

Rendra, W. S. 1983. *Sajak-sajak Sepatu Tua*. Jakarta. Pustaka Jaya.

_____ 1985. *Blues untuk Bonnie*. Jakarta. Pustaka Jaya.

_____. 1993. Orang-Orang Rangkasbitung. Yogyakarta. Bentang Intervisi Utama.

Sayuti, Suminto A. 2010. *Berkenalan dengan Puisi*. Yogyakarta: Gama Media.

Teeuw. 1970. *Sastra Baru Indonesia*. Kuala Lumpur. University of Malaysia Press.

EKSPLORASI EKOLOGI DALAM LIRIK KARYA MANG KOKO

Resti Nurfaidah
Balai Bahasa Jawa Barat
Jalan Sumbawa Nomor 11 Bandung 40113
Sineneng1973@gmail.com dan goresan_penaku@gmail.com
Hp. 08156275203/081321879073

Abstrak:

Manusia tidak pernah terlepas dari lingkungan dan seisinya. Ketergantungan pada alam masih terjadi sejak generasi manusia purba sampai manusia modern saat ini. Manusia terkadang mampu bersahabat dengan alam, tetapi terkadang keduanya bermusuhan. Tidak jarang alam melakukan penyerangan terhadap manusia sebagai dampak dari "permusuhan" tersebut. Keterkaitan alam dan manusia tersebut melahirkan serangkaian mitos yang kerapkali dianggap sebagai pedoman hidup manusia itu sendiri, terutama pada beberapa etnis atau kelompok adat tertentu. Tidak menutup jika manusia modern juga seringkali mengamini sebuah mitos di dalam kehidupannya. Mang Koko mengalami masa kecil sebagai orang Sunda yang dekat kehidupan kesehariannya dengan alam. Untuk itu, ia dapat membaca makna simbolis dari alam dan seisinya. Pengamatan maupun pemahanan Mang Koko terhadap alam dituangkan di dalam serangkaian karyanya berupa kawih yang dijadikan sebagai korpus dalam penelitian ini. Makalah ini akan menangkap mitos-mitos yang muncul dari fenomena alam dan seisinya yang terdapat di dalam beberapa lirik lagu karya Mang Koko. Berdasarkan pengamatan sementara, saya dapat menggoreskan hipotesis sebagai berikut, bahwa fenomena alam dan seisinya dapat dikaitkan dengan mitos dalam berbagai tahapan kehidupan manusia, termasuk asmara, kesedihan, serta pengalaman religius dalam kehidupan manusia.

Kata Kunci: Mang Koko, alam, mitos, lirik, kawih, Sunda

Abstract:

Mankinds are never separated from their own environmental surroundings and things in it. There are still great nature dependency from ancient to modern generation. Sometimes, there is a good relationship between human and nature, but sometimes there is a bad one. Sometimes, there are

nature attacks on human life as the effect of their hostilities. The linkage between both of them produce a series of myths. Those are also be regarded as a guide into human lifes itself, especially for some particular ethnic or indigenous groups. The modern generation are also agree a myths in their lifes. Mang Koko childhood experiences as on his Sundanese daily life are simply close to the nature. He can read the symbolic meaning of the surroundings and its many things. His deepobservations and understandings towards the nature can be seen in a series of his kawih Those are chosen corpus in this study. This paper will explore the myths that foundon natural phenomenas. Based on the observations, there are some bellow hypotheses, that: phenomenas of nature and its contents can be associated to myths in various part of human life, including love, grief, and religious experiences in human lifes.

Keywords: *Mang Koko, nature, myths, lyric, kawih, Sunda*

Pendahuluan

Mang Koko dikenal sebagai salah seorang maestro di dunia seni karawitan Sunda. Bukan hanya sebagai seorang pakar dalam salah satu seni tradisi dalam budaya Sunda tersebut, melainkan sebagai pembaharu. Hal itu terbukti dengan penganugerahan yang diberikan oleh Indonesia kepada seniman yang dianggap "nyentrik" tersebut, melalui Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia pada tahun 1971 (Satriana, *et. al.*, 2014:32). Satriana selanjutnya memberikan beberapa poin pembaharuan yang diterapkan Mang Koko terhadap seni karawitan Sunda berikut.

> "Pembaruan karawitan Sunda yang dilakukan oleh Mang Koko meliputi *ranah sekar* (lagu vocal) dan *gending* (instrumental). Lagu vokal yang dikembangkan oleh Mang Koko adalah lagu vokal yang bermetrum tetap uang dalam khazanah karawitan Sunda disebut dengan istilah kawih. Adapun dalam ranah gending, Mang Koko mengembangkan *waditra* (instrument) kacapi dan gamelan *pelog salendro* (perangkat gamelan Sunda yang berlaras pelog dan slendro), baik dalam hal teknik tabuhan maupun pengolahan komposisinya. Keunikan atau kekhasan garapan karawitan yang dikembangkannya, kemudian mewujud menjadi gaya pribadi yang memunculkan beberapa istilah, seperti *Kawih Mang Kokoan, Kacapian Mang Koko*, dan *Gamelan Wanda Anyar*." (Satriana, *et. al.*, 2014:32--33)

Pembaruan yang dilakukan oleh Mang Koko sempat membuat para seniman tradisi seperti kebakaran jenggot karena dianggap merusak pakem *kliningan* Sunda. Setiawan (dalam Satriana, *et. al.*, 2014:33) menyampaikan bahwa sebutan-sebutan bernada mengejek dari para pemegang pakem ditujukan kepada Mang Koko, antara lain, *brangbrengbrong, gamelan beatle,* Namun, bukan Mang Koko jika ia tidak berani menentang tradisi dan reaksi para seniman tersebut. Mang Koko menurut Satriana, *et. al.* (2014:35) merupakan seniman genius dan bermotorik hebat melampaui orang kebanyakan, serta memiliki naluri jurnalistik yang cukup kritis. Dengan modal yang dimilikinya, ia pantang menyerah untuk mengkritisi dan melakukan pembaruan terhadap seni karawitan tersebut. Kritik bukan hanya ditujukan pada pakem bermusik tradisional, melainkan pada peristiwa dan kondisi negeri saat itu ketika para aparat dan birokrat mulai bertindak sewenang-wenang. Ia lalu menciptakan sebuah kawih berjudul "Badminton" yang dalam pandangan Satriana, *et. al.* (2014:40) merupakan cerminan "permainan" para aparat dan birokrat yang senang mengulur-ulur urusan dan mempersulit urusan dengan segala intrik berbau materi. Permainan tersebut tidak hanya diberlakukan kepada para kelas menengah, tetapi di ranah pedesaan yang kondisi masyarakatnya masih lugu. Permainan itu sudah parah bahkan hampir di segala lini kehidupan di negeri ini. Hal itu digambarkan dengan maraknya permainan badminton di setiap kalangan, dari papan atas sampai rakyat jelata. Dalam lagu lain yang berjudul "Jangkrik" (Satriana, *et. al.,* 2014:39--40). Karakter jangkrik yang ramai digambarkan ramainya dunia malam di kalangan anak-anak muda. Kebebasan dalam pergaulan di antara anak-anak muda bahkan kebablasan. Dalam pandangan saya, kawih "Jangkrik" tersebut juga dapat dikatakan abadi karena relevan dengan kehidupan malam yang semakin liar pada beberapa kalangan masyarakat masa kini. Banyaknya kasus kejahatan seakan tidak mengenal waktu tayang "adu jangkrik" tersebut.

Mang Koko dikenal karena nama dan karyanya yang fenomenal. Kiprahnya sudah banyak diungkap dalam berbagai tulisan, seperti yang dilakukan oleh Satriana, *et. al.* dalam "Kanca Indihiang sebagai Embrio Kreativitas Mang Koko" dalam Jurnal *Resital*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014: 32—42); Ruswandi dalam tesis berjudul "Koko Koswara: Pelopor Pembaharu Karawitan Sunda" (1995), Juwita dalam "Mang Koko: Karya dan Pengabdiannya dalam Seni Sunda", dan lain-lain. Kebanyakan,

penelitian dan tulisan di media lainnya bertumpu pada kelebihan Mang Koko sebagai seniman yang serbabisa. Bukan hanya mampu berperanan sebagai pelaku seni, tetapi mampu mengeksplorasi secara kritis kebaruan dalam berkarawitan sehingga karawitan menjadi mudah dipelajari dan dipahami. Dampaknya, karya Mang Koko menjadi abadi, terlebih kedalaman pemahaman akan budaya lokal, kesundaan, serta sikap kritis menjadikan karyanya menjadi "lain" dibandingkan dengan kawih-kawih pada umumnya.

Makalah ini akan mengeksplorasi terfokus pada mitos yang terkandung pada lirik-lirik lagu Mang Koko. Keterbatasan ruang dalam syarat seminar ini menyebabkan fokus penelitian hanya sebagian kecil saja. Penelitian tentang Mang Koko tidak akan pernah usai, mengingat dampak keabadian pamor lirik Mang Koko pada perkembangan zaman. Eksplorasi tersebut dilandasi dengan konsep mitos dari Amstrong yang sangat menekankan kaitan mitos dengan alam dan seisinya pada kehidupan manusia. Karen Amstrong menyampaikan bahwa kehidupan manusia tidak pernah terlepas dari mitos. Dalam pandangan Karen Amstrong, mitos merupakan sesuatu yang berkaitan dengan hal-hal yang luar kemampuan manusia; serta manusia merupakan makhluk pencipta mitos atau *mythmaker*. Mitos selalu berkaitan dengan berbagai hal di luar jangkauan logika manusia. Mitos muncul sebagai dampak kedekatan manusia dengan alam. Dalam kehidupan manusia purba, mereka sudah dibekali Tuhan dengan keyakinan terhadap konsep Sang Penguasa. Mereka menyadari bahwa di sebalik bentuk-bentuk benda alam, ada yang menciptakan dan cenderung berbeda wujudnya dengan ciptaannya itu. Oleh karena itu, manusia merasa patut bersyukur dan mewujudkan syukurnya itu dengan membuat sarana persembahan. Altar-altar batu, gambar-gambar pada dinding Goa, semua ditujukan untuk memusatkan mata, hati, dan pikiran kepada Sang Pencipta. Untuk menghindari kerusakan alam dan hilangnya Sang Pencipta, manusia lalu menciptakan mitos agar generasi yang akan datang tidak mengabaikan-Nya. Larangan untuk masuk ke hutan pada waktu tertentu, larangan merusak benda alam, mengatur kepergian, semuanya dibakukan untuk menghindari kerusakan.Amstrong mengambil contoh bahwa manusia purba tidak ingin kehilangan kontak dengan orang-orang yang sudah mati. Oleh karena itu, manusia purba membuat simbol yang dianggap dapat menghubungkan mereka dengan ruh orang-orang

yang mati. Saya melihat Mang Koko juga terkait erat mitos-mitos lokal dan ketuhanan. Untuk mendukung konsep mitos Amstrong tersebut, saya mengusung pula konsep mitos Barthes yang menolak bahwa mitos berisi ide atau objek, tetapi pesan-pesan. Mitos, menurut Barthes, mampu mengubah hal-hal yang kultural, historis, atau inggil menjadi sesuatu yang mudah dimengerti. Bahkan, tanpa sadar mitos dapat menjadi sebuah ideologi. Konsep mitos Barthes yang digunakan di dalam pembahasan artikel ini adalah konsep denotasi dan konotasi. Pembahasan konotasi makna pada fokus tertentu dalam lirik lagu Mang Koko akan lebih banyak. Kita dapat melihat dalam sebuah tayangan iklan sepeda motor terkenal yang mengusung kesatuan dan persatuan untuk mendongkrak konsep merek kendaraan itu. Pergeseran pandangan perempuan Indonesia masa kini, dan Asia pada umumnya terhadap konsep *being white*[8] sangat kentara pada ikon-ikon yang terdapat di dalam iklan kosmetik. Eksplorasi mitos di dalam makalah ini dilakukan dengan metode deskriptif analisis. Mitos-mitos yang terdapat di dalam lirik lagu Mang Koko dianalisis dan diungkapkan secara deskriptif, berdasarkan konsep Amstrong dan Barthes tadi, hingga mendapati deskripsi mitos yang ada di dalam lirik tersebut.

Hasil dan Pembahasan

"*Malati di Gunung Guntur*" dalam telah harfiah bercerita tentang bunga melati sebagai salah satu jenis bunga yang dibanggakan, terlihat dalam teks, baik oleh manusia maupun para *guriang* (lelembut). Bunga melati banyak digunakan dalam berbagai bidang, antara lain, kesehatan, kecantikan,dan kebudayaan. Dalam bidang kesehatan, bunga melati digunakan untuk terapi pengurangan berat badan. Dalam Ernawati (ed) melati dijadikan sebagai campuran dalam minuman teh. Selain itu, bunga melati digunakan pula sebagai obat untuk meredakan sesak napas, sulit tidur, terkena serangan serangga, demam, stress, dan sakit mata. Dalam bidang kecantikan, aroma bunga melati dijadikan sebagai salah satu jenis aromaterapi. Selain itu, dalam kebudayaan Nusantara, melati kerapkali digunakan sebagai penyampai simbol dalam upacara pernikahan. Wanginya yang khas menebar kesan aromaterapis tertentu pada diri si pengantin dan orang di sekitarnya. Bunga melati digunakan sebagai hiasan kepala sang pengantin perempuan, kalung pengantin laki-laki, serta hiasan keris. Melati

8 Dulu perempuan Indonesia sangat mengagungkan konsep warna kulit kuning langsat yang mengalami pergeseran menjadi putih ala Barat.

dianggap sebagai salah satu bunga yang diistimewakan, selain anggrek, di Indonesia. Melalui Kepres Nomor 4 Tahun 1993 tentang Satwa dan Bunga Nasional, melati dijadikan sebagai puspa bangsa. Bunga melati merupakan salah satu penyampai simbol, antara lain, kesucian dari warna putih kelopak bunga, dan kesederhanaan dari ukuran dan kemudahan pertumbuhannya (dalam alamendah.com). Roncean melati dalam kelengkapan tradisi perkawinan, memiliki makna tersendiri. Melati yang dijadikan sebagai hiasan keris dianalogikan sebagai simbol kegigihan Arya Panangsang saat berperang dengan Suta Wijaya (dalam Rizal, dkk., 2015). Keris Suta Wijaya mengenai usus Arya Panangsang hingga terburai. Namun, Arya Panangsang tidak menyerah. Ia tetap berperang hingga akhir hidupnya. Roncean melati tersebut dianalogikan sebagai simbol terburainya usus Arya Panangsang. Diharapkan melati dapat mengimbangi keris sebagai simbol kejantanan. Lelaki tidak hanya diharapkan sebagai seorang pejantan, tetapi ia juga harus diimbangi dengan kelembutan dan kesucian, seperti sucinya niat Arya Panangsang saat berperang dengan Suta Wijaya. Hal itu tidak hanya berlaku pada pengantin Jawa, tetapi pengantin Sunda.

1. Malati Di Gunung Guntur	**Melati di Gunung Guntur**
Malati di Gunung Guntur *seungitna sungkeman ati* *bodas sésétraning asa* *jadina dina mumunggang* *leuweung larangan.*	Melati di Gunung Guntur Wanginya meresap ke dalam kalbu Putihnya sebening rasa Tumbuh di punggung hutan larangan
Malati di Gunung Guntur *hanjakal henteu dipetik* *béja geus aya nu boga* *ngahaja melak di dinya para guriang*	Melati di Gunung Guntur Menyesal tidak dipetik Kabarnya sudah ada yang punya Sengaja ditanam oleh para lelembut
Ayeuna kuring geus jauh *malati sosoca gunung* *boa geus aya nu metik duka kusaha.* *Kamari jol aya beja* *malati ratna mumunggang* *majar can aya nu metik duka kunaon*	Sekarang aku sudah berada jauh Melati tampak di pelupuk mata Kemarin mendadak tersiar berita Melati permata punggung gunung Katanya belum ada yang memetik, entah mengapa
Malati di Gunung Guntur *ligar dina panineungan, na panineungan* *na saha nu baris metik* *kuring mah da puguh jauh* *biheung kadongkang.*	Melati di Gunung Guntur Mekar dalam ingatan, dalam ingatan Siapa yang bisa menyunting Tanganku sangat jauh Tidak mungkin tergapai

Melati dalam lirik “Malati di Gunung Guntur” menunjukkan adanya pemaknaan secara denotasi dan konotasi. Pemaknaan denotatis dapat ditemukan sejak baik pertama terutama jika merujuk pada konsep fisik tumbuhan melati itu sendiri (*Jasminum sambac*), antara lain, putih, harum, dan tumbuh di punggung gunung. Fungsi melati pun tampak pada diksi yang dikaitkan dengan aspek magis aromaterapi atau magis yang terjadi jika kita menghirup wangi bunga melati dan kaitan fungsi tradisi, yaitu dengan para lelembut. Bunga melati kerapkali digunakan sebagai bunga tabur saat kematianatau menjadi bagian dari sesaji dalam upacara ritual. Namun, dalam pemaknaan konotasi yang lebih mendalam, saya

mendapati makna kata melati yang lain. Melati selalu dianggap sebagai simbol keanggunan, kesucian, dan kesederhanaan. Melati dalam lirik lagu tersebut dapat diidentikan dengan sosok perempuan Sunda yang taat pada etika. Tumbuh di ketinggian dapat diartikan bahwa selain cantik, perempuan Sunda memiliki ketinggian akal budi dan etika. Keluhuran budi tersebut menyebabkan Tuhan sayang kepada perempuan Sunda hingga ia mendapat penjagaan, digambarkan dengan *guriang*, dan sulit dijamah karena ia sangat menjaga kesuciannya. Keistimewaan perempuan Sunda sangat mengesankan siapa pun yang pernah mengenalnya sehingga kesan itu terbawa hingga ke tempat jauh.

Dalam tradisi pernikahan, Sunda misalnya, bunga tanjung juga dipakai sebagai hiasan kepala pengantin perempuan. Bunga tanjung disandingkan dengan bunga melati, yaitu sebagai simbol kesetiaan seorang perempuan kepada pasangannya. Bukti kesetiaan tersebut diungkapkan Mang Koko dalam lirik lagu berikut.

2. Kembang Tanjung Panineungan

Anaking jimat awaking
basa ema mulung tanjung rebun-rebun

di pakarangan nu reumis kéném
harita keur kakandungan ku hidep
geus opat taun katukang
ema nyipta mulung béntang
nu marurag peuting tadi
béntang seungit ditiiran pangangguran.

Anaking jimat awaking
basa ema mulung tanjung rebun-rebun

beut henteu sangka aya nu datang
ti gunung rék ngabéjakeun bapa hidep
nu opat poé teu mulang
ngepung gunung pager bitis
cenah tiwas peuting tadi
layonna keur ka dieukeun, dipulangkeun.

Harita waktu layonna geus datang
ema ceurik ieuh, balilihan
ras ka hidep ieuh na kandungan
utun inji budak yatim deudeuh teuing
harita waktu layon geus digotong
ema inget ieu kana tanjung
dikalungkeun napasaran
kembang asih panganggeusan ieuh, ti duaan

Anaking jimat awaking
lamun ema mulung tanjung reujeung hideup

kasuat-suat nya pipikiran
tapina kedalna téh ku hariring
hariring éling ku éling kana tanjung
nu dipulung éh, kembang tanjung
nu nyeungitan pakarangan
nu nyeungitan haté urang, panineungan

Bunga Tanjung Kenangan

Anakku permata hatiku
Saat Emak memulung bunga tanjung dini hari
Di pekarangan yang terbalut embun pagi
Saat itu sedang mengandung dirimu
Empat tahun yang lalu
Emak membayangkan memulung bintang
Yang berjatuhan tadi malam
Bintang mewangi dirangkai sembarang

Anakku permata hatiku
Saat Emak memulung bunga tanjung dini hari
Tak terduga ada yang datang
Dari gunung menyampaikan berita bapakmu
Yang tidak pulang empat hari
Mengepung gunung jadi pagar betis
Katanya gugur tadi malam
Mayatnya diusung ke sini, dikembalikan

Saat mayatnya tiba di rumah
Emak menangis tersedu-sedu
Ingat padamu yang ada dirahimku
Janin bakal anak yatim yang malang
Saat mayatnya diusung
Emak teringat bunga tanjung
Lalu dikalungkan di atas keranda
Bunga cinta terakhir dari kita berdua

Anakku permata hatiku
Kalau Emak memulung bunga tanjung bersamamu
Teringat kembali akan kenangan
Tapi kutepis dengan bersenandung
Senandung pengingat-ingat bunga tanjung
Yang dipulung, ya, bunga tanjung
Yang menebar wangi pekarangan
Yang menebar wangi, dalam kenangan

Lirik lagu tersebut menggambarkan kesedihan tiada tara ketika seorang perempuan harus menanggung beban berat di pundaknya. Ia kehilangan pasangan hidupnya dan harus menghadapi kehamilannya sendirian. Perempuan itu sangat mengagumi filosofi kesetiaan pada bunga tanjung yang ia aplikasikan dalam kehidupan sehari-hari sebagai sebuah ideologi. Empat tahun setelah kematian suaminya, ia belum memutuskan untuk menikah lagi. Ia menumpukan hidup kepada anak semata wayangnya yang kini menjadi pusat perhatiannya. Duka berkepanjangan harus diredamnya ketika ia memandang anaknya itu.

3. Angkrek Japati	**3. Anggrek Merpati**
Angkrék japati na cangkring	
keur karembangan	Anggrek merpati di dahan berbunga
sisi wahangan barodas	
kareta api geus datang sinyar	Di sisi selokan marak warna putih
geus muka	Kereta api tiba sinyal sudah dibuka
reg di stoplas Cibodas	Berhenti di perhentian Cibodas
gupay-gupay anaking	Melambai tangan anakku
gupay-gupay digupaykeun ku	Melambai tangan dilambaikannya
manéhna	sendiri
reumbay-reumbay anaking	Berlinang airmata
reumbayna nginjeum cipanon ti	Linangan air mata pinjaman darinya
manehna.	

Bunga anggrek merpati (*Dendrobium Crumenatum*)merupakan salah satu jenis anggrek yang hidup berparasit pada cabang pohon kenari dan buah-buahan di hutan, atau di tepian jalan. Tanaman tersebut tidak hanya berfungsi sebagai tanaman hias, berdasarkan hasil pembacaan pada blog holtikultura dalam dunia maya, tetapi berfungsi sebagai tanaman obat untuk menyembuhkan berbagai penyakit, termasuk kanker. Dalam lirik lagu "Angkrek Japati" tersebut, tanaman tersebut dapat dimaknai secara denotasi dan konotasi. Pada awal lagu, terdapat lirik //*Angkrék japati na cangkring keur karembangan/ sisi wahangan barodas/.* Dua larik tersebut mewakili keindahan alam Parahyangan. Lingkungan yang bersih memungkinkan tanaman aggrek tumbuh di tepian selokan. Kata *wahangan* bermakna bagian dari selokan yang akan terlihat jika debit airnya turun. Kondisi saat ini mungkin akan

langka kita temukan di wilayah Kota Bandung, entah jika di wilayah tepian.

Lirik ini bercerita tentang perpisahan antara orangtua dan anak. Indahnya hubungan seorang anak dan kedua orangtuanya dianalogikan secara konotatis dengan bunga anggrek merpati yang sedang mekar. Sang anak, sebagai salah satu tafsiran, kemungkinan besar akan pergi merantau ke kota lain untuk menuntut ilmu dengan menggunakan kereta api. Latar tempat kisah perpisahan tersebut adalah di stasiun Cibodas, di wilayah Bogor. Perpisahan itu sangat menyedihkan dan terasa berat yang digambarkan pada empat larik terakhir berikut.

gupay-gupay anaking
gupay-gupay digupaykeun ku manéhna
reumbay-reumbay anaking
reumbayna nginjeum cipanon ti manehna

(Melambai tangan anakku
Melambai tangan dilambaikannya sendiri
Berlinang airmata
Linangan air mata pinjaman darinya)

Beratnya perpisahan terjadi karena selama ini hubungan antara orangtua dan anak sangat erat. Meskipun demikian, kedua orangtua si anak memiliki pandangan yang visioner. Mereka merelakan kepergian anaknya, meskipun dengan berat hati, demi masa depan sang anak.

4. *Tina Jandela*	**4. Dari Balik Jendela**
Tina jandéla urang silih gupayan	Dari balik jendela kita saling lambaikan tangan
lemu paneuteup deudeuh jeung geugeut neuteup eunteub	Bertaut pandangan kita lekat-lekat
tara nu nyora simpé henteu nyarita	Bibir terkatup rapat tidak sanggup bicara
ngukir ciptaan tresna jeung asih marengan	Tercipta ukiran cinta dan kasih teriring
Lir nu keur ngimpi, lir nu keur ngimpi	Rasanya seperti mimpi, rasanya seperti mimpi
gambar lamunan naon geuning nu teu katepi.	Gambaran angan apa yang tidak tergapai
lir nu disirep, lir nu disirep	Seperti terkena sihir, seperti terkena sihir
geter katineung reureuh geuning, rep	Getar cinta kekasih kini reda, terhenti
Tina jandéla urang silih kiceupan	Dari balik jendela kita saling berkedip
imut kareueut raga katresnaan padeukeut	Senyum tersungging kekasih cinta bertaut
langit keur lenglang jauh tina kamelang	Langit terbentang luas, singkirkan rasa takut
urang jadikeun galeuh pasini lawungkeun.	Mari wujudkan janji kita

Lagu "Tina Jandela" tersebut merupakan lagu romantis yang meggambarkan kebahagiaan dua sejoli yang sedang dilanda cinta. Jendela dalam lirik lagu tersebut diibaratkan norma atau etika, baik secara religi maupun sosial. Dua hati yang sedang bergelora terpisah selapis jendela. Mereka terlarang untuk saling bersinggungan selama status mereka belum diresmikan. Jendela tersebut berwarna bening, artinya, norma dan etika tersebut jelas atau *clear*. Norma dan etika dapat dibaca, didengar, atau dirasakan dengan jelas melalui berbagai media, seperti kitab suci, ceramah, sastra lisan, media cetak lain, atau media daring. Kedua sejoli menyadari hal itu dan ingin menghindari dampak buruk dari hasrat cinta yang menggebu-gebu tersebut dengan sebuah ajakan untuk mengikat cinta secara sah. Hal itu terungkap dalam bait terakhir //Langit terbentang luas, singkirkan rasa

takut/Mari wujudkan janji kita//.

5. Hariring Nu Kungsi Nyanding	**5. Senandung yang Pernah Tersingkirkan**
Purnama nu kungsi leungit *ayeuna nganjang ka buruan deui* *anu kungsi kapiati* *kiwari urang ditepangkeun deui*	Rembulan yang pernah hilang Kini hadir kembali ke halaman Yang pernah tersakiti Kini kita berjumpa lagi
Hariring nu kungsi nyanding *ayeuna datang ngahaleuang deui* *hayu pataréma tineung* *cacapkeun meungpeung aya* *kasempetan*	Senandung yang pernah tersingkirkan Sekarang terdengar kembali Mari kita bertemu muka Pastikan selagi ada kesempatan
Ayeuna mangsa nu éndah hayu *urang suka bungah* *caang bulan opat belas* *narawangan haté bangbras*	Sekaranglah saat yang tepat, mari kita bergembira Terang sinar bulan purnama menerawang hati yang lapang
Ayeuna mangsa nu éndah hayu *urang suka bungah* *caang bulan opat belas* *narawangan ati bangblas*	Inilah saat yang tepat, mari kita bergembira Terang sinar bulan purnama menerawang hati yang lapang

Lagu "*Hariring nu Kungsi Nyanding"* menggambarkan suasana romantis di antara dua sejoli yang sempat terpisahkan. Judul lagu tersebut bermakna senandung dua sejoli yang kembali bersanding. Kebahagiaan yang tidak terkira digambarkan dengan keindahan alam saat terpapar sinar bulan purnama pada dua bait kembar berikut. Bulan purnama dijadikan sebagai sumber harapan bagi manusia yang sedang dilanda cinta. Putihnya

sinar bulan purnama dianggap sebagai simbol kesucian cinta dua sejoli.

Ayeuna mangsa nu éndah hayu urang suka bungah
caang bulan opat belas narawangan ati bangblas

(Inilah saat yang tepat, mari kita bergembira
Terang sinar bulan purnama
menerawang hati yang lapang)

6. *Samoja*	**6. *Bunga Kamboja***
Kedalna asih na bulan pinuh mamanis	Tumbuhnya kasih di bulan penuh keindahan
hiji jangji pasini na rasmining wanci	Satu janji terikat pada waktu yang tepat
mangsa samoja jongjon kembangan	Ketika bunga kamboja tenang bermekaran
duh eulis, langit lénglang	Duh cantik, langit luas tiada terkira
angin rintih dina ati, aduh.	Angin perlahan berhembus di hati, aduhh
Lalakon lawas na bulan pinuh katineung	Drama lama di bulan penuh kenangan
aya jangji pasini nu henteu ngajadi	Sebuah janji pengikat yang tiada mewujud
mangsa samoja geus ngarangrangan	Ketika kembang kamboja berguguran
duh ieung, langit angkeub	Duhhh kekasih, langit meradang
samagaha dina haté, duh.	Gerhana muncul di kedalaman kalbu, aduhh
Ayeuna kantun waasna, jungjunan	Kini tinggal kenangan, kekasih
lalakon ka tukang ditéang ngan ku ciptaan	Drama lawas dicari hanya dalam bayangan
kamari nu pamit, kamari nu pamit	Kemarin yang berpamitan, yang berpamitan
datang deui na kalangkang.	Kini datang dalam bayangan
Ayeuna tinggal ngangresna, jungjunan	Kini tinggal puing-puingnya, kekasihku
lalakon nu pegat disambung ngan ku ciptaan	Drama lawas yang putus kusambung dalam impian
kamari nu leungit, kamari nu leungit	Yang hilang kemarin, yang hilang kemarin
rék lebeng mo deui datang.	Siap menghilang dan tak datang lagi

Bunga kemboja(*Plumiera acuminata*) dianggap sebagai bunga duka atau kesedihan. Namun, pada bait awal lagu "Samboja" tersebut, bunga kemboja yang sedang mekar dianggap sebagai simbol kebahagiaan dua insan yang sedang dilanda cinta. Namun, cinta mereka kandas yang digambarkan

dengan gugurnya bunga-bunga kemboja pada bait kedua. Selanjutnya, cinta itu hanya dapat digambarkan dan dikenangkan dalam kenangan. Seseorang sulit melupakan kekasihnya serta kisah cinta mereka. Duka yang dalam sangat kentara pada dua bait terakhir.

7. Sariak Layung	**7. Lembayung**
Sariak layung di gunung *iber pasini patepung lawung* *teuteup jauh ngawangwang nu dipigandrung* *eeh, ngawangwang nu dipigandrung, aduh* *Haréndong meuhpeuy harideung* *jalan satapak rarambu leuweung* *kumalangpang ronghéap nu kapitineung* *eeh, ronghéap nu kapitineung, duuh* *Surya surup layung hibar* *ka tanjakan sawangan diumbar* *geus ngolébat, ieuh, samar-samar* *hariring asihna kapireung ngalalar* *Angin tiis ti mumunggang* *katitipan haréwos kamelang* *tawis deudeuh, ieuh, nu maranti* *sungkeman kahéman saranggeuy malati.*	Lembayung di gunung Tersiar warta janji bertaut Pandangan jauh menerawang pada yang terkasih Ehhh menerawang yang terkasih, aduuhh Haréndong berbuah hitam dan lebat Jalan setapak tertanda hutan Bayang-bayang terhenyak pada yang terkasih Eeh, terhenyak pada yang terkasih, duuuhh Mentari terbenam lembayung menyeruak Lewat tanjakan taksiran diumbar Kini tersibak, ahh, samar-samar Senandung kasihnya lewat begitu saja Angin dingin dari punggung gunung Dititipi bisikan kekhawatiran Tanda cinta, duuhhh, hanya diperuntukkan Sungkem pengasih dengan segenggam melati

Lembayung dijadikan sebagai simbol mekarnya asmara sepasang dua kekasih. Fenomena alam tersebut dijadikan pula sebagai pertanda hadirnya malam yang ditandai dengan terbenamnya matahari. Pohon Haréndong yang berbuah lebat namun kesat dijadikan sebagai tanda adanya ujian yang berat bagi dua sejoli yang belum dapat menyatukan cintanya

dalam sebuah mahligai. Jarak yang jauh di antara kedua sejoli tersebut menimbulkan kekhawatiran pada salah satu pihak. Bisik kekhawatiran tersebut dicoba untuk ditepiskan dengan upaya untuk berpikiran positif.

Cara yang dilakukan adalah dengan menjadikan segenggam bunga melati sebagai obat pelipur lara. Melati dijadikan sebagai aromaterapi untuk menenangkan hati yang gundah.

8. Wengi Enjing Tepang Deui	**8. Esok Malam Kita Berjumpa lagi**
Disimbutan ku halimun	Diselimuti dengan kabut
diaping ku indung peuting	Diiringi gelapnya malam
lalaunan ngalayangna	Perlahan melayang
sukma ninggalkeun jasmani	Ruh pergi menjauhi raga
emh, aduh, sukma ninggalkeun jasmani	Emh, aduh, ruh pergi tinggalkan raga
ngalayang ka awang-awang	Melayang ke cakrawala
rét nepangan ka nu tebih	Berkunjung pada yang jauh
nepungan ka urang gunung	Menemui penghuni gunung
malati di pinggir pasir	Melati di tepian pantai
kakara pisan ligarna	Baru saja berguguran
kapendakna tacan lami	Bertemunya belumlah lama
katuruban dangdaunan	Terselubung dedaunan
kahempi ka nagara sari.	Terhempas ke negeri lain
Kembang diburu dirungrum	Bunga diburu diciumi baunya
sawengi henteu kapanggih	Semalam tidak bertemu
patapan henteu kalanglang	Pertapaan tidak tergapai
raraosan mah sawarsih	Rasanya sudah setahun
emh, aduh, raraosan mah sawarsih	Emh, aduh, rasanya sudah setahun
hawar-hawar sora hayam	Samar-samar suara ayam
ciri parantos janari	Tanda dini hari
nu nyumput téh humarurung	Yang bersembunyi berkeluh-kesah
teungteuingeun milik diri	Teganya milikku
harianeun teuing kadar	Acuh tiada tara
misahkeun anu keur asih	Memisahkan kita yang kasmaran
kembang nganggo dihalangan	Bunga dihalangi
ditundung ku indung peuting.	Terusir pekatnya malam
Gunung geus aya di pungkur	Gunung sudah tersudut mundur
indit haté mah murilit	Pergi dengan hati teriris
duh, indit haté mah murilit.	Duh, pergi dengan hati teriris
Miang gé da sumoréang	Berkelana pun miris
Parangtritis kapiati	Parangtritis menyakitkan
aduh enung pileuleuyan	Aduh cintaku selamat tinggal
wengi énjing tepang deui,	Esok malam kita berjumpa lagi
duh, aduh, wengi énjing tepang deui.	Duh, aduh, esok malam kita berjumpa lagi

Lagi-lagi Mang Koko berbicara tentang kisah cinta yang terputus. Sakit hati diungkapkan dengan suasana malam yang dipersonifikasikan. Seolah malam yang menjadi penghalang harapan indah dua sejoli yang dimabuk cinta. Tampaknya dua sejoli berasal dari dua daerah yang berbeda, yaitu Sunda dan Yogyakarta, tepatnya di kawasan Pantai Parangtritis. Lirik ini menyampaikan sulitnya persatuan di antara keragaman budaya di Nusantara. Terjadinya gegar budaya di antara dua budaya yang berbeda kadang tidak pernah terselesaikan dengan baik. Terlebih jika dikaitkan dengan peristiwa masa lalu yang melibatkan leluhur dari kedua wilayah tersebut. Peristiwa Perang Bubat tanpa disadari menorehkan jarak antara warga Sunda dan Jawa. Hal itu akan terlihat dari perbedaan sudut pandang yang mencolok dalam karya sastra tentang Perang Bubat oleh para penulis dari Sunda dan Jawa. Namun, perdamaian merupakan satu hal yang selalu dirindukan. Tampaknya sang pemuda tidak pernah berputus asa yang diungkapkan dengan penantian yang tiada henti dalam reduplikasi berikut.

wengi énjing tepang deui,
duh, aduh, wengi énjing tepang deui.

(Esok malam kita berjumpa lagi
Duh, aduh, esok malam kita berjumpa lagi)

9. *Bulan Langlayang Peuting*

Bulan téh langlayangan peuting
nu ditatar dipulut ku tali gaib
entong salempang mun kuring miang
ditatar ti Tatar Sunda
dipulut nya balik deui ka dieu
ieuh, masing percaya.] x 2

Bedil geus dipéloran
granat geus disoréndang
ieu kuring arék miang
jeung pasukan Siliwangi
ka Jogja hijrah taat paréntah.] x 2

Bulan téh langlayangan tineung
nu ngoleang dipulut ku angin gaib
entong salempang mun kuring anggang
kapirarai tanah Sunda
kacipta mun balik enung mapagkeun
ieuh, di dora lembur.] x 2

Bedil geus dipéloran
granat geus disoréndang
ieu kuring arék miang
jeung pasukan nusaati
ka wétan muru bijil balebat. x 2

9. Bulan Layang-layang Malam

Rembulan layangan malam
Yang ditarik dan diulur benang gaib
Jangan curiga kalau aku pergi
Ditarik dari Tatar Sunda
Diulur ya kembali lagi ke sini
Ieuh masing percaya (2x)

Senjata sudah terisi peluru
Granas sudah diselendangkan di bahu
Kini aku bersiap untuk pergi
Bersama pasukan Siliwangi
Ke Jogja hijrah patuhi perintah (2x)

Rembulan layangan kenangan
Yang melayang diulur angin gaib
Jangan curiga kalau aku jauh
Terbayang selalu Tanah Sunda
Terbayang kala kembali kasih menjemputku
Aduuhh, bukan di kampung (2x)

Senjata sudah terisi peluru
Granat sudah diselempangkan di bahu
Kini aku siap pergi
Bersama pasukan sehati
Ke arah timur menjangkau fajar (2x)

Lirik lagu tersebut bercerita tentang kesetiaan seorang prajurit Siliwangi yang akan bertugas ke wilayah Jawa yang digambarkan dengan kata //*ka wétan muru bijil balebat* /. Kata *balebat* bermakna fajar. Prajurit berharap dapat menumpas kerusuhan dan kembali ke tanah kelahiran dengan selamat. Keteguhan dan kesetiaan seorang prajurit digambarkan dalam dua bait *refrain* berikut.

Bedil geus dipéloran
granat geus disoréndang
ieu kuring arék miang
jeung pasukan Siliwangi
ka Jogja hijrah taat paréntah.] x 2

Bedil geus dipéloran
granat geus disoréndang
ieu kuring arék miang
jeung pasukan nusaati
ka wétan muru bijil balebat. x 2

Janji seorang prajurit sangat kokoh. Tugas negara di atas segala-galanya. Beratnya cinta pada sang kekasih pun terpaksa ditepiskan demi tegaknya negara kesatuan. Kecintaan terhadap tanah kelahiran digambarkan dengan keindahan Tanah Sunda yang disinari bulan purnama. Bulan yang melayang di atas langit malam dianalogikan sebagai layangan yang melayang di atas kegelapan hingga dapat menyorotkan cahayanya ke Tanah Sunda. Kuatnya komitmen seorang prajurit menumbuhkan kepasrahan resiko profesi. Jika selamat, ia akan kembali ke tanah kelahiran. Namun, jika tidak, ia berharap gugur sebagai pahlawan.

10. ***Imut Malati***	**10. Senyum Melati**
Imut malati *wengi tadi geuningan patepang deui* *nu kapiati ti kapungkur* *jungjunan dianti-anti*	Senyum melati Tadi malam ternyata bertemu kembali Yang pernah tersakiti pada masa lalu Kekasih yang dinanti-nanti
Ti Gunung Putri *sareng saha salira lungsur ka landeuh* *lagu kamari ngagalindeng* *lalakon gending kadeudeuh*	Dari Gunung Putri Dengan siapa engkau turun ke lembah Kenangan masa lalu bernyanyi Drama gending kekasih
Najan sakedap jorélat tunjung balébat *éstu mo hilap karaos matak tibelat* *ku henteu terang mulihna* *ku henteu terang mulihna* *eeh, naha iraha.*	Meski sejenak seperti datangnya sang fajar Pasti tidak terlupakan kan selalu teringat Tanpa tahu kapan ia kan kembali Tanpa tahu kapan ia kan kembali Eeh, kapan kembalinya
Najan mung imut saulas sakilat ilang *tansah kairut hanjakal teu sering tepang* *ku henteu terang léosna* *ku henteu terang léosna* *eeh, geuning kamana.*	Meskipun melihat senyum sekilas Terus-terusan tertarik, sayang jarang bertemu Tanpa tahu kapan perginya Tanpa tahu kapan perginya Eeh, entah ke mana

Lirik "*Imut Malati*" menggambarkan indahnya kasmaran. Jika sang pemuda sudah menyukai seorang gadis, ia tidak akan peduli apa-apa. Ia rela berjuang apa saja demi mendapatkan sang kekasih.

11.*Kembang Asih*

Kembang asih na mumunggang
katebak angin tingarulang
oyag-oyagan lir nu ngagupayan
siga jajaka anu rék amitan
deudeuh teuing, deudeuh teuing
nu amitan henteu ditemonan
sok sieun terus pundungna, boa
moal mulih deui.

Kembang asih nu geus lawas
katebak angin patamburan
bet jiga runtah nu taya hargana
awur-awuran jauh ti tempatna
deudeuh teuing, deudeuh teuing
silih asih teu aya buahna
sok inggis peunggas dahanna
boa rungkad jeung akarna.

11. Bunga Cinta

Bunga cinta tumbuh di punggung gunung
Tertiup angin berayun-ayun
Melambai seperti lambaian tangan
Seperti pemuda yang kan berpamitan
Duh kasihan, duh kasihan
Yang pamit tidak ditemani
Khawatir terus kesal, jangan-jangan tak kembali lagi

Bunga cinta yang telah lama
Tertiup angin berhamburan
Seperti sampah yang tidak berharga
Berserakan jauh dari tempatnya
Duh kasihan, duh kasihan
Saling berkasihan tidak berbuah
Pasti terpatah-patahkan dahannya
Mungkin tercerabut akarnya

Lirik lagu "*Kembang Asih*" berkisah tentang kelamnya dunia sejoli yang cintanya kandas di tengah jalan. Gambaran derita putus cinta diibaratkan dengan pohon yang bertumbangan. Gambaran tersebut dapat dirasakan dengan jelas pada bait kedua, terutama pada bunga yang jatuh tertiup angin dan berserakan membusuk di permukaan tanah, serta akar yang tercerabut.

12.*Kembang Impian*

Antara lolongkrang kiceup urang pateuteup
bulan pias eunteup na lalangsé kayas

kaca jandéla nu muka
kaca katresnan nu muka
peuting téh teuing ku jempling
asih téh teuing ku wening.

Pangharepan lir laut nu jero
teu katepi ku sora panggero
urang teuleuman ku geter urang duaan

urang tataran ku karep jeung pangharepan.

Tong teuing ngedalkeun lisan
urang guneman na ciptaan
bagja deukeut patémbongan.
Geter ti ati ka ati, iber jadina pasini
saranggeuy kembang impian
sungkeman kana lahunan.

12. Bunga Impian

Antara jarak kedipan, kita bertatapan
Rembulan pucat hinggap pada kain merah muda
Kaca jendela terbuka
Kaca kasih yang terbuka
Malam ini begitu sepi
Kasih begitu bening

Harapan ibarat laut yang dalam
Tidak terdengar suara sang pemanggil
Mari kita salami dengan getar hati kita berdua
Kita tarik dengan keinginan dan harapan

Jangan terlalu mengandalkan lisan
Kita bicara dalam khayalan
Bahagia bertatapan begitu dekat
Getar hati ke hati, tersiar berita janji terikat
Segenggam bunga impian
Bersungkem dalam pangkuan.

Lirik lagu "*Kembang Impian*" berkisah tentang indahnya kasmaran. Cinta itu luas sehingga digambarkan dengan laut yang tidak terkira dalamnya. Untuk mengambil benda yang terjatuh ke dalamnya, sebagai analogi kata *bahagia*, diperlukan keinginan yang kuat dan kerja sama yang baik. Jangan hanya bicara, tetapi harus diiringi dengan ikhtiar dan persamaan visi.

13. *Peuting jeung Pangharepan*	**13. Malam dan Harapan**
Jep angin entong nyoara, bongan henteu mawa béja *geus béntang ulah ngiceupan, bongan teu mawa titipan.* *Méga, enggeus geura leumpang, pék pindingan itu bulan* *bongan neuteup ti tatadi, tapi henteu mawa jangji.* *Duh peuting ku teungteuingeun, datang ukur mawa keueung* *henteu ngirim panghareupan, henteu béja-béja acan.* *Boro lila diagoan, sugan anjeun babawaan, datang mawa panghrepan* *talatah iber jungjunan. Duh untung mun boga jangjang* *rék hiber arék ditéang, hayang buru-buru terang* *katineung nu didagoan.* *Hayang meunang kacindekan, anu jadi panyileukan* *naha baris kalakonan, atawa ukur impian.*	Diamlah angin jangan berbunyi karena kau tidak bawakan aku berita Sudah bintang jangan berkedip karena kau tidak berikan hadiah untukku Awan, pergilah, bentengi rembulan Karena bulan menatapku sedari tadi tetapi tidak membawa janji Duh, malam terlalu kepadaku, datang hanya membawa kengerian Tanpa kiriman harapan, tanpa berita Kutunggui sedari tadi, dikira kau akan bawakan aku harapan Titipan berita dari kekasih. Duh, untunglah kalau punya sayap Rasanya ingin terbang dan mencari sesegera mungkin karena ingin tahu Terkenang yang ditunggu Ingin dapat ringkasan, yang sangat diidamkan Akankah jadi kenyataan, atau hanya impian

Lirik lagu "*Peuting jeung Pangharepan*" menceritakan kegelisahan seseorang, kemungkinan besar perempuan, sedang menanti berita tentang kekasih atau pasangan hidupnya yang berada jauh. Kegelisahan itu berbuah kekesalan yang ia tumpahkan pada alam seisinya. Dipandangnya alam secara personifikasi sebagai "pelayan" yang tidak mampu bekerja dengan baik. Alam dan seisinya seakan bersikap acuh kepada si perempuan tersebut.

14. *Angin Peuting*

Seungit angin Priangan
Ngusapan embun-embunan
duh embun-embunan
Hawar-hawar reureundahan
ngahariring
Ayun ambing, ayun ambing
Seungit angin kahyangan
Sumerep na lelembutan
duh na lelembutan
Hawar-hawar reureundahan
ngahariring
Eling-eling mangka eling
Dengkleung dengdek 2 x sisi
lamping
Anu dewek enya anu kuring
Tanah wasiat tanah duriat
Anu matak tibelat nya rarasaan
Dengkleung dengdek 2x sisi
lamping
Anu dewek enya anu kuring
Tanah katresnan jati sarakan
Anu tetep marengan nya
lelembutan

14. Angin malam

Semerbak angin Parahyangan
Mengusap ubun-ubun
Duh… ubun-ubun
Samar-samar terbata bersenandung
Ayun ambing, ayun ambing
Semerbak angin kahyangan
Merapat dalam sukma
Duh dalam sukma
Samar-samar terbata
bersenangdung
Ingat-ingat bakal teringat
Dengkleung dengdek (2x) ditepi
bukit
Milikku yang miliku
Tanah wasiat tanah tersayang
Yang timbulkan cinta dan perasaan
Dengkleung dengdek (2x) ditepi
bukit
Milikku menjadi miliku
Tanah cinta sejatiku menghampar
Yang tetap mengiringi kita, ya,
sukma

Lirik lagu "*Angin Peuting*" bercerita tentang aspek religi dalam diri seseorang. Sadar akan fungsi harta hanya sebagai perhiasan dunia, seseorang tersebut pasrah bahwa teman yang kan mengiringi kita sampai akhir hayat hanyalah ruh semata. Rekatnya hubungan manusia dan materi digambarkan dalam larik lagu berikut.

Tanah wasiat tanah duriat
Anu matak tibelat nya rarasaan

(Tanah wasiat tanah tersayang
Yang timbulkan cinta dan perasaan)

Harta dapat memalingkan manusia dari sesamanya dan Tuhannya. Harta dapat memicu perpecahan keluarga, bahkan menjadi penyebab timbulnya

kasus kriminal. Kesadaran yang tinggi mutlak diperlukan manusia agar dapat bersikap amanah terhadap harta yang dititipkan Tuhan kepadanya.

15.*Longkéwang*

Baheula mun pareng nganjang
suguhna imut nyi lanjang
asih nu nganteur harepan
pasini na kasadrahan.

Mmmh, deudeuh teuing
na peuting héab naraka
aya nyawa milar raga
bébéné mulang ti heula
bébéné mulang ti heula.

Mmmh, deudeuh teuing
na peuting hujan cimata
aya waruga palastra
jajaka raheut haténa
jajaka raheut haténa.

Ayeuna mun pareng nganjang
nu témbong ukur kalangkang
mega mendung na jajantung
lagu liwung na bangbarung.
.. lagu liwung na bangbarung.

15. Tangan Hampa

Dulu kala bertandang
Suguhannya senyum nyi lajang
Kasih penghantar harapan
Terikat pada kepasrahan

Mmmm, duh kasihan
Malam panas ibarat neraka
Selapis nyawa tinggalkan raga
Tunangan tinggalkan dunia lebih dulu
Tunangan tinggalkan dunia lebih dulu

Mmmm, duh kasihan
Malam banjir air mata
Selapis tubuh tinggalkan dunia
Jajaka pedih hatinya
Jajaka pedih hatinya

Kini kala bertandang
Yang tampak hanyalah bayangan
Awan mendung menggayut dalam jantung
Senandung bingung terpatri pada kayu
Senandung bingung terpatri pada kayu

Kisah kasih kandas selalu menggoreskan duka yang sangat dalam. Seorang pemuda harus kehilangan tunangannya secara mendadak. Duka dalam lagu "*Longkéwang*" seolah dipicu alam seisinya. Alam turut berperan dalam membangun duka sang pemuda. Hal itu terungkap pada larik berikut.

mega mendung na jajantung
lagu liwung na bangbarung.

(Awan mendung menggayut dalam jantung
Senandung bingung terpatri pada kayu)

Berita kepergian sang kekasih digambarkan menimbulkan emosi yang tinggi. Rasa kecewa, marah, sedih, dan sesal bercampur-baur. Kondisi tersebut digambarkan dalam larik berikut.

na peuting héab naraka
aya nyawa milar raga

(Malam panas ibarat neraka
Selapis nyawa tinggalkan raga)

Kesedihan itu sangat dalam. Ingatan akan sang kekasih masih tertanam dengan kuat bagi si pemuda. Jika ia berkunjung ke tempat yang penuh kenangan dengan sang kekasih, duka lara itu akan muncul kembali. Hal itu tergambarkan dalam bait terakhir berikut.

Ayeuna mun pareng nganjang
nu témbong ukur kalangkang
mega mendung na jajantung
lagu liwung na bangbarung.
.. lagu liwung na bangbarung.

(Kini kala bertandang
Yang tampak hanyalah bayangan
Awan mendung menggayut dalam jantung
Senandung bingung terpatri pada kayu
Senandung bingung terpatri pada kayu)

Simpulan

Keterikatan manusia dan alam sangat erat terasa dalam setiap lirik lagu Mang Koko. Alam seakan mengiringi bahkan turut berperanan penting dalam kehidupan manusia. Jika manusia sedang merasa bahagia, alam pun turut berbahagia. Sementara itu, jika manusia sedang dilanda kesedihan, alam seakan turut merasakan atau menjadi pemicu kedukaan itu. Bunga

melati yang mekar dianggap sebagai simbol kebahagiaan. Namun, bunga melati yang mulai membusuk, jatuh tertiup angin, berserakan di jalanan, dan tercerabut batang serta akarnya, dianggap sebagai simbol malapetaka, seperti kehilangan kekasih. Cahaya rembulan dianggap sebagai simbol kebahagiaan karena selain menerangi alam, juga dianggap sebagai penerang hati yang kasmaran. Asmara merupakan bagian kehidupan manusia yang tidak dapat terpisahkan. Asmara yang ditawarkan Mang Koko pada sebagian besar lagunya adalah konsep cinta sejati. Dalam pandangan sang pengarang lagu kawakan tersebut, cinta sejati mampu membuat seorang pemuda bersedia menjadi pahlawan bagi kekasihnya dan merasakan kesedihan yang dalam jika ditinggalkan sang kekasih. Ada pula fungsi jendela sebagai penutup atau sekat dalam hati manusia terhadap kasih sayang, serta batasan norma dan etika dalam pergaulan. Konsep religi pun turut tersisip dalam lagu Mang Koko dengan kesadaran akan fungsi harta di dunia dan akhirat. Sebagian lagu Mang Koko menyampaikan pandangan luas sang pengarang lagu terhadap alam dan budaya Sunda serta ketaatannya dalam beragama.

Daftar Pustaka

Amstrong, Karen. 2006. *A Short History of Myth*. USA: Cannogate.

Barthes, Roland. 1972. *Mythologies*. New York: The Noonday Press.

https://alamendah.org/2011/02/12/bunga-melati-lambang-kesucian-nan-sederhana/ diunduh 4 Agustus 2016.

Juwita, Ratna. 2010. "Mang Koko: Karya dan Pengabdiannya dalam Seni Sunda". Bandung: FPIPS UPI.

Mahmud, Dede. 2015. "Kawih Sunda Ciptaan Mang Koko Terpopuler Sepanjang Masa (Bagian 1)" dalam http://www.tradisikita.my.id/2015/06/kawih-sunda-ciptaan-mang-koko.html diunduh 30 Juli 2016, pukul 17.00 WIB.

Mahmud, Dede. 2015. "Kawih Sunda Ciptaan Mang Koko Terpopuler Sepanjang Masa (Bagian 2)" dalam http://www.tradisikita.my.id/2015/06/kawih-sunda-ciptaan-mang-koko.html diunduh 30 Juli 2016, pukul 17.10 WIB.

Rizal, dkk. 2015. "Asal-Usul Mempelai Pria Mengenakan Keris Beronce Melati dalam Pernikahan Adat Jawa" dalam http://jogjakartanews.com/baca/2015/10/24/3407/ini-asal-usul-mempelai-pria-

mengenakan-keris-beronce-melati-dalam-pernikahan-adat-jawa diunduh 4 Agustus 2016.

Ruswandi, Tardi. 1995. "Koko Koswara: Pelopor Pembaharu Karawitan Sunda". Tesis. Yogyakarta: UGM.

Satriana, Rasita. 2014. "Kanca Indihiang sebagai Embrio Kreativitas Mang Koko" dalam Jurnal *Resital*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014, hlm. 32—42.

TEMALINGKUNGAN HIDUP DALAM PUISI INDONESIA DI MEDIA MASSA YOGYAKARTA: 1980--2000

Siti Ajar Ismiyati
Balai Bahasa DIY
yismi60@gmail.com

Intisari

Penelitian ini bertujuan memaknai tema lingkungan hidup yang terdapat dalam puisi Indonesia di media massa Yogyakarta: 1980—2000. Dalam menganalisis sajak-sajak tersebut digunakan pendekatan mikro dan makro sastra. Dalam pengumpulan data, digunakan metode riset kepustakaan untuk mencari sumber data. Hasil analisis menunjukkan bahwa tema lingkungan hidup dalam puisi Indonesia di media massa Yogyakarta membahas berbagai masalah, yakni masalah flora, fauna dan alam. Berbagai masalah itu tidak hanya ditampilkan secara fisik tetapi juga sebagai simbol atau metafora kekaguman manusia terhadap keindahan lingkungan, serta kesedihan atau keprihatinan manusia terhadap kerusakan lingkungan. Secara umum dapat dikatakan bahwa tema dan masalah lingkungan hidup dalam puisi Indonesia di media massa Yogyakarta memiliki peran dan sumbangan dalam mengembangkan kesastraan (puisi) di Yogyakarta.

Kata kunci: puisi, mikro-makro sastra, tema lingkungan hidup, media massa

Abstract

This study aims to interpret the environment theme contained in Indonesia poems in Yogyakarta mass media: 1980-2000.Micro and macro literary approach are used in analyzing the poems.In collecting data, library research method is used to find the data source. The analysis shows that the environmental theme in Indonesia poems in Yogyakarta mass media discusses various problems, namely flora, fauna and nature.The various problems are not only shown physically but also as symbols or metaphors of human admiration for environment beauty, as well as sadness or human concerns for environmental damage. In general it can be said that the theme and the environmental concerns in the Indonesia poems in Yogyakarta mass media have roles and contributions to develop the literature (poetry) in Yogyakarta.

Keywords: poetry, literature micro-macro, the environment theme, mass media

PENDAHULUAN

Puisi adalah salah satu jenis sastra yang paling dikenal di kalangan siapa pun dan di mana pun, terutama di kota-kota, termasuk di kota-kota di Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY). Di wilayah DIY, jejak kehadiran puisi dalam masyarakat dapat dilacak dengan mudah melalui media massa—baik media massa harian, mingguan, atau juga dalam bentuk majalah.Bentuknya yang padat dan ringkas itu menjadi pilihan ekspresi karena relatif cepat ditulis, sedangkan di sisi lain, dalam publikasinya di media massa tidak memerlukan ruang muat yang luas.

Yogyakarta, selama ini dikenal karena memiliki nama besar yang melekat pada dirinya, yaitu (1) sebagai Kota Budaya, (2) Kota Revolusi atau Kota Perjuangan, dan (3) sebagai Kota Pendidikan atau Kota Pelajar.Sebutan sebagai Kota Budaya, disebabkan hingga sekarang masih berdiri kukuh *Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat*, yang dipimpin oleh Sultan Hamangku Buwono X. Kegiatan bersastra di DIY--baik sastra di dalam keraton maupun sastra di kalangan masyarakat luas, dapat hidup dan berkembang, terutama jenis puisi. Sastra di luar keraton, meliputi sastra Jawa dan sastra Indonesia modern, dipelihara dan dikembangkan juga oleh masyarakat luas. Oleh karena itu, masyarakat di luar keraton selain mengembangkan sastra Indonesia (dan sastra Jawa) sebagai jenis sastra "baru" atau modern, juga masih hidup bersama dengan seni *macapat.*

Sebutan Yogyakarta sebagai Kota Perjuangan mengacu kepada tanda-tanda historis, yaitu (a) fakta yang menunjukkan *Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat* adalah bekas wilayah Hindia Belanda yang pertama kali mencetuskan dukungannya kepada kemerdekaan RI (17 Agustus 1945) dan mengakui kedaulatan RI sebagai sebuah negara republik, dan (b) pada awal kemerdekaan, kota Yogyakarta dipilih sebagai Ibu Kota (sementara) Republik .Indonesia sepanjang Januari 1946--27 Desember 1949, yaitu di masa agresi Belanda II, dan situasi di Jakarta (dan sekitarnya) sangat rawan.

Sebutan Yogyakarta sebagai Kota Pendidikan ditandai dengan berdirinya Universitas Negeri Gadjah Mada pada akhir tahun 1946, yang selanjutnya disusul oleh berdirinya ASRI, ASDRAFI, Konservatori Tari dan Karawitan, dan Sekolah-Sekolah Tinggi lainnya yang kini amat banyak. Dengan berdirinya berbagai perguruan tinggi di Yogyakarta, setiap tahun dapat dipastikan akan datang berduyun orang-orang dari luar Yogyakarta

untuk belajar dan atau bekerja (cf. Siregar dalam Suryadi Ag., 1986). Selain seni tari dan seni rupa, di Yogyakarta, sastra adalah cabang kesenian yang cepat tumbuh dan berkembang, diawali dengan bangkitnya puisi pada awal tahun 1950-an.

Seperti disebutkan oleh Farida-Soemargono (2004) dan Widati dkk. (2008), di Yogyakarta sejak tahun 1950, telah disemarakkan dengan munculnya beberapa media massa berupa majalah yang dikelola oleh pemerintah, seperti *Budaya* dan *Seriosa* dan beberapa majalah swasta, seperti *Basis, Suara Muhammadiyah, Pusara,* dan majalah Kampus Gadjah Mada. Media massa berupa majalah itu-sedikit banyak-telah berperan sebagai media penyebaran sastra. Media massa lokal, seperti surat kabar atau harian *Kedaulatan Rakyat* (selanjutnya disingkat *KR*), *Minggu Pagi*(*MP*), *Yogya Post* (YP), *Berita Nasional* (*Bernas*), dan *Masa Kini* (*MK*), baru mulai menampakkan perannya sebagai media penyebaran sastra (puisi) pada tahun 1980-an (Widati dkk., 2011:91). Berbagai surat kabar itu, lewat rubrik puisi selalu menampilkan puisi-puisi yang ditulis oleh para penyair Yogyakarta maupun dari luar Yogyakarta, misalnya Surabaya, Semarang, Kudus, Purwokerto, Ngawi, dan lain-lain. Kehadiran puisi-puisi Indonesia yang ada di surat kabar terbitan Yogyakarta tersebut tidak terlepas dari situasi historis yang melatar belakanginya. Hal itu sesuai dengan salah satu fungsi sastra atau puisi memberikan kesaksian kepada dunia.

Sementara, perkembangan dan dinamika puisi Indonesia yang ada di surat kabar terbitan Yogyakarta pada tahun 1980—2000 dapat dilihat dari berbagai tema, salah satunya adalah tema dan masalah lingkungan. Dibanding tema yang lain (*religius*, sosial, cinta), tema lingkungan termasuk yang banyak ditulis oleh para penyair dalam puisi-puisinya di berbagai surat kabar terbitan Yogyakarta. Berbagai persoalan menyangkut lingkungan hidup menjadi daya tarik tersendiri bagi penyair untuk menuliskannya dalam bentuk puisi. Kenyataan itu terjadi karena masalah lingkungan termasuk persoalan yang selalu aktual untuk ditulis. Di samping itu, hubungan manusia dengan lingkungan adalah salah satu hal yang mendasar dalam kehidupan manusia. Manusia tidak dapat memisahkan dirinya dari lingkungan (alam). Laut, langit, bumi, matahari, hutan, gunung, binatang, desir angin, banjir,dan lain-lain adalah sebagian dari alam yang melingkungi manusia.Tema lingkungan hidup itu dapat dibedakan menjadi (1) tema kekaguman terhadap keindahan lingkungan hidup dan (2) tema

keperihatinan terhadap kerusakan lingkungan hidup.

Perhatian manusia terhadap lingkungan terus berkembang dan hidup, karena perubahan-perubahan lingkungan yang diakibatkan oleh tingkah laku manusia itu sendiri. Pada mulanya permasalahan lingkungan hidup dirasakan oleh perseorangan atau kelompok tertentu. Nauman (2002:8) menyebut persoalan seperti itu sebagai permasalahan lingkungan hidup pada tingkat lokal. Lama-kelamaan, karena makin banyak orang atau kelompok yang merasakan akibat permasalahan lingkungan hidup, maka permasalahannya bergerak ke tingkat regional dan internasional.

Berbagai penelitian yang bertemakan lingkungan hidup, di antaranya telah dilakukan oleh Tim Penyusun Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1994). Penelitian itu telah menghasilkan tentang citra manusia Indonesia dalam puisi Indonesia modern 1920—1960; Pradopo dkk (1994) tentang *Wajah Indonesia dalam Sastra Indonesia: Puisi 1960—1980.* Kedua Penelitian itu menghasilkan citra manusia berhubungan dengan Tuhan, alam, masyarakat, dan dengan dirinya sendiri; Penelitian yang dilakukan Nauman (2002), berjudul *Citra Lingkungan Hidup dan Kehati*menghasilkan tentang citra lingkungan hidup dalam puisi Indonesia modern dan sikap penyair terhadap lingkungan hidup itu sendiri; dan Prabowo (2009) dalam penelitian *Puisi Indonesia di Yogyakarta* telah menghasilkan berbagai tema, di antaranya tema perjuangan, percintaan dan lingkungan, serta berbagai bentuk ekspresi puisi, di antaranya bergaya mantra, imajisme, lugu, dan lirik prosa.

Dari tulisan-tulisan yang membicarakan tentang puisi-puisi yang di antaranya bertemakan lingkungantersebut, tampak bahwa mereka belum menyentuh persoalan yang berhubungan dengan tema dan masalah lingkungan hidup yang diterbitkan di surat kabar di Yogyakartasecara khusus. Meski demikian, setidaknya tulisan-tulisan tersebut telah mampu memberikan pandangan bagi perkembangan perpuisian di Yogyakarta, khususnya berkaitan dengan tema dan masalah lingkungan. Oleh karena itu, penelitian tentang tema lingkungan hidup yang terbit di media massa (dalam hal ini di surat kabar) di Yogyakarta tersebut perlu dilakukan dan didokumentasikan. Melalui penelitian dan pendokumentasian puisi-puisi bertema lingkungan hidup itu diharapkan dapat dipergunakan sebagai sarana untuk memahami perkembangan sejarah perpuisian Indonesia di Yogyakarta, khususnya dalam hal tema dan masalah lingkungan hidup.

Selanjutnya, masalah yang perlu untuk diungkapkan dalam penelitian ini adalah (1) bagaimana peran surat kabar dalam mengembangkan kesastraan Indonesia (puisi) di Yogyakarta?; (2) bagaimana lingkungan pendukung perpuisian di surat kabar Yogyakarta (sistem pengarang, penerbit, dan pembaca) dalam konteks kesastraan Indonesia sepanjang tahun 1980—2000?; dan (2) bagaimana tema lingkungan hidup yang ditulis oleh para penyair di surat kabar di Yogyakarta?.

Tujuan praktis penelitian ini ialah untuk meningkatkan apresiasi masyarakat umum, khususnya para guru, peneliti, maupun para mahasiswa Jurusan Sastra, dan para siswa tingkat SMA tentang puisi, khususnya puisi yang bertema lingkungan hidup, yang terbit dalam surat kabar di Yogyakarta sepanjang tahun 1980--2000. Sedangkan, tujuan teoritis dari penelitian ini ialah menerapkan landasan teori sistem-yang dikembangkan oleh Ronald Tanaka-untuk pembahasan yang komprehensif terhadap jenis sastra di suatu daerah, yakni puisi bertema lingkungan hidup yang terdapat di surat kabar di Yogyakarta.

KERANGKA TEORI

Penelitian ini dilakukan dengan pembahasan puisi dari sisi mikro dan makro-sastra. Dalam penelitian mikro-sastra, puisi-puisi Yogyakarta akan dibahas dari aspek tema, khususnya tema dan masalah lingkungan hidup. Adapun penelitian makro-sastra akan membahas keterlibatan elemen-elemen di luar-sastra dalam kehadiran puisi-puisi di Yogyakarta yang situasinya kompleks (Tanaka, 1976). Dengan demikian, puisi di Yogyakarta ini akan dihubungkan juga dengan beberapa lingkungan yang berpengaruh di sekitar sastra, dan secara khusus akan diperhatikan kualitas spesifik di dalam struktur internalnya, terutama pada aspek tema dan masalah lingkungan hidup.

Menurut Tanaka,(1976:6) sastra tidak dapat hadir dengan sendirinya, tetapi didukung oleh beberapa elemen di sekitarnya. Elemen-elemen terdekat sastra ialah penyair sebagai kreator, kemudian media massa, dan pembaca atau penanggap. Dalam sistem makro ini, sastra, dalam hal ini puisi, menjadi subjek dalam dirinya sendiri dan disebut sistem mikro-sastra, tetapi juga menjadi objek dari sebuah sistem komunikasi di sekelilingnya, yaitu sistem makro-sastra. Dalam jaringan sistem komunikasi tersebut, Ackof (dalam Tanaka, 1976:17) menekankan bahwa setiap elemen

dalam sistem makro tidak dapat berdiri sendiri-sendiri, tetapi masing-masing saling berkorelasi satu dengan lain sehingga membangun kesatuan.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode riset kepustakaan, untuk mencari sumber data. Teknik yang digunakan untuk memahami puisi ialah teknik catat dan rekam. Karena semua puisi yang ada dalam data tersebar di berbagai surat kabar, maka tidak mengherankan bila puisi-puisi yang ditulis setiap penyair memiliki variasi tema.Sumber data penelitian ini ialah semua puisi para penyair yang bertema lingkungan hidup,yang terdapat di media surat kabar *KR, MP,* YP*, Bernas,* dan *MK,* terbit sepanjang 1980-2000. yang bertema lingkungan, terbit sepanjang tahun 1980—2000.

LINGKUNGAN PENDUKUNG PERPUISIAN DI YOGYAKARTA

Surat Kabar sebagai Sarana Penyebaran

Sejarah perpuisian di Yogyakarta mencatat kehadiran puisi Kirdjomuljo, penyair kelahiran Yogyakarta, yang pertama muncul mengirim puisi-puisinya ke media massa yang terbit di Yogyakarta, yaitu dalam *Medan Sastra*,(no. 3/1 Juni 1953) untuk puisinya "Sejarah"; dalam majalah *Seriosa* (no.4, 11 Januari 1954), dan puisi ""Buat W.S. Rendra" dalam *Budaya* (no.3,4/VI/Maret 1957). Penyebaran puisi Kirdjomuljo dalam 3 majalah di Yogyakarta itu mengindikasikan bahwa hingga akhir tahun 1950-an, media massa harian atau surat kabar di Yogyakarta belum berperan sebagai media penyebaran sastra.Rubrik sastra, terutama rubrik puisi, belum diperhatikan, atau belum dianggap penting oleh *KRM* dan *MP.*Hal itu disebabkan oleh faktor kestabilan keamanan negara (Republik Indonesia) dan menyangkut stabilitas ekonomi negara pada awal pascarevolusi yang menyisakan beban ekonomi yang panjang (Widati, 2011:16).

Berdasarkan data dari pengumpulan puisi dalam surat kabar di Yogyakarta menegaskan bahwa aktivitas media massa harian di Yogyakarta, lebih-lebih untuk rubrik puisi, baru dimulai tahun 1980 dalam harian *MK* melalui rubrik puisinya "Insani", tabloid *MP* melalui rubrik "Sajak"(1980-an) berubah"Cakrawala" (1990-an), *KR* melalui rubrik"Puisi"(kemudian berubah menjadi"Sajak-Sajak"), *Bernas* membuat rubrik"Puisi-Puisi", dan *YP*menyajikan rubrik "Serambi".

Sejak kemerdekaan(1945)hingga tahun 2000, di Yogyakarta tercatat

7 surat kabar harian, atau koran yang terbit, yaitu *KR*,[9]*Api Merdeka*(*AM*), *Mingguan Pelopor Yogya* (*MPY*), *MP*, *MK*, *Bernas*, dan *YP.*[10] Dari ketujuh surat kabartersebut (*AM* dan *MPY* sebelum 1980sudah tidak terbit lagi sehingga tidak masuk dalam penelitian ini), *KR* dan *MP* memiliki jasa terbanyak dalam pemuatan atau penyebaran puisi. Hal itu juga menandai bahwa kedua surat kabar tersebut telah populer di tengah masyarakat, walaupun sebenarnya, *MK* telah aktif menyebarkan puisi pada awal tahun 1980-an juga, tetapi dimungkinkan dari karena faktor historis --yaitu *KR* sudah terbit sejak tahun 1945dan *MP* terbit tahun 1948-- itu menyebabkan keduanya sudah lebih lama dikenal daripada *MK,* dan *PMY* yang terbit 1950--1978.

Ditilik dari sifat harian atau surat kabar yang menyebarkan informasi ke berbagai daerah seluas-luasnya itu, mengasumsi bahwa pembaca atau penanggapnya juga tidak hanya sebatas Daerah Istimewa Yogyakarta, tetapi amat dimungkinkan juga terdiri atas pembaca atau penanggap dari luar DIY, termasuk dimungkinkan juga pembaca dari luar Jawa. Tanggapan pembaca dapat dilihat dari masuknya tanggapan langsung, baik berupa kiriman karya (puisi), atau tanggapan berupa esai yang bersifat penilaian ke harian-harian di Yogyakarta. Hal itu dapat diamati dari nama dan alamat asal pengirim. Misalnya, Soebagio Sastrowardojo (waktu itu tinggal di Jakarta) mengirimkan puisinya: "Sodom dan Gomorha" dan Chairil Anwar mengirimkan puisi "Sebuah Kamar" (*MP* no. 31, Th.39, mg ke-2, 1986). Raudal Tanjung Banua (penyair kelahiran Sumatra Barat yang waktu itu tinggal di Denpasar) juga mengirimkan puisinya"Dalam Sungai Hujan"(*YP,* 9 Oktober 1998) dan "Hujan Sepanjang Hari"(*Bernas,* 21 Februari 1999). Demikian juga halnya dengan Kuswaidi Syafii (penyair kelahiran Sumenep, tinggal di Yogya karena kuliah di IAIN Sunan Kalijaga) mengirimkan puisi-puisinya di *KRM,* di antaranya "Meditasi Tak Sampai"(27 April April 1997), "Apa Yang Kau Tunggu"(29 Juni 1997).

Hadirnya "tanggapan pembaca", baik dalam bentuk pengiriman puisi maupun esai dalam sirkulasi media massa tertentu menunjukkan adanya "minat" timbal-balik dari pembaca terhadap rubrik puisi di media massa (surat kabar). Media massa memang tidak dapat berfungsi

9 Tidak semua media massa itu berumur panjang, **misalnya, *AM* hanya terbit kira-kira 1 tahun, *MPY*(terbit 1950-1978), *MK* (terbit 1980-1990), dan *YP*(berhenti sampai tahun 1999).** Harian *KR*(1945-sekarang)..

10 Pada tahun 2000, surat kabar dan mingguan yang masih aktif hanya tinggal *KR* (dengan edisi minggunya *KRM*mulai terbit 1997). Sebelum berupa harian,*KR* menerbitkan *KRM,* pada tahun 1997 tercatat beberapa kali memberi ruang bagi puisi.

menyimpan atau mengabadikan karya, tetapi memiliki fungsi khusus untuk menyebarkan karya agar sampai kepada pembaca. Dibandingkan dengan penerbitan buku, media massa (surat kabar), terutama yang terbit harian, memiliki nilai yang lebih spesifik karena biaya penyebaran yang ekonomis, relatif cepat tersebar, dan mendorong peningkatan apresiasi masyarakat terhadap perkembangan individu penyair di suatu periode.

Berdasarkan data, diperoleh gambaran bahwa*MP* hinga akhir tahun 1970-an lebih banyak memuat karya jenis fiksi, yaitu cerpen.Sementara, berbagai kegiatan budaya masyarakat, baik di daerah hingga manca negara, termasuk pengalaman hidup orang-orang besar, menjadi bagian yang mengisi tabloid *MP.* Karya sastra jenis puisi baru muncul di *MP* sejak tahun 1980-an, setelah media ini berganti menjadi tabloid.Selanjutnya, sesudah *KR* dan *MP,* media massa baru lainnya bermunculan, seperti *MPY*(Januari 1950), yang pada tahun 1960-an sampai tahun 1977, menjadi media penyebaran sastra Yogyakarta yang amat penting, terutama bagi karya para anggota Persada Studi Klub (PSK) pimpinan Umbu Landu Paranggi**.**

Kepenyairan

Lingkungan pengarang/penyair meliputi banyak aspek seperti siapa mereka, asal-usul, situasi sosial budaya (tempat, lahir, tinggal, dan kerja), sosial ekonomi, dan pendidikan. Pendidikan pengarang dianggap penting karena berkaitan dengan keluasan bacaan mereka, teman-teman dekat mereka yang akan mempengaruhi gaya penulisan. Pengarang yang menulis di koran atau di media pasti tahu kebijakan redaksi dengan karya yang diterima apa saja serta menulis jenis apa saja. Hal yang terakhir itu berkaitan dengan kematangan penulis terhadap kualitas karya dan media yang dipilih sebagai penyebaran karyanya.

Dari data yang berhasil diteliti, penyair yang menulis di surat kabar di Yogyakarta ternyata bukan hanya penyair yang lahir dan dibesarkan di Yogyakarta, atau penyair dari luar yang menetap di Yogyakarta, melainkan banyak pula penyair yang di luar Yogyakarta. Hal itu berkaitan dengan peran surat kabar yang mencari massa, artinya, bahwa media tersebut membuka pintu bagi para pembaca untuk mengirim karyanya. Karya-karya dari luar memungkinkan ikut mewarnai karya (puisi) di surat kabar di Yogyakarta (Haryatmo, 2006:1). Hal itu terjadi karena surat kabar (*KR, MK, Bernas, YP,* dan *MP*) di Yogyakarta tersebar juga ke luar DIY. Karena itu, banyak

dimungkinkan beberapa penyair datang dari luar DIY. Di samping itu, munculnya perguruan tinggi di Yogyakarta juga menyebabkan munculnya penyair di Yogyakarta yang sangat majemuk, baik dari faktor usia, jenis kelamin, hingga etnisnya (Widati: 2004:30).

Munculnya penyair di Yogyakarta, tidak terlepas dari peranserta surat kabar yang terbit di Yogyakarta.Nama-nama penyair yang menulis puisi dibeberapasurat kabar yang terbit di Yogyakarta pada tahun 1980—2000, antara lain, Linus Suryadi Ag., Iman Budi santosa, Ragil Suwarno Pragolapati, Landung Rusyanto, Suminta A Sayuti, Munawar Syamsudin, Bambang Widiatmoko, Matori A Elwa, Mustofa W. Hasyim,Arwan Tuti Artha, Abidah El Khalieqy, Agoes Noor, Krisna Miharja, Ahmadun Yosi H., Purwatmadi, dan sebagainya. Di samping nama-nama penyair baru, penyair lama yang masih aktif dalam periode itu juga masih mewarnai perpuisian di surat kabar yang terbit di Yogyakarta, di antaranya Rahmat Djoko Pradopo, Kirjomulyo, Darmanto Yatman, Umbu Landu Paranggi, Emha Ainun Najib, dan sebagainya. Pada umumnya, mereka itu datang dari lingkungan akademik yang waktu itu masih kuliah atau sudah bekerja sebagai dosen.

Para penyair itu memiliki variasi pedidikan mulai dari sekolah lanjutan atas hingga perguruan tinggi. Mereka yang memiliki pendidikan di perguruan tinggi, misalnya Abdul Wachid B.S., Hamdy salad, M.Haryadi Hadipranoto, Asa Jatmiko, Otto Sukatno C.R., Suhindriya, Sutardi Hadjosudarmo, Sutrimo Edy Noor, dan sebagainya. Selanjutnya, para penyair yang memiliki latar belakang pendidikan di SMU (kuliah tetapi tidak lulus) ternyata jauh lebih sedikit dibandingkan dengan mereka yang berpendidikan di perguruan tinggi. Mereka itu, misalnya, Triman Laksono, Sri Wintolo Ahmad, Rahadi Noor, Haryanto Sukiran, Ibnu Hajar, dan sebagainya.

Adapun asal-usul pengarang di surat kabar di Yogyakarta pada waktu itu tampak beragam. Mereka berasal dari Yogyakarta maupun dari luar Yogyakarta. Nama-nama seperti Suminto A Sayuti (Probolinggo), Arwan Tuti Arta (Tegal), Emha Ainun Najib (Jombang), Achmadun Y. Herfanda (Kendal) adalah nama-nama baru yang muncul dalam rubrik "Puisi Remaja" tabloid *MP* (1980). Bersamaan dengan mereka itu muncul sejumlah penyair muda pada waktu itu, baik yang berasal dari Yogyakarta maupun luar Yogyakarta seperti Bambang Widiatmoko (Yogya), Fauzi Absal

(Yogya), Krisna Mihardja (Yogyakarta), Sunardian Wirodono (Yogyakarta) Andrik Purwasito (dari Trenggalek), Linus Suryadi (Sleman), Ari Basuki (Jepara), Bambang Darto (Nganjuk),Darwis Khudori (Kotagede), Dhenok Kristianti (Yogyakarta), Ida Ayu Galuh Petak (Yogyakarta), Joko Pinurba (Jawa Barat), dan nama-nama lainnya. Para penyairtersebut tidak hanya menulis karya sastra (puisi) di surat kabar di Yogyakarta,tetapi juga menulis di beberapa majalah, seperti*Basis, Suara Muhammadiyah, Arena,* dan *Pusara.*

Dengan memperhatikan fungsi masing-masing dari ketiga elemen terdekat puisi tersebut menjadi jelas bahwa sastra, atau puisi, tidak mungkin hadir dengan dirinya saja, tetapi juga amat tergantung kepada kondisi lingkungan, yaitu penyair sebagai pencipta, pembaca sebagai penanggap, dan media massa sebagai sarana penyebaran.

LINGKUNGAN HIDUP SEBAGAI TEMA PUISI

Tema lingkungan hidup dalam puisi Indonesia di surat kabar Yogyakarta membahas berbagai masalah, yakni masalah flora, fauna dan alam. Berbagai masalah itu tidak hanya ditampilkan secara fisik tetapi juga sebagai simbol atau metafora kekaguman manusia terhadap keindahan lingkungan, serta kesedihan atau keprihatinan manusia terhadap kerusakan lingkungan.Bentuk simbol, seperti dikemukakan oleh Sayuti (2008:237) sering dipertimbangkan sebagai wadah gagasan, dan karenanya sangat dibutuhkan untuk mengejawantahkan pengalaman-pengalaman yang akan dikomunikasikan. Dalam puisi, simbol dapat berupa sebuah kata, frase, kalimat, atau bahkan keseluruhan puisi.

Masalah keindahan lingkungan, baik yang bersifat alami ataupun hasil karya manusia banyak terdapat dalam puisi Indonesia di surat kabar Yogyakarta. Puisi tersebut, misalnya "Surat Seorang Anak Hartawan" karya Ragil Suwarno Pargolapati (*MP,* 1986), "Jung" karya Sutriman Eka Ardana (*PY,* 1984), "Menyambut Pagi" dan "Malam Antara Malioboro-Vredeburg" karya Ulfatin Ch. (*KR*, 5 Oktober 1997, *MP,* Desember 2000), "Nyanyian Burung" karya Arief Fauzi Marzuki (*Bernas,* 24 Agustus 1997), "Matahari Tak Lagi" karya Arwan Tuti Artha (*KR,* 6 Agustus 1989), "Sajak Burung-Burung" karya Eddy Lyrisacra (*MK,* 7 September 1984), "Kebenaran" karya Evi Idawati (*MP,* 1 Januari 2000), "Kaliurang Senja" karya Hanna Roh (*YP,* 9 Maret 1997), "Sajak Gelatik dan Tempua" karya Husen Kertanegara

(*Bernas,* 21 Maret 1999), "Sekuntum Bunga Tanda Setia" karya Korrie Layun Rampan (*KRM,* 27 Agustus 1995), "Puisi Pagi Burung Prenjak" karya Krisna Miharja (*MP,* 3 Februari 1980), "Yogyakarta I", "Yogyakarta II" karya Marjuddin Suaeb (*MK,* 29 Januari 1988), "Suara Senja" karya Purwadmadi (*MP,* 16 Januari 1988), "Parangtritis" karya Bambang Darto" (*KRM,* 17 September 1989), "Mari Ke", "Surat Seorang Anak Hartawan" karya Ragil Suwarno Pragolapati (*MP,* 20 Desember 1981, Juli 1986), "Gerimis" karya Faruk HT (*KRM,* 16 Juli 1989), dan "Mawar Pagi" karya Sunardian Wirodono (*MP,* 20 Juli 1980).

Banyak penyair memanfaatkan lingkungan alam sebagai sumber inspirasi dalam membuat puisi.Puisi berjudul "Menyambut Pagi" karya Ulfatin Ch. berikut merupakan contoh puisi yang mengambil keindahan alam sebagai tema puisi.

MENYAMBUT PAGI
(Ulfatin Ch.)

Kuhitung tiga kali jari
Zinda terus bernyanyi
bagai burung
embun hari menetes
di keningnya, ia pun tertawa

kuhitung tiga kali jari
Zinda berlari
bagai angsa putih, ia
mengitari taman bunga
menyanyikan;
slamat pagi, Bu
slamat pagi Yah
slamat pagi semua!
(*KR,* 5 Oktober 1997)

Puisi tersebut mengungkapkan indahnya suasana di pagi hari dengan bermain bersama Zinda, gadis kecil yang berlari dan bernyanyi mengitari taman bunga. Dengan gaya pengungkapan yang sederhana dan

polos, puisi tersebut mampu menciptakan suasana keindahan alam di waktu pagi yang cerah.

Puisi "Surat Seorang Anak Hartawan" berikut mempunyai nuansa yang berbeda dengan puisi di atas. Penyair menunjukkan tema kecintaan manusia pada lingkungan alam (desa)secara kontradiktoris/berbalikan.

SURAT SEORANG ANAK HARTAWAN
(Ragil Suwarno Pargolapati)

Nenek, aku rindu dusunmu damai di kaki gunung
Halaman rumahku jadi toko, kebon jadi garasi
Tetanggaku membangun rumah baru, tingkat tujuh
Aku rindu pohon dan burung, alam hijau yang asri

Nenek, aku kangen kemesraaanmu yang enak, hangat
Ibuku sibuk arisan dan rapat. Di rumah suka marah
Bapak cari *duwit* terus, pergi pagi, pulang malam
Kini aku haus, kasih sayang, amat lapar perhatian

Nenek, sekolahku bergedung baru.Wah, megah betul
Anak-anak bermobil bagus. Uang sekolah naik terus
Mobilku ganti-ganti. Tapi entah, aku sering sakit
Heran, tiap libur di dusunmu, aku sehat kembali

Nenek, meja makanku diganti besar. Semuanya mewah
Di rumahku makanan serba berlimpah. Enak mahal
Aku amat gemuk, kurang olah raga. Aku amat manja
Sering aku merindu kampung, hidupmu damai, teduh

Nenek, air ledengku makin keruh. Warnanya coklat
Padahal, air di kampungmu jernih, segar dan sejuk
O ya, rumahku tambah video. Tambah televisi warna
Tapi, aku *kangen* desamu, hidup bersamamu sederhana
(*MP,* Juli 1986)

Penyair menunjukkan tema kecintaan manusia pada lingkungan alam (desa) sekaligus prihatin terhadap perkembangan kehidupan di kota besar. Puisi itu mencerminkan kerinduan si "aku lirik" pada kampung halaman, tempat dimana neneknya tinggal. Tema kecintaan pada alam (suasana desa) itu tercermin pada ungkapan *Nenek, aku rindu dusunmu damai di kaki gunung/ Aku rindu pohon dan burung, alam hijau yang asri/.* Pemakaian kosakata Jawa pada puisi tersebut, bait 1: *duwit* 'uang' dan bait 5: *kangen* 'rindu' untuk menunjukkan gambaran latar budaya Jawa dengan keindahan alamnya; *di kaki gunung, alam hijau yang asri, dan damai.* Puisi itu sekaligus kritik pada kehidupan orang-orang di kota yang individual, selalu diburu waktu dan kurang memperhatikan lingkungan, termasuk keluarga.

Penyair melalui si "aku lirik" menunjukkan keindahan alam di kampung 'desa' secara objektif, seperti yang diungkapkan pada bait 1 dan 5. Ia melihat perkembangan kehidupan di dua sisi, desa dan kota, selanjutnya, digambarkan dalam suasana yang paradoksal pada bait 1 dan 5.

Pada puisi yang lain, tema lingkungan menjadi sebuah refleksi hubungan manusia dengan Tuhan. Hal itu tercermin dalam puisi berikut.

KEBENARAN
(Evi Idawati)

dari pejalanan matahari
dari perjalanan bulan
kita akan sampai pada ujung waktu

dari kerajaan bumu
dari kerajaan laut
dari semesta raya
kita akan sampai pada sebuah kebenaran

dari angin
dari api
dari air
dari tanahmampu
yang terlihat dan gelap

yang berawal dan akhir
yang muncul dan hilang
kebenaran!
(*MP*, Mg II, September 2000)

Realitas lingkungan fisik yang alami, seperti matahari, bulan, bumi, laut, angin, api, air, dan tanah menjadi permenungan sebuah kebenaran tentang ada-Nya (Tuhan). Dialah Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Pencipta atas apa yang ada di bumi. Sementara, pada puisi berikut, keindahan lingkungan hidup (bunga, matahari, rembulan, dan air)dapat menjadi inspirasi memasuki relung jiwa yang merindukan kehadiran-Nya. Dengan kata lain, keindahan lingkungan hidup dapat dipakai sebagai latar atau simbol untuk mengungkapkan kesetiaan/kerinduannya pada Tuhan. Hal itu tercermin pada puisi "Sekuntum Bunga Tanda Setia" karya Korrie Layun Rampan berikut.

SEKUNTUM BUNGA TANDA SETIA

Sekuntum bunga tanda setia
sekuntum kasih
genggaman jemari cinta
warna hati kekasih

Seperti warna pagi
warna matahari
kehangatan belia
setia menyalami kita

Rembulan di dalam kalam
melukiskan air
melukiskan debaran di dalam
hati-Nya terukir
(*KRM,* 27 Agustus 1995)

Masalah lingkungan hidup yang terdapat dalam puisi Indonesia di surat kabar di Yogyakarta tidak hanya masalah keindahan lingkungan

saja, tapi juga mencerminkan kesedihan atau keprihatinan manusia terhadap kerusakan lingkungan. Masalah kerusakan lingkungan itu, misalnya terdapat dalam puisi-puisi "Imaji Burung dan Lorong Kota" karya Abdul Wachid (*YP,* 27 November 1994), "Cahaya Lampu Malioboro" karya Bambang Widiatmoko (*KRM,* 8 Juni 1997), "Amukan Musim" karya Binhard Nurrohmat (*YP,* 3 Februari 1998), "Kematian Bulan" "Kerajaan Batu" karya Hamdi Salad (*Bernas,* 18 September 1994, 18 Januari 1998), "Resesi" karya Abdul Rahman (*MK,* 6 Juni 1986), "Seorang Pengemis Terkapar di Tengah Keramaian Malioboro" karya Ahmadun Yosi Herfanda (*Bernas,* 17 Agustus 1982), "Konser Penggusuran" karya Agoes Noer (*KRM,* 28 Desember 1989), "Sajak Bulan Kalicode" karya Bambang Sulistyanto Bernadus (*MP,* 23 Maret 1986), "Orang-Orang Kecil" karya Elwy Horo (*MK,* 2 Agustus 1985), "Tuhan Meludah" kaya Emha Ainun Nadjib (*MP,* 7 Desember 1980), "Siul untuk Burung" karya Fauzi Absal (*MK,* 21 Maret 1986), "Berdiri Di Tengah Hujan" karya Hamdi Salad (*Bernas,* 3 Agustus 1997), "Pengemis Minggu Kotabaru" karya Iman Budi Santosa (*Bernas,* 8 November 1998), "Biru Emas Diam Selaksa" karya Hari Leo (*KRM,* 27 April 1997), "Cermin Gemeretak" karya Fauzi Absal (*KRM,* 28 September 1997),"Kabarkanlah Pada Angin" karya Hazwan Soen Erya (*KRM,* 17 Desember 1991), "Doa Ranting Kecil Di Sebuah Taman" karya Mustofa W. Hasyim (*KR,* 10 Januari 1999), "Doa Musim Kemarau" karya Omi Intan Naomi (*MK,* 26 Desember 1986), "Malioboro" karya Munawar Samsudin (*MP,* Februari 1986), "Yogyakarta Tiga" karya Naim (*MK,* 26 Agustus 1985), "Puisi Mawar Kuning", "Bunga-Bunga Tamankota" karya Ragil Suwarno Pragolapati (*MP,* Juli 1986), dan "Aku Menyesalkan" karya Retna Larasati (*MP,* Juni 1986).

Tema lingkungan yang memunculkan masalah fauna kebanyakan menampilkan tentang burung. Burung tidak hanya ditampilkan secara fisik, tetapi juga dipakai sebagai simbol atau metafora untuk mengungkapkan keprihatinan manusia (penyair) terhadap kerusakan lingkungan, sebagai berikut.

BURUNG-BURUNG PERGI BERBONDONG-BONDONG
(Sri Gading)

aku lihat burung-burung pergi berbondong-bondong
sayap sayapnya mengembang di atas kota

bagai seribu mendung menyapu langit jernih yang biru
dan mereka bersama-sama membangun sarangnya
di taman kota

kemudian burung-burung itu menjelma debu
setelah lama hinggap di sudut-sudut
(*MP,* 9 Agustus 1981)

Puisi Sri Gading tersebut menggambarkan kehidupan burung-burung yang terbang mengembang di atas kota dalam jumlah yang sangat banyak. Lingkungan hidup (burung) selain digambarkan sebagai sebuah potret tentang realitas, juga menjadi simbol tentang kehidupan manusia. Kota menjadi tempat orang-orang urban ketika mereka mencari kehidupan. Oleh karena terlalu banyak orang, orang-orang urban tersebut menjadi "debu" (masalah) sehingga mengganggu pemandangan di kota, merusak pemandangan alam ketika mereka secara berkelompok tinggal lama di lorong-lorong kota "*hinggap di sudut-sudut*".

Selanjutnya, puisi berikut mengemukakan tentang lingkungan yang berubah karena nafsumanusia untuk mengisi ruang-ruang kosong yang ditawarkan oleh alam demi kepentingan bisnis (ekonomi) pribadi.

AKU MENYESALKAN
(Retna Larasati)

aku menyesalkan
tanah lapang ditumbuhi rumah orang
aku menyesalkan
sawah ladang dibenami benteng panjang
aku menyesalkan
tetumbuhan ditumbangkan di jalan-jalan
dan kusesalkan
kesungguhan tak sampai tujuan
.....
(*MP,* Mg ke 3, Juni 1986)

Lingkungan (tanah lapang, sawah ladang, tetumbuhan/pepohonan) dalam puisi tersebut telah menjadi refleksi tentang kondisi sosiologis masyarakat bawah yang terjajah dengan dalih pembangunan di segala bidang.Alam dengan segala kekayaaan yang dimilikinya selalu menawarkan keindahan. Namun, alam juga dapat tercemar karena ulah manusia itu sendiri, seperti terlihat dalam puisi "Sampah" karya Iskandar berikut.

SAMPAH
(Iskandar)

ada yang mengapung lepas
lewat nadiku di tepian
atas bangkai sisian penghuni
gemericik membawa tapuk-tapuk
hitam menyisakan kecintaan
sampah legam mengapung
membunuh mimpi sisa kecilku
(*MK,* 12 Juli 1985)

Iskandar lewat puisi "Sampah" mengemukakan keprihatianannya pada orang yang tidak peduli pada lingkungan. Selama ini, tingkat pencemaran lingkungan akibat sampah sudah mewabah di Indonesia. Masalah pembuangan sampah yang tidak diurus dengan baik akan mengakibatkan masalah besar karena penumpukan sampah/ membuangnya dengan sembarangan ke kawasan terbuka (sungai) akan mengakibatkan pencemaranair.Pada larik akhir puisi itu ditulisnya '*sampah legam mengapung/membunuh mimpi sisa kecilku*', banyaknya sampah yang mengapung ke sungai menghilangkan kenangan masa kecil penyair yang senang bermain air di sungai.

Sementara, puisi "Cahaya Lampu Malioboro", keindahan lingkungan Malioboro yang dulu asri dan menawarkan "keindahan seni dan budayanya" ternyata tidak selamanya dapat dipertahankan karena ambisi manusia untuk mengubah lingkungannya menjadi "modern". Hal itu tercermin pada puisi berikut.

CAHAYA LAMPU MALIOBORO
(Bambang Widiatmoko)

Terang benar cahaya lampu Malioboro
hingga menyilaukan mata
dan membuatakan perasaan
orang-orang selalu bergegas
tanpa rasa bersalah
memburu ke segala arah

"Jangan coba cari sajak di sini,"
yang ada hanya sampah berserakan
dan deru mesin menggedor kesadaran
bahwa kehidupan makin penuh tantangan
dan selera jiwa berkesenian
tinggal menjadi santapan gelandangan.

Para pengamen tak ubahnya pengemis
bernyanyi dengan suara dangkal
tanpa misi-selain mengejar sesuap nasi
jika Umbu Landu Paranggi mengerti
mungkin akan menangis atau tersenyum sinis
Malioboro telah kehilangan api dan rasa percaya diri
(*Bernas,* 29 November 1998)

Malioboro, digambarkan oleh penyair telah kehilangan jiwa berkeseniannya, termasuk sastranya (puisi). Umbu Landu Paranggi, pendiri komunitas sastra, bernama PSK, yang pada waktu itu berkantor di Jalan Malioboro (1970-an) pernah meramaikan jagad sastra dengandiskusidan pelatihan menulis sastrabersama dengan Ragil Suwarna Pragolapati, Iman Budhi Santosa, dan Teguh Ranusastra Asmara.Bersama mereka, Umbu mendirikan sekaligus mengasuh kelompok PSK di *MPY* (1968—1977). Lebih dari 15 tahun dia menetap di Yogyakarta (1959—1975) kemudian kembali ke kampung halaman, lalu menetap di Denpasar Bali dengan mengasuh rubrik sastra di Bali Post. Sepeninggal Umbu, Malioboro digambarkan oleh penyair telah dicemari oleh sampah berserakan di jalanan dan polusi udara

memenuhi kota. Puisi "Cahaya Lampu Malioboro" tersebut sengaja ditulis sebagai ungkapan keprihatinan penyair terhadap ketidak pedulian manusia pada lingkungan. Hal itu ditegaskan oleh penyair pada bait terakhir Umbu *akan menangis atau tersenyum sinis//Malioboro telah kehilangan api dan rasa percaya diri//.* Malioboro telah menjadi kota yang kehilangan api 'semangat' dan rasa percaya diri sebagai kota yang dulu dikenal dengan seni dan budayanya.

SIMPULAN

Dari judul penelitian "Tema Lingkungan Hidup dalam Puisi Indonesia di Media Masa Yogyakarta: 1980—2000" ini ditemukan bahwa peran surat kabar sangat penting bagi pemunculan karya sastra, khususnya puisi. Hal itu terlihat dari surat kabar terbitan Yogyakarta, seperti *KR, MP, Bernas,* dan *YP.* Keempat media tersebut merupakan media dominan yang menerbitkan puisi-puisi Indonesia bertema lingkungan (termasuk *MK*), baik dari penyair di lingkungan Yogyakarta maupun di luar lingkungan Yogyakarta. Kebanyakan para penyair tersebut mengirimkan karya (puisi) nya lebih dari satu media. Hal itu membuktikan bahwa surat kabar menjadi salah satu alternatif penerbitan puisi, selain melalui penerbitan buku.

Latar belakang profesi (pekerjaan) para penyair yang mengirimkan karya-karyanya di berbagai surat kabar sangat bervariasi, yaitu, dosen, guru, dan seniman (penyair). Sistem kepengarangan yang didukung oleh berbagai variasi, baik pendidikan, usia, profesi, dan tempat tinggal memberikan warna bagi dunia kesastraan Indonesia.

Puisidapat menjadi alat penyair untuk merefleksikan zamannya, atau untuk menyambung lidah masyarakat mengenai kondisi sosial di sekitarnya. Yang dimaksud di sini adalah kondisi di sekitar kehidupan masyarakat di Yogyakarta, khususnya dalam hal ini berkaitan dengan tema dan masalah lingkungan hidup. Oleh karena itu, sepanjang tahun 1980—2000, tema lingkungan puisi-puisi Indonesia yang termuat di surat kabar Yogyakarta memiliki keterkaitan dengan tema lain, misalnya dengan tema religius dan tema sosial. Munculnya lingkungan hidup sebagai tema puisi Indonesia berkaitan dengan munculnyasikap kecintaan penyair terhadap keindahan lingkungan dansikap keprihatianan penyair terhadap kondisi lingkungan akibat kerusakan dan pencemaran lingkungan. Keterkaitan ini menunjukkan bahwa tema lingkungan mampu menghadirkan permenungan

yang bersifat transformasional. Masalah kerusakan lingkungan yang disuarakan oleh para penyair melalui puisi-puisinya tersebut hendaknya dapat disikapi oleh pemerintah yang khusus menangani masalah lingkungan hidup.

DAFTAR PUSTAKA

Farida-Soemargono. 2004. *Sastra Malioboro 1945—1960: Dunia Jawa dalam Kesusastraan Indinesia*. Mataram:Lengge.

Nauman, Indra Jaya. 2002. *Citra Lingkungan Hidup dan Kehati Dalam Puisi-Puisi Indonesia Modern.* Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.

Prabowa, Dhanu Priyo. 2009. *Puisi Indonesia di Yogyakarta dalam Surat Kabar Periode 1980—2000.* Yogyakarta: Azzagrafika.

Pradopo, Rachmat Djoko. 2005. *Beberapa Teori Sastra, Metode, dan Penerapannya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sayuti, Suminto A. 2008. *Berkenalan dengan Puisi.* Yogyakarta: Gama Media.

Suryadi, Linus. 1989. *Di Balik Sebuah Nama.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Tanaka, Ronald. 1976. *System Models for Literary Macro Theory*. Lisse: The Peter de Ridder Press.

Widati, Sri dkk. 2004. "Puisi Indonesia di Yogyakarta Periode 1966—1980. Yogyakarta: Laporan Penelitian Bagian Proyek Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah.

Widati, Sri. 2008. *Puisi Indonesia di Yogyakarta: dalam catatan (periode 1981—2000).* Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta.

REPRESENTASI KEARIFAN EKOLOGIS ORANG LAMPUNG DALAM LAGU *TANAH LADO*DAN KONTRIBUSINYA SEBAGAI BAHANPEMBELAJARAN BAHASA LAMPUNG DI SEKOLAH

Eka Sofia Agustina dan Farida Ariyani
Dosen Tetap FKIP Universitas Lampung
HISKI Komisariat Lampung

Puyang Bangsa Lampung pertama kali bermukim menempati dataran tinggi Sekala Brak di lereng Gunung Pesagi. Generasi awal *Ulun Lampung* berasal dari Sekala Brak, di kaki Gunung Pesagi, Lampung Barat. Secara geografis, Lampung kaya akan pulau-pulau, gunung, sungai, danau, dan kali-kali besar. Hasil bumi Lampung terkenal dengan kopi, lada, coklat, cengkeh, dan buah-buahan. Kehidupan sosial masyarakat Lampung berpedoman pada falsafah *Piil Pesenggiri* yang dibangun berdasarkan pilar bejuluk beadek, nemui nyimah, nengah nyappur, dan sakai sambayan.Kegembiraan orang Lampung terhadap alam dan hasil bumi Lampung yang melimpah dimanifestasikan ke dalam lagu *Tanah Lado*. Permasalahan dalam tulisan ini adalah bagaimana representasi kearifan ekologis orang Lampung melalui lagu *Tanah Tado* dan kontribusinya sebagai bahan pembelajaran bahasa lampung di sekolah?Dengan tujuan untuk mendeskrikpsikan representasi representasi kearifan ekologis orang Lampung melalui lagu *Tanah Tado* dan kontribusinya sebagai bahan pembelajaran bahasa lampung di sekolah.Pendekatan kualitatif dengan teknik analisis deskriptif digunakan dalam menganalisis data. Hasil analisis data adalah ekologi sastra lokal dan kearifan lokal dalam lagu Tanah Lado yang sangat membumi ditelinga masyarakat Lampung, memberikan pelajaran berkehidupan bagaimana kita harus mencintai alam, menghargai potensi sumber daya alam yang dianugerahkan Tuhan Yang Mahakuasa kepada kita, juga melestarikan kehidupan berbudayanya. Selain itu, syair lagu *Tanah Lado* sangat dapat digunakan oleh guru sebagai salah satu bahan ajar berbasis teks kelokalan karena siswa akan mendapatkan informasi tentang budaya dan kehidupan masyrakat orang Lampung, potensi sumber daya alam Lampung, juga potensi kedaerahannya.

Kata Kunci: representasi, kearifan ekologis, lagu lokal Lampung, bahanpembelajaran

A. PENDAHULUAN

Penduduk asli Lampung yang berada di ujung Selatan sebelah Barat Pulau Sumatera, terdiri atas dua masyarakat adat atau (gh)ruwa jurai, yakni Jurai Pepadun dan Jurai Saibatin. Orang Lampung jurai Pepadun pada umumnya bermukim di sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Laut Jawa dan orang Lampung jurai Saibatin bermukim di pesisir pantai daan di sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Samudera Indonesia. Dalam bertutur orang Saibatin berdialek A, sedangkan orang Pepadun berdialek O, akan tetapi tidak semua orang Pepadun yang berdialek O (Imron,2005:1).

Berdasarkan sejarahnya, Lampung lahir pada tanggal 18 Maret 1964 dengan ditetapkannya Peraturan Pemerintah Nomor 3/1964 yang kemudian menjadi Undang Undang Nomor 14 tahun 1964 (wikipedia.org/sejarah_lampung). Sebelum itu, Provinsi Lampung merupakan kerasidenan yang tergabung dengan provinsi Sumatera Selatan. Kendatipun provinsi Lampung sebelum tanggal 18 Maret 1964 tersebut secara administratif masih merupakan bagian dari provinsi Sumatera Selatan, daerah ini jauh sebelum Indonesia merdeka memang telah menunjukkan potensi yang sangat besar serta corak warna kebudayaan tersendiri yang dapat menambah khasanah adat budaya di nusantara.

Kata Lampung berasal dari kata "*anjak lambung*" yang berarti berasal dari ketinggian. Hal ini karena, puyang Bangsa Lampung pertama kali bermukim menempati dataran tinggi Sekala Brak di lereng Gunung Pesagi. Generasi awal *Ulun Lampung* berasal dari Sekala Brak, di kaki Gunung Pesagi, Lampung Barat (Hadikusuma:1983). Berdasarkan hasil penelitian terakhir diketahui bahwa Paksi Pak Sekala Brak mengalami dua era yaitu era Keratuan Hindu Budha dan era Kesultanan Islam. Kerajaan ini terletak di dataran tinggi Sekala Brak di kaki Gunung Pesagi (gunung tertinggi di Lampung) yang menjadi awal suku etnis Lampung saat ini.

Masyarakat etnis Lampung berdasarkan pembagiannya terdiri atas *masyarakat Saibatin dan masyarakat Pepadun*, yang terbagi dalam beberapa wilayah. Masyarakat ada Lampung Saibatin mendiami wilayah adat: Labuhan Maringgai, Pugung, Jabung, Way Jepara, Kalianda, Raja Basa, Teluk Betung, Padang cermin, Cuku Balak, Way Lima, Talang Padang, Kota Agung, Semaka, Suoh, Sekincau, Batu Brak, Belalau, Liwa, Pesisir Krui, Ranau, Martapura, Muara Dua, Kayu Agung, Cikoneng di pantai Banten dan bahkan Merpas di Bengkulu (wikipedia.org//sejarah_lampung).

Masyarakat Adat Saibatin seringkali juga dinamakan Lampung Pesisir karena sebagian besar berdomisili di sepanjang pantai timur, selatan, dan barat Lampung, masing-masing terdiri atas: Paksi Pak Sekala Brak (Lampung Barat); Bandar Lima Way Lima (Pesawaran); Marga Lima Way Lima (Lampung Timur); Keratuan Melinting (Lampung Timur); Keratuan darah Putih (Lampung Selatan); Keratuan Komering (Provinsi Sumatera Selatan)

Selanjutnya, masyarakat Adat Pepadun/Pedalaman yang terdiri atas Abung Siwo Mego (Unyai, Unyi, Subing, Uban, Anak Tuba, Kunang, Belinyuk, Selagai, Nyerupa. Masyarakat Abung mendiami 7 wilayah adat: Kotabumi, Seputih Timur, Sukada, Labuhan Maringgai, jabung, Gunung Sugih, dan Terbanggi. Mego Pak Tulang Bawang (Puyang Umpu, Puyang Bulan, Puyang Aji, Puyang Tegamoan). Masyarakat Tulang Bawang mendiami empat wilayah adat: Menggala, Mesuji, Panaragan, dan Wiralaga. Pubian Telu Suku (Minak Patih Tuha atau Suku Manyarakat, Minak Demang lanca atau Suku Tambapupus, Minak Handak Hulu atau Suku Bukujadi). Masyarakat Pubian mendiami delapan wilayah adat: Tanjung Karang, Balau, Bukujadi, Tegineneng, Seputih Barat, Padang Ratu, Gedungtataan, dan Pugung. Sungkay-Waykanan Buay Lima (Pemuka, Bahuga, Semenguk, Baradatu, Baraksakti, yaitu lima keturunan raja Tijang Jungur). Masyarakat Sungkay-Waykanan mendiami sembilan wilayah adat: Negeri Besar, Ketapang, Pakuan Ratu, Sungkay, Bunga Mayang, Blambangan Umpu, Baradatu, Bahuga, dan Kasui.

Dalam tulisan yang bersumber padahttp://sejarahlampung.blogspot.co.id/ bahwa adat pepadun sai batin terbentuk pada abad ke-17 tahun 1648 M oleh empat kelompok/buay, yaitu Buay Unyai di Sungai Abung, Buay Unyi di Gunungsugih, Buay Uban di Sungai Batanghari dan Buay Ubin (Subing) di Sungai Terbanggi, Labuhan Maringgai. Adat pepadun sai batin ini masih ada pengaruh dari Hindu dan Buddha Putri Bulan tidak dikenal keempat peserta sidang (empat buay) yang merupakan utusan kelompok masing-masing wilayah. Sangaji Mailahi menjawab akan membentuk adat. Keempat bersaudara dari 4 buay tersebut merasa sangat tertarik melihat Putri Bulan adik angkatnya Sangaji Malihi, sehingga rapat/sidang ditunda sejenak karena terjadi keributan di antara mereka. Untuk mengatasi keributan itu, Sangaji Malihi memutuskan Putri Bulan dijadikan adik angkat dari mereka berempat. Setelah meninggalkan daerah Goa Abung, mereka

menyebarkan adat ke daerah pedalaman Lampung sekarang. Buay Unyai pada puluhan tahun kemudian hanya mengetahui sidang adat pepadun sai batin diadakan di daerah Buay Unyai dan sebagai Raja Adat, Raja Hukum, Raja Basa (Bahasa) adalah Sangaji Malihi yang kemudian hari dijuluki masyarakat sebagai Ratu Adil. Buay Bulan (Mega Pak Tulangbawang) pada permulaan abad ke-17 Putri Bulan bersuamikan Minak Sangaji dari Bugis yang julukannya diambil dari kakak angkatnya Sangaji Malihi (Ratu Adil).

Empu Riyo adalah keturunan Buay Bulan di Buay Aji Tulangbawang Tengah dan Makam Minak Sangaji dan Putri Bulan ada di belakang Kecamatan Tulangbawang Tengah dan Makam Minak Sangaji dan Putri Bulan di Buay Aji Tulangbawang Menggala (sekarang). Di antara keturunan Raja Jungut/Kenali Pesagi keturunan Buay Bulan ada di Kayu Agung, keturunan Abung Bunga Mayang dari Mokudum Mutor marga Abung Barat sekarang. Jadi adat pepadun sai batin merupakan satu kesatuan (two in one) yang tidak terpisahkan satu sama lainnya karena arti/makna dari pada kata atau kalimat pepadun sai batin adalah pepadun = musyawarah/ mufakat, dan sai batin = bersatu/bersama. Jadi kata pepadun sai batin adalah musyawarah mufakat untuk bersama bersatu.

Dan kemudian hari sejarah adat pepadun sai batin terbagi menjadi 2 kelompok/jurai, yaitu Lampung sai = pepadun dan aji sai = sai batin, yang kemudian kita kenal sebagai lambang Sang Bumi Ruwa Jurai (pepadun sai batin). Fakta/bukti autentik piagam logam tahun 1652 Saka/1115 H atau tahun 1703 M yang bertuliskan Arab gundul dan aksara pallawa/ hanacaraka msh ada sampai sekarang. Jadi adat pepadun sai batin itu berarti musyawarah mufakat untuk bersatu/bersama dalam pembentukan Adat. Pepadun =Musyawarah/mufakat; Sai batin = Bersatu/bersama; Lampung sai = Kita bersatu/mereka bersatu; Aji sai = Saya satu/ini satuSang Bumi Ruwa Jurai = pepadun saibatin (satu kalimat) musyawarah untuk bersatu. Berkaitan dengan hal tersebut penulis merumuskan masalah sebagai berikut "bagaimanakah representasi kearifan ekologis orang Lampung dalam lagu *Tanah Lado* dan kontribusinya sebagai bahan pembelajaran bahasa Lampung di sekolah?" Selanjutnya, tujuan penulisan ini untuk mendeskripsikan representasi kearifan ekologis orang Lampung dalam lagu *Tanah Lado* dan kontribusinya sebagai bahan pembelajaran bahasa Lampung di sekolah. Manfaat dalam tulisan ini ditujukan kepada para guru dan siswa juga masyarakat Lampung pada umumnya agar mengetahui

makna juga pesan melalui diksi yang digunakan pengarang dalam lagu *Tanah Lado.*

B. LAGU *TANAH LADO*DALAM BINGKAI EKOLOGI SASTRA LOKAL DAN KEARIFAN LOKAL

Lampung lahir pada tanggal 18 Maret 1964 dengan ditetapkannya Peraturan Pemerintah Nomor 3/1964 yang kemudian menjadi Undang-undang Nomor 14 tahun 1964. Sebelum itu Provinsi Lampung merupakan Karesidenan yang tergabung dengan Provinsi Sumatera Selatan.

Kendatipun Provinsi Lampung sebelum tanggal 18 maret 1964 tersebut secara administratif masih merupakan bagian dari Provinsi Sumatera Selatan, namun daerah ini jauh sebelum Indonesia merdeka memang telah menunjukkan potensi yang sangat besar serta corak warna kebudayaan tersendiri yang dapat menambah khasanah adat budaya di nusantara yang tercinta ini. Oleh karena itu, pada zaman VOC daerah Lampung tidak terlepas dari incaran penjajahan Belanda. Tatkala Banten dibawah pimpinan Sultan Agung Tirtayasa (1651-1683) Banten berhasil menjadi pusat perdagangan yang dapat menyaingi VOC di perairan Jawa, Sumatra dan Maluku. Sultan Agung ini dalam upaya meluaskan wilayah kekuasaan Banten mendapat hambatan karena dihalang-halangi VOC yang bercokol di Batavia. Putra Sultan Agung Tirtayasa yang bernama Sultan Haji diserahi tugas untuk menggantikan kedudukan mahkota kesultanan Banten.

Dengan kejayaan Sultan Banten pada saat itu tentu saja tidak menyenangkan VOC. Oleh karenanya VOC selalu berusaha untuk menguasai kesultanan Banten. Usaha VOC ini berhasil dengan jalan membujuk Sultan Haji sehingga berselisih paham dengan ayahnya Sultan Agung Tirtayasa. Dalam perlawanan menghadapi ayahnya sendiri, Sultan Haji meminta bantuan VOC dan sebagai imbalannya Sultan Haji akan menyerahkan penguasaan atas daerah Lampung kepada VOC. Akhirnya pada tanggal 7 April 1682 Sultan Agung Tirtayasa disingkirkan dan Sultan Haji dinobatkan menjadi Sultan Banten.

Dari perundingan-perundingan antara VOC dengan Sultan Haji menghasilkan sebuah piagam dari Sultan Haji tertanggal 27 Agustus 1682 yang isinya antara lain menyebutkan bahwa sejak saat itu pengawasan perdagangan ***rempah-rempah atas daerah Lampung*** diserahkan

oleh Sultan Banten kepada VOC yang sekaligus memperoleh monopoli perdagangan di daerah Lampung.

Pada tanggal 29 Agustus 1682 iring-iringan armada VOC dan Banten membuang sauh di Tanjung Tiram. Armada ini dipimpin oleh Vander Schuur dengan membawa surat mandat dari Sultan Haji dan ia mewakili Sultan Banten. Ekspedisi Vander Schuur yang pertama ini ternyata tidak berhasil dan ia tidak mendapatkan ***lada yang dicari-carinya***. Agaknya perdagangan langsung antara VOC dengan Lampung yang dirintisnya mengalami kegagalan, karena ternyata tidak semua penguasa di Lampung langsung tunduk begitu saja kepada kekuasaan Sultan Haji yang bersekutu dengan kompeni, tetapi banyak yang masih mengakui Sultan Agung Tirtayasa sebagai Sultan Banten dan menganggap kompeni tetap sebagai musuh.

Sementara itu timbul keragu-raguan dari VOC apakah benar Lampung berada dibawah Kekuasaan Sultan Banten, kemudian baru diketahui bahwa penguasaan Banten atas Lampung tidak mutlak.Penempatan wakil-wakil Sultan Banten di Lampung yang disebut "Jenang" atau kadangkadang disebut gubernur hanyalah dalam mengurus kepentingan ***perdagangan hasil bumi (lada).***

Sedangkan penguasa-penguasa Lampung asli yang terpencar-pencar pada tiap-tiap desa atau kota yang disebut "Adipati" secara hirarkis tidak berada dibawah koordinasi penguasaan Jenang/ Gubernur. Jadi penguasaan Sultan Banten atas Lampung adalah dalam hal garis pantai saja dalam rangka menguasai monopoli arus keluarnya ***hasil-hasil bumi terutama lada.*** Dengan demikian jelas hubungan Banten-Lampung adalah dalam hubungan saling membutuhkan satu dengan lainnya.Selanjutnya pada masa Raffles berkuasa pada tahun 1811 ia menduduki daerah Semangka dan tidak mau melepaskan daerah Lampung kepada Belanda karena Raffles beranggapan bahwa Lampung bukanlah jajahan Belanda. Namun setelah Raffles meninggalkan Lampung baru kemudian tahun 1829 ditunjuk Residen Belanda untuk Lampung.

Dalam pada itu sejak tahun 1817 posisi Radin Intan semakin kuat, dan oleh karena itu Belanda merasa khawatir dan mengirimkan ekspedisi kecil di pimpin oleh Assisten Residen Krusemen yang menghasilkan persetujuan bahwa :

- Radin Intan memperoleh bantuan keuangan dari Belanda sebesar f.

1.200 setahun.

- Kedua saudara Radin Intan masing-masing akan memperoleh bantuan pula sebesar f. 600 tiap tahun.
- Radin Intan tidak diperkenankan meluaskan lagi wilayah selain dari desa-desa yang sampai saat itu berada dibawah pengaruhnya.

Tetapi persetujuan itu tidak pernah dipatuhi oleh Radin Intan dan ia tetap melakukan perlawanan-perlawanan terhadap Belanda.

Oleh karena itu pada tahun 1825 Belanda memerintahkan Leliever untuk menangkap Radin Intan, namun dengan cerdik Radin Inten dapat menyerbu benteng Belanda dan membunuh Liliever dan anak buahnya. Akan tetapi karena pada saat itu Belanda sedang menghadapi perang Diponegoro (1825 - 1830), maka Belanda tidak dapat berbuat apa-apa terhadap peristiwa itu. Tahun 1825 Radin Intan meninggal dunia dan digantikan oleh Putranya Radin Imba Kusuma.

Setelah Perang Diponegoro selesai pada tahun 1830 Belanda menyerbu Radin Imba Kusuma di daerah Semangka, kemudian pada tahun 1833 Belanda menyerbu benteng Radin Imba Kusuma, tetapi tidak berhasil mendudukinya. Baru pada tahun 1834 setelah Asisten Residen diganti oleh perwira militer Belanda dan dengan kekuasaan penuh, maka Benteng Radin Imba Kusuma berhasil dikuasai.Radin Imba Kusuma menyingkir ke daerah Lingga, namun penduduk daerah Lingga ini menangkapnya dan menyerahkan kepada Belanda. Radin Imba Kusuma kemudian di buang ke Pulau Timor.

Dalam pada itu rakyat dipedalaman tetap melakukan perlawanan, "Jalan Halus" dari Belanda dengan memberikan hadiah-hadiah kepada pemimpin-pemimpin perlawanan rakyat Lampung ternyata tidak membawa hasil. Belanda tetap merasa tidak aman, sehingga Belanda membentuk tentara sewaan yang terdiri dari orang-orang Lampung sendiri untuk melindungi kepentingan-kepentingan Belanda di daerah Telukbetung dan sekitarnya. Perlawanan rakyat yang digerakkan oleh putra Radin Imba Kusuma sendiri yang bernama Radin Inten II tetap berlangsung terus, sampai akhirnya Radin Inten II ini ditangkap dan dibunuh oleh tentara-tentara Belanda yang khusus didatangkan dari Batavia.

Sejak itu, Belanda mulai leluasa menancapkan kakinya di daerah Lampung. Perkebunan mulai dikembangkan yaitu ***penanaman kaitsyuk,***

tembakau, kopi, karet dan kelapa sawit. Untuk kepentingan-kepentingan pengangkutan hasil-hasil perkebunan itu maka tahun 1913 dibangun jalan kereta api dari Telukbetung menuju Palembang.Hingga menjelang Indonesia merdeka tanggal 17 Agustus 1945 dan periode perjuangan fisik setelah itu, putra Lampung tidak ketinggalan ikut terlibat dan merasakan betapa pahitnya perjuangan melawan penindasan penjajah yang silih berganti. Sehingga pada akhirnya sebagai mana dikemukakan pada awal uraian ini pada tahun 1964 Keresidenan Lampung ditingkatkan menjadi Daerah Tingkat I Provinsi Lampung.

Kejayaan Lampung sebagai sumber lada hitam pun mengilhami para senimannya sehingga ***tercipta lagu Tanoh Lada.*** Bahkan, ketika Lampung diresmikan menjadi provinsi pada 18 Maret 1964, lada hitam menjadi salah satu bagian lambang daerah itu. Namun, sayang saat ini kejayaan tersebut telah pudar.yang ada sekarang adalah Bandar Lampung menjadi salah satu objek wisata yang menerik di antara nya pulau pasir,pasir putih dan lembah hijau.(https://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Lampung)

Tanah Lado
Ciptaan: Fath Syahbudin

Jak Ranau tigoh di Teladas
Jak Palas munggah mit Bengkunat
Gunung rimba tiuh pumatang
Pulau-pulau di teluk lepas

Bumiku tanoh Lampung kulawi
Panjak wai-wai di nusantara
Tani tukun sangun jak jebi
Tanoh Lampung tanah lado

Meregai buai rik bahasa
Nayah sina tanda ram kaya
Adat rik budaya
Suratni kaganga
Jadi warisan jama-jama

Tabikpuun jama sai Tuha Raja
Penyimbang Sebatin Semerga
Salah rik cepala tian sai ngura-ngura
Kilu tawai sikam kiluyang

Bumiku tanah Lampung kulawi
Panjak wai-wai di nusantara
Tani tukun sangun jak jebi
Tanoh Lampung tanah lado

Di atas telah dijelaskan latar belakang terciptanya lagu *Tanah lado*yang merupakan representasi penjelasan secara sejarah bagaimana Bumi Lampung pada dahulunya. Lagu tersebut juga menjelaskan sisi kearifan lokal budaya Lampung. Menurut Rahyono (2009:7 dalam http://pangeranarti.blogspot.co.id/2014/11/pengertian-kearifan-lokal-lengkap.html) kearifan lokal merupakan kecerdasan manusia yang dimiliki oleh kelompok etnis tertentu yang diperoleh melalui pengalaman masyarakat. Artinya, kearifan lokal adalah hasil dari masyarakat tertentu melalui pengalaman mereka dan belum tentu dialami oleh masyarakat yang lain. Nilai-nilai tersebut akan melekat sangat kuat pada masyarakat tertentu dan nilai itu sudah melalui perjalanan waktu yang panjang, sepanjang keberadaan masyarakat tersebut.

Kehidupan orang Lampung sehari-hari berpedoman kepada prinsip *Piil Pesenggiri*. Konsep *Piil* artinya rasa atau pendirian yang harus dipertahankan, sedangkan *pesenggiri* pada dasarnya mengutamakan harga diri. Jadi, arti *piil pesenggiri* singkatnya adalah harga diri (sirri kalau di Sulawesi). Adapun prinsip harga diri adalah sebagai berikut (1) *pesenggiri*, diartikan sikap dan perilaku pantang menyerah dan perbuatan yang dapat menjaga atau menegakkan nama baik martabat secara perorangan maupun kelompok kerabat agar tetap dipertahankan apa saja termasuk nyawanya demi kepentingan *pesenggiri* tersebut*;* (2) *juluk buadek*; *juluk* berarti nama elah panggilan kesayangan di masa kecil yang diberikan oleh sang kakek kepada cucunya, sedangkan *buadek* adalah gelar yang diberikan setelah seseorang berkeluarga dan diresmikan dalam upacara adat; (3) *nemui nyimah,* berarti ramah tamah, suka menerima tamu, dan berbaik hati,

sopan santun dengan semua pihak*;* (4) *nengah nyappur*; adalah ikut terlibat dalam kegiatan di masyarakat, terutama dengan orang lain yang sejajar kedudukan adat atau dengan orang yang lebih tinggi. Dengan kata lain, bercampur dan berinteraksi dengan orang lain, tetapi dalam pergaulan janganlah ia diajak bekerja kasar dekat kampong halamannya, apa lagi pekerjaan itu dianggapnya sebagai pekerjaan kuli yang akan dilihat sanak saudaranya; (5) *sakai sambayan,* berarti orang Lampung suka menolong, bergotong royong, bahu-membahu, dan saling memberi terhadap sesuatu yang diperlukan bagi orang lain (Imron,2005:18). Semboyan hidup orang Lampung itu pula yang melatar belakangi tidak mudahnya Belanda masuk ke Bumi Lado.

Kearifan lokal budaya Lampung disimbolkan dengan persentuhan ekologis lokal dalam lagu *Tanah Lado*. Dalam tulisan Prof. Suwardi Endraswara yang berjudul Ekologi Sastra Lokal (yang disampaikan sebagai Bahan Seminar Nasional Hiski Palembang,23 April 2016) menjelaskan bahwa ekologi sastra dilandasi asumsi bahwa hasil karya sastra selalu terkait dengan lingkungannya. Jika lingkungan tersebut berada pada lokalitas tertentu, maka muncul pula istilah ekologi sastra lokal. Yakni sebuah perspektif pemahaman sastra yang memperhatikan aspek-aspek lokalitas sastra. Lingkungan lokal memang kaya makna. Ekologi sastra lokal adalah lingkungan local yang mempengaruhi hadirnya karya sastra. Ekologi sastra lokal, mengandung dua konsep: (1) lingkungan sastra di arus lokal yang mempengaruhi hadirnya karya sastra; (2) lingkungan yang mempengaruhi hadirnya sastra lokal.

Pada bait pertama lagu *Tanah Lado* menggambarkan bahwa dari Ranau (nama sebuah danau) di kabupaten Lampung Barat sampai dengan di Teladas, dari Palas sampai Bengkunat terhamparlah gunung, hutan, kampung, hamparan sawah juga pulau-pulau di laut lepas. Dari diksi yang digunakan bagaimana penulis lagu menggunakan alam sebagai pembuka identitas daerah Lampung. Secara geografis, Provinsi Lampung memiliki luas 35.376,50 km^2 dan terletak di antara 105°45'-103°48' BT dan 3°45'-6°45' LS. Daerah ini di sebelah barat berbatasan dengan Selat Sunda dan di sebelah timur dengan Laut Jawa. Beberapa pulau termasuk dalam wilayah Provinsi Lampung, yang sebagian besar terletak di Teluk Lampung, di antaranya: Pulau Darot, Pulau Legundi, Pulau Tegal, Pulau Sebuku, Pulau Ketagian, Pulau Sebesi, Pulau Poahawang, Pulau Krakatau, Pulau Putus dan

Pulau Tabuan. Ada juga Pulau Tampang dan Pulau Pisang di yang masuk ke wilayah Kabupaten Lampung Barat.Keadaan alam Lampung, di sebelah barat dan selatan, di sepanjang pantai merupakan daerah yang berbukit-bukit sebagai sambungan dari jalur Bukit Barisan di PulauSumatera. Di tengah-tengah merupakan dataran rendah. Sedangkan ke dekat pantai di sebelah timur, di sepanjang tepi Laut Jawa terus ke utara, merupakan perairan yang luas. Selanjutnya, Lampung identik dengan pegunungan yang berjejer dengan bukit barisan. Data gunung di Lampung adalah Gunung Pesagi (2262 m) di Liwa, Lampung Barat; Gunung Seminung (1.881 m) di Sukau, Lampung Barat; Gunung Tebak (2.115 m) di Sumberjaya, Lampung Barat; Gunung Rindingan (1.506 m) di Pulau Panggung, Tanggamus; Gunung Pesawaran (1.662 m) di Kedondong, Pesawaran; Gunung Betung (1.240 m) di Teluk Betung, Bandar Lampung; Gunung Rajabasa (1.261 m) di Kalianda, Lampung Selatan; Gunung Tanggamus (2.156 m) di Kotaagung, Tanggamus; Gunung Krakatau di Selat Sunda, Lampung Selatan; Gunung Sekincau Liwa, Lampung barat; Gunung Ratai di Padang Cermin, Pesawaran.

Sungai-sungai yang mengalir di daerah Lampung menurut panjang dan *cathment area (c.a)*-nya adalah:Way Sekampung, panjang 265 km, c.a. 4.795,52 km2; Way Semaka, panjang 90 km, c.a. 985 km2; Way Seputih, panjang 190 km, c.a. 7.149,26 km2; Way Jepara, panjang 50 km, c.a. 1.285 km2; Way Tulangbawang, panjang 136 km, c.a. 1.285 km2; Way Mesuji, panjang 220 km, c.a. 2.053 km2. Way Sekampung mengalir di daerah kabupaten Tanggamus, Pringsewu, Pesawaran dan Lampung Selatan. Anak sungainya banyak, tetapi tidak ada yang panjangnya sampai 100 km. Hanya ada satu sungai yang panjangnya 51 km dengan c.a. 106,97 km2 ialah Way Ketibung di Kalianda.Way Seputih mengalir di daerah kabupaten Lampung Tengah dengan anak-anak sungai yang panjangnya lebih dari 50 km adalah:Way Terusan, panjang 175 km, c.a. 1.500 km2; Way Pengubuan, panjang 165 km, c.a. 1.143,78 km2; Way Pegadungan, panjang 80 km, c.a. 975 km2; Way Raman, panjang 55 km, c.a. 200 km2; Way Tulangbawang mengalir di kabupaten Tulangbawang dengan anak-anak sungai yang lebih dari 50 km panjangnya, di antaranya:Way Kanan, panjang 51 km, c.a. 1.197 km2; Way Rarem, panjang 53,50 km, c.a. 870 km2; Way Umpu, panjang 100 km, c.a. 1.179 km2; Way Tahmy, panjang 60 km, c.a. 550 km2; Way Besay, panjang 113 km, c.a. 879 km2; Way Giham, panjang 80 km, c.a. 506,25 km2; Way Mesuji yang mengalir di perbatasan provinsi Lampung

dan Sumatera Selatan di sebelah utara mempunyai anak sungai bernama Sungai Buaya, sepanjang 70 km dengan c.a. 347,5 km2. Hutan-hutan besar di dataran rendah dapat dikatakan sudah habis dimanfaatkan untuk kepentingan pembangunan pertanian, untuk para transmigran yang terus-menerus memasuki daerah ini. Kayu-kayu hasil hutan diekspor ke luar negeri. Hutan-hutan yang masih ada, yang tanahnya dapat dikatakan belum banyak dibuka sebagian besar terletak di sebelah barat, di daerah Bukit Barisan Selatan(https://id.wikipedia.org/wiki/Lampung#Gunung.)

Penggambaran tentang bumi Lampung yang kaya akan hasil bumi berupa rempah-rempah dan jaya pada masa kolonial yaitu cengkeh, kopi, dan lada terekspresikan pada bait kedua yaitu *tanah Lampungku tanah lado.* Selanjutnya, Lampung kaya akan marga, buay, dan bahasa. Lampung mengenal marga-marga yang mulanya bersifat geneologis-territorial. Tapi, tahun 1928, pemerintah Belanda menetapkan perubahan marga-marga geneologi-teritorial menjadi marga-marga teritorial-genealogis, dengan penentuan batas-batas daerah masing-masing.Setiap marga dipimpin oleh seorang kepala marga atas dasar pemilihan oleh dan dari punyimbang-punyimbang yang bersangkutan. Demikian pula, kepala-kepala kampung ditetapkan berdasarkan hasil pemilihan oleh dan dari para punyimbang.Di seluruh keresidenan Lampung, terdapat marga-marga teritorial sebagai berikut berdasarkan sumber https://id.wikipedia.org/wiki/Marga_di_Lampung.

No.	Nama Marga	Kecamatan sekarang	Beradat	Berbahasa (Dialek)		
1.	Melinting	Labuhan Maringgai	Peminggir Melinting	A (api)		
2.	Jabung	Jabung	idem	idem		
3.	Sekampung	idem	idem	idem		
4.	Ratu	Dataran Ratu	Peminggir Darah Putih	idem		
5.	Dataran	idem	idem	idem		
6.	Raja Basa (Pesisir)	Raja Basa	Peminggir	idem		
7.	Ketibung	Way Ketibung	idem	idem		
8.	Telukbetung	Telukbetung	Peminggir Teluk	idem		
9.	Sabu Mananga	Padangcermin	idem	idem		
10.	Ratai	Way Ratai	idem	idem		
11.	Punduh	Marga Punduh	idem	idem		
12.	Pedada	Punduh Pedada	idem	idem		
13.	Badak	Cukuhbalak	Peminggir Pemanggilan (Semaka)	idem		
14.	Putih Doh	idem	idem	idem		
15.	Limau Doh	idem	idem	idem		
16.	Kelumbayan	idem	idem	idem		
17.	Pertiwi	idem	idem	idem		
18.	Limau	Talangpadang	idem	idem		
19.	Gunungalip	idem	idem	idem		
20.	Putih	Kedondong	idem	idem		
21.	Beluguh	Kotaagung	idem	idem		
22.	Benawang	idem	idem	idem		
23.	Pematang Sawah	idem	idem	idem		
24.	Ngarip Semuong	Wonosobo	idem	idem	25.	Buay K
27.	Buay Unyi	Gunungsugih	idem	idem		
27.	Buay Subing	Terbanggi	idem	idem		
28.	Buay Nuban	Sukadana	idem	idem		
29.	Buay Beliyuk	Terbanggi	idem	idem		
30.	BuayNyerupa	Gunungsugih	idem	idem		
31.	Selagai	Abung Barat	idem	idem		
32.	Anak Tuha	Padangratu	idem	idem		
33.	Sukadana	Sukadana	idem	idem		
34.	Subing Labuan	Labuan Maringgai	idem	idem		
35.	Unyi Way Seputih	Seputihbanyak	idem	idem		
36.	Gedongwani	Sukadana	idem	idem		
37.	Buay Bolan Udik	Karta (Tulangbawang Udik)	Pepadun (Megou-pak)	idem		
38.	Buay Bolan	Menggala	idem	idem		
39.	Buay Tegamoan	Tulangbawang Tengah	idem	idem		
40.	Buay Aji	Tulangbawang Tengah	idem	idem		
41.	Buay Umpu	Tulangbawang Tengah	idem	idem		
43.	Buay Pemuka Bangsa Raja	Negeri Besar	Pepadun	A (api)		

Koenang	Abung Kunang			Pepadun		O (nyow)		26.		Buay Nunyai (Abung)		Kotabumi		Pepadun		O	

44.	Buay Pemuka Pangeran Ilir	Pakuonratu	idem	idem
45.	Buay Pemuka Pangeran Udik	Pakuonratu	idem	idem
46.	Buay Pemuka Pangeran Tuha	Belambangan Umpu	idem	idem
47.	Buay Bahuga	Bahuga (Bumiagung)	idem	idem
48.	Buay Semenguk	Belambangan Umpu	idem	idem
49.	Buay Baradatu	Baradatu	idem	idem
50.	Bungamayang	Negararatu	Pepadun (Sungkai)	idem
51.	Balau	Kedaton	idem	idem
52.	Merak-Batin	Natar	idem	idem
53.	Pugung	Pagelaran	idem	idem
54.	Pubian (Nuat)	Padangratu	idem	idem
55.	Tegineneng	Tegineneng	idem	idem
56.	Way Semah	Gedongtataan	idem	idem
57.	Rebang Pugung	Talangpadang	Semende	Sumatera Selatan
58.	Rebang Kasui	Kasui	idem	idem
59.	Rebang Seputih	Tanjungraya	idem	idem
60.	Way Tube	Bahuga	Ogan	idem
61.	Mesuji	Wiralaga	Pegagan	idem
62.	Buay Belunguh	Belalau	Peminggir (Belalau)	A (api)
63.	Buay Kenyangan	Batubrak	idem	idem
64.	Kembahang	Batubrak	idem	idem
65.	Sukau	Sukau	idem	idem
66.	Liwa	Balik Bukit Liwa	idem	idem
67.	Suoh	Suoh	idem	idem
68.	Way Sindi	Karya Penggawa	idem	idem
69.	La'ai	Karya Penggawa	idem	idem
70.	Bandar	Karya Penggawa	idem	idem
71.	Pedada	Pesisir Tengah	idem	idem
72.	Ulu Krui	Pesisir Tengah	idem	idem
73.	Pasar Krui	Pesisir Tengah	idem	idem
74.	Way Napal	Pesisir Selatan	idem	idem
75.	Tenumbang	Pesisir Selatan	idem	idem
76.	Ngambur	Bengkunat	idem	idem
77.	Ngaras	Bengkunat	idem	idem
78.	Bengkunat	Bengkunat	idem	idem
79.	Belimbing	Bengkunat	idem	idem
80.	Pugung Penengahan	Pesisir Utara	idem	idem
81.	Pugung Melaya	Lemong	idem	idem
82.	Pugung Tampak-	Pesisir Utara	idem	idem

83.	Pulau Pisang	Pesisir Utara	idem	idem
84.	Way Tenong	Way Tenong	Semendo	Sumatera Selatan

Membahas sebuah masyarakat, barang tentu terkait secara penting dengan sarana komunikasi dalam masyarakat tersebut, yaitu bahasa. Bahasa Lampung berdasarkan

klasifikasi yang dirumuskan oleh Dr. Van Royen dibedakan menjadi dua dialek yaitu dialek A dan dialek O. Sesungguhnya, bahasa Lampung adalah bahasa yang dipertuturkan oleh Ulun Lampung di provinsi Lampung, Selatan Palembang, dan pantai barat Banten. Bahasa ini termasuk cabang Sundik, dari rumpun bahasa Melayu-Polinesia Barat, dengan ini pula masih berkerabat dengan bahasa Sunda, bahasa Batak, bahasa Jawa, bahasa Bali, bahasa Melayu, dan sebagainya.

Selanjutnya, bahasa Lampung juga memiliki rumpun. Rumpun bahasa Lampung adalah sekelompok bahasa yang dipertuturkan oleh Ulun lampung di provinsi Lampung, selatan Palembang dan pantai barat Banten. Rumpun ini terdiri atas:
- bahasa Komering;
- bahasa Lampung Api; dan
- bahasa Lampung Nyo.

Kelompok ini merupakan cabang tersendiri dalam rumpun Melayu-Polinesia (http://id.wikipedia.org/wiki/rumpun_bahasa_lampung).

Aksara lampung yang disebut dengan Had Lampung adalah bentuk tulisan yang memiliki hubungan dengan aksara Pallawa dari India Selatan. Macam tulisannya fonetik berjenis suku kata yang merupakan huruf hidup seperti dalam Huruf Arab dengan menggunakan tanda tanda fathah di baris atas dan tanda tanda kasrah di baris bawah tapi tidak menggunakan tanda dammah di baris depan melainkan menggunakan tanda di belakang, masing-masing tanda mempunyai nama tersendiri.

Artinya Had Lampung dipengaruhi dua unsur yaitu Aksara Pallawa dan Huruf Arab. Had Lampung memiliki bentuk kekerabatan dengan aksara Rencong, Aksara Rejang Bengkulu dan Aksara Bugis. Had Lampung terdiri dari huruf induk, anak huruf, anak huruf ganda dan gugus konsonan, juga terdapat lambing, angka dan tanda baca. Had Lampung disebut dengan

istilah KaGaNga ditulis dan dibaca dari kiri ke kanan dengan Huruf Induk berjumlah 20 buah.Aksara lampung telah mengalami perkembangan atau perubahan. Sebelumnya Had Lampung kuno jauh lebih kompleks. Sehingga dilakukan penyempurnaan sampai yang dikenal sekarang. Huruf atau Had Lampung yang diajarkan di sekolah sekarang adalah hasil dari penyempurnaan tersebut.



Sekaitan dengan identitas aksara pada syair *Tanah Lado*terdapat pada bait ketiga.

Meregai buai rik bahasa
Nayah sina tanda ram kaya
Adat rik budaya
Suratni kaganga
Jadi warisan jama-jama

Selanjutnya, dalam budaya Lampung ada sebuah salam yang diucapkan sebelum berbicara sebagai tanda penghormatan yaitu dengan menyebutkan *Tabik Puun.* Dengan jelas penyair menuliskan hal itu pada bait keempat.

Tabikpuun jama sai Tuha Raja
Penyimbang Sebatin Semerga
Salah rik cepala tian sai ngura-ngura

Kilu tawai sikam kiluyang

Maksudnya adalah salam hormat pada tetua atau pun raja Punyimbang/pemimpin satu raja dan satu marga, tata titi adat/perilaku baik dan buruk mereka yang muda-muda, mohon ajarkan kami memintanya. Ada kata penting dalam bait tersebut yaitu *cepala.* Berdasarkan penjelasan Ariyani (2016) cempala makna yang terkandung adalah norma yang sebaiknya jangan dilanggar. Ada silih walu, cempala ruwa belas, dan ugi-ugi pak likur.

Pada bait akhir, penulis menegaskan kembali bahwa Lampung adalah tanah lado.

Bumiku tanah Lampung kulawi
Panjak wai-wai di nusantara
Tani tukun sangun jak jebi
Tanoh Lampung tanah lado

Menegaskan pula, Lampung adalah bumi petani yang memang tekun dan ulet sejak zaman dahulu. Hendaknya terus kita saying dan cintai bumi Lampung yang megah dan indah di nusantara. Sentuhan diksi secara kelokalan sangat tampak pada lagu *Tanah Lado.*

C. LAGU TANAH LADO DAN BAHAN PEMBELAJARAN BAHASA LAMPUNG

Pembelajaran Bahasa Lampung sebagai muatan lokal telah berlangsung selama ± 20 tahun pada jenjang Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah Pertama. Secara normatif, kebijakan tersebut tertuang dalam Surat Keputusan Nomor 2694/I.12.A/U/1994 tanggal 18 April 1994 tentang *Kurikulum Muatan Lokal* menjadikan bahasa Lampung sebagai salah satu mata pelajaran muatan lokal yang diajarkan pada tingkat pendidikan dasar dan menengah yaitu SD dan SMP (Depdikbud,1996).

Pembelajaran bahasa Lampung pada ranah formal terdikotomi pada dua dialek dan dua budaya, yaitu dialek Api (A) dan dialek Nyow (O) dengan budaya Saibatin serta budaya Pepadun. Relatif penggunaan dialek Api (A) dimiliki oleh budaya Saibatin, sedangkan budaya Pepadun mewakili dialek Nyow (O) juga Api (A). Dalam pelaksanaan pembelajarannya, guru

diharapkan wajib menyampaikan materi tentang budaya Saibatin dan Pepadun dengan memilih salah satu dialek, baik Api (A) atau Nyow (O). Akan lebih baik manakala guru dapat menyampaikan kedua dialek tersebut dalam pembelajaran.

Di sadari atau tidak, pembelajaran merupakan proses yang kompleks, dengan melibatkan banyak komponen dalam upaya mencapai tujuan yang optimal. Terlebih saat ini, guru sebagai salah satu komponen penting yang ada didalamnya, perlu menguasai empat kompetensi yaitu (1) kompetensi pedagogik; (2) kompetensi profesional; (3) kompetensi kepribadian; dan (4) kompetensi sosial. Berkaitan dengan itu, profesionalisme guru selain ditentukan oleh tingkat penguasaan materi yang harus disampaikan kepada siswa (*what to teach*), juga dipersyaratkan dimilikinya kemampuan bagaimana cara mengajarkannya (*how to teach*). Guru sebagai pelaksana pendidikan harus terus berupaya dalam meningkatkan pembelajaran kepada para peserta didiknya karena guru sebagai pelaku reformasi di dalam kelas *(classroom reform.* Karena itu, guru harus terus menyiasati untuk membangun kultur belajar siswa, melalui belajar untuk tahu (*learning to know*), belajar untuk berbuat (*learning to do*), belajar untuk menjadi sesuatu (*learning to be),* dan belajar untuk hidup bekerjasama *(learning to live together*). Kemampuan tersebut memiliki peran yang sangat penting sebagai modal dasar bagi terselenggaranya proses pembelajaran yang efisien dan efektif.

Dalam makna yang lebih kompleks, pembelajaran hakikatnya usaha sadar dari seorang guru untuk membelajarkan siswanya (mengarahkan interaksi siswa dengan sumber belajar lainnya) dalam rangka mencapai tujuan yang diharapkan. Dari makna ini jelas terlihat bahwa pembelajaran merupakan interaksi dua arah dari seorang guru dan peserta didik, yang antara keduanya terjadi komunikasi (transfer) yang intens dan terarah menuju pada suatu target yang telah ditetapkan sebelumnya (Trianto,2010:17). Memahami penjelasan tersebut, guru memegang peranan penting dalam menentukan keberhasilan pembelajaran. Bagaimana pun baiknya sarana pendidikan yang lain, makanakala guru tidak dapat menjalankan fungsinya dengan baik, maka pengajaran pastilah tidak akan memberikan hasil yang memuaskan. Hal tersebut dipertegas oleh pendapat Brown (1994:7) bahwa guru harus memahami bagaimana pembelajar belajar dengan memerhatikan filosofi pendidikan, gaya

mengajar, pendekatan, metode, dan teknik di kelas. Dengan demikian akan terwujud kelas yang efektif, bermula dari guru yang efektif, tentunya.

Dalam proses pembelajaran terdapat tiga komponen penting yang diperlukan untuk menunjang pencapaian tujuan pembelajaran yakni pendekatan, metode, dan teknik. Anthony dalam Brown (2001: 14) memberi batasan pada ketiga hal tersebut.

> *"An approach was a set of assumtions dealing with the nature of language.*
> *Learning, and teaching. Method was described as an overall plan for systematic presentation of language based upon a selected approach. Techniques were the specific activities manifested in the classroom that were consistent with a method and therefore were in harmony with an approach as well".*

Batasan tersebut menunjukkan bahwa pendekatan merupakan seperangkat asumsi yang berhubungan dengan hakikat bahasa, pembelajaran, dan pengajaran; metode adalah keseluruhan rencana untuk penyajian bahan bahasa yang didasarkan pada pendekatan yang terpilih; dan teknik merupakan sesuatu yang dimanifestasikan ke dalam kelas yang dalam pelaksanaannya tetap konsisten dengan metode dan selaras dengan pendekatan.

Berkaitan dengan konsep pembelajaran di atas, lagu *Tanah Lado* sangat tepat diberikan kepada siswa dalam materi Bahasa Lampung sebagai bagian dari pengembangan bahan ajar yang juga merupakan bagian dari pengembangan strategi pembelajaran. Dengan siswa diberikan teks lagu Tanah Lado, siswa dapat beroleh:

1. Siswa mengenal secara geografis letak dan karakteristik Provinsi Lampung.
2. Siswa dapat mengetahui sejarah mengepa disebut Lampung sebagai Tanah Lado.
3. Siswa dapat mempelajari sejarah masyarakat budaya Lampung dengan dua masyarakat adatnya yaitu Pepadun dan Saibatin.
4. Siswa dapat mengetahui potensi sumber daya alam Lampung.
5. Siswa dapat mengetahui aksara Lampung.

D. PENUTUP

Ekologi sastra lokal dan kearifan lokal dalam lagu Tanah Lado yang sangat membumi ditelinga masyarakat Lampung, memberikan pelajaran berkehidupan bagaimana kita harus mencintai alam, menghargai potensi sumber daya alam yang dianugerahkan Tuhan Yang Mahakuasa kepada kita, juga melestarikan kehidupan berbudayanya. Catatan penting yang tersampaikan melalui lagu tersebut adalah.

1. Daerah Lampung identik dengan gunung, hutan, kampung, dan hamparan sawah, juga pulau-pulau di laut lepas.
2. Kecirian itu disampaikan melalui symbol danau Ranau, sebuah danau yang terdapat di ujung sebelah barat Lampung tepatnya di kabupaten Lampung Barat.
3. Lampung adalah daerah Berjaya dengan rempah Lada sejak jaman Kolonial Belanda.
4. Lampung kaya dengan adat dan budayanya, yang terdiri atas dua masyrakat adat yaitu masyarakat Pepadun dan Saibatin.
5. Lampung memiliki identitas tulis dalam bentuk aksara Lampung
6. Kehidupan berbudayanya masyarakat Lampung mengenal istilah cempala yaitu norma yang sebaiknya jangan dilanggar (Tata titi adat/ perilaku baik dan buruk mereka yang muda-muda)

DAFTAR BACAAN

Brown, Douglas H. 2001. ***Teaching by Principles***. San Francisco: Prentice Hall Regents.

Endraswa, Suwardi. 2016. Ekologi Sastra Lokal (Bahan Seminar nasional HISKI Palembang). Palembang.

http//:wikipedia.org/sejarah_lampung

http://sejarahlampung.blogspot.co.id/

https://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Lampung)

http://pangeranarti.blogspot.co.id/2014/11/pengertian-kearifan-lokal-lengkap.html

https://id.wikipedia.org/wiki/Lampung#Gunung.

https://id.wikipedia.org/wiki/Marga_di_Lampung.

Informan: Dr. Farida Ariyani, M.Pd. gelar Pangiran Susunan Ratu

KAJIAN JURUS-JURUS BUKAAN PSHT: SEBUAH REFLEKSI BAHASA TUBUH DAN SENI BELA DIRI TERHADAP KESADARAN LINGKUNGAN
STUDY ON THE OPENING FIGHTING STYLES OF PSHT: A REFLECTION OF BODY LANGUAGE AND MARTIAL ARTS
TANTANGAN PENDIDIKAN CINTA LINGKUNGAN DI ETNIK JAWA DALAM SYAIR LAGU DOLANAN "*E DHAYOHE TEKO*": ANTARA MAKNA PRAGMATIS TEKSTUAL DAN NILAI FILOSFIS

Benedictus Sudiyana
Program Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia,
FKIP Univet Bantara Sukoharjo
HP: 087838242169, Email: benysudiyana@gmail.com,
No. KTA HISKI: 8807007

Abstrak

Syair lagu dolanan "E Dhayohe Teko" sangat fenomenal. Bagi orang Jawa, syair lagu itu sangat akrab. Terdapat dampak masif bagi kehidupan masyakarat Jawa berupa kebiasaan dan perilaku negatif membuang sampah di kali tanpa merasa salah. Akibatnya, hampir semua kali di ranah masyarakat Jawa sangat kumuh. Tulisan ini hendak mengungkap muatan makna kebahasaan tentang pesan pragmatis tekstual dan makna nilai filosofis dalam syair lagu tersebut dan mengajukan alternatif solusi terkait dampak negatif syair lagu itu bagi gerakan pendidikan lingkungan. Melalui kajian makna tekstual bahasa, ditemukan bahwa (1) isi tekstual syair itu memberikan ajakan pada gerekan cinta lingkungan yang negatif, seperti pembuangan sampah di sungai menjadi sangat masif bagi kalangan masyarakat Jawa di mana pun tinggal, (2) nilai filosofis lagu itu adalah kedatangan "dhayoh" sebagai wahyu, justru manusia menerimanya dengan menyibukkan dri pada hal-hal lain yang remeh, urusan "dhayoh" yang bermakna wahyu, menjadi sekadar urusan buang "asu" atau bangkai yang maksudnya hal-hal yang remeh-remeh, dan (3) alternatif solusi penerapan atas dampak negatif syair lagu tersebut dalam pendidikan adalah dengan menekankan pada aspek makna filosofis, yakni pada penguatan penerimaan wahyu sebagaimana mestinya. Melalui penekanan pada makna filosofis syair lagu itu, kesadaran masyarakat akan cinta lingkungan akan menjadi lebih baik.

Kata kunci: pendidikan cinta lingkungan, syair lagu

dolanan, makna pragmatis tekstual, makna filosofis

Abstract

The lyrics of *lagu dolanan* "E Dhayohe Teko" is very phenomenal. It is a familiar for the Javanese ethnics. There is the massive effect to the Javanese life that is the negative habit and action by throw the garbage in the rivers with they are innocence. As a result, almost all rivers in the Javanese regions are very dirty. This paper exposes the payload meaning of linguistics about the textual pragmatic and philosophical messages in the *lagu dolanan* lyrics and it proposes the alternative solution related with the negative effect of it for the environment education act. By the language textual meaning analysis, it are found those (1) the textual content of the lyrics gives a invitation at the negative loving environment, as the throwing garbage to the rivers and it becomes the massive act for Javanese in anywhere they live, (2) the value philosophical of the lyrics is arrival "dhayoh" as a revelation, just they take it by occupying themselves at the paltry other things, the affairs of "dhayoh" that means a revelation becoming the dog or carcass throwing, and (3) the application as alternative solution for the negative effect of the lyrics in the education is at emphasizing at the philosophical meaning, that is at strengthening taking the revelation as it should be. By the emphasizing at the philosophical meaning about the lirics, the awareness about the love of the environment of the Javanese will be better.

Keywords: love the environment education, *lagu dolanan* lyrics , textual pragmatic meaning, philosophical meaning

Pendahuluan

Isu pendidikan dalam sastra termasuk dalam syair lagu tidak pernah habis dibicarakan. Syair lagu "E Dhayohe Teko"bagimasyarakat Jawa di Indonesia umumnya bukan merupakan lagu asing dalam kerangka pendidikan. Sebagian diperoleh secara lisan dari generasi tua ke generasi berikutnya, bahkan juga diperoleh melalui proses akademik dikenalkan melalui pendidikan di bangku kuliah (Purwadi, 2010), juga melalui media elektronik *online*/internet (Ubaidi, 2010; Kliwanto, 2011), dan media massa lainnya. Lagu inisecara turun-temurun masih dikenal baik bagi kebanyakan masyarakat Jawa yang sebagian besar tersebar di wilayah Nusantara ini meskipun diakui juga secara berangsur-angsur generasi sekarang mulai kurang mengenali lagu dolanan sebagai kekayaan budaya masyarakatnya

(Kartini, TT). Dalam lagu ini terdapat muatan nilai filosofi pendidikan yang tinggi(Sidiq, 2016).Sebaliknya, ketidaksampaian pemahaman filosofi bisa menjadi bumerang dan jatuh pada interpretasi bunyi formal tekstual dangkal tanpa makna yang justru isi syairnyamenjadi semacam sekadar bahasa yang memprovokator atau memropaganda masyarakat dan pendengarnya untuk berbuat secararamai-ramai membuang sampah ke sungai tanpamerasa bersalah (Sudiyana, 2013) alias tidak sesuai gerakan mencintai bumi dan lingkungan, dan juga dalam praktik kehidupan keseharian pada kehidupan anak-anak semakin jauh makna nilai keutamaannya (Kliwanto, 2011).

Siapakah pengarang lagu/tembang anak-anak Jawa yang fenomenal ini? Selayaknya karya sastra lama yang disebarkan secara tradisi, dan bersifat milik kolektif, umumnya pengarang tidak begitu dikenal. Yang lebih ditonjolkan adalah isi makna di dalamnya melalui bahasa yang ringan dan mudah dipahami sehingga person pengarang dan penyebarannya tidak menjadi bagian penting yang perlu diketahui khalayak. Syair lagu dolanan mudah diingat karena bahasa sederhana,cengkok sederhana,jumlah baris terbatas, dan berisi hal-hal yang selaras atau dekat dengan keadaan anak (Kartini, TT). Namun, di balik bahasa yang lugas sederhana itulah anak-anak dan sebagian masyarakat sekarang tidak banyak memahami esensi makna yang terkandung di dalamnya. Ironisnya, pendidik juga kurang memahami pesan esensi makna. Jika kemudian, syair lagu dolanan E Dhayohe Teko yang diduga memengaruhi karakter orang Jawa dalam memerlakukan lingkungan hidup khususnya sungai sebagaimana paparan

Dalam lagu dolanan dapat ditangkap setidaknya dua pesan interpretatif yang dapat dikatakan saling kontradiktif. Ini menjadi tantangan pendidikan cinta lingkungan melalui karya sastra dan perlu langkah antisipatif untuk mendukung gerakan yang positif. Di satu pihak dengan mendasarkan bunyi formal lahiriah (pragmatis tekstual), isi lagu ini kontraproduktif atau berlawanan dengan semangat *memayu hayuning bawono* (menjaga memperindah kelangsungan alam semesta). Isinya dapat dikatakan bertolak belakang dengan esensi tujuan gerakansastra hijauyang semestinya peduli lingkungan (Siswari, 2015). Bahkan dibandingkan dengan syair lagu dolanan lainnya, seperti Sluku-sluku Bathok, Ilir-ilir, Padang Bulan (kandungan nilai-nilai budi pekerti religius), Jaranan (kebersamaan, menghormati yang lebih tinggi), Menthok-menthok (introspeksi diri), Gundhul-gundhul Pacul (kesombongan membawa

kehancuran), Dhondhong Opo Salak (kecermatan satu di antara dua pilihan) (Kartini, TT), maka syair lagudolanan *E Dhayohe Teko*menjadi persoalan tersendiri dalam khasanah pendidikan. Dengan menggunakan pemaknaan yang sama dengan lagu-lagu dolanan lainnya seperti di atas, justru akan menuju kepada makin kumuhnya sungai-sungai oleh aneka sampah dan bangkai. Pengesampingan makna pragmatis tekstual selayaknya diabaikan dan memberikan penekanan pada pemaknaan pada filosofi yang jauh lebih religius dan kontemplatif. Oleh karena itu, di sini patut dipaparkan kedua arah pemahaman makna secara pragmatis tekstual dan secara filosofis tersebutdemi memperoleh isi pesan hakiki lagu dolanan.

Syair Lagu "E Dhayohe Teko" dan Suatu Kajian Makna Pragmatis Tekstual

Makna pragmatis tekstual mengandung muatan makna pragmatis dan tekstual. Konsep pragmatis berhubungan dengan konsep pragmatisme yang merupakan gerakan filsafat atau suatu sikap, metode dan filsafat yang memakai akibat-akibat praktis dari pikiran dan kepercayaan sebagai ukuran kebenaran (Liputo, 1995:261).Pengetahuan dalam hal ini bahasa harus digunakan untuk memecahkan masalah-masalah sehari-hari, urusan-urusan praktis, untuk membantu menyesuaikan dengan lingkungan. Pendek kata, sebagai kata kunci, pragmatisme menekankan fenomena tanda bahasa langsung dengan pengalaman sebagai tanda bukti (Rosyid, 2010: 65). Pengkajian teks syair secara tekstual adalah pengkajian dengan mencermati penggunaan aspek gramatikal dan leksikal (Sumarlam, 2010: 40-70).

Syair lagu E Dhayohe Teko yang berkembang di masyarakat Jawa menjadi kekayaan publik. Salah satu versi sebagai berikut:

E, Dhayohe Teka
E, dhayohe teka, …
E, gelarna klasa …. E, klasane bedhah,
E, tambalen jadah, …E, jadahe mambu,
E, pakakna asu ….E, asune mati,
E, cemplungna kali …E, kaline banjir,
E, kelekna pinggir
(Purwadi, 2010:10; Kliwanto, 2011)

Adapun terjemahannya kurang lebih:/*E, Tamunya datang/ E, gelarkan tikar/ E, tikarnya jebol/ E, tambalkan jada/ E, jadahnya basi/ E, berikan anjing (asu)/E, anjingnya mati/ E, buang ke kali/ E, sungainya banjir,/ e, hanyutkan pinggir/.* Selain itu, ada juga versi lainnya yang muncul, yakni:

E… Dayohe teko
E… Gelarno kloso-- E… Klosone bedhah
E… Tambalen jadah --E… Jadahe mambu
E… Pakakno asu ---E…. Asune mati
E…. Kelekno kali ---E…. Kaline asat
E…. Centhelno pager ---E…..Pagere ambruk
E…. Delehno ngebuk
(Ubaidi, 2010)

Perbedaan teks terakhir dengan teks yang sebelumnya ada pada "… E Kaline banjir, E Kelekno pinggir" menjadi *"… e…. Kaline asat; e…. Centhelno pager; e…..Pagere ambruk; e…. Delehno ngebuk*". (…e… sungainya kering; e… cantelkan pagar; e… pagarnya roboh; e… taruhlah jembatan) Isi teks syair lagu tersebut bila dilihat dari perspektif aspek pragmatis kebahasaan teori Halliday mencakupi keterlibatan komponen fungsi ideasional, interpersonal, dan tekstual. Fungsi ideasionalberkenaan dengan wawasan atau gagasan penggunaan bahasa dengan mentransmisikan informasi/ pengalaman dunia antaranggota masyarakatnya, fungsi interpersonal berkenaan dengan wawasan tentang relasi hubungan antar penutur-petutur untuk membentuk, memelihara, dan menspesifikkan hubungan antar anggota masyarakat yang berkomunikasi, dan fungsi tekstual berkaitan dengan wawasan tentang penggunaan medium untuk berkomunikasi yakni untuk menyajikan tekstur atau struktur wacana sesuai dengan konteks situasi (Kres, 1976: viii-xi).Melalui kajian yang memanfaatkan ketiga fungsi tersebut dan dengan menggunakan perspektif model sistemik fungsional secara ringkas dapat dikemukakan sebagai berikut.

Secara tekstual penggunaan gramatika dan leksis, teks syair lagu dolanan tersebut dominan dengan pengulangan kata seru "E…". Pilihan kata seru tersebut mengindikasikan antara penutur dan pihak pendengar

bersifat egaliter, bernada netral, sebagaimana interjeksi "He..", "Hai…" (Depdikbud, 1988: 243).

Berdasarkan tinjauan transitivitas, dengan melihat aspek proses, partisipan, dan sirkumstansi dapat dinyatakan bahwa syair tersebut memanfaatkan "dhayohe" sebagai aktor yang sekaligus menduduki subjek psikologis (tema), subjek gramaitkal, dan subjek logis (Gunawan, 2013: 9; Halliday dan Matthiessen, 2004: 57). yang dimaknai bahwa posisi ini sangat penting dan menjadi pusat atau fokus perhatian oleh kedua pihak partisipan tutur. Tuturan yang berupa kalimat-kalimat selanjutnya bersifat dialogis.

Berdasarkan penggunaan pilihan modus kalimat, teks syair tersebut diwarnai oleh dominannya modus kalimat deklaratif dan imperatif. Kalimatdeklaratif ditunjukkan pada *E,dhayohe teko; E, klasane bedhah; E,jadahe mambu; E, asune mati; E kaline banjir.* Penggunaan deklaratif ini bersifat dialogis, dan sebagai jawaban atas imperatif, bahkan dapat digunakan sebagai bentuk penolakan yang tidak dinyatakan secara eksplisit, tetapi dengan tuturan berdasarkan fakta. Perhatikan tiga baris berikut:

(1) a. E, dhayohe teka (deklaratif)
b. E, gelarna klasa (imperatif)
c. E, klasane bedhah (deklaratif)
d. E, tambalen jadah (imperatif)
e. E, jadahe mambu (deklaratif)
f. E, pakakna asu (imperatif)
g. E, asune mati (deklaratif)
h. E, cemplungna kali (imperatif)
i. E, kaline banjir, (deklaratif)
j. E, kelekna pinggir (imperatif)

Tuturan pertama (1a) sebagai tuturan deklaratif *E, dhayohe teko,* diikuti tuturan imperatif (1b) *E, gelarno klasa*dandijawab tuturan selanjutnya dengan tidak dapat melakukan tindakan imperatif atau pengelakan, tetapi langsung mengalihkan dengan dialog (1c) dan seterusnya. Pola pasangan tuturan deklaratif dan imperatif berturutan berpola berkelanjutan seperti 1a-j mengindikasikan adanya kebersamaan kesederajatan, bahkan keakraban, tetapi mengambarkan posisi penutur

imperatif berada posisi lebih tinggi statusnya.

Dari segi bentuk tuturan, teks lagu *E, dhayohe teko*memiliki tuturan serba positif, tidak menggunakan bentuk negatif dengan kata *tidak* atau *jangan.* Pemakaian pilihan pada kalimat positif menggambarkan bentuk maju positif.

Pada posisi ketiga baris terakhir syair lagu tersebut nyata-nyata semacam ajakan untuk membuang sampah di pinggir kali. Selain berupa deklaratif, tuturan juga berupa imperatif.

(2) h. E, cemplungna kali (imperatif)
i. E, kaline banjir, (deklaratif)
j. E, kelekna pinggir (imperatif).

Pada kutipan ini, tuturan syair justru bersifat langsung tekstual. Akibatnya, pemahaman mentah-mentah akan syair ini menjadikan tidak menguntungkan bagi pendidikan cinta lingkungan, lebih khusus pada pengelolaan sungai.

Syair Lagu *E Dhayohe Teko*sebagai Tanda: Kajian Makna Filosofis

Syair lagu dolanan *E Dhayohe Teko* dapat dipahami secara bebas melalui resepsi oleh khalayak. Arti dan makna tanda-tanda dalam bahasa termasuk dalam syair lagu mulanya bersifat arbitrer antara relasi penanda dan petanda (Berger, 2005: 47). Pesan lagu itu dapat dikaji secara permukaan menurut pragmatis tekstual sebagaimana dipaparkan di atas, juga dapat dimaknai sebagai pesan filosofi. Pemanfaatan filosofi terkait dengan pemahaman bahasa sebagai tanda-tanda dalam relasi penanda-petanda. Selanjutnya, tanda-tanda yang semula bersifat arbitrer bebas tersebut kemudian dimanfaatkan untuk informasi atau komunikasi maka diperlukan konvensi, yakni kesepahaman antara relasi petanda-penanda yang lebih bersifat permanen. Dalam memaknai pesan syair lagu *E Dhayohe Teko*inilah semestinya penekanan pada pesan filosofi.

Menurut Sidiq (2016), *s*yair lagu dolanan berdasarkan urutan makna keilmuan ada tiga level. Level dasar atau pertama ditujukan untuk tingkatan yang masih awam (syariat), yakni tembang *Ilir-ilir.* Level kedua, tingkat diatasnya *(thoriqot dan hakikat),* yakni tembang *Gundul-gundul Pacul* dan tembang *Ee Dayohe Teko.* Level ketiga, yakni tingkat

khosh (makrifat) yaitu tembang *Sluku-Sluku Bathok.*

Terkait dengan syair tembang *Ee Dayohe Teko,* kata *Dhayohe* yang dimaksud dalam syair lagu ini adalah sinonim dengan *tamu yang datang.* Dalam konteks ini "datangnya dhayoh" dimaksudkan sebagai lambang *"datangnya wahyu",* bukan tamu orang secara denotatif praktis. *Wahyu* di sini dimaknai sebagai simbol *hidayah* atau *karunia* dari Tuhan Yang Maha Kuasa. Datangnya *hidayah* atau *karunia* ini perlu dilakukan penyambutan agar pantas dan layak untuk ditempatkan di dalam hati sanubari, dan bukan sekadar urusan lahiriah tata cara saja yang dijalankan (bdk. Sidiq, 2016).

"*E gelarno klasa*" merupakan nasihat, perintah, atau petunjuk agar dipersiapkan secara sungguh-sungguh untuk semayam tinggalnya *wahyu* atau kurnia, yakni kesediaan hati, pikiran, jiwa yang siap menerimanya. Akan tetapi, tanda-tanda ketidaksiapan dalam menerima wahyu ditunjukkan oleh suasana atau keadaan hati yang *bolong-bolong*, yang digambarkan oleh pernyataan *E klasane bedhah.*

Persoalan lebih lanjut bukan lagi mengatasi masalah kesiapan hati dalam menerima peristiwa spiritual, tetapi selanjutnya justru disibukkan dan beralih pada urusan duniawi yang bukan urusan utama sehingga esensi penyiapan spiritualitas menjadi makin kabur melalui ungkapan *E tambalen jadah. Jadah* adalah semacam makanan dari ketan yang bukan merupakan makanan pokok. Ini berbeda dari nasi sebagai makanan pokok masyarakat Jawa.

Kelanjutan masalah duniawai menjadi berkembang lagi manakala *jadah* yang dmaksud ternyata busuk atau bau, *E jadahe mambu*. Dimaknai urusan duniawi yang dipersiapkan ternyata tidak pas, tidak memuaskan, dan disuruh buang untuk disuruh makan hewan anjing, *E pakakno asu*. Ungkapan *asu* di sini lebih dimaknai sebagai hewan yang termasuk golongan kelas najis/kotor, atau lambang hewan yang tajam penngkapannya inderanya, dan bukan hewan yang memiliki karakter positif setia (*fidelity*). Ini berarti barang-barang duniawi tadi disuruh dibuang, sebagai gambaran untuk barang yang tidak berharga/tak bernilai.

E asune mati dan diikuti *E cemplungno kali* ditafsirkan sebagai dua pengertian, yakni bahwa yang disuruh untuk"dibuang ke kali" adalah (1) *jadah mambu* (hati pikiran yang busuk) tadi, atau (2) *asune mati*, atau (3) *jadah mambu* dan *asu mati* sekaligus. Pelambangan *asu mati* dan *jadah mambu* menunjukkan penyiapan masalah duniawi sangat sia-sia untuk

menyambut :kedatangan wahyu atau karunia. *E Kaline banjir* dan *E, kelekna pinggir*dapat menggambarkan lambang tidak beraninya menghadapi gejolak masalah duniawi secara langsung, tetapi ditempatkan di posisi pinggiran.

Intinya, lagu ini digunakan untuk melakukan sindiran kepada kebanyakan ahli syariat atau ulama sejak zaman dahulu justru mempunyai kecenderungan cinta dunia (Bdk. Sidiq, 2016).Dalam praktinya, sikap demikian tidak hanya dimonopoli oleh para tokoh ulama, tetapi juga bisa dialami oleh orang yang belum sampai pada kesadaran spiritual yang memadai.

Tantangan Pendidikan Cinta Lingkungan dalam Syair Lagu *E Dhayohe Teko*

Lagu dolanan "E Dhayohe Teko" dengan segala dampak positif dan negatif sudah hadir di tengah masyarakat. Dampak positif hadir manakala pendidikan melalui tembang ini semua pihak partisipan dapat mentransformasikan nilai filosofi yang penuh metafor atau lambang ini menjadipesan-pesan spiritual dalam konteks penerimaan atau datangnya pewahyuan, rahmat, karunia, dan sejenisnya. Prosesi datangnya rahmat atau pewahyuan memerlukan sikap perilaku batin spiritual yang benar-benar istimewa, dan bukan peristiwa lahiriah sebatas tanda material keseharian sehingga menjadi semacam penggerak massa untuk berbuat seperti pada isinya.

Benarkah kumuhnya kali/sungai kita disebabkan oleh salah satu faktor dari dampak lagu ini?Berikut dipaparkan beberapa pengaruh lagu terhadap perilaku sikap anak. Penelitian Drupadi, Palupi, dan Karsono (T.T.) dalam penelitiannya "Pengaruh Teks Lagu Anak-Anak terhadap Perilaku Prososial Anak TK" menghasilkan simpulan bahwa penggunaan lagu anak-anak berpengaruh terdapat perilaku prososial (empati, berbagi, dan bekerjasama) anak. Penelitian pengaruh terpaan lagu "percintaan" orang dewasa terhadap pubertas *precox* pada anak-anak di Surabaya menunjukkan lagu-lagu percintaan yang diekspose di media memengaruhi tingkat sedang pada perilaku pubertas dalam hal seksualitas (Simanjutak,2013). Musik juga memengaruhi emosi anak secara sadar maupun tidak sadar dan secara aktif maupun tidak aktif (Jamin, TT).Apabila mencermati dampak syair lagu terhadap perilaku dan sikap anak/anggota masyarakat terhadap

kondisi sosial dan atau lingkungan, pertanyaan di atas tidak berlebihan bahwa kumuhnya sungai di Jawa ada dugaan dipengaruhi juga oleh pesan tekstual langsung dalam lagu*E Dhayohe Teko*. .

Pembiaran anggota masyarakat membuang sampah dari yang jenis organik (daun, kayu, bangkai) hingga sampah jenis anorganik (plastik, kertas stereofoam, hingga limbah aneka industri yang berbahaya dan sulit diurai secara alami) seolah-olah menjadi fenomena biasa. Perbuatan secara rutin dan lazim ini sudah tidak lagi ada koreksi dan sepertinya tidak ada salahnya. Akibatnya, selain menimbulkan bencana lingkungan, anggaran publik dari negara untuk mengurus,mengembalikan, dan memperbaiki lingkungan bisa sangat membengkak biayanya. Perilaku buruk yang massif dan yang sudah terintegrasi secara internal bahkan menjadi kebiasaan ini sulit untuk diubah (Purwadi, 2003: 12).Kesadaran personal dan publik perlu ditumbuhkan dengan memanfaatkan lagu *E Dhayohe Teko,* tetapi penekanan nilai-nilai filosofi lebih diketengahkan dan mengesampingkan makna tersuratnya. Mekanisme penggunaan Kurikulum 2013 yang memunculkan penilaian sikap spiritual dan sikap sosial membantu mengondisikan pentingnya makna filosofi syair lagu ini.

Berdasarkan fenomena keterkandungan dampak lagu dan perilaku sosial masyarakatnya, khusus terkait dengan posisi lagu dolanan *E Dhayohe Teko,* sebagai media pendidikan nilai karakter, ada beberapa tantangan yang perlu dihadapi dan direalisasi oleh para guru, pendidik, dan pemangku pendidikan cinta lingkungan lainnya bagi siswa yang telah menginternalisasi lagu ini dan bagi yang baru diperkenalkan pertama kali.

a. Tantangan lagu dolanan *E Dhayohe Teko* sebagai media pendidikan formal

Pertama, bagi siswa atau anak yang sudah pernah mendengar lagu ini, guru atau pemangku pendidikan perlu memberikankesadaran pada aspek pesan filosofis atau pesan tersirat, bukan pesan tersurat. Guru memberikan kesadaran cinta lingkungan, dan memaparkan berbagai kasus dampak negatif pengabaian atau perusakan lingkungan akibat buang sampah/bangkai di kali sebagaimana isi tersurat. Paparan bisa disajikan secara visual atau interaktif.

Kedua, penggunaan lagu *E Dhayohe Teko*bagi siswa yang baru mendengarkan atau diperdengarkan menuntut penguatan guru pada

penjelasan pesan akan tanda-tanda simbol. Isi makna lagu perlu dikupas sebagai pengantar bagi umat atau seseorang yang bersiap hati mau menerima *hidayah,* karunia, pesan illahi, yang memerlukan kesiapan batin. Baru kemudian dilakukan papaan nyanyian lagu dimaksud.

Ketiga, perlunya ada mekanisme pengukuran atau asesmen terkait dengan kemampuan menguasai tanda-tanda atau penanda petanda bahasa dalam lagu tersebut. Intensitas dan kualitas penguasaan petanda-penanda menjadi modal atau prasyarat bagi penguasaan pesan filosofis.

b. Tantangan lagu dolanan *E Dhayohe Teko* sebagai media pendidikan informal

Selain dapat digunakan dalam situasi formal, lagu dolanan ini dapat digunakan dalam pendidikan informal di masyarakat. Misalnya, dalam pertemuan pengajian seperti yang dilakukan oleh Musik Kyai Kanjeng pimpinan Emha Ainun Najib dalam acara pengajian terbuka yang tidak jarang disiarkan oleh media TV. Masyarakat perlu memahami isi filosofi pesan esensi lagu.

Simpulan dan Saran

Berdasarkan paparan pembahaan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, isi tekstual syair lagu *E dhayohe teko*memberikan ajakan pada gerekan cinta lingkungan yang kontraproduktif, seperti pembuangan sampah di sungai menjadi sangat masif bagi kalangan masyarakat Jawa di mana pun tinggal manakala penggunaan hanya sebatas penyampaian tekstual.

Kedua, nilai filosofis lagu itu adalah kedatangan "dhayoh" sebagai wahyu, justru manusia menerimanya dengan menyibukkan dri pada hal-hal lain yang remeh, urusan "dhayoh" yang bermakna wahyu, menjadi sekadar urusan buang "asu" atau bangkai yang maksudnya hal-hal yang remeh-remeh, atau lebih pada mengurusi sifat duniawi.

Ketiga, alternatif solusi penerapan atas dampak negatif syair lagu tersebut dalam pendidikan adalah dengan menekankan pada aspek makna filosofis, yakni pada penguatan penerimaan wahyu sebagaimana mestinya.

Adapun saran yang dapat diberikan adalah kepada para pendidik perlu memberikan paparan yang memadai dan mementingkan berkesadaran

dalam menangkap isi pesan lagu *E Dhayohe Teko.* Anak didik dan anggota masyarakat diajak untuk lebih memahami makna filosofi di balik sebuah bahasa lagu.

Daftar Pustaka

Berger, A.A. 2005. *Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer: Suatu Pengantar Semiotika.* Cet. ke-2. Terjemahan M.D. Marianto. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Depdikbud. 1988. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka.

Drupadi, R., W. Palupi, dan Karsono. Tanpa Tahun. "Pengaruh Teks Lagu Anak-Anak terhadap Perilaku Prososial Anak TK". http://download.portalgaruda.org/article.php?article=172249&val=4072&title=Pengaruh%20Teks%20Lagu%20Anak-Anak%20Terhadap%20Perilaku%20Prososial%20Anak%20TK. Diakses: 7 Agustus 2016.

Gunawan, S. 2013. "Gramatika Fungsional Sistemik". http://repository.petra.ac.id/17066/1/Publikasi1_01025_2100.pdf. Diakses: 6 Agustu 2016.

Halliday, M.A.K. dan C.M.I.M. Matthiessen. 2004. *An Introduction to Functional Grammar. 3rd* Edition. London: Hodder Arnold.

Jamin, N.S. Tanpa Tahun. Pengaruh Musik dalam Mengembangkan Emosi Anak. http://ejurnal.fip.ung.ac.id/index.php/PDG/article/viewFile/318/311 Diakses: 7 Agustu 2016.

Kartini, Y. Tanpa Tahun. "Tembang Dolanan Anak-Anak Berbahasa Jawa: Sumber Pembentukan Watak dan Budi Pekerti". http://ki-demang.com/kbj5/images/MAKALAH%20KOMISI%20B/15%20Tembang%20Dolanan%20Anak.pdf. Diakses pada: 15 Juni 2016.

Kliwanto. 2011. "Perubahan Anak-Anak yang Semakin Jauh dengan *Lelagon Dolanan:* Studi Kasus di Dk. Salam, Ds. Samiran, Kec. Selo, Kab. Boyolali". http://kiswanto-etnomusikologi.blogspot.co.id/2011/05/normal-0-false-false-false-en-us-x-none_22.html. Diakses: 6 Agustus 2016.

Kress, G.R. 1976. *Halliday: System and Function in Language*. London: Oxford University Press.

Liputo, Y, dkk. 1995. *Kamus Filsafat.* Bandung: PT Remaja Rasda Karya.

Purwadi. 2010. Seni Tembang I. *Diktat.* Yogyakarta: Pendidikan Bahasa Daerah, Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta. http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pendidikan/Dr.%20Purwadi,%20SS--M-Hum-/11-10-DIKTAT%20SENI%20TEMBANG%20I.pdf Diakses pada: 3 Agustus 2012.

Purwadi, A.J. 2003. "Revitalisasi dan Fungsionalisasi Lagu Anak-anak Klasik sebagai Sarana Pendidikan". Makalah Disampaikan dalam PIBSI XXV, 6-7 Oktober 2003 , di Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.

Rosyid, R. 2010. "Epistemologi Pragmatisme: dalam Pendidikan Kita". *Jurnal Pendidikan Sosiologi dan Humaniora.* Vol. 1, No.1, April 2010. http://download.portalgaruda.org/article.php?article=33600&val=2346 Diakses: 6 Agustus 2016.

Sidiq, A. 2016. "Makna Filosofi Tembang e dayohe teko" http://www.puspotajem.id/2016/03/makna-filosofi-tembang-ee-dayohe-teko.html. Diakses: 16 Juni 2016.

Simanjutak, M.Y. 2013. Hubungan Terpaan Lagu Orang Dewasa dengan Pubertas Precox pada Anak-Anak di Surabaya (Studi Korelasional Hubungan Terpaan Lagu Orang Dewasa tentang "Percintaan" dengan Pubertas Precox pada Anak-Anak di Surabaya). *Skripsi*. Surabaya: FISIP UPN Surabaya. http://eprints.upnjatim.ac.id/5583/1/fila1.pdf. Diakses: 7 Agustus 2016.

Siswari, R.L.S. 2015. "Mencintai Hutan dan Lingkungan melalui Sastra". http://bp2sdmk.dephut.go.id/emagazine/index.php/umum/80-mencintai-hutan-dan-lingkungan-melalui-sastra.html. Diakses: 6 Agustus 2018.

Sudiyana, Benedictus. 2013. "Inkonsistensi dan Akar Penyebab Lemahnya Karakter Bangsa: Memosisikan Bahasa Indonesia sebagai Media Pendidikan Karakter dalam Perspektif Hipotesis Relativitas Sapir-Whorf" http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/sites/default/files/Kumpulan%20Makalah%20KBI%20X_subtema%202_0.pdf. Diakses: 5 Agustus 2016.

Sumarlam. 2010. *Teori dan Praktik Analisis Wacana*. Solo: Katta.

Ubaidi. 2010. "Tetembangan Jaman Cilik". https://ubaidi.wordpress.com/tembang-tembangan-jaman-cilik/. Diakses: 6 Agustus 2016.

TOWARDS THE ENVIRONMENTAL AWARENESS

Suryo Ediyono
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Sebelas Maret (UNS), Surakarta
Jl. Ir. Sutami No.36 Kentingan, Surakarta 57126
Email: ediyonosuryo@yahoo.com

ABSTRACT

This study is a descriptive qualitative in nature applying the cultural semiotics theory on the indigenous self-defense or martial arts. This theory was applied as a method to analyze data in the form of body language and martial art on the opening fighting styles of Pencak Silat Setia Hati Terate (PSHT). The data collection was done through the technique of participant observationand in-depth-interviewing techniquewith selected informants to interpret the philosophical meaning behind some of the opening fighting styles movement of PSHT. In unraveling the philosophical meaning of the opening fighting styles PSHT may form a communicative act (the connotative and denotative meanings) .Some of the martial art secrets realized through fighting styles movement of PSHT manifested in efforts to develop *tenaga dalam* (the mystical energy).Besides, the Pencak Silat fighting styles function as self-defense for the practitioners against their enemy attack, the carnal soul (lust), steadiness of faith, understanding the fighting styles of PSHT can develop self-awareness towards the environment through an intuitive practice '*olah rasa'*, namely making contact on the environment to absorb the natural energy.

Keywords: *pencak silat, opening styles, philosophical meaning, environment, self-awareness*

ABSTRAK

Penelitian ini bersifat deskriptif kualitatif dengan memanfaatkan teori semiotika budaya tentang kearifan lokal seni bela diri pencak silat. Teori ini digunakan sebagai metode untuk menganalisis data-data yang berupa bahasa tubuh dan seni bela diri dalam jurus-jurus bukaan Pencak Silat Setia Hati Terate (PSHT). Teknik pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi partisipasi (*participant observation*), dan teknik wawancara mendalam (*in-depht-interviewing*) dengan informan terpilih untuk menafsirkan makna filosofis dibalik beberapa gerakan jurus-jurus PSHT. Penguraian makna

filosofis terhadap jurus-jurus bukaan PSHT dapat membentuk *communicative act* (hubungan makna konotatif dan denotatif). Beberapa rahasia seni beladiri yang direalisasikan melalui jurus-jurus bukaan PSHT termanifestasi dalam usaha-usaha mengembangkan tenaga dalam (*mystical energy*). Disamping berfungsi sebagai membela diri dari serangan musuh, manejemen jiwa (*nafs*), kemantapan beriman, memahami jurus-jurus bukaan PSHT juga dapat mengembangkan kesadaran diri terhadap lingkungan melalui praktik intuitif 'olah rasa' yaitu melakukan kontak lingkungan untuk menyerap energi alam.

Kata Kunci:*pencak silat*, *jurus bukaan*, *makna filosofis*, *lingkungan, kesadaran diri*

PENDAHULUAN

Interaksi antar manusia dengan lingkungannya secara khusus dikembangkan oleh ekologi manusia. Persoalan ekologi manusia merupakan unsur abstrak dalam lingkungan hidup yang berupa alam pikiran manusia yang mencakup tata nilai kehidupan dalam arti luas, dan tata nilai kejiwaan dalam arti sempit, dengan perwujudannya sebagai tata sosial dan tata kebu- dayaan. Manusia dalam menghadapi lingkungannya menggu- nakan berbagai model tingkah laku sesuai dengan tan- tangan yang dihadapinya. Model tingkah laku itu akan membentuk nilai, norma, dan konsep pengetahuan yang diperolehnya dan dikembangkan, kemudian diwariskan secara turun-temurun. Secara umum, nilai, norma, dan berbagai konsep pengetahuan yang mendasari sikap dantingkah laku manusia ini akan memunculkan suatu sistem budaya.

Pencak silat yang tumbuh dan berkembang di tanah Jawa adalah buah karya manusia, sekaligus pedoman orientasi kehidupan bagi praktisinya. Sebagai refleksi dari nilai-nilai masyarakat, pencak silat merupakan sebuah sistem budaya yang saling mempengaruhi dengan alam di lingkungannya dan tidak dapat terpisahkandari derap aktivitas manusia. Bila pada tingkat perseorangan pencak silat membina agar manusia bisa menjadi teladan yang mematuhi norma-norma masyarakat, sedangkan pada tingkatan koletif atau sosial pencak silat besifat kohesif yang dapat merangkul individu-individu dan mengikat mereka dalam suatu hubungan sosial yang menyeluruh.Dengan demikian, fakta tersebut menyatakan bahwa pencak silat di Indonesia memiliki beberapa nilai positif yaitu, meningkatan kesehatan dan kebugaran, membangkitkan rasa percaya diri,

melatih ketahanan mental, mengembangkan kewaspadaan diri yang tinggi, membina sportivitas dan jiwa ksatria, disiplin dan keuletan yang lebih tinggi.

Pada umumnya organisasi perguruan seni beladiri pencak silat mengajarkan untuk menegakan kebenaran dan memberantas kejahatan. Konsep yang mendasari pergerakan pencak silat '*memayu hayuning bawono*'mengarahkan praktisi seni bela diri pencak silat untuk menjaga kelestarian alam dari kejahatan, keseimbangan alam dan lingkungantempat tinggalnya. Semua itu bernilai positif bagi kehidupan sosial, yang dengan demikian baik secara langsung maupun tidak, organisasi perguruan seni beladiri pencak silat menekan angka kejahatan, atau setidaknya meminimalisasi kejahatan terhadap para anggotanya, dan yang pada akhirnya dapat berdampak luas terhadap masyarakat umum di sekitar para penganut aliran seni beladiri pencak silat tersebut.Dengan adanya para pendekar yang di didik oleh masing-masing lembaga/perguruan pencak silat, diharapkan dapatmenegakkan kebaikan dan mencegah segala tindak yang dapat membahayakan lingkungan. Keahlian bela dirinya bukan hanya digunakan untuk dirinya sendiri saja tetapi digunakan untuk masyarakat umum dalam upaya melindungi masyarakat dan memberantas kejahatan sebagai bentuk-bentuk penyakit masyarakat.

Budaya, dalam tinjauan luasnya mencakup seni bela diri. Bentuk kesenian inidipahami sebagaijaringanyang sangatkompleks menyangkut fenomena tanda,simbol-simbol,mitos,rutinitasdankebiasa an-kebiasaanyang membutuhkanpendekatan hermeneutis,yaitu dengan cara menginterpretasi. Metode hermeneutika mencoba menyesuaikan setiap elemen dalam setiap teks menjadi satu keseluruhan yang lengkap. Hermeneutika[1] melihat sejarah sebagai dialog hidup antara masa lalu, masa kini, dan masa depan. Paul Ricoeur mengalamatkan penafsiran kepada tanda, atau simbol, yang dianggap sebagai teks. Lebih spesifiknya, penafsiran atau interpretasi atas ekspresi-ekspresi kehidupan yang ditentukan secara linguistik (Ricoeur dalam Josef Bleicher, 2003:347). Kendati seluruh aktivitas kehidupan manusia berurusan dengan bahasa, bahkan semua bentuk seni yang ditampilkan secara visual pun diinterpretasi dengan menggunakan bahasa (Sumaryono, 1999:107).Setiap interpretasi adalah upaya untuk membongkar makna yang terselubung. Hermeneutika bertujuan

menghilangkan misteri yang terdapat di dalam sebuah simbol dengan cara membuka selubung daya-daya yang belum diketahui dan tersembunyi dari simbol-simbol tersebut (Ricoeur dalam Bleicher, 2003: 376).Fenomena gerakan pada jurus-jurus pencak silat mengaplikasikan pendekatan hermeneutika. Interpretasimeliputiingatanakan gerak yang ditampilkan (*arecollectionofmeaning*), suatu konsepkerja untuk menguraikan yang tersembunyimelalui penguraian jelas, dan membukaberbagai tingkat maknayang diisyaratkandalammakna harfiah, dalam hal ini jurus-jurus pencak silatmenempati fungsi sebagaiteks.

Kajian mengenai jurus bukaan pencak silat setia hati merupakan wujud dari kearifan lokal masyarakat setempat, di daerah Jawa Tengah. Kearifan lokal dapat didefinisikan sebagai kebijaksanaan atau nilai-nilai luhur yang terkandung dalam kekayaan-kekayaan budaya lokal berupa tradisi, termasuk seni beladiri. Pencak Silat adalah salah satu warisan tradisi beladiri yang di ajarkan dan di teladani secara turun-temurun. Kearifan lokal '*local wisdom*' (selanjutnya disingkat KL) merupakan pengetahuan tradisional (*indigenous knowledge*) yang dalam pengamatan internasional diterangkan oleh PBB sebagai;

> *Sophisticated knowledge of the natural world is not confined to science. Human societies all across the globe have developed rich sets of experiences and explanations relating to the environments they live in. These 'other knowledge systems' are today often referred to as traditional ecological knowledge or indigenous or local knowledge* (Nakashima *et al,* 2000:12).

KL merupakan pengetauhan tradisional masyarakat yang diperoleh secara alamiah dan sifatnya diluar ilmu pengetahuan umum. Pengetahuan ini dikembangkan dari berbagai pengalaman masyarakat setempat yang dihasilkan dari interaksi terhadap lingkungan tempat tinggalnya. Keberadaan KL diberbagai belahan daerah di dunia dikenal dengan sebutan; *folk knowledge* 'pengetahuan rakyat' dan *traditional science* 'ilmu pengetahuan tradisional' (Unesco, 2010).

Tanda pada kebudayaan Jawa dapat dikategorikan dalam ikon, indeks dan simbol. Kategori paling banyak adalah simbol, karena beberapa hal termasuk klasifikasi simbol. Hal tersebut meliputi: (1) benda yang

berujud, seperti binatang, tumbuh-tumbuhan (bunga, buah, pohon), bagian rumah, susunan keraton, motif-motif pada kain dan busana, perlengkapan upacara; (2)warna; (3)gerak (dengan isyarat mimik muka, bahasa tubuh, sikap); (5)kata-kata,(6) Perbuatan yang mengandung simbol; (7) Bilangan, angka, huruf (Suwondo, 1981: 236). Bentuk kebudayaan sering diwujudkan berupa simbol-simbol. Masyarakat Jawa, kaya akan sistem simbol tersebut. Sepanjang sejarah manusia Jawa, simbol telah mewarnai tingkah laku, bahasa, ilmu pengetahuan, dan religi. Sistem simbol digunakan sebagai media untuk menyampaikan pesan. Simbol memiliki pengetahuan linuwih yang mampu memahami segala bentuk dan tujuan dari simbol-simbol itu sendiri (Hariwijaya, 2004: 3).

Kajian relevan membahas tentang pencak silat sebagai kearifan lokal dan metode praktisi tenaga dalam sudah pernah dilakukan oleh para peneliti budaya dan kearifan lokal masyarakat Indonesia baik dari dalam negeri maupun peneliti internasional. Antropolog dari Prancis bernama Jean- Marc de Grave (2001 dalam Ferrer dan Bridge, 2011: 16) mengkaji aliran Pencak Silat Merpati Putih, seni beladiri khas Yogyakarta. Merpati Putih sebagai salah satu aliran tenaga dalam (*inner power*) menerapkan teknik pengoptimalan alat pengindraan yang digunakan untuk mendeteksi frekuensi getaran halus, seperti menghadang laju bola yang sedang menuju gawang dengan kondisi mata tertutup dll. Wilson (2002) mengkaji politik tenaga dalam '*inner power*' dalam latihan pencak silat di Jawa Barat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa berlangsungnya pergeseran kondisi-kondisi sosio-kultural di masyarakat berpengaruh pada teori, praktek dan organisasi pencak silat di Jawa Barat.

Penelitian-penelitian pencak silat telah banyak dilakukan. Misalnya, Muzakky *et al*. (2015) mengkaji perbandingan dinamika psikologis kelompok aliran-aliran Pencak Silat. Kajian Muzakky berfokus pada penentuan tingkat keagrefititasan, kebanggaan dan toleransi kolektif pada tiga aliran Pencak Silat (Pagarnusa, Setia Hati Terate dan Kera Sakti). Hasil penelitian menunjukkan bahwa kelompok PS Kerasakti memiliki tingkat toleransi lebih tinggi, tingkat agresifitas dan kebanggaan personal yang lebih rendah. Suwaryo (2008) meneliti peranan organisasi perguruan seni beladiri pencak silat dalam meminimalisasi kejahatan, sebuah studi kasus di Banjarnegara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa peranan organisasi pencak silat di Kabupaten Banjarnegara, Jawa Tengah sebagai sarana

non-penal meminimalisasi kejahatan belum dapat terlaksana optimal, upaya penanggulangan kejahatan masih bertumpu pada aparat penegak hukum. Berangkat dari penelitian-penelitian pencak silat tersebut, perlu adanya kajian pada simbol-simbol dalam jurus aliran pencak silat untuk mengetahui filosofis, motivasi dan tujuan aliran perguruan pencak silat dikenalkan kemudian menjadi ideologi bagi masyarakat setempat.

METODE

Pendekatan kualitatif dalam penelitian ini digunakan untuk mencocokkan antara realita empirik dengan teori yang berlaku melalui sarana metode diskriptif (Moleong, 2004:131). Jenis penelitian ini ialah penelitian deskriptif. Penelitian deskriptif mengkajipermasalahan dalam masyarakat, tata cara yang berlaku dalam masyarakat serta situasi-situasi tertentu, termasuk tentang hubungan-hubungan, kegiatan-kegiatan, sikap-sikap, pandangan-pandangan, serta proses-proses yang sedang berlangsung dan berpengaruh dari suatu fenomena (Whitney dalam Nazir, 2003:16).Metode hermeneutika digunakan di dalam penelitian ini. Hermeneutika bertujuan menghilangkan misteri yang terdapat di dalam sebuah simbol gerakan pencak silat dengan cara membuka selubung daya-daya yang belum diketahui dan tersembunyi dari simbol-simbol tersebut (Ricoeur dalam Bleicher, 2003: 376). Interpretasimeliputiingatanakan gerak yang ditampilkan(*arecollectionofmeaning*),suatu konsepkerja untukmenguraikanyang tersembunyimelalui penguraian jelas, dan membukaberbagai tingkat maknayang diisyaratkandalammakna harfiah, dalam hal ini jurus-jurus pencak silatmenempati fungsi sebagaiteks.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi partisipasi (*participant observation*), dan teknik wawancara mendalam (*in-depht-interviewing*) dengan informan terpilih untuk menafsirkan makna filosofis dibalik beberapa gerakan jurus-jurus PSHT. Sumber data yang digunakan mencakup sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer adalah data yang dapat diperoleh langsung dari lapangan atau tempat penelitian dengan mengamati atau mewawancarai informan. Data sekunder merupakan data-data yang didapat dari sumber bacaan dan berbagai macam sumber lainnya termasuk dokumen-dokumen resmi dan keorganisasian pencak silat. Untuk mengumpulkan sejumlah informasi yang diperlukan di lapangan maka peneliti terjun langsung

dengan menggunakan teknik pengumpulan data seperti;teknik observasi, wawancara, dan dokumentasi. Analisis data kualitatif ini menggunakan langkah-langkah atau alur yang terjadi bersamaan yaitu pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan atau alur vertifikasi data. Tahap-tahap penelitian yang dilakukan peneliti adalah (1) tahap pralapangan, (2) tahap pelaksanaan, (3) tahap laporan.

PEMBAHASAN

Pencak Silat sebagai Refleksi Diri Terhadap Lingkungan

Pencak Silat[2] merupakan sarana mengenal diri karena di dalamnya diajarkan ilmu *kanuragan* yang dapat ditempuh dengan cara menjalankan ritual seperti bersemedi dan menjalankan puasa. Melalui latihan dan penempaan fisik dan batin, seseorang diharapkan dapat lebih mengenal kemampuannya, baik kelebihan maupun kekurangan, pandangan terhadap baik dan buruk, mengenal keindahan gerak jasmani dan rohani yang pada akhirnya mengehantarkan orang tersebut kepada penyadaran akan jiwa, ruh, lingkungan dan mencoba untuk menyelaraskan antara *jagad cilik* dan *jagad gedhe*. Kendati keberadaan pencak silat sebagai seni bela yang berkembang di tanah Jawa, sehingga secara spiritual dan pemahaman etis tidak terlepas dari adat-istiadat masyarakat setempat yaitu orang Jawa.

Fenomena sosial budaya yang menarik untuk diamati dalam masyarakat Jawa dewasa ini adalah munculnya berbagai perguruan pencak silat. Perguruan tersebut menawarkan sesuatu yang menjanjikan bagi masyarakat modern saat ini, seperti kesehatan, pengobatan, beladiri, atau ilmu tenaga dalam. Perguruan pencak silat merupakan salah satu pendidikan humaniora dalam masyarakat Jawa tradisional di samping istana dan pesantren. Munculnya perguruan pencak silat baru bukanlah reaksi melawan modernisasi, melainkan merupakan usaha aktif untuk mencari identitas budaya yang mewarnai pergulatan orang Jawa dalam mencari identitas diri. Pendidikan keterampilan pencak silat bertujuan membentuk manusia yang berbudi pekerti luhur, mampu mengendalikan diri, serta mengamalkan berbagai perbuatan terpuji yang memberi manfaat positif bagi pembangunan diri dan masyarakat (Ediyono, 2005).

Bagi orang Jawa keseluruhan hidup adalah perwujudan yang bersifat absolut. Tidak mungkin memisahkan antara yang sakral atau suci dengan yang fana, moralitas tidak serta-merta datang dari agama,

tidak juga epistemologis selalu diturunkan dari etika. Falsafah orang Jawa memandang pengalaman kehidupan pribadi sebagai pengalaman religius (Sugiharto, 2008:373). Sedangkan keberadaan moral atau budi pekerti ikut andil dalam membentuk suasana kehidupan orang Jawa yang selalu ingin menyelaraskan dimensi kehidupan mikrokosmos dan makrokosmos, hubungan vertikal dan horizontal, atau memiliki hubungan yang baik dalam bersosial dengan masyarakat dan sebagai hamba Tuhan yang salih. Pemikiran Jawa mengejawantahkan sebuah pandangan bahwa individu dapat menemukan ketenangan melalui interaksi dengan sosialnya (termasuk alam sekitarnya) untuk mengenal lebih jauh tentang entitas dalam diri yang terbagi atas batin dan lahir. Implikasi dari konsep falsafah Jawa di dalam cermin budaya pencak silat dapat dilihat melalui peran positif para pendekar dalammembangun lingkungan masyarakatnya. Pengamalannya terhadap kode etik dan aturan-aturan perguruan berdampak pada diri masing-masing praktisi dan seterusnya memancar lewat perbuatan-perbuatan positif di dalam masyarakat.

Tujuan latihan beladiri tidak hanya untuk menempa kekuatan fisik dan ketrampilan teknis semata, tetapi yang lebih penting adalah untuk pembinaan watak dan pembentukan pribadi yang tegar dan mulia. Dalam tradisi pencak silat, laku merupakan hal yang ditekankan untuk mendapatkan ilmu *kanuragan,* seperti dengan cara melakukan semedi atau meditasi, *sesaji*, *tumbal* dan *ubarampe*. Semua instrumen yang berkategori aspek laku tersebut adalah aktualisai dari pikiran, keinginan dan perasaan pelaku untuk mendekatkan diri dengan Tuhan YME. Beladiri pencak silat melalui laku budaya, benujuan untuk melindungi diri dari segala bentuk ancaman yang datang dari dalam diri ataupun dari luar diri praktisi (Djoemali, 1985 dalam Ediyono, 2015: 484). Melalui laku ritual seseorang diharapkan dapat menerapkan nilai-nilai spiritual sehingga menghantarkannya kepada tingkatan falsafah yang lebih tinggi yaitu *Rasa*. Tingkatan inimenghubungkan sentuhan fisik berupa'merasakan' kepada 'sentuhan' emosi (psikis), perasaan halus yang dirasakan hati dan kepercayaan mistis yang diperoleh dari tingkatan pengalaman batin. Sehingga dengan penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa pencak silat tidak hanya dianggap sebagai ketrampilan yang dapat melindungi diri dari segala bentuk bahaya yang tampak.Tetapi juga mengandung ajaran-ajaran yang dapat memberi kekuatan batin sebagai bagian dari ketahanan diri.

Tradisi olah diri dalam budaya pencak silat memandang manusia memiliki tiga lapisan kesadaran. Melalui laku ritual keselamatan dipercaya sebagai sarana untuk meraih tiga lapis kesadaran yang dapat mengarah kepada kesempurnaan Jiwa (Muryanto 2004 dalam Ediyono, 2015). Ketiga lapisan tesebut sebagaimana berikut:

(a) Lapisan kesadaran material, pada tingkatan ini, ciri-ciri manusianya adalah hanya mengagungkan hal-hal yang bersifat material, harta benda atau yang dipikirkan hanyalah uang, pangkat dan derajat tinggi. Manusia dengan ciri khas kesadaran yang baru sampai dalam tingkat material berlaku hukum semakin banyak pemilikan harta benda, maka hidupnya dirasakan semakin senang dan bahagia. Sebaliknya, jika semakin sedikit atau berkurang, mengakibatkannya semakin sedih dan menderita. Oleh karena itu, jiwanya akan mudah terombang-ambing oleh pasang surutnya gelombang kehidupan atau jiwanya mudah resah dan gelisah. Kekuatan lahir dalam pencak silat menghasilkan *kanuragan*.

(b) Lapisan kesadaran intelektual, manusia lebih mengandalkan kemampuan akal sehat untuk menguasai ilmu pengetahuan. Kata *pandai* digunakan di dalam Bahasa Melayu merujuk orang yang mahir dalam berbagai keahlian khususnya yang menguasai kekuatan supranatural. Secara spesifik, kata *pendekar* bermuasal dari kata pandai khususnya memiliki keterampilan dalam hal bersilat. Dengan memiliki kesadaran intelektual manusia mampu mencari keselarasan dan keseimbangan hidup sehingga tidak mudah diombang-ambingkan oleh keadaan. Menggunakan akal sehat hanya mampu memahami hal-hal yang bersifat realitas, sedangkan hal-hal yang bersifat gaib, seperti tentang Tuhan, malaikat tidak akan mampu dipahami sampai ke hakikatnya. Oleh karena itu, manusia perlu masuk ke tingkat kesadaran tertinggi. Kekuatan batin dalam pencak silat menghasilkan *kawashitan*.

(c) Lapisan kesadaran spiritual, yaitu manusia tidak lagi menggunakan sarana rasio atau akal sehat, tetapi berusaha berinteraksi dengan kemampuan hati atau kalbu. Manusia yang demikian dapat ditandai dengan makin arif dan bijaksana dalam berpikir dan bertindak, selalu memelihara hubungannya dengan Tuhan YME. Dalam kosmologi Muslim, manusia terdiri dari dua bagian dalam definisi

bahasa Arab, yaitu bagian yang bersifat eksoterik atau fisik (*zahir*) dan esoterik (spiritual atau batin). Lebih sederhananya, aspek eksetorik merujuk pada badan, sedangkan esoterik terdiri dari hal yang berbeda diantaranya akal (intelegensi) dan jiwa (*soul*) yang bersumber pada hati atau kalbu. Hati diasosiasikan dengan jantung atau lever merupakan organ yang berkenaan dengan merasakan suatu perasaan (*rasa*) (bandingkan de Grave, 2001:125-129). Pada lapisan kesadaran ini praktisi pencak silat mengembangkan rasa (inner feeling), memungkinkannya mengasah kesensitifitasan penginderaan khusus yaitu melalui pengelihatan mata batin. Dalam hal ini kekuatan spiritual dalam pencak silat menghasilkan *kasampurnaan*.

Makna Filosofis Jurus-Jurus Pencak Silat PSHT[3]

Sebagai seni beladiri tradisional yang dianut oleh masyarakat Asia Tenggara, Pencak Silat dikreasi oleh masyarakat pencinta seni dan olahraga beladiri.Adalah seni bertarung hasil kombinasi dari berbagai macam bentuk dan modifikasi. Selama berabad-abad, jurus-jurus dalam Pencak Silat dikembangkan dan hingga saat ini telah menjadi suatu ajaran dan identitas bagi penganutnya (Alexander *et al*, 1972: 15). Perbedaan gaya pada jurus-jurus tertentu dalam setiap lembaga pencak silat di Indonesia dilatarbelakangi oleh budaya setempat. Pencak silat Cimande dan kebanyakan aliran di Jawa Barat bersifat tidak suka mengangkat kaki, kuda-kuda lebar, selalu menghadapi lawan, tidak menyukai langkah surut, banyak lipatan-lipatan atau tangkapan-tangkapan mantap dan berirama. Pencak silat Jawa Tengah banyak permainan bawah, tenang, mengikuti dan meneruskan gerakan lawan gerakannya seperti menari. Pencak silat Jawa Timur bersifat sigap, tegas, dan berirama Silat Minangkabau dan Sumatera pada umumnya banyak menggunakan kaki, tangan lebar membuka, lentuk dan indah.

Secara struktural, seni beladiri pencak silat meliputi dan mewadai empat hal sebagai satu kesatuan, yaitu; sikap-pasang, gerak-langkah, serangan dan belaan. Sikap-pasang bersifat stationer dan gerak-langkah bersifat mobil. Keduanya merupakan pencak silat *nirlaga,* sedangkan serangan dan belaan merupakan pencak silat laga. Pencak silat *nirlaga* dilaksanakan sebelum, diantara dan setelah dilaksanakan pencak silat laga.

Pencak silat merupakan sistem beladiri semesta. Pelaksanaan pencak silat pada dasarnya adalah semua komponen tubuh maupun berbagai senjata dan benda digunakan secara efektif dan optimal. Komponen tubuh yang digunakan untuk melaksanakan pencak silat dapat dipilah menjadi dua, yakni komponen utama dan komponen bantu. Komponen tubuh utama meliputi jari, tangan, siku, lengan, kaki, tungkai, dan lutut.

Di dalam seni beladiri silat, komponen-komponen tubuh digunakan secara terkombinasi, terkordinasi, praktis, efektif, dan taktis, yang didukung, dibantu atau dibarengi dengan penggunaan komponen bantu, yakni komponen tubuh lainnya yang diperlukan dan dibutuhkan pada momen yang tepat. Komponen tubuh utama berdasar pada kegunaan dan penggunannya dapat berfungsi berganti-ganti. Komponen tersebut menurut keperluannya dapat dipilahkan menjadi empat, yakni komponen penyangga, komponen penggerak, komponen penyerang dan komponen pembela. Masing-masing digunakan menurut keperluannya dalam rangka pelaksanaan sikap-pasang, gerak-langkah, serangandan belaan.

Makna falsafah di dalam bukaan Persaudaraan Setia Hati Terate (PSHT) terdapat gerakan demi gerakan yang mempunyai makna filosofis. Abdurrachman (1990:70-75), menjelaskan bahwa gerak tersebut terdiri atas:

a. **Berdiri tegak seperti huruf alif**, artinya manusia harus bertakwa pada Tuhan Yang Maha Esa. Tak ada perbuatan manusia sekecil apa pun yang luput dari pengawasan Allah, karena Allah meliputi segala yang ada di bumi dan di langit serta di antara keduanya. Tak ada apa pun yang tersembunyi bagi Allah. Jadi, setiap perbuatan hendaklah diawali dengan ingatkepada Allah, dengan menyebut nama-Nya. Mengakui adanya Tuhan Yang Esa, sebelum manusia mengerjakan sesuatu harus selalu memohon pada Tuhan terlebih dahulu untuk keselamatan dan keberhasilan nantinya.
b. **Penghormatan**, dengan kedua telapak tangan bertemu dengan ibu jari di depan jantung hati, jari merapat dan mengarah ke atas, dan kepala menunduk secukupnya. Artinya, semua ini menunjukkan bahwa manusia mempunyai keluhuran budi. Keluhuran budi ini yang membedakan manusia sebagai makhluk sosial dengan makhluk-makhluk lainnya. Dengan memberikan penghormatan yang wajar, tulus, dan tidak dibuat-buat akan terpancar rasa saling pengertian

atau *tepa slira*. Dengan demikian, manusia harus menghormat sesama secara normal dan tidak berlebihan. Gambar di sebalik menunjukkan gerakan penghormatan.

c. **Dua jari**, yaitu dengan mengacungkan dua jari telunjuk, melambangkan bahwa di dunia ini ada dua keadaan yang selalu berpasangan. Di dunia ini ada kaitan keadaan yang erat sekali hubungannya seperti ada siang ada malam, ada pria ada wanita, ada baik dan buruk, panas dan dingin, sehat dan sakit, mujur dan sial, kaya dan miskin. d. Dua jari diletakkan di tanah, yaitu dengan kaki kanan digeser ke samping sekitar 15 derajat, lalu mengacungkan dua jari tengah tangan kanan menunjuk pada tanah dan posisi kaki jongkok, melambangkan mohon doa restu ibu pertiwi. Hakikat sebenarnya adalah minta kepada Allah SWT yang telah menjadikan manusia dari tanah, hidup dari hasil tanah dan akan kembali menjadi tanah. Jadi, sungguh bodohlah manusia yang hanya berasal dari tanah, tetapi sampai membunuh sesamanya.

d. **Dua jari diletakkan di tanah**, yaitu dengan kaki kanan digeser ke samping sekitar 15 derajat, lalu mengacungkan dua jari tengah tangan kanan menunjuk pada tanah dan posisi kaki jongkok, melambangkan mohon doa restu ibu pertiwi. Hakikat sebenarnya adalah minta kepada Allah SWT yang telah menjadikan manusia dari tanah, hidup dari hasil tanah dan akan kembali menjadi tanah. Jadi, sungguh bodohlah manusia yang hanya berasal dari tanah, tetapi sampai membunuh sesamanya.

e. **Dua jari ditempelkan di pelipis**, melambangkan sikap yakin pada kemampuan dan kekuatan diri sendiri. Jari menempel di pelipis melukiskan bahwa segala perbuatan harus dipikirkan lebih dahulu, apalagi hal-hal yang menyangkut pertarungan. Haruslah dipikirkan berkali-kali, perlukah masalah yang dihadapi itu diselesaikan dengan kekerasan? Bila sudah dipandang perlu maka harus diyakini bahwa keputusan yang diambil itu benar. Keyakinan akan kemampuan dan kekuatan diri sendiri ini tidak sama dengan menyombongkan diri karena merasa mampu mengatasi atau mengalahkan lawan sehingga dapat melupakan hidayah Allah SWT. Sombong atau takabur itu cenderung meremehkan lawan karena merasa pasti mampu menanggulanginya. Padahal lawan belum

tentu bisa ditundukkan.

f. **Tangankananmengepal dan tangan kiri siap menangkis,** melambangkan penentuan sikap sesuai dengan keputusan yang telah diambil, yaitu siap bertarung. Tangan kanan menempel, artinya siap bertarung dan tidak akan mundur sekalipun dengan jalan kekerasan. Tangan kiri menangkis, artinya tetap memberikan peringatan agar tidak melukai badan dan hati lawan serta masih bersedia untuk menyelesaikan persoalan itu dengan cara terbaik. Sesungguhnya pendekarhanya ingin mengingatkan lawannya supaya tidak berlarutlarut dalam perbuatan yang tidak terpuji.
g. **Tangan menyiku,** melambangkan sikap berhati-hati dan waspada terhadap semua kemungkinan yang membahayakan persaudaraan ini. Maka untuk melindungi diri dan persaudaraan ini, pendekar tak akan merasa segan untuk menangkis segala serangan yang mengancam.
h. **Pengulangan gerak,** pengulangan dari gerak dua jari (telunjuk dan jari tengah) diikuti gerakan tangan kanan mengepal dan tangan kiri siap menangkis, kemudian penghormatan mempunyai pengertian bahwa segala tindakan yang akan dilakukan hendaklah didasari oleh niat yang baik agar ikut *Memayu hayuning bawono* karena Allah, dan terakhir berdiri tegak kembali.

Pencak silat yang berakar budaya Indonesia di dalamnya mengandung unsur-unsur pendidikan mental dan fisikal secara integral. Dengan mempelajari pencak silat, akan dapat membentuk manusia seutuhnya yang merupakan sumber daya pembangunan. Adapun manfaat pencak silat yang dihimpun dari berbagai sumber yaitu (a) bertaqwa kepada Allah SWT, (b) berkepribadian dan mencintai budaya Indonesia, (c) memiliki rasa percaya diri, (d) mampu menguasai dan mengendalikan diri, (e) menjaga martabat diri, (f) mempunyai rasa tanggung jawab serta disiplin pribadi dan sosial, (g) senantiasa menegakkan kebenaran, kejujuran dan keadilan serta tahan uji dalam menghadapi cobaan dan godaan, (h) menghormati sesama manusia, terutama yang lebih tua, dan memberi tauladan kepada yang lebih muda,(i) bersikap damai dan bersahabat kepada siapau yang baik, (j) mempunyai kepekaan dan kepedulian sosial yang tinggi serta suka menolong manusia lain yang sedang dalam kesulitan dan kesusahan, (k)

Selalu rendah hati, ramah dan sopan dalam bicara dan pergaulan sosial, (l) berjiwa besar, berani mawas diri dan mengoreksi diri, berani meminta maaf atas kesalahan yang diperbuat dan senang memberi maaf kepada manusia lain yang memintanya dan mengaku salah, (m) mengutamakan kepentingan masyarakat dari pada kepentingan pribadi, (n) memfungsisosialkan segala kemampuan yang dimiliki, (o) optimis, tidak mudah frustasi atau putus asa dan ikhlas dalam menghadapi kesulitan dan penderitaan hidup, (p) suka dan rela berkorban demi kepentingan bersama.

KESIMPULAN

Pengertian pencak silat mengandung pemahaman yang sangat luas dan memiliki fungsi yang jelas, diantaranya adalah bahwa pencak silat sebagai wahana berolah raga, media untuk beladiri, sebagairealisasi terhadap pandangan spiritualitas, sebagai pertunjukan atau kesenian, dan sebagai sarana untuk membela bangsa.Keberadaan moral atau budi pekerti turut andil dalam membentuk suasana kehidupan orang Jawa yang selalu ingin menyelaraskan dimensi kehidupan mikrokosmos dan makrokosmos, hubungan vertikal dan horizontal, atau memiliki hubungan yang baik dalam bersosial dengan masyarakat dan sebagai hamba Tuhan yang salih. Pencak silat dalam pandanganpemikiran Jawa merujuk pada pemahaman individu yang dapat menemukan ketenangan melalui interaksi dengan sosialnya (termasuk alam sekitarnya) melalui olah rasa dan olah raga untuk mengenal lebih jauh tentang entitas dalam diri yang terbagi atas batin dan lahir.

Penguraian makna filosofis terhadap jurus-jurus bukaan PSHT dapat membentuk *communicative act* (hubungan makna konotatif dan denotatif). Beberapa rahasia seni beladiri yang direalisasikan melalui jurus-jurus bukaan PSHT termanifestasi dalam usaha-usaha mengembangkan tenaga dalam (*mystical energy*). Disamping berfungsi sebagai membela diri dari serangan musuh, manejemen jiwa (*nafs*), kemantapan beriman, memahami jurus-jurus bukaan PSHT juga dapat mengembangkan kesadaran diri terhadap lingkungan melalui praktik intuitif 'olah rasa' yaitu melakukan kontak lingkungan untuk menyerap energi alam.Implikasi dari konsep falsafah Jawa di dalam cermin budaya pencak silat dapat dilihat melalui peran positif para pendekar dalam membangun lingkungan masyarakatnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrachman. (1990).*Rahasia Ilmu Setia Hati PSHT*: Cirebon.

Alexander, H.. Chambers, Q., Draeger, D.F. (1972).*Pentjak-Silat, the Indonesian Fighting Art*. Tokyo & California: Kodansha International, Ltd.

de Grave, J. M. (2001). *Initiation rituelle et arts martiaux – Trois écoles de kanuragan javanais*. Paris: Archipel/L'Harmattan

Ediyono, Suryo. (2012). Pencak Silat – Filosofi dan Makna Budi Pekerti. Tesis: Pascasarjana Universitas Gadjah Mada

_____ (2005). Beladiri Pencak Silat Dalam Pembentukan Konsep Diri Manusia Jawa (Kajian Beladiri Pencak Silat Persaudaraan Setia Hati Terate). Disertasi Pascasarjana Universitas Gadjah Mada

_____. (2015). Laku Ritual dalam Tradisi Pencak Silat. Indigenous Knowledge and Cultural Heritage for the Sustainable Development. *International Conference Nusantara Philosophy (ICNP) 2015*. ISSN: 2354-8517

Hariwijaya. (2004). *Seks Jawa Klasik*. Yogyakarta: Niagara.

Imron, Rasyid. (2003). "Social Conflict: Notes from (East Java), *Jurnal Conflict Negoitation Study*, and Worldbank Office Jakarta. Diakses pada: *www-wds.**worldbank**.org*

Moleong, Lexy J. (2004). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Muzakky, I, Novitasarim, U.D, & Hamidah, S. (2015). 'Comparative Study Dynamics of Psychology of Pencak Silat Groups (Iks. Pi Kerasakti, Persaudaraan Setia Hati Terate, and Pagarnusa), *Global Journal of Business and Social Science Review, (1),* 1,ISSN 2289-8506. Retrieved from www.gjbssr.org

Sugiharto, Bambang (2008). Javanese Epistemology. *Journal MELINTAS*, *(24)* 3, 369-384. Diakses pada:http://journal.unpar.ac.id

Sumaryono, E. (1999). *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius

Suwaryo (2008). Peranan Organisasi Perguruan Seni Beladiri Pencak Siat dalam Meminimalisasi Kejahatan. *Tesis*. Program Magister Ilmu Hukum, Pascasarjana Universitas Diponegoro.

Suwondo, Bambang, *et. al*. (1981). *Adat Istiadat Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Unesco. (2010).*Indigenous Knowledge & Sustainability.* (Website post).

Diakses pada:http://www.unesco.org/education/tlsf/mods/theme_c/mod11.html

Wilson, I.D. (2002). *The Politics of Inner Power: The Practice of Pencak Silat in West Java*. [Ph. D Disertation]. School of Asian Studies, Murdoch University, Western Ausralia

Catatan

1 Melalui bukunya, *De l'interpretation* (1965), Paul Ricoeur mengatakan bahwa hermeneutika merupakan "teori mengenai aturan-aturan penafsiran, yaitu penafsiran terhadap teks tertentu, atau tanda, atau simbol, yang dianggap sebagai teks". Menurutnya, "tugas utama hermeneutik ialah di satu pihak mencari dinamika internal yang mengatur struktural kerja di dalam sebuah teks, di lain pihak mencari daya yang dimiliki kerja teks itu untuk memproyeksikan diri ke luar dan memungkinkan 'hal'-nya teks itu muncul ke permukaan" (via Sumaryono, 1999:105).

2 Istilah 'Pencak silat' secara harfiah berarti 'bertarung dengan seni'. Namun penjelasan ini belum cukup lengkap untuk mendeskripsikan makna sebenarnya tentang seni beladiri ini. Makna Pencak Silat secara filosofis dibedakan berdasarkan dua komponen kata. Yang pertama, ***Pencak***, adalah metode latihan beladiri, terdiri dari berbagai gerakan tubuh dikontrol dan diarahkan untuk tujuan itu. Sedangkan ***Silat***, adalah aplikasi dari pelatihan metode-pertarungan yang sebenarnya. Di satu sisi, tidak ada silat tanpa pencak, Pencak tanpa keterampilan silat tidak ada manfaatnya/tidak berguna (Alexander *et al*, 1972:12).

3 Perguruan pencak silat Setia Hati (diawali berdirinya Sedulur Tunggal Kecer) di dirikan oleh Ki Ngabei Soero Diwiryo dari Madiun pada tahun 1903 di kampung Tambak Gringsing Surabaya (Imron, 2003).

REPRESENTASI LINGKUNGAN HIDUP DALAM TRILOGI *RONGGENG DUKUH PARUK* KARYA AHMAD TOHARI

Hartono
PBSI FBS Universitas Negeri Yogyakarta
hartono-fbs@uny.ac.id

Abstrak

Recently, the representation of ecology in literature attracts many writers and literary scholar. Ahmad Tohari is one of writer who has big attention to the conservation of ecology. Many of his novels and short stories favourably represent ecology, include the trilogy of Ronggeng Dukuh Paruk. In these three novels, Tohari represents ecology in setting and figures of the story. In setting, he perfectly illustrate the fertility, a well growing plants and small animals in village and forest. Dukuh Paruk is described as a small area with twenty three houses and plants also animals live in its surroundings. No one distrub the harmoniously chic village such as Dukuh Paruk. The name of "Srintil" also represent the ecology. In Banyumas, it is known as one of variety of tobacco which has high economic value then another when the leaves is green and no scourge crack it. While Ronggeng as a local art also represent ecology. Ronggeng is the dance of fertility, a symbol of fertility in village. Ronggeng dance is originally performed by farmer after the harvest time as a thanksgiving for their success.

Representasi lingkungan hidup dalam karya sastra akhir-akhir ini mendapat perhatian yang cukup besar dari sastrawan maupun pengamat sastra. Ahmad Tohari merupakan salah satu sastrawan yang memiliki kepedulian besar terhadap kelestarian lingkungannya. Karya novel maupun cerpennya banyak merepresentasikan lingkungan hidup yang baik. Trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* merupakan karya novelnya yang banyak merepresentasikan lingkungan hidup tersebut. Dalam tiga novelnya ini, Ahmad Tohari merepresentasikan lingkungan pada unsur latar dan tokoh cerita. Pada latar cerita, kesuburan dan aneka tanaman yang tumbuh serta binatang kecil yang biasa hidup di pedesaan dan hutan diceritakan dengan baik olehnya. Pengarang melukiskan Dukuh Paruk sebagai sebuah gerumbul kecil yang dihuni oleh dua puluh tiga rumah, tetapi ada berbagai jenis tumbuhan dan binatang

yang hidup di lingkungan dukuh tersebut. Lingkungan hidup di Dukuh Paruk masih asri belum ada tangan-tangan jahil yang merusaknya. Nama tokoh Srintil yang dipilih pengarang juga merepresentasikan lingkungan hidup. Di daerah Banyumas, 'srintil' merupakan salah satu jenis tembakau yang memiliki nilai ekonomi yang cukup tinggi dibandingkan jenis tembakau yang lain. Tembakau 'srintil' dapat memiliki nilai ekonomi tinggi apabila dirawat dengan baik, daunnya hijau dan tidak dirusak hama tanaman. 'Ronggeng' sendiri sebagai bentuk kesenian daerah juga merupakan representasi lingkungan hidup. Ronggeng adalah tari kesuburan, lambang kesuburan lingkungan pertanian di desa. Pentas tari ronggeng pada awalnya dilakukan oleh petani setelah musim panen sebagai salah satu bentuk rasa syukur atas keberhasilan panen mereka.

Pendahuluan

Karya sastra merupakan tanggapan seorang sastrawan terhadap dunia sekitarnya. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Pradopo (1995: 178) bahwa karya sastra adalah hasil ciptaan pengarang sebagai anggota masyarakat tidak lahir dalam kekosongan sosial budaya. Pengarang dalam menciptakan karya sastra tidak berangkat dari "kekosongan budaya", tetapi diilhami oleh realitas kehidupan yang kompleks, yang ada di sekitarnya (Teeuw, 1980: 11). Menurut Faruk (1988: 7), karya sastra adalah fakta semiotik yang memandang fenomena kebudayaan sebagai sistem tanda yang bersifat kognitif.

Karya sastra dan kehidupan merupakan dua fenomena sosial yang saling melengkapi dalam kedirian mereka sebagai sesuatu yang eksistensial. Hal ini mengandung pengertian bahwa karya sastra dan kehidupan nyata, selain memiliki otonomi tersendiri, keduanya juga memiliki hubungan timbal balik (Mahayana, 2007: 5). Keberangkatan pengarang dalam menciptakan karya sastra diilhami oleh fenomena kehidupan. Akan tetapi, tidak berarti bahwa setiap fenomena yang muncul akan direkam kemudian dilaporkan. Untuk menghasilkan karya sastra yang baik, tentu masih perlu adanya kontemplasi terlebih dahulu sebelum memberikan interpretasi terhadap fenomena untuk selanjutnya dituangkan ke dalam karya sastra.

Ada tiga permasalahan atau persoalan yang senantiasa berhubungan dengan kehidupan manusia. Ketiga persoalan hidup tersebut adalah (a) persoalan manusia secara personal, (b) persoalan antarmanusia yang

satu dengan yang lainnya, termasuk dengan alam sekitarnya, dan (c) persoalan manusia dengan Tuhan (Nurgiyantoro, 1998: 323). Masalah lingkungan merupakan salah satu permasalahan masyarakat dan realitas kemasyarakatan yang sudah ada dan terjadi sejak lama. Masalah lingkungan juga tidak hanya menjadi masalah bangsa Indonesia saja tetapi sudah menjadi permasalahan global, termasuk permasalahan yang menjadi perhatian sastrawan Indonesia. Banyak sastrawan yang memiliki kepedulian cukup besar pada masalah lingkungan alam. Alam telah menjadi bagian dari sastra. Ini terbukti dengan tidak sedikitnya sastrawan, khususnya dari kalangan penyair, yang menggunakan diksi hutan, laut, pohon, dan lain-lain dalam karya mereka. Sastra membutuhkan alam sebagai inspirasinya, sedang alam membutuhkan sastra sebagai alat konservasinya (https://fatchulfkip.wordpress.com /2013/01/06/ ekokritisisme-kajian-ekologis-dalam -sastra-oleh-fatchul-muin).

Dalam khazanah sastra Indonesia, sikap pengarang terhadap lingkungan alam juga sudah ada sejak sastra klasik sampai sastra modern saat ini. Karya sastra bentuk puisi yang ditulis oleh Muhammad Yamin, Ramadhan KH, Amir Hamzah, Sanusi Pane, Sutan Takdir Alisjahbana, Abdul Hadi WM, dan Sapardi Djoko Damono banyak merepresentasikan lingkungan alam. Dalam prosa Indonesia juga banyak direpresentasikan lingkungan alam di dalamnya (Mahayana, 2009). Salah satu sastrawan yang banyak mengungkapkan lingkungan alam sekitar dalam karya prosanya adalah Ahmad Tohari. Menurut Yudiono (2003:150) alam pedesaan dan kehidupan *wong cilik* boleh dikatakan sebagai ciri utama karya-karya Ahmad Tohari. Alam pedesaan terutama tampak pada deskripsi latar cerita. Masalah lingkungan hidup juga menjadi salah satu daya tarik tersendiri dalam karya Ahmad Tohari (Mahayana, 1989). Masalah lingkungan hidup banyak direpresentasikan oleh Ahmad Tohari dalam karya-karyanya. Hall (1997: 15) mengungkapkan bahwa representasi merupakan bagian dari proses produksi dan pertukaran makna. Bahasa memiliki peran dalam proses produksi dan pertukaran makna tersebut.

Ahmad Tohari merupakan salah satu pengarang produktif di Indonesia yang hampir semua karyanya mengandung kritik sosial, termasuk kritik terhadap lingkungan hidup di Indonesia. Karya-karyanya tersebut antara lain *Kubah* (1980), *Ronggeng Dukuh Paruk* (1982), *Lintang Kemukus Dini Hari* (1985), *Jantera Bianglala* (1986), *Di Kaki Bukit Cibalak*

(1986), *Senyum Karyamin* (1989), *Bekisar Merah* (1993), *Lingkar Tanah Lingkar Air* (1995), *Orang-Orang Proyek* (2002), dan *Belantik* (2000). Representasi lingkungan hidup dapat dibaca pada karya-karya tersebut terutama pada karya monumentalnya, yaitu trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk (Ronggeng Dukuh Paruk, Lintang Kemukus Dini Hari,* dan *Jantera Bianglala).* Lingkungan alam tampak lebih dominan sebagai latar dalam novel-novel tersebut. Representasi lingkungan alam dalam Trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* dominan pada latar dan tokoh ceritanya. Pelukisan latar lingkungan alam diungkapkan secara rinci dan jelas.

Pembahasan

Representasi Lingkungan Alam pada Latar

Ahmad Tohari merupakan salah satu sastrawan yang memanfaatkan lingkungan alam sebagai latar cerita dalam karya-karyanya. Pelukisan lingkungan alam dalam karyanya memiliki nilai dan daya pikat tersendiri. Pelukisan lingkungan alam pedesaan mendominasi latar cerita dalam trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk.* Pada awal cerita novel *Ronggeng Dukuh Paruk,* pembaca sudah diajak menikmati lingkungan alam pedesaan.

> Sepasang burung bangau melayang meniti angin berputar-putar tinggi di langit. Tanpa sekali pun mengepak sayap, mereka mengepung berjam-jam lamanya. Suaranya melengking seperti keluhan panjang. Air. Kedua unggas itu telah melayang beratus-ratus kilometer mencari genangan air. Telah lama mereka merindukan amparan lumpur tempat mereka mencari mangsa; katak, ikan, udang atau serangga air lainnya.
>
> Namun, kemarau belum usai. Ribuan hektar sawah yang mengelilingi Dukuh Paruk telah tujuh bulan kerontang. Sepasang burung bangau itu takkan menemukan genangan air meski hanya selebar telapak kaki. Sawah berubah menjadi padang kering berwarna kelabu. Segala jenis rumput, mati. Yang menjadi bercak-bercak hijau di sana-sini adalah *kerokot,* sajian alam bagi berbagai jenis belalang dan jangkrik. Tumbuhan jenis kaktus ini justru hanya muncul di sawah sewaktu kemarau berjaya.
>
> Di bagian lain, seekor burung pipit sedang berusaha mempertahankan nyawanya. Dia terbang bagai batu lepas dari katapel sambil menjerit sejadi-jadinya. Di belakangnya, seekor alap-alap mengejar dengan kecepatan berlebih. Udara yang

> ditempuh kedua binatang itu membuat suara desau. Jerit pipit itu terdengar ketika paruh alap-alap menggigit kepalanya. .... (RDP, 1982: 5).

Ahmad Tohari melukiskan latar cerita berupa lingkungan hidup dengan rinci dan teliti. Pemanfaatan lingkungan hidup menjadi latar cerita dalam karyanya menjadi daya pikat tersendiri, karena tidak semua pengarang mampu melukiskan latar lingkungan hidup dengan rinci. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Mahayana berikut ini.

> Soal lingkungan hidup yang jarang dijamah atau dijadikan latar oleh pengarang Indonesia justru menjadi salah satu daya pikat karya-karya Tohari. Dunia pedesaan yang lugu, kumuh, telanjang, bodoh, dan alami, ternyata masih tetap menjanjikan kedamaian yang tulus dan tanpa pamrih. Dunia pedesaan adalah dunia yang jujur dan senantiasa mengutamakan keharmonisan dan keselarasan hubungan dengan makhluk dan dunia sekitarnya. Demikian –sedikitnya- kesan yang timbul pada hampir semua karya Ahmad Tohari (Mahayana, 1989: vii).

Pelukisan lingkungan hidup dalam Trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* cukup dominan. Pada awal cerita novel kedua, yaitu *Lintang Kemukus Dini Hari,* lingkungan hidup juga menjadi pembuka cerita. Halaman 7 dan 8 melukiskan latar cerita yang berupa lingkungan hidup. Suasana pagi hari di dukuh Paruk, lukisan hewan-hewan dan tumbuhan khas desa diungkap secara rinci.

> Dukuh Paruk masih diam meskipun beberapa jenis satwanya sudah terjaga oleh pertanda datangnya pagi. Kambing-kambing mulai gelisah dalam kandangnya. Kokok ayam jantan terdengar satu-satu, makin lama makin sering. Burung *sikatan* mencecet-cecet dari tempat persembunyiannya. Dia siap melesat bila terlihat serangga pertama melintas dalam sudut pandangnya. ..... Jangkrik, gangsir, dan walang kerik sudah lama bungkam. Gangsir menyembunyikan diri dalam liang di tanah yang disumbat dari dalam. Walang kerik membaurkan diri dengan warna hijau dedaunan.
>
> Ada sebatang pohon jambu air di salah satu sudut Dukuh Paruk. Dalam kerimbunan daun-daunnya sedang dipagelarkan harmoni alam; beratus-ratus lebah madu dengan ketekunan

> yang menakjubkan sedang menghimpun serbuk sari. Sayap-sayapnya mendengungkan aneka nada halus dan datar, mengisi kelengahan pagi yang masih temaram (LKDH, 1985: 7-8).

Demikian juga pada awal cerita novel ketiga, yang berjudul *Jantera Bianglala.* Halaman 7 juga melukiskan suasana lingkungan Dukuh Paruk di awal tahun 1966 setelah kejadian pembakaran wilayah Dukuh Paruk. Gambaran kondisi lingkungan alam yang rusak karena adanya pengaruh peristiwa sejarah pemberontakan PKI di daerah kecil dan terpencil.

> Ketika Dukuh Paruk menjadi karang abang lemah ireng pada awal tahun 1966 hampir semua dari kedua puluh tiga rumah di sana menjadi abu. Waktu itu banyak orang mengira kiamat bagi pedukuhan kecil itu telah tiba. Siapa yang ingin bertahan hidup harus meninggalkan Dukuh Paruk. Karena hampir segala harta benda, padi dan gaplek musnah terbakar, bahkan juga kambing dan ayam (JB, 1986: 7).

Pengungkapan latar lingkungan hidup dalam Trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* merepresentasikan kegelisahan pengarang terhadap keberlangsungan lingkungan hidup yang asri di pedesaan terpencil yang jauh dari pengaruh perusakan lingkungan. Kekhawatiran adanya kerusakan lingkungan hidup tetap ada. Dalam trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk,* Ahmad Tohari juga mengkhawatirkan kerusakan lingkungan alam tersebut. Kerusakan yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab.

> Manakala hutan-hutan sudah rusak. Manakala sawah-sawah sudah berbau obat penyemprot hama, dan manakala sudah terlalu banyak pemuda menyandang senapan angin. Maka wilayah Segara Anakan serta daerah berawa-rawa di sekitarnya adalah tempat terakhir bagi berjenis-jenis burung untuk mempertahankan keberadaannya (LKDH, 1985: 94).

Tohari juga melukiskan kondisi dukuh Paruk dengan mengungkapkan kondisi lingkungan alam, dukuh Paruk disamakan dengan tumbuhan lumut kerak yang hidup di atas batu cadas. Pengarang melukiskan latar ceritanya dengan mengambil lingkungan alam, tumbuhan lumut sebagai analognya. Kehidupan masyarakat Dukuh Paruk diibaratkan sebagai tumbuh dan berkembangnya lumut kerak. Bagaimana tumbuhan lumut kerak tumbuh

dan berkembang, ketahanannya dalam menghadapi kekeringan lingkungan serta kecepatannya merespon udara dan air untuk tumbuh kembali disamakan masyarakat Dukuh Paruk.

> Perihal kemampuan mempertahankan hidup Dukuh Paruk hanya bisa disamakan dengan lumut kerak di atas batu cadas. Lumut kerak yang diam dan seakan mati di musim kemarau. Kering dan mengelupas. Namun dalam kematiannya lumut kerak menyimpan daya kehidupan. Sporanya terbungkus dalam kista yang segera mampu memutar daur kehidupannya ketika tetes air pertama atau bahkan sekadar kelembaban udara menyentuhnya. Dukuh Paruk adalah lumut kerak yang rupanya diciptakan untuk menunaikan tugas hidup dalam kondisi yang paling minimal. Dukuh Paruk masih *ada* meski tanpa senyum apalagi tawa. Dia masih *ada* meski dia hampir tidak tahu lagi makna keberadaannya (JB, 1986: 10).

Representasi lingkungan juga dilakukan oleh Ahmad Tohari dengan mengungkapkan kehidupan berbagai jenis binatang yang hidup di pedesaan, khususnya di Dukuh Paruk. Kehidupan dan kebiasaan berbagai jenis burung diungkapkan Tohari dalam novelnya tersebut. Mulai dari jenis, warna, perilaku, dan makanannya diungkapkan dengan rinci dan jelas.

> Pagi yang lengang. Sinar matahari dalam berkas-berkas kecil menembus kerindangan pekuburan Dukuh Paruk. Tetes-tetes embun di pucuk daun menangkap sinar itu dan membiaskannya menjadi pelangi lembut yang berpendar-pendar. Seekor tupai meluncur turun dari atas pohon.
>
> .....
>
> .
>
> Dalam kerimbunan tumbuhan benalu, sepasang burung madu berkejaran. Jantan yang berwarna merah saga mengejar betinanya. Setelah tertangkap keduanya bergulat sejenak lalu menjatuhkan diri bersama sambil bersenggama. .....
>
> .....
>
> Pohon beringin besar yang menjadi mahkota pekuburan Dukuh Paruk menjadi istana para burung. Pada sebuah dahannya yang tersembunyi hinggap seekor burung celepuk. Ia sedang terkantuk setelah menghabiskan malamnya dengan berburu tikus, ikan atau katak. Hanya burung kucica yang kecil berani mengusik raja burung malam itu. Burung-burung seling yang hitam pekat dan burung katik yang hijau, hinggap dalam

kelompok-kelompok (RDP, 1982: 65-66).

Pelukisan lingkungan hidup yang rinci dalam Trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk,* selain membawa daya tarik tersendiri bagi pembaca, tetapi ada juga kritik yang ditujukan kepada Tohari terkait dengan pemanfaatan latar lingkungan hidup tersebut. Dermawan (1992) dalam tesisnya menyatakan bahwa ada unsur ketidaklogisan unsur latar dalam Trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk.* Ketidaklogisan tersebut terkait dengan luas wilayah Dukuh Paruk yang tidak terlalu luas akan tetapi terdapat hewan dan tumbuhan dalam jumlah yang banyak. Dalam wilayah Dukuh Paruk terdapat tidak kurang dari 38 jenis unggas, 21 jenis serangga, 15 hewan menyusui, 10 jenis reptil, dan 15 jenis hewan lainnya serta ada 48 jenis tetumbuhan dalam berbagai varietasnya. Banyaknya jenis hewan dan tumbuhan yang ada di Dukuh Paruk yang tidak terlalu luas menurutnya kurang logis.

Ketika menulis novelnya, Tohari tentu saja tidak memikirkan logis dan tidak logis. Tohari ingin menyampaikan kepada pembacanya bagaimana keasrian lingkungan alam dengan berbagai makhluk hidup di dalamnya yang senantiasa dapat hidup seimbang. Keseimbangan dan keserasian hidup dengan lingkungan alam, baik tumbuhan maupun hewan harus selalu dijaga dengan baik sehingga kehidupan juga akan menjadi lebih baik.

Representasi Lingkungan Hidup dalam Tokoh

Tokoh utama dalam Trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* adalah Srintil dan Rasus. Nama Srintil dalam budaya Jawa merepresentasikan makna tersendiri. Tohari memilih nama tokoh utamanya Srintil yang memiliki makna terkait dengan lingkungan alam. Ada sebagian masyarakat yang mengibaratkan Srintil sebagai beribil, kotoran kambing. Walaupun kotoran kambing itu kotor dan menjijikkan, tetapi bagi lingkungan hidup memiliki manfaat yang besar untuk pupuk tanaman. Beribil termasuk salah satu jenis pupuk organik dari kotoran binatang yang memiliki kualitas yang baik dibanding jenis pupuk yang lain. Ibarat beribil, Srintil, walaupun dianggap kotor tetapi memiliki manfaat yang besar bagi lingkungannya, khususnya warga masyarakat Dukuh Paruk.

> Sorot neon pertama di Dawuan menjadi saksi bahwa yang terjadi pada diri Srintil adalah sesuatu yang khas Srintil. Latar sejarahnya yang melarat dan udik ibarat *beribil.* Tahi kambing itu meski busuk dan menjijikkan, namun mampu menyuburkan daun-daun tembakau di tanah gersang. Srintil tidak tercabik-cabik oleh sejarahnya. Sebaliknya, Srintil bangkit membentuk dirinya sendiri dengan sejarah keterbelakangannya. Hasilnya mulai terpapar di bawah sorot lampu neon itu. Srintil menjadi pusat suasana, menjadi daya tarik suasana dan Srintil duduk menguasai suasana (LKDH, 1985: 120).

Selain itu, pada masyarakat Banyumas, Srintil juga dikenal sebagai nama salah satu jenis tumbuhan, yaitu tembakau yang paling enak rasanya ketika dibuat menjadi rokok. Jenis tembakau ini perlu terus dikembangkan karena membawa manfaat yang besar bagi petani tembakau. Jangan sampai terjadi kepunahan pada tembakau jenis ini. Harga tembakau jenis ini paling mahal di antara jenis tembakau yang ada. Nama Srintil tetap merepresentasikan sebuah benda atau barang yang memiliki nilai manfaat yang tinggi dalam lingkungan hidup. Srintil sebagai tokoh utama dalam novel tersebut, merepresentasikan tumbuhan yang dekat dengan petani yaitu tembakau yang memiliki manfaat besar dalam kehidupan mereka.

Sebagai beribil, kotoran kambing memiliki manfaat yang besar pada lingkungan hidup karena dapat dimanfaatkan sebagai pupuk untuk menyuburkan tanaman. Lingkungan hidup menjadi lebih hijau dan subur tanamannya. Sebagai salah satu jenis tembakau yang paling enak ketika dirokok, juga membawa manfaat besar untuk lingkungan hidup. Dalam hal ini telah terjadi produksi dan pertukaran makna sebagaimana yang diungkapkan oleh Hall (1997: 15) bahwa representasi merupakan bagian dari proses produksi dan pertukaran makna dan melalui bahasalah proses tersebut dilakukan.

Nama tokoh Srintil sebagai seorang penari ronggeng di Dukuh Paruk juga merepresentasikan lingkungan hidup, tari ronggeng terkait dengan kesuburan. Tari kesuburan. Tari ronggeng atau tayub sangat erat kaitannya dengan masyarakat agraris, terutama untuk sarana upacara ritual, seperti bersih desa/*metri desa/sedhekah bumi.* Tari ini dipercaya memiliki kekuatan magis yang berkaitan dengan keperluan kesuburan (Suharto, 1999: 15, Soedarsono, 1991: 35). Awalnya, tari ronggeng

merupakan ritus kesuburan di kalangan masyarakat pertanian atau perladangan (Simatupang, 2013: 230). Kelangsungan hidup masyarakat agraris di pedalaman merupakan buah interaksi antara kerja manusia dengan lingkungan alam, seperti kesuburan tanah dan curah hujan. Hal ini menunjukkan bahwa pemilihan jenis kesenian dalam novel Ahmad Tohari ini tidak sembarangan karena merepresentasikan pesan tersendiri dari pengarang kepada para pembacanya. Pesan adanya kesuburan yang harus selalu dijaga dan dilestarikan. Kelestarian lingkungan alam pada masyarakat agraris.

Tokoh cerita dalam trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* adalah tokoh-tokoh yang selalu dekat dengan alam dan selalu menjaga keharmonisan dengan lingkungan alam. Lingkungan alam yang asri dengan tumbuhan dan binatang yang menghuninya dilukiskan dapat hidup dengan baik bersama manusia. Tokoh ceritanya selalu bersatu dan menyatu dengan alam, menjaga lingkungan alam dengan baik. Tokoh-tokoh cerita yang ditampilkan oleh Ahmad Tohari dalam ceritanya hidup bersatu dan menyatu dengan semua makhluk hidup dan alam di sekitarnya. Hampir semua tokoh yang ditampilkan Ahmad Tohari adalah gambaran sosok manusia yang selalu menekankan pentingnya menjalin keharmonisan hubungan manusia dengan makhluk hidup dan alam raya ini (http:// sastra-indonesia.com /2009/03/lingkungan-hidup-dalam-sastra).

Selain melalui latar dan tokoh ceritanya, representasi lingkungan alam juga dapat dilihat pada penggunaan judul novel yang digunakan oleh Ahmad Tohari. Novel pertama diberi judul *Ronggeng Dukuh Paruk.* Ronggeng sebagai salah satu bentuk kesenian rakyat yang terkait dengan masalah kesuburan pada masyarakat agraris atau petani. Dukuh Paruk juga mengungkapkan sebuah pedukuhan dengan lingkungan alam pedesaan. Novel kedua berjudul *Lintang Kemukus Dini Hari.* 'Lintang Kemukus' merupakan salah satu jenis bintang yang ada di alam raya yang menurut kepercayaan masyarakat Jawa sebagai tanda akan adanya sebuah peristiwa besar di alam. 'Dini hari' juga merupakan representasi lingkungan alam berupa waktu. Pergantian waktu dari malam ke pagi hari. Hal ini juga berhubungan dengan lingkungan alam. Novel ketiga berjudul *Jantera Bianglala.* Jantera bianglala juga merepresentasikan peristiwa alam. 'Bianglala' atau pelangi merupakan peristiwa alam yang berhubungan dengan lingkungan. Bianglala biasanya akan terlihat jelas dan indah pada

saat hujan rintik, terutama di daerah pedesaan.

Lewat karyanya, Tohari hendak memberikan pesan kepada pembaca kehidupan dan bagaimana contoh dalam cerita tersebut menyelesaikan sebuah masalah yang terkadang cerdas tetapi kadang absurd dalam pandangan pembaca (Roqib, 2007: 116). Cerita dalam novel trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* dikemas secara sederhana dengan bahasa yang lugas dan komunikatif dengan latar lingkungan alam yang bisa menyejukkan hati pembacanya. Walaupun kadang terasa berlebihan dalam pengungkapannya, akan tetapi sebagai pembaca kita dapat menikmatinya dengan senang. Bagi Tohari, motivasi yang paling luas dan dalam untuk menulis novel trilogi adalah untuk mencapai "nur", cahaya hidup. Oleh karena itu, ia lebih khusuk dalam melukiskan alam, apalagi manusia, hewan, dan tumbuhan (Roqib, 2007: 155). Pelukisan lingkungan alam dalam tiga novel tersebut terlihat lebih dominan. Setiap bab atau bagian dalam novel-novel tersebut selalu ada pelukisan lingkungan alam, terutama lingkungan alam pedesaan yang masih terjaga dengan baik, masih asri dengan berbagai tumbuhan dan hewan yang hidup dan berkembang di dalamnya.

Kesimpulan

Persoalan antara manusia dengan lingkungannya, termasuk lingkungan alam telah lama juga menjadi persoalan yang diangkat oleh para sastrawan dalam karya sastranya. Representasi lingkungan hidup dalam karya sastra mendapat perhatian yang cukup besar dari sastrawan maupun pengamat sastra. Ahmad Tohari merupakan salah satu sastrawan yang memiliki kepedulian besar terhadap kelestarian lingkungannya. Karya novel maupun cerpennya banyak merepresentasikan lingkungan hidup yang baik. Di antara karya-karya sastranya, trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* merupakan karya novelnya yang banyak merepresentasikan lingkungan hidup tersebut.

Dalam tiga novelnya ini, Ahmad Tohari merepresentasikan lingkungan pada unsur latar dan tokoh cerita. Pada latar cerita, Tohari banyak menceritakan masalah tumbuhan dan hewan yang ada di lingkungannya. Aneka tanaman yang tumbuh serta binatang kecil yang biasa hidup di pedesaan dan hutan diceritakan dengan baik olehnya. Pengarang melukiskan Dukuh Paruk sebagai sebuah gerumbul kecil yang dihuni oleh dua puluh tiga rumah, tetapi ada berbagai jenis tumbuhan dan

binatang yang hidup di lingkungan dukuh tersebut. Lingkungan hidup di Dukuh Paruk masih asri belum ada tangan-tangan jahil yang merusaknya.

Nama tokoh Srintil yang dipilih pengarang juga merepresentasikan lingkungan hidup. Di daerah Banyumas, 'srintil' merupakan salah satu jenis tembakau yang memiliki nilai ekonomi yang cukup tinggi dibandingkan jenis tembakau yang lain. Tembakau 'srintil' dapat memiliki nilai ekonomi tinggi apabila dirawat dengan baik, kesenian daerah juga merupakan representasi lingkungan hidup. Selain itu, judul ketiga novel dalam trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* juga merupakan representasi lingkungan alam. Ronggeng adalah tari kesuburan, lambang kesuburan lingkungan pertanian di desa. Pentas tari ronggeng pada awalnya dilakukan oleh petani setelah musim panen sebagai salah satu bentuk rasa syukur atas keberhasilan panen mereka.

Daftar Pustaka

Dermawan, Taufik. 1992. "Trilogi Ronggeng Dukuh Paruk Ahmad Tohari Telaah Semiotik dan Strukturalisme-Genetik" *Tesis.* Jakarta: Program Pascasarjana UI (tidak diterbitkan).

Faruk. 1994. *Pengantar Sosiologi Sastra.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hall, Stuart. 1997. *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices.* London: SAGE Publications Ltd.

Mahayana, Maman S. 1989. "Prakata" dalam *Senyum Karyamin.* Jakarta: Gramedia.

----------. 2007. *Ekstrinsikalitas Sastra Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Nurgiyantoro, Burhan. 1998. *Teori Pengkajian Fiksi*. Gadjah Mada University Press: Yogyakarta.

Pradopo, Rachmat Djoko. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Roqib, Moh. 2007. *Harmoni dalam Budaya Jawa (Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender).* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Simatupang, Lono. 2013. *Pergelaran, Sebuah Mozaik Penelitian Seni-Budaya.* Yogyakarta: Jalasutra.

Soedarsono, RM. 1991. "Tayub di Akhir Abad 20" dalam Soedarso S.P. (ed). *Beberapa Catatan tentang Perkembangan Kesenian Kita.* Yogyakarta: BP ISI Yogyakarta.

Suharto, Ben. 1999. *Tayub, Tari, dan Ritus Kesuburan.* Bandung: Masyarakat Seni Tari Indonesia.

Teeuw, A. 1980. *Sastra Indonesia Baru.* Ende Flores: Nusa Indah.

Tohari, Ahmad. 1982. *Ronggeng Dukuh Paruk.* Jakarta: Gramedia.

----------. 1985. *Lintang Kemukus Dini Hari.* Jakarta: Gramedia.

----------. 1986. *Jantera Bianglala.* Jakarta: Gramedia.

Yudiono K.S. 2003. *Ahmad Tohari: Karya dan Dunianya.* Jakarta: Grasindo.

http://sastra-indonesia.com/2009/03/lingkungan-hidup-dalam-sastra/ Maman S.Mahayana, diakses 12 Agustus 2016.

https://fatchulfkip.wordpress.com/2013/01/06/ekokritisisme-kajian-ekologis-dalam -sastra-oleh-fatchul-muin. diakses 12 Agustus 2016.

PEMBELAJARAN MENULIS SASTRA BERPRESPEKTIF EKOKRITIK: SEBUAH IKHTIAR MENUMBUHKAN KESADARAN KRITIS TERHADAP ALAM

Dwi Budiyanto
Fakultas Bahasa dan Seni
Universitas Negeri Yogyakarta
Email: dwibudiyanto1206@gmail.com

ABSTRACT

This paper aims to explain the teaching and learning process of literary writing using ecocriticism in order to promote students' ecological awareness. The awareness would not only ease students to explore writing ideas, but also guide them to write beyond mechanical writing techniques. In ecocriticism, students are encouraged to have responsibility towards life and environment. Therefore, the writing subject should include in depth writing orientations as well as mechanical writing techniques.

Literary activities, either those with appreciative or expressive objectives, can also be designed in ecocritical perspective. Ecocriticism connects literary works with the real problemmatic ecological crisis, such as ecosystem damages, massive exploitation of natural resources, pollutions, illegal hunting, and so on.

The teaching and learning process of literary writing by ecocritical perspective involves the following principles, i.e. : (1) developing the ideas based on ecological point of view, (2) performing the production of text based on the process approach, (3) assigning students as the center of learning process by integrating individual and collective experiences, oral and written communicative competences, and also their capability in exploring literary works, (4) prioritizing comprehensive approach, and (5) aiming to build students' writing orientation.

Keywords: literary writing, ecocriticism, ecological crisis, process approach

Pendahuluan

Krisis ekologi telah menjadi ancaman bagi kehidupan manusia. Krisis tersebut telah menjadi isu serius yang menyita perhatian banyak pihak dari latar belakang yang sangat beragam. Sekedar sebagai gambaran, *Human Development Report* (2007) menyatakan bahwa 262 juta orang menjadi korban bencana iklim sebagai dampak dari

pemanasan global pada tahun 2000-2004, 98% di antaranya adalah masyarakat di dunia ketiga. Bencana tersebut terjadi sebagai dampak dari proses peningkatan suhu antara 3–4^{o}C yang menyebabkan 350 juta orang di dunia kehilangan tempat tinggal akibat banjir. Selain itu, 334 juta orang berpotensi terkena dampak badai tropis akibat peningkatan suhu air laut (Hunga, dalam Candraningrum, 2013: ix).

Selain kondisi di tingkat global, ternyata Indonesia juga memperlihatkan adanya masalah-masalah ekologis yang tidak kalah serius. Banjir, tanah longsor, kebakaran hutan, dan permasalahan ekologi lainnya merupakan ancaman serius bagi kehidupan masyarakat Indonesia, bahkan juga telah menjadi ancaman bagi beberapa negara tetangga, seperti dalam kasus kebakaran hutan. Hasil penelitian Yudhistira, Hidayat, dan Hadiyarto (2011: 76-84) terhadap penambangan pasir di kawasan Gunung Merapi menunjukkan bahwa penambangan yang tidak terkelola dengan baik berpotensi menimbulkan erosi, tanah longsor, berkurangnya debit air permukaan, dan sebagainya. Satu aktivitas eksploitasi ternyata menimbulkan dampak yang sangat banyak dan seluruhnya menjadi ancaman bagi kehidupan. Penambangan liar seperti terjadi di kawasan Gunung Merapi hanyalah salah satu contoh bagaimana perilaku eksploitatif eksesif telah merusak alam demi menjadikannya sebagai komoditas ekonomi dan alat pemuas kepentingan manusia, sebagaimana dijelaskan Keraf (2014: 8).

Permasalahan ekologis ini jika dibiarkan akan menjadi ancaman yang membahayakan kehidupan. Oleh karena itu, diperlukan kesadaran untuk membangun sinergitas antar semua pihak untuk menjaga alam dari segala perilaku eksploitasi eksesif. Tanggung jawab ini semestinya tidak hanya menjadi perhatian departemen lingkungan hidup dan para aktivis lingkungan hidup, tetapi harus menjadi kesadaran kolektif semua pihak, termasuk dunia akademik, bahkan juga mereka yang bergerak di bidang kesusastraan dan kesenian.

Munculnya kajian kritis multidisipliner antara sastra dan ekologi, yang lebih dikenal sebagai "ekokritik sastra" patut disambut baik. Kajian ini, sebagaimana dijelaskan Glotfelty (1996: xix), merupakan kajian tentang relasi antara sastra dan lingkungan fisik. Dorongan agar sastra memiliki kontribusi positif dalam menangani krisis ekologi terhubungkan dengan pandangan Garrard (2004: 4) bahwa sebagai representasi sikap, pandangan, dan tanggapan masyarakat terhadap lingkungan

sekitarnya, sastra sangat berpotensi mengungkapkan gagasan tentang lingkungan beserta kearifannya. Terlebih karena karya sastra selalu berakar pada hidup dan kehidupan serta manusia dan kemanusiaan.

Sebenarnya kesadaran akan pentingnya lingkungan dalam kehidupan manusia sudah sejak lama diangkat dalam karya sastra Indonesia (Mahayana, 2005: 165). Namun demikian, jumlahnya masih sangat terbatas. Di antara kelangkaan kritik lingkungan dalam sastra, novel karya Martin Aleida *Jamangilak Tak Pernah Menangis* (2002) yang bercerita gugatan terhadap pabrik rayon multinasional yang mengeksploitasi Sungai Asahan adalah salah satu karya sastra Indonesia yang menjadikan krisis ekologi sebagi persoalan yang diangkat dalam cerita (Dewi, 2015: 378). Penelitian yang dilakukan Wiyatmi (2014: 301-310) terhadapi novel *Amba* karya Laksmi Pamunjtak (2012) mengenai kerusakan Pulau Buru akibat eksploitasi hutan dan sumber daya alamnya menunjukkan bahwa beberapa karya sastra Indonesia mulai menjadikan krisis ekologi sebagai inspirasi penceritaan. Cerpen-cerpen Indonesia juga menunjukkan kecenderungan yang hampir sama. Muhajir (2014: 321-333) yang meneliti cerpen-cerpen Indonesia memperlihatkan bahwa fenomena pengangkatan isu ekologi dalam karya sastra Indonesia mulai menggejala, meskipun belum menjadi arus utama.

Belum dijadikannya ekokritik sebagai arus utama dalam penciptaan karya sastra berperspektif ekokritik terlihat dalam hasil penelitian Dewi (2015) terhadap cerpen-cerpen di harian *Kompas* selama kurun 5 tahun. Dalam lima tahun harian *Kompas* hanya memuat 25 cerpen berwawasan lingkungan. Itu artinya, hanya terdapat rata-rata lima cerpen pertahun atau sepersepuluh jumlah cerpen yang terbit setiap pekannya dalam setahun yang berwawasan lingkungan. Sementara itu, jumlah cerpen berawawasan lingkungan yang dimuat di media lain selama kurun 2010-2015, antara lain *Republika, Jawa Pos, Media Indonesia, Suara Merdeka,* dan *Koran Tempo* hanya ada 28 cerpen. Dari perhitungan tersebut terlihat bahwa karya sastra berperspektif ekokritik belum menjadi arus utama di negeri dengan krisis ekologi terbesar di dunia ini (Dewi, 2015: 387-388).

Dengan melihat realita tersebut maka selain perlunya peningkatan jumlah kajian dan apresiasi terhadap karya sastra berwawasan lingkungan, perlu pula peningkatan

ketersediaan karya sastra berperspektif ekokritik. Narasi ini sejalan dengan rekomendasi Dewi (2015: 389) dalam hasil penelitiannya setelah menyimpulkan bahwa ternyata sastra Indonesia kontemporer belum menjadikan ekokritik sebagai arus utama. Ini artinya, perlu segera digagas dan dirintis (salah satunya) pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik. Pembelajaran menulis sastra akhirnya tidak sekedar mengajarkan teknik-teknik kepenulisan tetapi juga menanamkan kesadaran dan keberpihakan terhadap kelestarian ekologi. Hal ini tentu tidak berlebihan sebab, seperti diungkapkan Herfanda (2008: 131), sesungguhnya sastra memiliki potensi yang besar untuk membawa masyarakat ke arah perubahan.

Problem Pembelajaran Menulis Sastra

Khusus terkait dengan pembelajaran menulis sastra, pencapaian kompetensinya perlu mendapat perhatian khusus. Hal ini terjadi karena secara umum kompetensi menulis sastra masih sangat kurang. Kondisi ini terjadi salah satunya karena pembelajaran menulis kurang ditangani dengan sungguh-sungguh (Syamsi, 2012: 2). Secara umum ada dua permasalahan yang mempengaruhi keberhasilan pembelajaran menulis sastra. *Pertama,* permasalahan orientasi dan etos kepengarangan. Termasuk dalam hal ini adalah efikasi diri (*self efficacy*) pengarang, yaitu keyakinan, penilaian, dan harapan bahwa seseorang mampu menghasilkan karya dengan baik. Belum terbentuknya orientasi dan lemahnya etos kepengarangan seseorang menjadi permasalahan mendasar dalam pembelajaran menulis sastra. Hasil penelitian Wulandari, dkk. (2012: 79) terhadap siswa sekolah menengah atas menunjukkan bahwa faktor utama penyebab siswa kesulitan dalam menulis (karya sastra) adalah kurangnya motivasi siswa. Padahal, menurut Richards dan Rinandya (2003:206) serta Brown (2001: 267-269) bahwa salah satu faktor keberhasilan seseorang dalam pembelajaran bahasa adalah faktor afektif (*affective factors*). Yang dimaksud dengan faktor afektif, antara lain *self esteem,* empati, kecemasan, sikap, dan motivasi. Jadi, lemahnya motivasi dan perasaan tidak mampu seringkali menjadi penghambat utama bagi siswa dan mahasiswa untuk meningkatkan kompetensi menulis (sastra) mereka.

Kedua, permasalahan yang terkait dengan kompetensi menulis sastra. Hal ini terkait dengan penguasaan terhadap mekanik kepenulisan karya sastra. Hasil penelitian

yang dilakukan Sayuti, dkk (2008: 23) menunjukkan beberapa hambatan penulisan karya fiksi yang dilakukan siswa SD, SMP, dan SMA se-DIY. Hambatan-hambatan yang ditemukan, antara lain (1) hambatan dalam menggali ide dan pengembangannya, (2) menyusun alur cerita yang proporsional, (3) membuat awalan cerita yang menarik, (4) menentukan akhir cerita, (5) menggarap konflik dan klimaks cerita, (6) menciptakan suspensi, (7) menciptakan karakter tokoh yang kuat, (8) menggambarkan karakter tokoh yang tepat dan variatif, (9) memanfaatkan latar yang detail untuk menghidupkan cerita, (10) membuat dialog yang hidup, (11) membuat dialog dan narasi secara proporsional, (12) penulisan dialog secara tepat, (13) memilih diksi yang hidup dan variatif, (14) memilih diksi yang mampu membangun emosi dan karakter tokoh, (15). Pemisahan dialog dan narasi dalam paragraf, (16) penulisan dengan mematuhi mekanik kebahasaan, dan (17) penulisan judul.

Dua persoalan yang sering ditemukan dalam diri peserta didik tersebut perlu menjadi perhatian. Pembelajaran menulis sastra hendaknya tidak hanya berfokus pada pengajaran mekanik kebahasaan, tetapi hendaknya juga berorientasi pada pembentukan etos kepengarangan. Penelitian yang dilakukan Hidi, dkk. (2007: 204-217) menjelaskan bahwa efikasi diri siswa dalam menulis dan perhatian mereka terhadap topik penulisan yang spesifik merupakan faktor penting dalam prestasi menulis (*writing performance*). Penelitian tersebut juga menjelaskan bahwa komposisi tulisan yang baik terjadi ketika para siswa memiliki rasa percaya diri terhadap kemampuan menulis (*writing ability*) mereka dan perhatian mereka terhadap topik yang akan ditulis.

Dengan demikian, upaya merintis pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik sesungguhnya mengarahkan proses pembelajaran tidak hanya berfokus pada pengajaran mekanik kepenulisan tetapi juga mengarahkan peserta didik untuk memiliki perhatian pada topik ekologi dan permasalahannya. Langkah ini diharapkan mampu memantik munculnya ide dan perhatian peserta didik untuk lebih fokus mencermati, menghayati, dan menentukan sikap yang tepat akan problem-problem ekologi di sekitarnya. Hasil penghayatan mendalam terhadap realita ekologis yang problematik tersebut selanjutnya dihadirkan melalui karya sastra yang dihasilkannya.

Pembelajaran Menulis Sastra Berperspektif Ekokritik

Pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik berusaha untuk tidak sekedar meningkatkan kemampuan peserta didik dalam menulis sastra, terutama dalam hal mekanik kepenulisan saja, tetapi sekaligus berusaha untuk menanamkan kesadaran terhadap realita ekologis yang problematik melalui proses penghayatan mendalam. Realitas ekologis dihadirkan dalam proses pembelajaran sebagai pemantik untuk menumbuhkan kesadaran kritis sekaligus kepekaan kepengarangan terhadap realitas; sesuatu yang menjadi kemampuan dasar setiap pengarang sebab sebagian besar ide penulisan senantiasa berpijak pada penghayatan mendalam pengarang terhadap realitas.

Secara umum, pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik dikembangkan dengan mempertimbangkan beberapa prinsip berikut ini. *Pertama*, mendasarkan ide dan gagasan utamanya pada persoalan-persoalan berbasis ekologi. Persoalan-persoalan ekologis menjadi inspirasi kreatif dan imajinatif untuk dihadirkan pengarang dalam bentuk karya sastra. Permasalahan ekologi yang terhampar luas dan makin mengkhawatirkan merupakan realitas yang sangat mudah untuk dijadikan sebagai sumber perenungan, pengalaman kreatif dan imajinatif, sekaligus representasi sikap kritis, di samping persoalan-persoalan kemanusiaan lain yang sudah sangat banyak dijadikan sebagai pengalaman kreatif kepenulisan.

Pembelajaran menulis sastra dapat menjadikan masalah ekologi sebagai alternatif sekaligus pilihan sadar untuk menanamkan daya kritis peserta didik akan dampak pencemaran lingkungan dan eksploitasi eksesif di lingkungannya. Alam tidak hanya sebagai sumber kreatif penulisan karena unsur keindahannya yang mengagumkan, tetapi juga merupakan sumber pemantik untuk bersikap kritis. Sikap kritis tersebut merupakan representasi dari perlawanan yang ditunjukkan melalui karya sastra ketika alam dieksploitasi untuk kepentingan dominasi ekonomi dan kepentingan lain berkedok pembangunan dan atau modernitas dengan mengabaikan pelestariannya.

Langkah ini tidak hanya menjadi gerakan sosial-kultural untuk terlibat dalam penanganan krisis ekologi melalui sastra, tetapi juga merupakan pilihan strategis untuk menggairahkan kajian-kajian sastra berwawasan lingkungan. Jika selama ini kajian

sastra tentang lingkungan hidup, terutama di Indonesia, dianggap masih terbatas karena berkaitan dengan terbatasnya jumlah karya sastra berperspektif ekologi (Dewi, 2015: 378) maka dengan cara menjadikan ekokritik sebagai perspektif alternatif dalam pembelajaran menulis sastra diharapkan akan meningkatkan jumlah karya sastra berwawasan ekologi.

Kedua, sebagai proses pembelajaran maka pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik semestinya lebih mendasarkan pada pendekatan proses dalam menulis. Menulis sastra harus dipandang sebagai sebuah proses dan tidak hanya mempertimbangkan produk. Proses menulis, termasuk menulis sastra, dijabarkan dalam lima tahap, yaitu pramenulis (*prewriting*), menyusun draf (*drafting*), merevisi (*revising*), mengedit *(editing*), dan publikasi *(publishing*) (Tompkins, 2010: 52). Sebagai sebuah proses, sesungguhnya menulis tidaklah berlangsung linear, kadangkala ia merupakan sebuah siklus. Penamaan masing-masing tahap lebih ditujukan untuk mengidentifikasi aktivitas proses penulisan sehingga lebih memudahkan dalam proses pembelajaran.

Pada tahap prapenulisan (*prewriting*), peserta didik diarahkan untuk (1) memahami dan mengidentifikasi permasalahan-permasalahan ekologi yang terjadi di lingkungannya. Peserta didik diarahkan untuk memahami dan bersikap kritis terhadap masalah-masalah lingkungan yang mereka temukan. Misalnya, salah seorang mahasiswa dalam matakuliah Menulis Sastra menemukan bahwa sungai di desanya, yang dulu sering digunakan untuk bermain, berubah keruh dan berwarna putih setelah berdiri pabrik susu di dekatnya. Sungai yang tercemar awalnya dianggap biasa dan tidak terpikir sebagai ide menulis cerpen, sampai ketika kesadaran ekokritik menjadi bahan diskusi di kelas Menulis Sastra, masalah lingkungan itu semakin menguat untuk dielaborasi sebagai pengalaman kreatif dan imajinatif yang akan dihadirkan dalam bentuk cerita pendek. Diskusi, membaca sejumlah referensi, observasi, penelusuran internet, dan sebagainya dapat dilakukan untuk mematangkan ide penulisan.

(2) Mengidentifikasi genre teks sastra, terutama yang berperspektif ekokritik. Peserta didik diajak untuk mengamati dan mengidentifikasi bagaimana para sastrawan menyusun ide dan pengalaman kreatif serta imajinatifnya dalam karya sastra berperspektif ekokritik. Dalam tahap ini peserta didik berkenalan dengan karya sastra

berperspektif ekokritik sekaligus mengidentifikasi cara penulis mengolah elemen-elemen pembangun karya sastra tersebut. Secara khusus, ketika peserta didik akan menulis cerita pendek, misalnya, maka mereka akan diperkenalkan dengan teks cerita pendek. Peserta didik secara langsung diarahkan untuk memahami fakta-fakta cerita yang disajikan secara kreatif oleh para penulis dalam teks cerpen. Langkah ini ditempuh karena seringkali peserta didik memiliki pengalaman baca sastra yang masing kurang (Suryaman, dkk., 2012: 23). Padahal, kemampuan menulis salah satunya dipengaruhi pula oleh kemampuan baca.

(3) Merefleksikan apa yang telah dipelajari tentang bagaimana para pengarang mengekspresikan ide dan menghadirkan fakta-fakta cerita dalam karya sastra secara kreatif. Langkah ini membantu siswa untuk mengorganisasikan pengalaman kreatif dan imajinatif mereka ke dalam bentuk karya sastra. (4) Mengembangkan ide, baik secara individu maupun kelompok. Kegiatan ini dapat ditempuh dengan curah pendapat (*brainstorming*), membaca buku, melakukan riset melalui internet, membicarakan ide dengan teman sekelas, dan sebagainya (Tompkins, 2010: 53). Setelah itu siswa diarahkan untuk menyusun gambaran umum dari struktur cerita, semisal karya yang akan dibuat adalah cerita pendek. Tompkins (2010) menjelaskan bahwa biasanya gambaran umum dari struktur cerita disusun dengan menggunakan tiga bagian, yaitu awal-tengah-akhir cerita. Langkah pengorganisasian ini dilakukan sekedar untuk mempermudah siswa – terutama yang baru mulai belajar menulis sastra – untuk mengorganisasikan ide penulisan cerita.

Tahap berikutnya setelah prapenulisan adalah menyusun draf (*drafting*). Fokus utama pada tahap ini adalah menuangkan ide sesuai bahan dan organisasi cerita yang akan ditulis. Siswa tidak dibebani dengan tata tulis serta hal-hal yang berkaitan dengan mekanik kebahasaan lainnya. Setelah menyusun draf, tahap selanjutnya adalah merevisi (*revising*). Pada tahap ini siswa memeriksa atau meninjau hasil tulisannya (Syamsi, 2012: 291). Ada beberapa langkah yang dapat dilakukan pada tahap ini, antara lain dengan membaca ulang dan memberi catatan, meminta teman sebaya untuk memeriksa tulisan, atau dapat juga dibaca guru sebelum akhirnya nanti direvisi oleh siswa, baik aspek isi maupun aspek kebahasaan dan tata tulis. Setelah kegiatan merevisi selesai dilakukan, tahap berikutnya adalah mempublikasikan (*publishing*) hasil karya siswa.

Publikasi hasil tulisan dapat dilakukan dengan pembacaan di depan kelas, pengiriman ke media massa, majalah dinding, atau menyusunnya menjadi antologi bersama.

Pengalaman selama mengampu matakuliah Menulis Sastra memperlihatkan bahwa mahasiswa menjadi lebih bersemangat ketika proses pembelajaran dilaksanakan dengan berbasis proyek (*project based learning*) melalui penerbitan antologi karya mahasiswa yang dilanjutkan dengan peluncuran buku (*launching*) tersebut. Kemudahan pengurusan ISBN dan cetak dengan jumlah terbatas serta biaya percetakan yang terjangkau sangat memudahkan proses publikasi karya. Proses ini juga sangat terbantu dengan kemunculan penerbit-penerbit indie, yang sebagiannya fokus dalam penerbitan buku-buku sastra. Dengan cara demikian, pembelajaran menulis sastra tidak hanya mengajarkan teknik-teknik kepenulisan tetapi sekaligus juga menanamkan gairah berkarya sastra di kalangan penulis-penulis muda.

Ketiga, dalam pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik, peserta didik ditempatkan sebagai pusat dalam proses pembelajaran dengan mensinergikan pengalaman personal dan kolektif, kemampuan komunikasi lisan dan tulisan, dan daya eksplorasi sastra. Dalam konteks ini, peserta didik diterjunkan langsung untuk mengenali dan memahami realitas ekologis di sekitarnya melalui rekayasa imajiner. Guru berusaha mengembangkan setiap bakat dan kecenderungan siswa yang bervariasi dan menghindari untuk menciptakan gaya serta kecenderungan yang seragam. Para peserta didik yang memiliki kecenderungan menghasilkan karya sastra anak, misalnya, harus diarahkan sesuai kecenderungan tersebut, tanpa harus dipaksa keluar dari kecenderungan yang disukainya. Dengan langkah demikian, proses pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik akan menghasilkan karya-karya yang sangat bervariasi.

Keempat, selain pendekatan proses, pembelajaran menulis sastra semestinya juga mengutamakan pendekatan komprehensif. Kemampuan menulis selalu ditunjang dengan kemahiran di dalam membaca. Membaca dan menulis merupakan dua hal yang bersifat resiprokal, keduanya merupakan proses menciptakan makna. Spivey (1997) menjelaskan bahwa kemampuan membaca menjadikan kemampuan seseorang dalam menulis menjadi lebih baik, dan demikian pula sebaliknya (Tompkins, 2010: 65). Pembiasaan membaca sastra juga akan meningkatkan kecerdasan naratif (*narative*

intelligence) siswa, yaitu kemampuan memaknai secara kritis dan kemampuan memroduksi narasi. Oleh karena itu, proses pembelajaran menulis sastra berperspektif ekokritik semestinya didukung oleh aktivitas membaca yang terprogram, baik membaca karya sastra berwawasan lingkungan maupun membaca kajian-kajian terkait dengan permasalahan ekologi.

Kelima, pembelajaran menulis sastra semestinya diarahkan untuk membentuk orientasi kepenulisan peserta didik. Peningkatan kompetensi menulis sastra tidak terbentuk secara instan. Kompetensi menulis (sastra) terbentuk karena proses yang lama melalui latihan terprogram dan konsisten. Anderson dan Schunn (Mayer, 2008: 289) menyimpulkan bahwa derajat kompetensi tertinggi hanya dicapai melalui latihan secara ekstensif (*extensive practice*). Dengan memerhatikan hasil penelitian tersebut maka proses pembelajaran seharusnya tidak berhenti dengan berakhirnya pembelajaran di kelas. Harus dirancang proses pembelajaran menulis sastra yang berkelanjutan. Salah satu langkah yang dapat ditempuh adalah dengan membangun sinergitas antara proses pembelajaran di kelas dengan komunitas-komunitas sastra. Pengalaman dalam mengampu matakuliah Menulis Sastra memperlihatkan bahwa mahasiswa yang terus tumbuh dan berkarya adalah mereka yang melibatkan diri dalam aktivitas sastra di luar proses perkuliahan.

Penutup

Sudah saatnya proses pembelajaran menulis sastra tidak sekedar mengajarkan pengetahuan tentang menulis sastra atau juga sekedar mengajarkan teknik dan keterampilan menulis sastra saja. Pembelajaran yang hanya menekankan pada pengetahuan menulis dan atau keterampilan menulis hanya akan menghasilkan peserta didik yang mampu menyelesaikan dan mengumpulkan tugas-tugas pembelajaran, tetapi gagap untuk memertahankan konsistensi berkarya. Proses pembelajaran menulis sastra semestinya mulai diarahkan untuk menumbuhkan orientasi kepenulisan sekaligus keberpihakan terhadap hidup dan kehidupan. Ketika permasalahan ekologi mulai menjadi ancaman bagi kehidupan, misalnya, maka pembelajaran menulis harus diarahkan untuk membentuk kesadaran kritis berperspektif ekokritik. Tidak sekedar

untuk tujuan mempermudah peserta didik mengeksplorasi ide kepenulisan, tetapi lebih dari itu ia merupakan langkah menanamkan kesadaran dan keberpihakan ekologis.

Untuk melengkapi gagasan dalam tulisan ini diperlukan penelitian-penelitian yang lebih spesifik, tidak hanya yang terkait dengan kajian-kajian atas pembacaan karya sastra berwawasan lingkungan, tetapi juga rintisan pembelajaran sastra berperspektif ekologi, seperti penerapannya dalam pembelajaran menulis sastra. Dengan temuan-temuan baru yang didukung secara ilmiah diharapkan akan mampu meningkatkan kualitas pembelajaran, terutama pembelajaran menulis sastra, lebih khusus lagi yang berperspektif ekokritik. []

DAFTAR PUSTAKA

Brown, H. Douglas. 2001. *Teaching by Principles: An Interactive Approach to Language Pedagogy.* New York: Longman.

Candraningrum, Dewi (Ed.). 2003. *Ekofeminisme dalam Tafsir Agama, Pendidikan, Ekonomi, dan Budaya.* Yogyakarta: Jalasutra.

Dewi, Novita. 2015. "Manusia dan Lingkungan dalam Cerpen Indonesia Kontemporer: Analisis Ekokritik Cerpen Pilihan Kompas", dalam *Litera, Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra, dan Pembelajarannya.* Vol. 14, Nomor 2, Oktober 2015.

Garrard, Greg. 2004. *Ecocriticism.* New York; Routledge.

Gladwell, Malcolm. 2009. *Outlier.* Gramedia: Jakarta.

Glothfelty, C dan H. Froom (ed.) 1996. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology.* London: University of Goergia Press.

Herfanda, Ahmadun Y. 2008. "Sastra sebagai Agen Perubahan Bangsa" dalam *Bahasa dalam Berbagai Perspektif,* Anwar Efendi, ed. Yogyakarta: FBS UNY dan Tiara Wacana.

Hidi, S., Ainley, M., Berndorff, D., & Favero, LD. 2007. *The Role of Interest and Self-Efficacy in Science-Related Expository Writing* dalam Suzanna Hidi dan Pietro Boscolo (ed.), *Writing and Motivation.* UK: Elsevier.

Keraf, A. Sony. 2014. *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam sebagai Sebuah Sistem Kehidupan.* Yogyakarta: Kanisius.

Mahayana, Maman S. 2005. *9 Jawaban Sastra Indonesia: Sebuah Orientasi Kritik.* Bening Publishing: Jakarta.

Mayer, Richard E. 2008. *Learning and Instruction.* Pearson Prentice Hall: New Jersey.

Muhajir. 2014. "Kearifan Lokal dan Pelestarian Alam dalam Cerpen Indonesia" dalam Wiyatmi, Nurhadi, Kusmarwanti, Ahmad Wahyudin, dan Dwi Budiyanto (ed). *Bahasa dan Sastra dalam Perspektif Ekologi dan Multikulturalisme.* Yogyakarta: Interlude, hal. 321-333.

Richards, Jack C. & Renandya, Willy A. 2003. *Methodology in Language Teaching, An Anthology of Current Practice.* New York: Cambridge University Press.

Sayuti, Suminto A, dkk. 2008. "Pengembangan Model Pembinaan Menulis Karya Sastra bagi Anak dan Remaja", dalam *Jurnal Fenolingua.* Edisi khusus Mei 2008.

Suryaman, Maman., dkk. 2012. "Pengembangan Model Panduan Pendidik Pengajaran Sastra Berbasis Pendidikan Karakter" dalam *Jurnal Pendidikan,* volume 42, Nomor 1, Mei 2012. Halaman 18-28.

Syamsi, Kastam. 2012. "Model Perangkat Pembelajaran Menulis Berdasarkan Pendekatan Proses Genre bagi Siswa SMP," dalam *Litera, Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra, dan Pembelajarannya.* Vol. 11, Nomor 2, Oktober 2012.

Tompkins, Gail E. 2010. *Literacy for the 21st Century: A Balanced Approach (Fifth Edition*). Boston: Pearson.

Yudhistira, Wahyu K Hidayat, Agus Hadiyarto. 2011. "Kajian Dampak Kerusakan Lingkungan Akibat Kegiatan Penambangan Pasir di Desa Keningar Daerah Kawasan Gunung Merapi", dalam *Jurnal Ilmu Lingkungan,* volume 9, nomor 9 (2), hal. 76-84. Diakses dari http://ejournal.undip.ac.id/index.php/ilmulingkungan pada 25 Maret 2016.

Wiyatmi. 2014. "Berziarah ke Pulau Buru Melalui Novel Amba Karya Laksmi Pamuntjak" dalam Wiyatmi, Nurhadi, Kusmarwanti, Ahmad Wahyudin, dan Dwi Budiyanto (ed). *Bahasa dan Sastra dalam Perspektif Ekologi dan Multikulturalisme.* Yogyakarta: Interlude, hal. 301-310.

Wulandari, dkk. 2012. "Peningkatan Motivasi dan Kemampuan Menulis Puisi melalui Penerapan Metode Menulis Berantai pada Siswa Sekolah Menengah Atas" dalam *Basastra: Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra Indonesia, dan Pengajarannya,* volume 1, April 2012.

NOTULEN SEMINAR

NOTULEN
KONFERENSI INTERNASIONAL KESUSASTERAAN XXV 2016 UNY-HISKI
YOGYAKARTA, 13-15 OKTOBER 2016

Hari/ Tanggal	Kamis, 13 Oktober 2016
Jam	9.55
Ruang	Seminar Utama PLA Lt 3
Pembicara	(1) Prof. Moon Chung-hee (Korea) (2) Dra. Naning Pranoto, M.A. (Sastrawan, Rayakultura.net)
Moderator	Sugi Iswalono, M.A.
Sesi	Pleno I
Komisi	-
Jumlah Peserta	200
Notulis	1. Sahlan

Pengantar/ Pembukaan oleh Pemandu

Acara dibuka oleh MC yang mempersilahkan seluruh tamu undangan, moderator, dan pembicara untuk memasuki ruangan dan menempatkan diri. MC kemudian mempersilahkan moderator mengambil alih dan diikuti dengan moderator yang membacakan CV pembicara pertama. Pembicara kemudian mulai persentasi.

Ringkasan Presentasi Makalah Pembicara

(1) PEMBICARA I Prof. Moon Chung-hee (Korea). Melalui makalah berjudul "Women, Life, Love" Moon Chung-hee menguraikan proses kreatifnya sebagai seorang perempuan yang harus menghadapi konflik batin di tengah tradisi masyarakat Korea yang sangat patriarki, kerinduan akan kebebasan di tengah kerasnya realita akibat Perang Korea, perasaan cinta dan patah hati ketika tumbuh di sebuah negeri yang terbagi. Selain itu juga menggambarkan kesepian di tengah masyarakat modern Korea yang bergerak cepat, serta skeptisisme dan kritik terhadap peradaban yang terus mendorong ke arah materialisme,

(2) PEMBICARA II: Dra. Naning Pranoto, M.A. Melalui makalah berjudul "Memperkenalkan Petani Pelestari Bumi: Menulis, Menanam, dan

Mengkonsumsi Makanan Natural" Naning Pranoto menguraikan gerakan literasi genre Sastra Hijau atau gerakan pena hijau yang dilakukan oleh Laskar Pena Hijau (LPH) bersama masyarakat yang peduli lingkungan dan beberapa sekolah di wilayah Jabodetabek untuk menulis tentang lingkungan dan menanam tanaman dan pohon. Walau gerakan mereka baru dalam skala kecil, tapi kami optimistis kelak akan memviral bila banyak pihak yang menyadari betapa pentingnya merawat lingkungan. Gerakan tersebut juga dikenal dengan Gerakan Sabuk Hijau dengan aktivitas menanam ratusan ribu bahkan jutaan pohon untuk reboisasi hutan dan lingkungan dan menanam aneka tanaman untuk dikonsumsi (sayuran, buah-buahan, biji-bijian, tanaman obat/jamu dan rempah). Pelajar dan mahasiswa juga dilibatkan. Sehingga hasil tanaman mereka surplus untuk memenuhi kebutuhan pangan dan menciptakan lapangan kerja

Catatan Tanya Jawab

(Tulis nama dan asal penanya, pertanyaan ditujukan kepada siapa, isi pertanyaan, dan isi jawaban atau komentar dari pembicara atau audience lain)

Nama Penanya 1 dan Asal : Utami , Semarang
Ditujukan Kepada : Bu Naning
Pertanyaan : Kepada siapa kapan, dan dimana kita kita membagi dan menyebarkan karya karya sastra hijau?
Jawaban atau Komentar : Untuk semua orang dan kapanpun. Kita dapat melakukan hal yang benar setiap saat dan dimana saja kitapun bias melakukannya.

Nama Penanya 2 dan Asal : Gorontalo State Univ
Ditujukan Kepada : Bu Naning Bu Moon

Pertanyaan

1. Dalam budaya anda, terkait budaya patriarki, Bagaimana kesetaraan gender antara wanita dan laki laki serta pembagian hal hal yang bias dilakukan oleh wanita dan laki laki?.

2. Junkfood adalah makanan yang paling digemari, bagaimana cara untuk menyelesaikan masalah ini yaitu masalah dimana remaja mulai menolak makanan tradional dan lebih menyikai junkfood.

Jawaban atau Komentar

1. Zaman dahulu memang pekerjaan pria dan wanita sangat berbeda dan akses wanita untuk melakukan sesuatu sangat terbatas. Ibaratnya adalah laki laki pergi berperan dan wanita hanya menunggu dirumah untuk melaksanakan pekerjaan dapur dan rumah tangga. Tetapi ketika lambat laun, wanita sudah banyak yang pergi ke pabrik untuk bekerja, dan banyak wanita yang menjadi presiden. Dengan adanya fakta fakta tersebut, titik balik antara perempuan dan laki laki terjadi. Banyak wanita yang sudah bias dan diperbolehkan mengerjakan pekerjaan laki laki. Perbedaan secara fisik antara wanita dan laki laki bukanlah suatu batasan disini untuk membatasi sesuatu untuk dikerjakan.
2. kita bias menyajikan makanan tradisional dengan dengan inovasi baru sehingga para remaja yang menikmatinya akan menggap bahwa hal tersebut tidak terkesan kuno dan tetap modern.

Nama Penanya 1 dan Asal : Joko
Ditujukan Kepada : Moon Chung Hee

Pertanyaan

Could you tell me about the examples of equality and equality in Korea?

Jawaban atau Komentar

Ada banyak perbedaan peran antara laki laki dan perempuan di Asia. Pada tahun 1970 an hanya ditemukan sedikit sekali mahasiswi, namun sekaran sudah banyak mahasiswi di korea. Revolusipun terjadi dan perubahan banyak terjadi pada peran laki laki dan perempuan. Perempuan hanya berbeda dari laki laki. Saat ini perempuan sudah lebih maju.

Nama Penanya 3 dan Asal : Muhamad Harun

Ditujukan Kepada : Moon Chung Hee

Pertanyaan
Bagaimana rakyat Korea selatan dan pemerintahannya mengatasi sumpah?

Jawaban atau Komentar
Masyarakat Korea juga memiliki sampah, namun bukan dalam bentuk fisik namun lebih ke sifat dan perlakuan yang mereka tunjukkan. contohnya,

Penutup oleh Pemandu

Saran dan Masukan untuk Keputusan

Catatan Jalannya Sidang

Yogyakarta, Oktober 2016
Notulis,

Sahlan

NOTULEN
KONFERENSI INTERNASIONAL KESUSASTERAAN XXV 2016 UNY-HISKI
YOGYAKARTA, 13-15 OKTOBER 2016

Hari/ Tanggal	Jum'at / 14 Oktober 2016
Jam	08.00 – 09.30
Ruang	Ruang Seminar Lantai 3 Gedung PLA FBS UNY
Pembicara	1. Prof. Dr. Gufron Ali Ibrahim 2. Prof. Dr. Suminto A Sayuti
Moderator	Nandy Intan Kurnia, S.S M.Hum.
Sesi	Pleno II
Komisi	Pleno II
Jumlah Peserta	
Notulis	1. Panca Ratna Ariani 2. Indah Utami Chaerunnisah

Pengantar/ Pembukaan oleh Pemandu

Acara dibuka oleh MC yang mempersilakan seluruh tamu undangan, moderator, dan pembicara untuk memasuki ruangan dan menempatkan diri. MC kemudian mempersilahkan moderator mengambil alih dan diikuti dengan moderator yang memperkenalkan pembicara. Pembicara kemudian mulai presentasi

Ringkasan Presentasi Makalah Pembicara

PEMBICARA 1 (Nama dan Judul Makalah)
Prof. Dr. Gufron Ali Ibrahim (Program Kesastraan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa)

Perkenalan tentang Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa dimulai dengan pemutaran video tentang lingkungan. Memperkenalkan badan pengembangan dan pembinaan bahasa. Tujuan dan tugas pokoknya. Memastikan sastra daerah menjadi kekayaan kebhinekaan.

PEMBICARA 2 (Nama dan Judul Makalah)
Prof. Suminto A. Sayuti (Sastra yang Merawat Bumi)

Menjelaskan isi materi yang ada di makalah nya. Tentang sastra wayang yang menjadi sastra utama di kalangan jawa . Kearifan dan kebijaksaan merupakan pengingat dari penikmatnya. Fungsi sastra sebagai amplifikasi/ pembesaran untuk menjaga kesadaran bersama untuk menjaga bumi. Sastra wayang sudah mengakar di masyarakat agraris. Sastra bertujuan menjembatani keretakan kehidupan manusia.

Catatan Tanya Jawab
(Tulis nama dan asal penanya, pertanyaan ditujukan kepada siapa, isi pertanyaan, dan isi jawaban atau komentar dari pembicara atau audience lain)

Nama Penanya 1 dan Asal : Joko Santoso - UST Jogja
Ditujukan Kepada : Prof. Gufron Ali Ibrahim

Pertanyaan
Mengapa kata karakter hilang di kamus? Mohon penjelasan dari pusat kenapa kata tersebut hilang. Kalau dihapus kenapa masih digunakan? Apa salahnya kata karakter?

Jawaban atau Komentar
Karakter masih ada di kamus. Bukan tidak ada tapi ada pemasalahan dengan pihak Gramedia sehingga belum di update dan di rubah ke yang baru.

Nama Penanya 2 dan Asal : Sugiarti - UMM Komisariat malang
Ditujukan Kepada : Prof. Gufron Ali Ibrahim dan Prof. Suminto

Pertanyaan
Prof. Gufron Ali Ibrahim
1. Seberapa jauh kontribusi kepada hiski wilayah? Seberapa jauh badan bahasa bisa memfasilitasi yang ada di wilayah?
2. Bagaimana strategi untuk bisa bekerja sama dg pusat?

Prof. Suminto
Tidak semua dr kita menguasai sp bp Suminto sehingga kesulitan dalam mengaplikasikan sebagai bahan ajar. Filosofi tidak semua menguasai. Tidak semua bisa memahami dunia pewayangan. Bagaimana strateginya?

Jawaban atau Komentar
Prof. Gufron Ali
Badan bahasa sudah bermitra dg berbagai bidang. Ada anggaran bansos sebagai sarana nya. Kemitraan nya : di wilayah ada kantor balai

Prof. Suminto A. Sayuti
Jangan di definisikan sebagai jawa dalam geografis/politik tapi sebagai geokultural. Pembelajaran bahasa Indonesia diharuskan menyadarkan kita tentang apa sebenarnya makna Indonesia. Untuk selalu memiliki kesadaran asal kita bahwa bangsa indo lahir dari rahim kebudayaan.
Wayang sebagai geokultural pasti ada di seluruh penjuru Indonesia. Terdapat berbagai macam sastra yang diaplikasikan oleh semua elemen. Sastra jawa selalu memilik keunikan dan merupakan kekayaan yang luar biasa. Sisi kebudayaan indo sangat kuat sehigga harus dipertahakankan. Kebanggaan harus dipraksiskan dan diaplikasikan secara nyata. Jangan bangga hanya dengan pengakuan yang sudah ada. Hiski sebagai forum tegur sapa dan tempat bertemu nya berbagai elemen.

Nama Penanya 3 dan Asal : Komisariat Universitas Negeri Gorontalo
Ditujukan Kepada : Prof Gufron Ali

Pertanyaan
Terdapat berbagai macam sastra asing. Bagaimana posisi sastra asing dalam posisi kemitraan?

Jawaban atau Komentar
Sudah ada beberapa tim untk menyelamatkan sastra lisan. Dalam rangka menyelamatkan tersebut badan pusat butuh bantuan kemitraan.

Penutup oleh Pemandu

Saran dan Masukan untuk Keputusan

Hasil diskusi dirokemendasrkan untuk sampaikan dalam Musyawarah nasional HISKI

Catatan Jalannya Sidang

Yogyakarta, Oktober 2016

Notulis,
Panca Ratna Ariani

NOTULEN
KONFERENSI INTERNASIONAL KESUSASTERAAN XXV 2016 UNY-HISKI
YOGYAKARTA, 13-15 OKTOBER 2016

Hari/ Tanggal	Kamis/13 Oktober 2016
Jam	14.00-15.00
Ruang	Ruang B 302 A
Pembicara	1. Bani Sudardi 2. Djusmalinar
Moderator	Andre Safroni
Sesi	Parallel I B
Komisi	Parallel I B
Jumlah Peserta	7
Notulis	1. Futri Nadyaturrohmah 2.

Pengantar/ Pembukaan oleh Pemandu

Sidang paralel dibuka oleh moderator. Kemudian moderator memberikan arahan mengenai pembagian waktu sesi penyampaian materi dan tanya jawab. Moderator mempersilakan Bani Sudardi untuk melakukan presentasi. Kemudian, moderator mempersilakan Djusmalinar untuk melakukan presentasi setelah Bani Sudardi selesai.

Ringkasan Presentasi Makalah Pembicara

PEMBICARA 1 (Bani Sudardi: The Discourse of Environtmental Sustainability in the Batik' Motif)

The creation of motif of Batik is usually inspired by natural environment surrounding, historical event, or philosofical idea in which it contain a certain message.

PEMBICARA 2 (Djusmalinar: PERSPEKTIF TIGA PENGARANG SASTRA MALAYSIA
DALAM NOVELNYA: SASTRA, KUASA DAN LINGKUNGAN)

The condition of environment whether it is maintained or contaminated depends on an author who plays a role in society since both are interrelated

and complementary. As author who has a sensitive nature he or she will certainly try to make people aware of the importance of environment in daily life. Thus, literature is regarded as medium in which the author can express his or her idea wich contain the crticism of reality of the environment..

Catatan Tanya Jawab

(Tulis nama dan asal penanya, pertanyaan ditujukan kepada siapa, isi pertanyaan, dan isi jawaban atau komentar dari pembicara atau audience lain)

Nama Penanya 1 dan Asal : Rahimah (Malaysia) + Nur (UNY)
Ditujukan Kepada : 1. Bani Sudardi
2. Djusmalinar

Pertanyaan

1. What is the difference between Indonesian's Batik and Malaysian's?
2. What is the underyling reason you choose those three Malaysian authors? (Rahimah + Nur) Among the three, who does convey the message succeccfully?

Jawaban atau Komentar

1. Color, motif, character, contextual event (message)
2. Becausen all of them are the best authors in Malaysian, have many literary works. Fatimah Busu.

Nama Penanya 2 dan Asal : Jeni (Palembang)
Ditujukan Kepada : Bani Sudardi

Pertanyaan

1. What does make you think that the batik motif itself reflect the environmental sustainability?

Jawaban atau Komentar

1. Because when Batik is investigated, actually it always has motif which reflects the native animal disguised or floral emblem. However,

the creation is not only to introduce that the identity of the society, but also to give a message that this is something, there must be something beyond the motif. So, I conducted a research and i found that it contains a certain message inspired by natural environment surrounding, historical event, or philosofical idea in which it contain a certain message.

Penutup oleh Pemandu

Saran dan Masukan untuk Keputusan

Catatan Jalannya Sidang

Yogyakarta, Oktober 2016

Notulis

NOTULEN
KONFERENSI INTERNASIONAL KESUSASTERAAN XXV 2016 UNY-HISKI
YOGYAKARTA, 13-15 OKTOBER 2016

Hari/ Tanggal	Kamis/13 Oktober 2016
Jam	15.30-17.00
Ruang	Ruang A 301
Pembicara	1.Dwi Susanto 2. Isti Haryati 3. Reno Wulan Sari 4. Adelina.V.Samosir Lefaan 5. Wigati Yektiningyas dan James Modouw
Moderator	Rachmat Nurcahyo
Sesi	Parallel II A
Komisi	Parallel II A
Jumlah Peserta	8 orang
Notulis	1. Een Juliani

Pengantar/ PembukaanolehPemandu

Moderator menjelaskan aturan sidang paralel beserta pembagian waktu. Setelah itu moderator menyampaikan bahwa saat ini tema yang diangkat adalah tentang kaitan sastra dengan bumi. Sesi pertama diisi oleh tiga pemateri lalu sesi tanya jawab untuk tiga pemakalah pertama, dan dilanjutkan sesi kedua oleh dua orang pembicara serta sesi tanya jawab untuk pemakalah tersebut.

RingkasanPresentasiMakalahPembicara

PEMBICARA 1 (Dwi Susanto: Eksostisme dan Gagasan Harmonisasi dengan Alam dalam Sastra Peranakan Tionghoa 1900-1930)

Alam memiliki hubungan yang sangat erat dengan kehidupan manusia. Apa yang terjadi pada manusia, kemungkinan besar ada hubungannya dengan alam. Manusia hendaknya belajar untuk bersinergi dengan alam untuk mencapai kehidupan yang selaras. Kehidupan yang harmonis tidak hanya ditentukan oleh hubungan antara manusia dengan manusia lainnya,

namun juga ditentukan dengan seberapa cerdas manusia memahami mitos, ataupun perkembangan dari alam.

PEMBICARA 2 (Isti Haryati: Alam dan Lingkungan dalam Novelle Die Judenbuche Karya Annete Von Droste Hulshof)

Berdasarkan penelitian tentang alam dan lingkungan dalam Novelle Die JudenbucheKaryaAnnete Von Droste Hulshof, dapat disimpulkan bahwa kehidupan karakter utama dalam novel tersebut sangat dipengaruhi oleh alam dan lingkungan. Karakter dari tokoh utama tumbuh sesuai lingkungan dimana ia pernah tinggal dan dibesarkan. Oleh karena itu, lingkungan harus dijaga dengan sebaik-baiknya untuk membentuk karakter manusia yang berada di dalamnya menajdi karakter yang sebaik-baiknya.

PEMBICARA 3 (Reno Wulan Sari : Alam sebagai Lambang Penamaan dalam Novel Kupu-Kupu Fort De Kock Karya Maya Lestari GF(Tinjauan Semiotika Budaya))

Penamaan karakter dalam NovelKupu-Kupu Fort De KockKarya Maya Lestari GF banyak diambil dari nama-nama yang berhubungan dengan alam. Pemberian nama tersebut juga sesuai dengan realitas yang ada di masyarakat Minangkabau yang menganut paham *Alam Takambang jadi guru*, yanga atinya alam adalah guru. Oleh karena itu, karakter yang ada di alam bisa dipelajari untuk dijadikan panutan pada sisi baiknya. Penamaan yang mengikuti nama-nama unsur yang ada di alam ini tentu memiliki makna filosofis dari unsur alam itu sendiri yang sesesuai dengan karakter pada tokoh dalam novel tersebut.

PEMBICARA 4 (Adelina.V.Samosir Lefaan : Menanamkan Karakter Peduli Lingkungan dalam Falsafah Hidup Etnik Kembaran di Tanah Papua)

Masyarakat etnik Kembaran di tanah Papua memiliki flisafat kepercayaan yang tinggi tentang pentingnya menjaga lingkungan. Hal ini didasarkan pada kalimat filosofis*"Tanah sebagairahim mama"*, yang menunjukkan betapa pentingnya lingkungan (tanah) dijaga karena ia bukan sembarang hal yang ada di dunia. Masyarakt yang juga menjunjung tinggi dan memuliakan wanita percaya bahwa jika tanah itu dirusak berarti mereka juga tidak lagi memuliakan mama, wanita, dan itu merupakan

kesalahan yang sangat besar. Maka dari pada itu, penanaman karakter peduli lingkungan terus digencarkan agar bisa menjaga kemurnian filsafat tersebut.

PEMBICARA 5 (Wigati Yektiningyas dan James Modouw : Ehabla dan Konservasi Alam Ala Masyarakat Sentani Lama Papua)

Masyarakat Sentani lama Papua memiliki sebuah bentuk karya seni legendaris yang dikenal dengan sebutan *Ehabla*yang biasanya di dendangkan dengan iringan musik tradisional.Karya ini terdiri dari berbagai macam tema, salah satunya adalah tentang lingkungan. Ehabla ini sangat potensial untuk digunakan sebagai media penyemangat dan pemersatu masyarakat Sentani Lama agar kembali mencintai alam seperti dulu dan juga melakukan konservasi alam yang kini semakin jarang dilakukan.

Catatan Tanya Jawab

(Tulis nama dan asal penanya, pertanyaan ditujukan kepada siapa, isi pertanyaan, dan isi jawaban atau komentar dari pembicara atau audience lain)

Nama Penanya 1 dan Asal : Sakdiah Wati dari Universitas Muhammadiyah Palembang
Ditujukan Kepada : 1. Dwi Susanto
2.Isti Haryati
3. Reno Wulan Sari

Pertanyaan

1. Kita percaya bahwa terdapat berbagai macam mitos di setiap daerah.
2. Apa mitos yang anda temukan di setting karya yang anda teliti ?

Jawaban atau Komentar

1. Dwi Susanto

Daerah Medan memiliki mitos yang hampir sama dengan mitos di daerah lainnya, misalnya dilarang memotong kuku di malam hari.

2.Isti Haryat

Pada novel ini, ada terdapat sebuah pohon yang mitosnya menyatakan

bahwa siapapun yang melakukan kejahatan terhadap pohon tersebut tidak akan bisa kabur begitu saja. Sejauh apapun pelaku pergi menjauh dari pohon, alam akan membuatnya tetap kembali ke pohon tersebut dan bahkan mengakhiri masa hidupnya di pohon tersebut.

3. Reno Wulan Sari
Kalau di Padang itu ada beberapa mitos misalnya jangan menjahit atau menggunting kuku pada malam hari nanti buta.

Nama Pemberi Tanggapan 2dan Asal : Dwi Susanto dari Universitas Negeri Surakarta

Ditujukan Kepada : 1. Adelina.V.Samosir Lefaan
2.Wigati Yektiningyas dan James Modouw

Tanggapan
Saya sangat terkesan dengan tanah Papua yang kaya raya dengan berbagai macam kekayaan alam dan berharap suatu saat nanti bisa ke sana.

Nama Pemberi Tanggapan 3 dan Asal : Usma Nur Dian Rosyidah dari Universitas Negeri Airlangga

Ditujukan Kepada : 1. Adelina.V.Samosir Lefaan
2. Wigati Yektiningyas dan James Modouw

Pertanyaan
Apa tanggapan dari masyarakat Papua terhadap perubahan yang mengarah kepada modernisme di tanah Papua ?

Jawaban atau Komentar

Mereka pada awalnya sangat menolak keras adanya perubahan yang drastis di daerah mereka, khususnya jika ada perusahaan industri yang dibangun di sekitar rumahnya. Dulu pernah ada sebuah perusahaan yang mereka minta untuk ditutup. Namun, seiring perjalanan waktu, kini mereka sudah mulai memahami bahwa peradaban itu perlu. Perusahaan yang dibangun juga bisa membantu kehidupan ekonomi masyarakat, tetapi tidak semua daerah di Papua sudah memasuki era modernisme.

Nama Pemberi Tanggapan 4 dan Asal : Sumiman Udu dari Universitas Haluoleo

Ditujukan Kepada : 1. Adelina.V.Samosir Lefaan
2.W igati Yektiningyas dan James Modouw

Tanggapan

Menurut saya, Papua memang sangat istimewa. Semoga kekayaan alam yang di Papua dapat dikelola dengan sebaik-baiknya dan masyarakatnya juga semakin berkembang namun tidak meninggalkan kebudayaan asli Papua. Saya sangat mengapresiasi perjuangan Ibu dengan berbagai program sosial yang berkaitan dengan pelestarian karya sastra untuk kebermanfaatan masyarakat di Papua.

Penutup oleh Pemandu

Saran dan Masukan untuk Keputusan

CatatanJalannyaSidang

Yogyakarta, Oktober 2016

Notulis,
Een Juliani

NOTULEN
KONFERENSI INTERNASIONAL KESUSASTERAAN XXV 2016 UNY-HISKI
YOGYAKARTA, 13-15 OKTOBER 2016

Hari/ Tanggal	Jum'at/14 Oktober 2016
Jam	10.40 dan 13.30
Ruang	Ruang B 302 A
Pembicara	1. Kinayati Djojosuroso 2. Suma Riella 3. Sumiman Udu 4. Kirmawanti 5. Nurhadi
Moderator	Andre Safroni
Sesi	Parallel III
Komisi	Sidang Parallel IIIB
Jumlah Peserta	12 orang
Notulis	1. Futri Nadyaturrohmah 2.

Pengantar/ Pembukaan oleh Pemandu

Acara dibuka oleh moderator. Moderator membacakan riwayat pembicara yang akan menjadi presenter:
1. Kinayati Djojosuroso
2. Suma Riella
3. Sumiman Udu
4. Kirmawanti
5. Nurhadi

Ringkasan Presentasi Makalah Pembicara
PEMBICARA 1 (Kinayati Djojosuroto: MERANGKUL ALAM MELALUI EKOSASTRA DAN IMPLIKASINYA DALAM PEMBELAJARAN EKOLOGI)

1. Mempelajari ekosastra dapat menjalin hubungan mesra antara manusia dan manusia, manusia dengan Tuhan, manusia dan alam

serta lingkungan, serta manusia dan budaya.

2. Mulailah dari sekarang agar anak dan cucu kita nanti dapat menikmati hidup di dunia dan bukannya anak dan cucu kita yang menanggung kerusakan lingkungan yang kita buat!
3. Rangkullah alam seperti merangkul kekasihkita!

PEMBICARA 2 (Suma Riella: KETERASINGAN DAN GAGAP MENGHADAPI MASALAH LINGKUNGAN DALAM BINGKAI ROMAMTISME: DUA ENVIRO-TOONS INDONESIA, DJAKARTA 00 (2015) DAN WACHTENSTAAD (2015))

Secara umum, unsur naratif dan sinematografis kedua film telah mampu mengidentifikasi masalah lingkungan yang ada di dalam lingkungan perkotaan. Namun di sisi lain, unsur-unsur naratif dan sinematografis kedua film tersebut juga memperlihatkan romantisme masa lalu yang Menyembunyikan keterasingan dan kegagapan manusia dalam memahami dan menghadapi permasalahan lingkungan itu sendiri, contohnya seperti film kartoon Djakarta 00 (2015) dan Wachtenstaad (2015)

PEMBICARA 3 (Sumiman: SASTRA LISAN: KONSERVASI LOKAL CAGAR BIOSFER BUMI WAKATOBI)

Sastra lisan (mitos dan legenda) telah menjadi media konservasi lokal yang kemudian dapat melindungi lingkungan di cagar biosfer bumi Wakatobi.

Sastra lisan harus tetap dihidupkan sehingga keberlangsungan wilayah konservasi cagar biosfer Wakatobi dapat diwariskan ke generasi mendatang.

PEMBICARA 4 (Kusmarwanti: PEWARIS NILAI ALAM DAN BUDAYA MELALUI KELUARGA DALAM CERITA BERSAMBUNG MAJALAH FEMINA)

Cerita bersambung majalah Femina, yaitu “Ulin” dan “Kemilau Emas di Gunung Botak” mengangkat persoalan pewarisan nilai-nilai kearifan lokal untuk menjaga alam. Dalam cerita tersebut, terilustrasikan suatu permasalahan yang akhirnya berdampak pada kecelakaan atau klimaks. Akan tetapi, klimaks tersebut justru membawa kesadaran para generasi muda untuk kembali ke alam.

PEMBICARA 5 (Nurhadi: PEMBAHASAN TANAMAN GANJA DENGAN KARYA SASTRA DAN FILM)

- Karya sastra bisa saja mengilustrasikan suatu hal yang dilarang contohnya penggunaan ganja, contohnya dalam novel *Angels and Demons*. Dalam novel *Angels and Demons* diceritakan seorang pembunuh paus yang mengonsumsi ganja.
- Dunia pada umumnya masih menggolongkan ganja sebagai narkotika yang keberadaannya dinyatakan secara illegal.
- Demikian halnya Indonesia, ganja masih tergolong barang narkotika di negeri ini yang keberadaannya dinyatakan terlarang dan para penggunanya bisa dipenjarakan.

Catatan Tanya Jawab

(Tulis nama dan asal penanya, pertanyaan ditujukan kepada siapa, isi pertanyaan, dan isi jawaban atau komentar dari pembicara atau audience lain)

Nama Penanya 1 dan Asal : Wigawati/Unchen
Ditujukan Kepada : semua

Pertanyaan

1. Bagaimana cara mensosialisasikan kesadaran untuk generasi muda bahwa mereka harus merawat alam?

Jawaban atau Komentar

- Ditanamkan sejak dini
- Disalurkan dalam kegiatan kegiatan tertentu contohnya seperti pengabdian masyarakat (membuat puisi untuk anak SD mengenai alam)
- Memberikan mata kuliah atau mata pelajaran PLH
- Law-enforcement

Nama Penanya 2 dan Asal : Rahmi/Unesa
Ditujukan Kepada : Kinayati

Pertanyaan

- Apakah pernah dilakukan penelitian yang menyangkut penjagaan lingkungan sebagai metode pembelajaran untuk mahasiswa?

Jawaban atau Komentar

- Puisi dijadikan sarana pembelajaran
- Sering melakukan penelitian (puisi mengenai kerusakan dan perawatan lingkungan diberikan kepada mahasiswa)

Nama Penanya 3 dan Asal : Sumiman/Wakatobi
Ditujukan Kepada : Kinayati

Pertanyaan

Adakah langkah untuk membuat keindahan alam tidak hanya dinikmati secara lisan saja akan tetapi bisa dinikmati secara nyata?

Jawaban atau Komentar

Belum dijawab karena terpotong jumatan dan ketika dilanjut pembicaranya tidak ada.

Nama Penanya 4 dan Asal : Ruuth C. Paath
Ditujukan Kepada : Suma Riella

Pertanyaan

- Adakah kiat yang bisa dilakukan agar kita bisa menikmati jakarta yang dulu?

Jawaban atau Komentar

- Belum dijawab karena terpotong jumatan dan ketika dilanjut pembicaranya tidak ada.

Nama Penanya 5 dan Asal : -
Ditujukan Kepada : Nurhadi

Pertanyaan

- menurut bapak bagaimana penggunaan ganja yang dianggap sebagai salah satu ritual/ hal spiritual?

Jawaban atau Komentar

- Sebenarnya sedikit sekali orang yang menyatakan bahwa banyak orang yang meninggal karena ganja. Walau pun begitu, tetap saja ganja bagi negara tertentu diilegalkan dan dalam agama diharamkan. Jika hal itu dilakukan sebagai hal-hal spiritual itu bagi kultur orang-orang di tempat tertentu dan memiliki maknadan maksud tersendiri.

Penutup oleh Pemandu

Saran dan Masukan untuk Keputusan

Catatan Jalannya Sidang

Yogyakarta, Oktober 2016

Notulis,

.

NOTULEN
KONFERENSI INTERNASIONAL KESUSASTERAAN XXV 2016 UNY-HISKI
YOGYAKARTA, 13-15 OKTOBER 2016
SESI 1

Hari/ Tanggal	Jumat, 14 Oktober 2016
Jam	11.00 – 12.00
Ruang	Gedung Kuliah Lantai III: Ruang D
Pembicara	1. Nuriadi 2. Adi Deswijaya 3. Afendy Widayat & Sri Hertati Wulan 4. Ni Wayan Sumitri
Moderator	Esti Swatika Sari
Sesi	I
Komisi	Paralel III
Jumlah Peserta	13 Orang
Notulis	1. Husna Rahmayunita 2.

Pengantar/ Pembukaan oleh Pemandu

Moderator mengatur jalannya pararel dengan membagi urutan pembicara dan waktu presentasi maksimal sepuluh menit. Sebelum presentasi, setiap pembicara diharapkan memperkenalkan diri. Pembicara dimohon mempresentasikan materi secara singkat dan jelas.

Ringkasan Presentasi Makalah Pembicara

PEMBICARA 1 (Nuriadi: "Kajian Folklor Sasak: Sebuah Upaya Mendefinikan Bangsa Sasak yang Dekat dengan Alam / *A Study of Sasak Folklore: An Effort to Define Sasak Ethnic Group Being Close to Nature*")

Alam memberikan kontribusi yang besar bagi masyarakat Indonesia termasuk masyarakat Suku Sasak yang berada di Lombok. Suku Sasak merupakan masyarakat kecil, namun memiliki variasi bahasa dan budaya yang banyak seperti folklor. Folklor Sasak terdiri berbagai macam bentuk, seperti: Lelakaq, Bebede, Elate, dll. Foklor sebagai warisan budaya Sasak

berasal pada dasarnya berasal dari alam, oleh karena itu setiap orang Sasak harus menjaga keharmonisan hidup dengan alam (lingkungan).

PEMBICARA 2 (Adi Deswijaya: "Pencitraan Visual *Back to Nature* di dalam Teks Naskah-Naskah Jawa Klasik")

Alam dekat dengan manusia. Melalui alam, manusia mampu melakukan proses kreatif yang nantinya tertuang dalam karya sastra, misalnya dalam Naskah Jawa Klasik. Dalam naskah tersebut terjadi penekanan khususnya dalam unsur pencitraan visual. Contoh nyatanya dapat dilihat dalam Babad Tanah Jawi dan Serat Marga Wirya. Pencitraan visual dalam dua karya sastra tersebut antara lain berfungsi untuk memberi gambaran nyata kekuasaan Tuhan kepada pembaca, memperindah karya sastra, menjadi bahan perenungan dan mendekatkan karya sastra dengan pembaca.

PEMBICARA 3 (Afendy Widayat dan Sri Hertanti Wulan: "*Jagading Lelembut*: Cermin Sikap Hidup Jawa Menyatu dengan Lingkungan")

Masyarakat Jawa memiliki kesatuan dengan benda "berpenghuni" yang ada disekitarnya. Tak heran jika masyarat Jawa diharuskan berkata "permisi" jika melewati atau memasuki tempat-tempat sakral sebagai wujud penghormatan. Sikap-sikap masyarakat Jawa yang menyatu dengan makhluk-makluk kasat mata tersebut dapat dilihat dalam rubrik *Jagading Lelembut* dalam surat kabar. Pada dasarnya, hubungan yang menyatu antara makhluk hidup dan makhluk halus secara tidak langsung dapat menjaga kelestarian alam.

PEMBICARA 4 (Ni Wayan Sumitri: "Lingkungan Alam dalam Bingkai Sastra Lisan (Suatu Tinjauan Syair Nyanyian Rakyat Etnik Rongga")

Etnik Rongga yang berada di Flores memiliki warisan sastra lisan yang dikenal sebagai naynyian rakyat. Nyanyian rakyat tersebut dikenal dengan *Vera*. Syair *Vera* menggambarkan cerminan hidup masyarakat Rongga yang cinta dengan lingkungan sekitar. Misalnya, istilah pohon beringin dalam syair yang melambangkan perlindungan. Dalam nyanyian rakyat tersebut tergambarkan sistem religi, sistem mata pencahariaan, dan sistem organisasi sosial masyarakat. Nilai-nilai positif dalam warisan budaya lisan harus tetap dijaga dan dilestarikan.

Catatan Tanya Jawab

Nama Penanya 1 dan Asal : Darmawan, Padang
Ditujukan Kepada : Keempat Pembicara

Pertanyaan

- Bagaimana cara mempertahankan Bahasa Daerah/Bahasa Ibu agar tetap bertahan hidup di Nusantara?

Jawaban atau Komentar

- Budaya tidak bisa hidup tanpa bahasa daerah. Keduanya tidak bisa dipisahkan begitu saja. Bahasa ibu harus dipertahanan misalnya dengan cara menggunakannya dalam sastra. (Bp. Afendy Hermawan)
- Sastra dan bahasa tidak bisa dipisahkan. Bahasa daerah merupakan warisan leluhur. Perlu peran generasi muda dan pemerintah untuk mempertahankan bahasa daerah, misalnya dengan menjadikan bahasa Daerah sebagai muatan lokal. (Bp. Nuriadi)

Nama Penanya 2 dan Asal : Reno Wulansari, Univ. Andalas
Ditujukan Kepada : Ni Wayan Sumitri

Pertanyaan

- Ada apa dengan pohon beringin? Mengapa pohon beringin selalu disebut-disebut dimana-mana?

Jawaban atau Komentar

- Pohon beringin merupakan lambang persatuan dan lambang religiusitas bagi Indonesia. Pohon tersebut di Bali dilibatkan dalam upacara keagamaan *Nyekah*. Di lihat dari fisik, pohon beringin memiliki daun yang rimbun dan akar yang kuat sehingga dianggap dapat memberi kesejukan dan melindungi pohon-pohon lain. (Ibu. Ni Nyoman Sumitri)
- Sekadar menambahkan, dalam masyarakat Jawa beringin disebut *Waringin*. *Waringin* memiliki dua fungsi yaitu *Ngayomi* lan *Nentremke* (megayomi dan memberi ketentraman). Jelas, mengapa pohon beringin disakralkan diberbagai daerah karena memiliki filosofi yang dalam. (Bp. Adi Deswijaya).

Nama Penanya 3 dan Asal : Fathul Mu`in, Kalimantan Selatan
Ditujukan Kepada : Keempat Pembicara

Pertanyaan

- Menindaklanjuti pertanyaan pertama, tentang seberapa penting Bahasa Daerah? Bagaimana tanggapan pembicara tentang bahasa Daerah seolah-olah dilupakan pada masa sekarang?

Jawaban atau Komentar

- Penggunaan bahasa Daerah tergantung kebijakan masing-masing individu. Keluarga memiliki peran penting dalam penggunaan bahasa Daerah. (Bp. Adi Deswijaya)
- Orang tua dalam keluarga memiliki peran penting dalam mengajarkan bahasa Daerah bagi anak-anaknya. Komunikasi menggunakan bahasa Daerah antara anak dan orang tua secara tidak langsung dapat dianggap sebagai pelestarian bahasa Daerah. (Ibu Ni Nyoman Sumitri)

Penutup oleh Pemandu

Saran dan Masukan untuk Keputusan

Catatan Jalannya Sidang

Yogyakarta, 13 Oktober 2016
Notulis,

Notulen
Husna Rahmayunita

NOTULEN
KONFERENSI INTERNASIONAL KESUSASTERAAN XXV 2016 UNY-HISKI
YOGYAKARTA, 13-15 OKTOBER 2016
SESI 2

Hari/ Tanggal	Jumat, 14 Oktober 2016
Jam	13.30 – 14.30
Ruang	Gedung Kuliah Lantai III: Ruang D
Pembicara	1. Retma Sari
Moderator	Else Liliani
Sesi	I
Komisi	Paralel IV
Jumlah Peserta	10 Orang
Notulis	1. Husna Rahmayunita 2.

Pengantar/ Pembukaan oleh Pemandu

Adanya perubahan teknis acara, pembicara pararel III digabung dengan pembicara pararel IV. Moderator mengatur jalannya pararel dengan membagi urutan pembicara dan waktu presentasi maksimal sepuluh menit. Sebelum presentasi, setiap pembicara diharapkan memperkenalkan diri. Pembicara dimohon mempresentasikan materi secara singkat dan jelas.

Ringkasan Presentasi Makalah Pembicara

PEMBICARA 4 (Retma Sari: "Mewujudkan Konservasi Lingkungan dan Masyarakat yang Berkarakter melalui Pendekatan Sosio Sastra)

Pada dasarnya, pendekatan sosio sastra mengkaji hubungan antara sastra dan masyarakat. Pendekatan Sosio sastra kemudian dikaitkan dengan konservasi lingkungan. Dalam novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville* secara implisit dan eksplisit dapat dijadikan inspirasi untuk

melestarikan lingkungan. Harapannya, sosio sastra dapat membentuk karakter seseorang untuk menjadi pribadi yang tangguh untuk menjaga lingkungan.

Catatan Tanya Jawab

Nama Penanya 1 dan Asal : Oktavia Vidiyanti, Balai Bahasa Surabaya
Ditujukan Kepada : Retma Sari

Pertanyaan

- Apakah Sosio sastra sama dengan sosiologi sastra? Bagaiamana wujud mengaplikasiannya?

Jawaban atau Komentar

- Merujuk Sumardjo & Saini (1991), sosio sastra sama dengan sosiologi sastra. Sastra dikaitkan dengan masyarakat. Akan menjadi PR untuk saya, agar mencari referensi lain yang lebih *up to date*.
- Wujud pengaplikasian sosio sastra bisa dilihat dari novel *Moby Dick* karya *Henry Marnville.* Ccerita di dalamnya dapat memberi makna kehidupan agar menjaga lingkungan dan melestarikan alam.

Penutup oleh Pemandu

Saran dan Masukan untuk Keputusan

Catatan Jalannya Sidang

Yogyakarta, 13 Oktober 2016
Notulis,

Notulen
Husna Rahmayunita