

9th
BOROBUDUR
WRITERS &
CULTURAL
FESTIVAL
2020

Bhūmīśodhana

**Ekologi & Bencana Dalam
Refleksi Kebudayaan Nusantara**
(Sebuah Bunga Rampai Tulisan)







Pandemi tidak sebatas urusan virus yang mematikan. Lebih dari itu, pandemi juga masalah lingkungan, budaya, sosial, dan politik pada suatu wilayah. Pandemi dapat mendorong dan menciptakan perubahan-perubahan sosial untuk mencari wujud penyelenggaraan kekuasaan yang lebih baik, dalam kekuasaan tradisional maupun modern.

Buku BHŪMIŚODHANA, Ekologi dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara adalah upaya refleksi terhadap pelbagai bencana dan pandemi yang terjadi di bumi Nusantara. Harapannya ada pemahaman dan upaya-upaya yang lebih baik dalam menghadapi pelbagai bencana dan pandemi di Nusantara.



19-23
November

Virtual Festival
@Studio Banjarmili,
Yogyakarta

-  borobudurwriters.id
-  [borobudurwriters](https://www.instagram.com/borobudurwriters)
-  [Borobudur Writers Festival](https://www.facebook.com/BorobudurWritersFestival)
-  [InfoBwcf](https://twitter.com/InfoBwcf)

Bhūmiśodhana

Ekologi dan Bencana dalam Refleksi

Kebudayaan Nusantara

(Sebuah Bunga Rampai Tulisan)

Dr. Sofwan Noerwidi | Dr. Ferry Fredy Karwur
Dr. Karina Arifin | Dwi Woro Retno Mastuti, M.Hum
Prof. Dr. I Made Bandem | Dr. Khanizar, M.Sn
Dr. Tuti Gunawan | Dr. Juniator Tulus
Dr. Marko Mahin, MA | Prof. Dr. Peter B.R. Carey
Dr. Amrullah Amir | Prof. DR. Misri A. Muchsin
Dr. Lutfi Yondri | Dr. Adolina V. Samosir Lefaan, M.Pd

Bhūmiśodhana

Ekologi dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara

(Sebuah Bunga Rampai Tulisan)



Bhūmīśodhana

Ekologi dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara
(Sebuah Bunga Rampai Tulisan)

Penulis:

Dr. Sofwan Noerwidi | Dr. Ferry Fredy Karwur
Dr. Karina Arifin | Dwi Woro Retno Mastuti, M.Hum
Prof. Dr. I Made Bandem | Dr. Khanizar, M.Sn
Dr. Tuti Gunawan | Dr. Juniator Tulus
Dr. Marko Mahin, MA | Prof. Dr. Peter B.R. Carey
Dr. Amrullah Amir | Prof. DR. Misri A. Muchsin,
Dr. Lutfi Yondri | Dr. Adolina V. Samosir Lefaan, M.Pd

Editor:

Romo Mudji Sutrisno, SJ
Seno Joko Suyono
Imam Muhtarom

Tata letak isi:

Marsus

Cetakan ke-1, November 2020
15,5 x 23,5 cm., vi + 336 hlm
ISBN: 978-623-6791-08-0

Borobudur Writers and Cultural Festival 2020
www.borobudurwriters.id

Bekerja sama dengan

Cv. Sulus Pustaka
www.sulus.co.id

KATA PENGANTAR

Pandemi yang terjadi pada 2020 ini menimbulkan pertanyaan besar kepada peradaban manusia yang telah dicapai selama ini. Penemuan besar dalam teknologi sepanjang peradaban manusia modern, khususnya teknologi biologi, tidak mampu menjawab beredarnya virus Covid-19. Ketidakmampuan ini terlihat pada meluasnya virus ini hingga seluruh muka bumi ini tidak ada yang bebas ancamannya. Semua orang, semua kelompok kelas sosial di seluruh penjuru dunia, tidak ada yang kebal terhadap virus ini.

Keberadaan virus Covid-19 ini menimbulkan refleksi bagi kita untuk melihat kembali sejarah Nusantara dalam menghadapi pelbagai pandemi yang pernah ada. Pandemi yang terjadi di Nusantara telah terjadi berulang kali dalam catatan sejarah. Ada pandemi yang disebabkan cacar, kolera, maupun busung lapar. Korbannya bisa mencapai ribuan orang di pelbagai tempat di Nusantara dari Aceh hingga Papua.

Dari unsur waktu, pada masa prasejarah sudah terjadi—diduga—adanya pandemi. Dengan demikian, pandemi ini telah terjadi tidak hari ini saja di Nusantara, tetapi sudah ada semenjak peradaban manusia ada. Dalam konteks Nusantara, pandemi ini meninggalkan banyak jejak di pelbagai hal. Misalnya pelbagai pandemi di banyak wilayah telah menciptakan pengetahuan lokal di komunitas-komunitas adat di Nusantara. Komunitas-komunitas adat ini menyusun pengetahuannya dan mewariskannya kepada generasi kemudian, bahkan masih dipraktikkan di sebagian wilayah di Nusantara.

Di sisi lain pandemi juga memunculkan bentuk-bentuk ekspresi yang bisa dilihat dalam pelbagai ritual dari pelbagai kelompok masyarakat di Nusantara. Ekspresi yang sifatnya untuk penyembuhan dan penyelamatan dari ancaman pandemi menjadi kekayaan budaya sekaligus kearifan lokal yang tidak terkirakan.

Kemudian pandemi juga menimbulkan huru-hara sosial

sehingga memicu pelbagai perubahan sosial dan politik di Nusantara. Sebab pandemi menimbulkan ketidakpercayaan terhadap otoritas yang berkuasa dan membuka kesempatan untuk melakukan perongrongan sosial dan politik.

Dengan demikian, pandemi tidak sebatas urusan virus yang mematikan. Lebih dari itu, pandemi juga masalah lingkungan, budaya, sosial, dan politik pada suatu wilayah. Pandemi dapat mendorong dan menciptakan perubahan-perubahan sosial untuk mencari wujud penyelenggaraan kekuasaan yang lebih baik, dalam kekuasaan tradisional maupun modern.

Buku *BHŪMIŚODHANA, Ekologi dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara* adalah upaya refleksi terhadap pelbagai bencana dan pandemi yang terjadi di bumi Nusantara. Harapannya ada pemahaman dan upaya-upaya yang lebih baik dalam menghadapi pelbagai bencana dan pandemi di Nusantara.

November, 2020

Editor:

Romo Mudji Sutrisno, SJ

Seno Joko Suyono

Imam Muhtarom

DAFTAR ISI

- Kata Pengantar | v
- Penyakit dan Kondisi Kesehatan Masyarakat Kuna di Pantai Utara Jawa (Abad XIII-XV M): Studi paleopatologi manusia Situs Binangun dan Leran, Rembang | **1**
Oleh: Dr. Sofwan Noerwidi
- Tabrakan Maut Penyakit-Penyakit Modern Indonesia. Genetik, Budaya Neolitik & Industri Berbasis Sains | **27**
Oleh: Dr. Ferry Fredy Karwur
- Dapatkah Gambar Cadas Prasejarah Memperlihatkan Kegiatan Pengusiran Atau Penyembuhan Penyakit? | **63**
Oleh: Dr. Karina Arifin
- Wabah Dan Bencana Dalam Kisah Wayang Potehi: Studi Kasus Lakon Sie Jin Kwi | **82**
Oleh: Dwi Woro Retno Mastuti, M.Hum
- Tari Sanghyang Dedari Dan Tari Sakral Lainnya | **102**
Oleh: Prof. Dr. I Made Bandem
- Ratapan di Minangkabau Berkaitan dengan Wabah | **123**
Oleh: Dr. Khanizar, M.Sn
- Kebertahanan Masyarakat Adat Sumba Menghadapi Wabah - Upacara Padedi Weri Katiku Manu | **141**
Oleh: Dr. Tuti Gunawan
- Komunitas Adat Nusantara, Mitigasi Tradisional dan Epistemologi Lokal dalam Menghadapi Wabah: Kasus dari Komunitas Adat Mentawai | **152**
Oleh: Dr. Juniator Tulus

- Komunitas Adat Nusantara, Mitigasi Tradisional dan Epistemologi Lokal dalam Menghadapi Wabah: Kasus dari Komunitas Adat Dayak Ngaju | **193**
Oleh: Dr. Marko Mahin, MA
- Kebertahanan Komunitas Adat Baduy dalam Menghadapi Bencana | **212**
Dr. R. Cecep Eka Permana
- Bhūmīśodana: Ecologi dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara | **235**
Oleh: Prof. Dr. Peter Carey
- Wabah dalam Perang Makassar | **246**
Oleh: Dr. Amrullah Amir
- Wabah dalam Perang Aceh: Kolera dan Beri-beri | **268**
Oleh: Prof. Dr. Misri A. Muchsin
- Situs Gunung Padang dan Ancaman Kebencanaan pada Masa Lalu | **289**
Oleh: Dr. Lutfi Yondri
- Meniti Peradaban Leluhur Etnik Mbaham, Kembaran, dan Sumuri di Papua Barat | **310**
Oleh: Dr. Adolina V. Samosir Lefaan, M.Pd.

Biodata Penulis | **329**

Penyakit dan Kondisi Kesehatan Masyarakat Kuna di Pantai Utara Jawa (Abad XIII-XV M): Studi paleopatologi manusia Situs Binangun dan Leran, Rembang

Oleh: Dr. Sofwan Noerwidi
Balai Arkeologi D.I. Yogyakarta
sofwan.noerwidi@kemdikbud.go.id

Abstrak

Penyakit dan kesehatan sangat marak dibicarakan akhir-akhir ini akibat merebaknya kasus pandemi COVID-19. Pandemi mudah tersebar akibat keadaan masyarakat global yang saling terhubung antara satu kawasan dengan lainnya. Padahal globalisasi akibat pelayaran perdagangan dalam sejarah peradaban Nusantara telah terjadi sejak sekitar awal abad Masehi. Studi ini bertujuan untuk mendeskripsikan kondisi kesehatan suatu komunitas di Pantai Utara Jawa Tengah melalui sisa rangka manusia di Situs Binangun dan Leran, Rembang dari periode sekitar Majapahit dan awal masuknya Islam (abad XIII-XV Masehi). Metode penelitian yang digunakan adalah pendekatan paleopatologi melalui analisis karakter makroskopis *non-destructive* yang dijumpai pada sisa tengkorak, gigi geligi dan tulang paska-tengkorak, untuk mengetahui jenis penyakit yang diderita serta kondisi kesehatan manusia dari Situs Binangun dan Leran. Hasilnya dapat diketahui bahwa populasi Leran memiliki beberapa penyakit periodontal yang berhubungan dengan pola diet dan kebiasaan hidup masyarakat tersebut. Sebagai implikasi, studi ini menggambarkan kondisi kesehatan suatu komunitas di Pantai Utara Jawa Tengah yang terhubung dengan aktivitas jaringan perdagangan maritim global pada masa lampau.

Kata kunci: Penyakit, Kesehatan, Pantura Jawa, Pelayaran Perdagangan, Globalisasi

Pendahuluan

Sejak akhir tahun 2019 dunia dihebohkan oleh menjangkitnya jenis penyakit baru yang disebut COVID-19 (*Coronavirus disease* 2019). Penyakit ini disebabkan oleh mutasi varian jenis baru koronavirus yang diberi nama SARS-CoV-2. Penyakit COVID-19 pertama kali dideteksi di Kota Wuhan, Provinsi Hubei, Tiongkok pada tanggal 1 Desember 2019 dan mewabah dengan cepat ke seluruh dunia, sehingga Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) menetapkan sebagai pandemi sejak tanggal 11 Maret 2020 (Lau et al., 2020). Virus SARS-CoV-2 dapat menyebar di antara manusia melalui percikan pernapasan (*droplet*) yang disebabkan selama batuk. Percikan ini juga dapat disebabkan oleh bersin dan pernapasan biasa atau normal. Selain itu, virus ini juga dapat menyebar akibat tangan yang menyentuh permukaan benda terkontaminasi virus SARS-CoV-2, kemudian tangan tersebut menyentuh pada wajah seseorang (Gatto et al., 2020).

Akibat merebaknya pandemi tersebut maka direkomendasikan cara-cara pencegahan, antara lain adalah: mencuci tangan, menutup mulut, menjaga jarak dari orang lain, serta pemantauan dan isolasi bagi seseorang yang dicurigai terinfeksi virus tersebut (Gostic, Gomez, Mummah, Kucharski, & Lloyd-Smith, 2020). Kemudian, akibat pengaruh pandemi yang bersifat global, mada dilakukan upaya pencegahan penyebaran virus antar negara, termasuk di antaranya: pembatasan perjalanan, karantina, pemberlakuan jam malam, penundaan dan pembatalan acara, penutupan fasilitas umum, penutupan perbatasan negara, pembatasan arus manusia keluar-masuk suatu negara, skrining di terminal, stasiun, pelabuhan, dan bandara, serta penyebarluasan informasi mengenai perjalanan dan daerah tujuan dengan transmisi lokal (Chinazzi et al., 2020).

Pandemi -dalam bahasa Indonesia disebut sebagai wabah- adalah epidemi atau penyebaran jenis penyakit baru yang terjadi pada skala luas, keluar dari wilayah persebaran aslinya, melintasi batas geografis dan internasional, sehingga biasanya memengaruhi sejumlah besar orang di dunia (Zizek, 2020). Penyebaran penyakit yang melintasi batas ini dapat disebabkan oleh proses globalisasi,

yaitu proses integrasi global yang terjadi karena pertukaran orang, produk, ide, pemikiran, pandangan dan aspek-aspek kebudayaan lainnya (Al-Rodhan & Stoudmann, 2006), akibat dari loncatan perkembangan telekomunikasi dan transportasi (Kumar, 2009).

Kelompok manusia telah berinteraksi satu dengan yang lain dalam kisaran jarak jauh selama ribuan tahun. Contoh yang fenomenal adalah Jalur Sutra yang merupakan jembatan darat dan Jalur Rempah yang merupakan penghubung dunia maritim antara Asia, Afrika, dan Eropa. Globalisasi pada masa kuna ini mengakibatkan banyak perubahan pada peradaban bangsa-bangsa di dunia. Pemikiran, agama, bahasa, kesenian, diet dan gaya hidup, serta aspek budaya lainnya menyebar dan bercampur baur ketika masing-masing kawasan bertukar barang dan ide, bahkan juga diikuti dengan arus perpindahan manusia atau migrasi (Hoerder, 2002; Meilink-Roelofs, 2012) juga virus, bakteri, dan penyakit.

Banyak para ahli yang melihat keterkaitan antara proses globalisasi dengan penyebaran penyakit atau pandemi, seperti misalnya Barry, (2005); Flecknoe et al., (2018); Hays, (2005). Namun belum banyak sebuah proses penyebaran penyakit dilihat dari perspektif masa lampau, khususnya arkeologis. Padahal, kajian ini mampu memberikan pelajaran berharga mengenai fenomena yang terjadi pada masa lampau, untuk dirumuskan tindakan preventif bagi pencegahan di masa mendatang (Diamond, 2013). Oleh karena itu, maka perlu untuk melakukan studi tentang penyakit masa lampau melalui tinggalan material yang tersisa, dalam hal ini adalah sisa-sisa rangka manusia.

Salah satu cara untuk melacak jejak penyebaran penyakit pada masa lampau adalah dengan melakukan penelitian pada situs-situs yang berada di kawasan strategis dalam pelayaran dan perdagangan. Di Pulau Jawa, situs-situs tersebut berada di sepanjang dataran alluvial pantai utara dan selatan berupa situs-situs permukiman yang mengandung jejak penguburan. Di pantai utara terdapat situs Anyer (Banten), Batujaya (Karawang), dan Plawangan (Rembang), sedangkan di pantai selatan terdapat situs Meleman dan Tempursari (Lumajang), Panggul (Trenggalek), Krakal (GunungKidul), Gunungwingko (Bantul),

Wingkosigromulyo (Purworejo), dan Ayamputih (Kebumen) (Manguin & Indradjaja, 2011; Nitihaminoto, 2004; Prasetyo, 1995; van Heekeren, 1958). Secara kronologis, situs-situs tersebut ditempatkan pada masa perundagian, kemudian secara lebih presisi berada pada sekitar 200-500 M (Bintarti, 2000; Manguin & Indradjaja, 2011; Sukendar, Awe, & Panggabean, 1982).

Belum lama ini ditemukan situs kubur kuna di Desa Binangun dan Leran, Kecamatan Sluke, Kabupaten Rembang, Jawa Tengah. Situs yang dinamakan situs Binangun dan Leran ini secara geografis terletak di dataran alluvial pantai utara Jawa tengah. Kedua situs juga berada di kaki Gunung purba Lasem, dan berjarak sekitar 10 km di sebelah barat situs Plawangan. Kedua situs tersebut ditemukan oleh Balai Arkeologi D.I. Yogyakarta saat dilakukan penelitian di situs kubur Plawangan pada tahun 2012 (Kasnowihardjo, 2013). Beberapa tahun sebelumnya, di wilayah ini juga telah ditemukan situs-situs kubur yang tersebar di sekitar Semenanjung Lasem (lihat Gambar 1), antara lain adalah: Bonang, Terjan, Caruban, dan Sluke (Sukendar & Awe, 1982).



Gambar 1. Peta persebaran situs-situs kubur di Pantai Utara Jawa dan khususnya di Semenanjung Lasem (inset) (Sumber Noerwidi, 2017)

Sehubungan dengan isu pandemi dan globalisasi pelayaran perdagangan pada masa lampau, seharusnya studi rangka manusia dari situs-situs arkeologis dapat mengungkapkan proses penyebaran penyakit dan kondisi kesehatan masyarakat yang disebabkan oleh aliran perpindahan budaya materi dan manusia antar berbagai kawasan yang saling berinteraksi. Namun, sampai saat ini studi mengenai hal tersebut masih sangat terbatas dilakukan, khususnya di Indonesia.

Berdasarkan pada latar belakang tersebut di atas, maka tujuan utama tulisan ini berusaha untuk memahami proses penyebaran penyakit dan kondisi kesehatan masyarakat melalui sisa rangka manusia dari situs Binangun dan Leran. Secara bertahap, tulisan ini akan menampilkan informasi biologis dan kultural dari rangka-rangka yang ditemukan melalui data anatomi tersisa. Selain itu, tulisan ini merupakan pembaharuan terhadap analisis biokultural yang pernah dilakukan Noerwidi Noerwidi (2014, 2017), karena belum berhasil mengungkap informasi paleopatologi secara lengkap dan belum diketahui kondisi kesehatan populasi pendukung kedua situs tersebut.

Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap kondisi kesehatan masyarakat dengan menggunakan karakter morfologi yang terekam pada sisa rangka manusia dari situs Binangun dan Leran. Perbandingan jenis penyakit dan kondisi kesehatan dengan beberapa sampel dari situs arkeologis maupun populasi terkini di wilayah sekitarnya dapat berguna untuk merekonstruksi kemungkinan proses penyebaran penyakit di kawasan terkait pada masa lampau.

Berdasarkan posisi geografisnya yang sangat strategis berada di tepi pantai utara Jawa dan terkait erat dengan jaringan perdagangan maritim, situs Binangun dan Leran diasumsikan merekam kondisi kesehatan suatu populasi pada periode tertentu. Hasil kajian ini diharapkan dapat berkontribusi untuk memahami proses penyebaran penyakit serta hubungannya dengan globalisasi dan jaringan global regional perdagangan maritim pada masa lampau berdasarkan kondisi kesehatan populasi komunitas pendukungnya.

Material dan Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan bioarkeologi, yang merupakan studi sisa rangka manusia (*human osteology*) berasal dari konteks arkeologis (*archaeological context*) (T. D. White & Folkens, 2005). Pendekatan ini dipilih karena rangka manusia yang dipelajari berasal dari konteks arkeologis yaitu situs kubur kuno Binangun dan Leran. Penelitian dalam tulisan ini berusaha mendeskripsikan karakter morfologi yang masih tersisa dari rangka manusia kedua situs tersebut untuk kemudian dikaji dengan pendekatan bioarkeologi, salah satunya adalah metode analisis paleopatologi. Teknik analisis yang digunakan adalah analisis kualitatif melalui observasi morfologi anatomi (T. D. White & Folkens, 2005).

Beberapa hal yang dibahas dalam tulisan ini adalah aspek biokultural, yang meliputi aspek biologis dan aspek kultural. Pembahasan aspek biologis mencakup estimasi usia, penentuan jenis kelamin, afinitas populasi, dan patologi atau kondisi kesehatan. Pembahasan konteks kultural akan fokus pada modifikasi budaya pada saat antemortem yang terkait dengan gigi, dan bukti budaya perimortem seperti praktek pemakaman atau tata cara penguburan. Analisis ini bertujuan untuk merekonstruksi biografi rangka manusia dari suatu situs arkeologis, seperti yang telah dilakukan oleh beberapa peneliti (Noerwidi, 2012b, 2012a) located in the Gunung Sewu (Southern Mountains).

Selanjutnya, guna merekonstruksi kondisi kesehatan populasi situs Binangun dan Leran akan digunakan pendekatan paleopatologi melalui pengamatan makroskopis *non-destructive* yang dijumpai pada sisa tengkorak, gigi geligi, dan paska tengkorak. Pendekatan paleopatologi tersebut sering diartikan sebagai studi tentang penyakit kuno. Secara umum, patologi didefinisikan sebagai gangguan kesehatan atau kondisi yang tidak normal. Jadi paleopatologi tidak hanya mempelajari penyakit, tetapi juga berbagai kondisi lain yang mempengaruhi kesehatan, seperti misalnya arthropathies (diseases of joints); anomaly congenital; peredaran darah, endocrine, anomali pertumbuhan (dysplasias), gangguan hematologi and metabolisme; oral

pathologies; neoplastic; dan trauma (Buikstra, 2010; Buikstra & Ubelaker, 1994).

Analisis yang tepat untuk menginterpretasikan jenis penyakit pada sisa-sisa kerangka dilakukan dengan mengamati cedera, sesuai dengan karakteristik yang mendominasi mereka, yaitu, (1) pada pengerasan jaringan lunak, (2) bentuk abnormal ekstrinsik atau kontur tulang, (3) dislokasi (perpindahan dari satu atau lebih tulang pada sendi), dan 4 fraktur (setiap pecahan pada bagian tulang) (Lovell, 2008). Dari pengamatan anomali morfologi rangka dari situs Binangun dan Leran, kita bisa mengidentifikasi beberapa kemungkinan jenis penyakit yang mencerminkan kondisi kesehatan populasi tersebut.

Perbandingan kondisi paleopatologi melalui karakter morfologi sisa rangka akan digunakan untuk mengidentifikasi relasi serta kemungkinan kontak biologis antar populasi Binangun dan Leran dengan populasi di sekitarnya. Karakter patologi yang diobservasi pada gigi geligi mengacu pada studi yang pernah dilakukan oleh Hemmings *et al.*, (2018), antara lain adalah: dental kalkulus dan plak, karies, chipped atau bruxism, enamel hypoplasia, gingivitis, dan dental mutilasi. Variabel tersebut dipilih karena memiliki karakter perbandingan khas yang dapat menunjukkan persamaan jenis penyakit dan kondisi kesehatan antar populasi. Kesamaan karakter observasi yang digunakan berguna untuk menilai kemungkinan kontak antar populasi dan penyebaran penyakit yang melibatkan situs Binangun dan Leran dalam konteks kawasan.

Hasil Penelitian

Situs Binangun dan Leran terletak di Semenanjung Lasem, di kaki Gunung purba Lasem yang saat ini bersifat non-aktif. Situs ini berada di dataran alluvial pantai utara Jawa Tengah dan berada tidak jauh di sebelah barat dari PLTU Sluke. Pembangunan yang intensif di kawasan pantai utara menyebabkan abrasi pantai yang cukup berat, khususnya di sekitar area ini. Akibatnya Balai Arkeologi D.I. Yogyakarta hingga tahun 2013 setidaknya telah menemukan 25 individu manusia, termasuk di antaranya adalah

tujuh rangka dalam konteks fitur kubur yang cukup lengkap dan masih *in situ*.

Temuan rangka di situs Binangun terletak di lahan taman wisata Pantai Binangun, sedangkan temuan rangka di situs Leran berada di sisi utara kebun milik Bapak Wardoyo yang berbatasan dengan Laut Jawa (Kasnowihardjo, 2013). Berdasarkan hasil identifikasi hingga tahun 2020, jumlah individu manusia (*Minimum Number of Individu*) yang ditemukan di situs Binangun adalah tiga (3) individu, sedangkan di situs Leran adalah dua puluh dua (22) individu. Jumlah tersebut sangat mungkin akan terus bertambah mengingat lahan situs terkena abrasi yang cukup hebat oleh ombak Laut Jawa. Kondisi preservasi tulang pada sisa rangka dari kedua situs tersebut menunjukkan derajat keterawetan yang berbeda-beda. Namun, sebagian besar rangka menunjukkan kondisi tulang yang cukup baik.

Berikut ini akan dibahas secara singkat aspek biologis dan kultural sisa manusia dari situs Binangun dan Leran.

1. Aspek Biologis

Identifikasi usia dan jenis kelamin populasi situs Binangun dan Leran pada penelitian ini merupakan update dari Noerwidi (2014 dan 2017). Identifikasi ini dilakukan pada derajat pertumbuhan gigi geligi dan karakter morfologi yang melekat pada tengkorak berdasarkan (Buikstra & Ubelaker, 1994). Melalui hasil analisis anatomi pada materi tersisa, dapat diketahui bahwa komposisi jenis kelamin manusia dari kedua situs tersebut terdiri dari sebelas (11) laki-laki, empat (4) perempuan dan sembilan (9) rangka yang belum dapat diketahui jenis kelaminnya. Berdasarkan rentang usianya, dapat diketahui terdiri dari tiga (3) anak-anak, satu (1) dewasa muda, tiga (3) dewasa menengah, lima (5) dewasa lanjut, tujuh (7) tua dan enam (6) individu dewasa yang belum diketahui tepat rentang usianya. Kemudian, perhitungan tinggi badan populasi Leran masih sama dengan hasil studi Noerwidi (2014) dan (2017). Hasilnya tidak ada perubahan bahwa populasi kedua situs tersebut memiliki perawakan tinggi badan antara 161-170 cm untuk individu laki-laki, sedangkan

untuk individu perempuan, memiliki perawakan tinggi badan antara 155-160 cm.

2. Aspek Kultural

Populasi situs Binangun dan Leran hidup pada periode perkembangan Islam di Nusantara sekitar abad XIII-XV Masehi -periode kerajaan Majapahit-, berdasarkan temuan fragmen-fragmen keramik Dinasti Yuan dan Ming di lokasi tersebut. Masyarakatnya diperkirakan telah mengenal tata cara penguburan Islami yang tercermin pada sistem dan teknik penguburan di kedua situs tersebut. Individu di situs Binangun dan Leran dimakamkan dalam penguburan primer-tunggal tanpa bekal kubur, dalam lubang sempit pada kedalaman 80-120 cm dari permukaan tanah. Individu dimakamkan dengan orientasi penguburan arah utara-selatan, kepala berada di sebelah utara, dengan posisi tubuh miring ke kanan, ke arah barat (Ka'bah), posisi kedua tangan bersedekap dan diletakkan di atas dada (Noerwidi 2014 dan 2017).

3. Jejak Paleopatologi

Berikut ini akan dipaparkan hasil observasi patologis secara makroskopis *non-destructive* (tanpa merusak) pada rangka manusia dari situs Binangun (BNG) dan Leran (LRN), meliputi sisa canial (tengkorak), dental (gigi-geligi), dan post-cranial (paska-tengkorak), secara lebih detail adalah:

a. Cranial

No	Individu	Anatomi	Jejak Patologi	Identifikasi	Penyebab
1	LRN 2	Tengkorak	Lesion pada bagian posterior	Infeksi bakteri	Penyakit menular

Tabel 1. Hasil Observasi Patologis pada Sisa Anatomi Tengkorak

b. Dental

No	Individu	Anatomi	Jejak Patologi	Grade Patologi	Atrisi & Estimasi Usia
1	BNG 1	Gigi rahang bawah	Kalkulus sangat ringan	Grade 1	Grade C: 18-22
2	BNG 2	Gigi rahang atas	Kalkulus sangat ringan	Grade 1	Grade D: 20-24

3	BNG 3	Gigi rahang atas	Kalkulus berat	Grade 4	> Grade H: > 45
			Enamel hypoplasia pada UM	Grade 3	
4	LRN 2	Gigi rahang atas	Kalkulus moderat khususnya pada UM1-3	Grade 3	Grade I: 45-55
			Enamel hypoplasia pada URC	Grade 2	
			Gingivitis pada URC		
			Dental chipped pada UM1		
		Gigi rahang bawah	Kalkulus moderat khususnya pada LM1-3	Grade 3	Grade I: 45-55
			Enamel hypoplasia pada LI1-P4	Grade 2	
			Dental chipped pada LM1 dan LP3		
5	LRN 3	Gigi rahang bawah	Kalkulus berat hingga menginvasi rahang, khususnya pada M1	Grade 4	Grade I: 45-55
6	LRN 10	Gigi rahang bawah	Kalkulus ringan pada LM3	Grade 2	Grade G: 35-40
			Enamel hypoplasia pada LM3	Grade 2	
			Gingivitis pada LM1		
7	LRN 14	Gigi rahang bawah	Enamel hypoplasia pada dm1-2	Grade 1	6 ± 2
8	LRN 18	Gigi rahang bawah	Kalkulus ringan pada I1-P3 & M2	Grade 2	Grade F: 30-35

			Enamel hypoplasia pada I1-C	Grade 2	
9	LRN 19	Gigi rahang atas	Sehat (?)		9 ± 3
		Gigi rahang bawah	Sehat (?)		9 ± 3
10	LRN 21	Gigi rahang atas	Kalkulus sedang merata	Grade 3	Grade H: 40-45
			Dental chipped pada ULM1		
			Gingivitis pada UI1		

Tabel 2. Hasil Observasi Patologis pada Sisa Anatomi Gigi-geligi

c. *Post-cranial*

No	Individu	Anatomi	Jejak Patologi	Grade	Penyebab
1	BNG 2	Vertebrae lumbar dan cervical	Osteoarthritis	moderat	Kebiasaan hidup
2	LRN 3	Vertebrae cervical	Osteoarthritis	moderat	Kebiasaan hidup
3	LRN 10	Vertebrae lumbar	Osteoarthritis	berat	Pekerjaan berat

Tabel 3. Hasil Observasi Patologis pada Sisa Anatomi Paska-Tengkorak

d. **Modifikasi Anatomi**

Dalam bioarkeologi, pengamatan praktek budaya pada sisa rangka manusia membantu untuk mengidentifikasi kebiasaan hidup dan identitas budaya mereka. Hal tersebut kerap dijumpai dalam bentuk modifikasi morfologi bagian anatomis tertentu, khususnya *cranio-dental*. Beberapa hasil pengamatan tersebut pada rangka dari situs Binangun dan Leran antara lain adalah:

No	Individu	Anatomi	Jejak Modifikasi	Jejak	Teknik
1	BNG 1	UI1-2	Dental sharpening	Bentuk segitiga	Pangkas & upam
2	BNG 2	UI1-2	Dental sharpening	Bentuk segitiga	Pangkas & upam

3	BNG 3	Gigi maxilla	Dental stain dan penumpukan plak	Warna merah & karang gigi	Mengunyah sirih
4	LRN 2	UI1-2	Dental sharpening	Bentuk segitiga	Pangkas & upam
5	LRN 13	Gigi maxilla	Dental stain dan penumpukan plak	Warna merah & karang gigi	Mengunyah sirih
6	LRN 21	UI1-2	Dental sharpening	Bentuk segitiga	Pangkas & upam

Tabel 4. Hasil Observasi Modifikasi Gigi-geligi pada populasi situs Binangun dan Leran

Diskusi dan Pembahasan

Berdasarkan hasil pengamatan makroskopis dapat diketahui bahwa populasi situs Binangun dan Leran menderita beberapa penyakit yang terekam pada sisa anatominya, antara lain adalah:

a. Lesion

Sebagian besar penyakit menular pada umumnya dapat menyerang jaringan lunak, maka tidak mengherankan jika hanya terdapat beberapa jejak pada rangka manusia. Jumlah sebagian kecil infeksi penyakit yang mempengaruhi rangka antara lain adalah termasuk osteomielitis, tuberkulosis, sifilis, lepra, dan polio. Ada beberapa jenis infeksi jamur dan virus yang mungkin mempengaruhi rangka pada beberapa populasi manusia, dan sejumlah besar infeksi yang mungkin sangat jarang melibatkan komponen kerangka (Abd El Bagi *et al.*, 1999), sedangkan beberapa penyakit infeksi jaringan lunak dapat pula menyebabkan perubahan pada tulang jika melibatkan periosteum (Waldron, 2008).

Jejak lesion terdapat pada tengkorak LRN 2, dijumpai pada bagian posterior tengkorak (Gambar 2). Jejak lesion paling parah terdapat pada tulang *parietal sinistra* yang berukuran sekitar panjang 5 cm, lebar 2 cm dan mempengaruhi bahkan hingga tembus sampai ke bagian *endocranial*. Sedangkan dua lesion lainnya berbentuk oval berukuran diameter sekitar 3 cm yang terdapat di bagian tengah dekat dengan *lambda*, dan berukuran diameter sekitar 2 cm yang terdapat pada bagian *parietal dextra*. Kedua jejak lesion ini hanya mempengaruhi bagian *cortical* hingga *sponge* tulang *cranium*, tidak sampai tembus ke bagian *endocranial*.

Belum diketahui secara pasti jenis infeksi penyakit menular yang menyebabkan lesion ini. Jika lesion ini disebabkan oleh salah satu dari penyakit tuberkulosis, sifilis, atau lepra, maka hal ini mungkin berhubungan dengan lokasi situs Binangun dan Leran yang terletak di jalur pelayaran perdagangan masa lampau, dan menjadi salah satu mata rantai penyebaran jenis penyakit menular tersebut. Seperti misalnya, sepanjang sejarah peradaban manusia, wabah kusta yang disebabkan oleh bakteri jenis *Mycobacterium leprae* pernah mengamuk di Eropa pada abad XI Masehi. Sangat mungkin bahwa wabah ini mungkin juga singgah di Jawa yang pada waktu itu berhubungan dengan dunia barat dalam “Jalur Rempah”



Gambar 2.
Lesion parah (tanda panah) dan moderat (lingkaran)
pada individu LRN 2

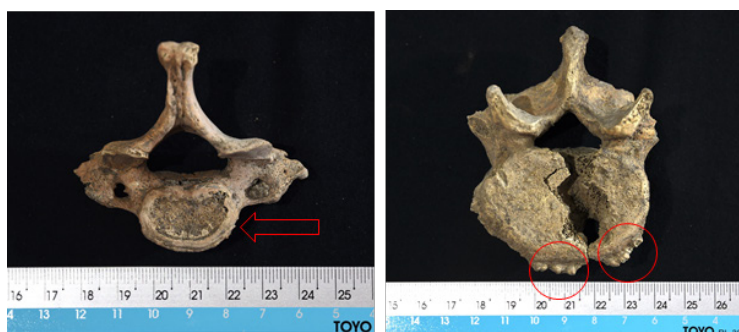
b. Osteoarthritis

Selain penyakit periodontal yang nanti akan dibahas, osteoarthritis (OA) adalah kondisi paling umum yang sering ditemukan pada sisa rangka. Sejarah jenis penyakit ini termasuk cukup tua, dan selain dijumpai pada manusia juga menyerang hewan yang memiliki persendian sinovial. Osteoarthritis pada dasarnya adalah kelainan artikulasi tulang rawan yang rusak

akibat berkembangnya penyakit. Tiga tahap dalam proses ini dapat dikenali yang dimulai dengan pemecahan matriks tulang rawan secara enzimatik (Waldron, 2008).

OA biasanya menyerang pada persendian atau artikulasi tulang rawan. Berdasarkan pengamatan pada persendian tulang-tulang panjang, tidak dijumpai adanya trauma OA yang parah. Namun pengamatan pada *vertebrae* (tulang punggung) yang paling rentan terpengaruh oleh OA, dijumpai jenis trauma ini pada tiga individu, yaitu BNG 2, LRN 3, dan LRN 10. Trauma OA pada individu LRN 10 menyerang *vertebrae lumbar* atau tulang punggung bagian bawah. Kemudian pada individu LRN 3 menyerang pada *vertebrae cervical* atau tulang leher. Sedangkan pada individu LRN 2 menyerang keduanya. Derajat trauma OA pada individu BNG 3 dan LRN 3 adalah moderat, sedangkan pada individu LRN 10 cukup berat (Gambar 3).

Trauma OA yang menyerang *vertebrae cervical* pada individu LRN 3 mungkin berhubungan dengan kebiasaan hidup, seperti pekerjaan yang menuntut individu untuk sering menunduk. Kemudian trauma OA yang menyerang *vertebrae lumbar* pada individu BNG 3 dan LRN 10 mungkin disebabkan oleh pekerjaan yang berhubungan dengan aktifitas mengangkat benda-benda berat. *Vertebrae lumbar* manusia yang memang tidak didesain untuk mengangkat benda berat memang sering menimbulkan trauma OA pada manusia.



Gambar 3. Osteoarthritis pada *vertebrae cervical* LRN 3 (kiri) dan *vertebrae lumbar* LRN 10 (kanan)

c. Dental calculus

Dental calculus atau karang gigi secara sederhana dapat diartikan sebagai sedimen plak yang termineralisasi, dengan komposisi utamanya adalah kalsium fosfat. Ada dua jenis kalkulus berdasarkan lokasi pembentukannya, yaitu; 1) supra yang terjadi pada bagian mahkota gigi, dan 2) sub-gingiva yang berada pada akar yang terbuka. Kedua jenis kalkulus tersebut sering ditemukan pada kebanyakan orang dewasa. Kalkulus berkembang dalam lingkungan alkali (Dawes, 1998) sehingga paling sering ditemukan pada permukaan lingual gigi anterior bawah, karena ini adalah area mulut yang paling basa. Ada korelasi erat antara kondisi higienis gigi dan proses terjadinya kalkulus. Individu yang tidak melakukan pembersihan oral secara teratur, sangat mungkin terjadi pembentukan kalkulus yang sangat luas (D. J. White, 1997) dan begitu pula sebaliknya (Waldron, 2008).



Gambar 4. Dominasi dental calculus seperti nampak pada individu LRN 10

Karang gigi adalah penyakit periodontal yang paling dominan ditemukan pada populasi situs Binangun dan Leran (Gambar 4). Berdasarkan pengamatan, dapat diketahui bahwa terdapat delapan dari sepuluh individu yang mengalami kalkulus. Secara komposisi, tingkat trauma kalkulus merata dari yang sangat ringan hingga berat. Masing masing terdapat dua individu yang mengalami kalkulus sangat ringan, ringan, moderat dan berat. Dua individu yang mengalami kalkulus tingkat berat adalah individu BNG 3 dan LRN 3. Karang gigi terbentuk akibat penumpukan plak pada gigi yang dibiarkan terlalu lama dan tidak dibersihkan. Secara kebetulan kedua individu yang mengalami kalkulus berat berusia > 45 tahun pada saat

meninggal.

Kalkulus berhubungan dengan kebiasaan mengonsumsi makanan atau minuman yang banyak mengandung gula, seperti misalnya karbohidrat dari tanaman biji-bijian yaitu padi. Berdasarkan temuan ini maka diketahui bahwa kemungkinan besar populasi Binangun dan Leran mengonsumsi makanan berbahan padi, seperti yang dominan dijumpai pada populasi resen di wilayah tersebut.

d. Enamel hypoplasia

Enamel hypoplasia adalah kondisi trauma yang ditandai dengan garis, cekungan, dan lekukan transversal dijumpai pada permukaan mahkota gigi, disebabkan oleh gangguan pertumbuhan enamel. Perkembangan enamel dimulai dari bagian puncak occlusal dan berkembang ke arah akar gigi sampai di batas cervicoenamel. Selama perkembangan tersebut, terjadinya stress pada organisme dapat mengakibatkan keterhambatan pembentukan jaringan sel pada enamel, sehingga menghasilkan jejak interupsi perkembangan pada enamel. Jejak tersebut dapat bervariasi dari mulai suatu garis, cekungan, hingga lekukan yang tergantung pada tingkat gangguannya (T. D. White & Folkens, 2005).

Enamel hypoplasia juga banyak ditemukan pada populasi situs Binangun dan Leran. Berdasarkan pengamatan, dapat diketahui bahwa terdapat lima dari sepuluh individu yang mengalami *enamel hypoplasia*. Tingkat trauma *enamel hypoplasia* moderat yang menghasilkan cekungan tegas mendominasi pada tiga individu yaitu LRN 2, LRN 10 dan LRN 18 (Gambar 5). Kemudian tingkat trauma ringan yang menghasilkan garis teridentifikasi pada gigi anak-anak individu LRN 14. Sedangkan tingkat trauma berat yang menghasilkan lekukan terdapat pada individu BNG 3.



Gambar5. *Enamel hypoplasia* yang sangat nyata pada individu LRN18

Jenis trauma *enamel hypoplasia* disebabkan oleh beberapa faktor, seperti misalnya stress metabolic, genetik, tekanan lingkungan, dan juga trauma (Rose, 1985). Berdasarkan temuan ini dapat diperkirakan bahwa kehidupan di pesisir pantai utara Jawa pada masa lampau sangat keras, sehingga menimbulkan tekanan pada populasi yang mendiami wilayah tersebut. Kematian anak individu LRN 14 mengindikasikan adanya stress metabolic dan tekanan lingkungan sehingga menyebabkan kekurangan gizi dan menurunkan daya tahan tubuh anak yang akhirnya menyebabkan kematian tingkat dini.

e. **Gingivitis**

Gingivitis adalah peradangan terbatas gingiva pada jaringan epitel mukosa yang lokasinya mengelilingi bagian cervical dentine dan processus alveolaris dentis. Gangguan ini dapat disebabkan oleh faktor lokal seperti misalnya; kebersihan oral, karies, kalkulus, dan kebiasaan oral lainnya. Kemudian faktor sistemik yang dapat menyebabkan gingivitis adalah gangguan endokrin, avitaminosis, sifilis, rematik,

anemia, diabetes mellitus, alkohol, leukimia, rokok, dan kurangnya sekresi saliva.

Terdapat tiga dari sepuluh individu yang mengalami trauma gingivitis, yaitu individu LRN 2, LRN 10, dan LRN 21. Individu LRN 2 dan LRN 21 mengalami trauma gingivitis pada gigi anterior yaitu URC dan UI1, sedangkan pada individu LRN 10 terdapat pada gigi posterior yaitu LM1 (Gambar 6). Selain disebabkan oleh tingkat kesehatan oral, trauma gingivitis pada populasi Binangun dan Leran mungkin disebabkan oleh kekurangan vitamin. Saat ini wilayah Semenanjung Lasem banyak ditumbuhi oleh tanaman manga yang banyak mengandung vitamin C, namun perkebunan buah ini nampaknya merupakan usaha baru-baru saja di masa modern dan belum mendominasi pada masa lampau.



Gambar 6. Peradangan gingivitis pada area *cervical* gigi LM1 individu LRN 10

f. Dental chipped

Dental chipped merupakan suatu kerusakan fisik yang terjadi pada permukaan enamel gigi yang dapat disebabkan oleh beberapa hal, seperti misalnya; benturan ke arah bagian wajah seseorang sehingga mengenai gigi individu yang bersangkutan, proses menggigit material yang sangat keras sehingga terjadi fraktur gigi, abrasi dari makanan yang

bertekstur kasar atau berpasir, dan juga abrasi gigi karena penggunaan gigi sebagai alat bantu (Ortner, 2003), seperti biasanya dijumpai pada individu dengan kelumpuhan lengan, misalnya individu Song Keplek 1 dari Pacitan.

Jenis kerusakan fisik pada permukaan enamel gigi juga dijumpai pada dua dari sepuluh individu populasi Binangun dan Leran. Pada individu LRN 2 dijumpai pada gigi geraham atas dan bawah (Gambar 7), sedangkan pada individu LRN 21 dijumpai pada gigi geraham atas saja, karena gigi geraham bawahnya belum ditemukan. Trauma ini kemungkinan disebabkan oleh proses mastikasi material yang sangat keras sehingga terjadi fraktur gigi. Belum dapat diketahui jenis material apa yang menyebabkan fraktura jenis ini. Perlu analisis mikroskopis untuk mengetahui hal tersebut.



Gambar 7. *Dental chipped* pada bagian mesial gigi LM1 dan antrisi berat pada seluruh permukaan oklusal gigi geraham individu LRN 2

g. Atrisi berat

Atrisi gigi sebetulnya merupakan suatu hal yang wajar dijumpai pada permukaan oklusal gigi. Kondisi ini tercipta akibat dari tumbukan dan gesekan antara permukaan oklusal gigi rahang atas dan gigi rahang bawah, pada saat proses mastikasi (mengunyah). Dalam masyarakat masa lampau

khususnya prasejarah, sering dijumpai atrisi berat yang disebabkan oleh pola diet berat dan pengolahan makanan yang masih sangat sederhana, seperti misalnya tercampurnya makanan dengan material yang dapat mengabrasi gigi, dan terbatasnya penggunaan api untuk memasak makanan (Roberts & Manchester, 2005).

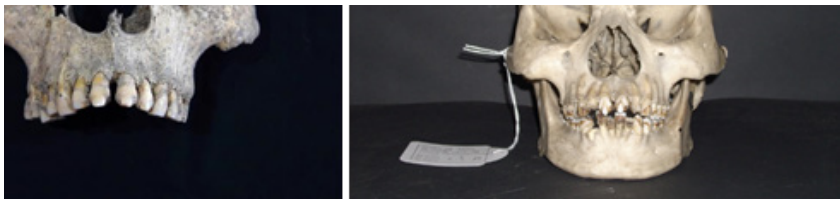
Seluruh individu berusia dewasa dari populasi situs Binangun dan Leran mengalami atrisi tingkat lanjut, antara lain terjadi pada individu BNG 3, LRN 2, LRN 3, LRN 10, dan LRN 21 (Gambar 7). Atrisi tersebut terjadi antara Grade G hingga Grade I yang mengekspose enamel hingga bagian dentine pada gigi geraham. Atrisi berat yang terjadi pada populasi tersebut mungkin berhubungan dengan pola diet masyarakat pesisir yang banyak mengkonsumsi hewan lunak atau moluska (kerang dan siput). Seperti diketahui bahwa, habitat alami moluska adalah perairan dangkal berlumpur dan berpasir. Material pasir yang terbawa pada moluska ini kemungkinan yang menyebabkan atrisi berat pada gigi-geligi populasi situs Binangun dan Leran.

h. Modifikasi gigi

Pada beberapa praktek budaya dikenal modifikasi tubuh yang diantaranya secara teknis mempengaruhi bentuk dan menyebabkan trauma pada gigi dan anatomi lainnya. Terdapat budaya memotong, mengukir, mengupam, mewarnai, dan bahkan mencabut gigi dengan tujuan estetika. Brothwell (1981) mencatat bahwa beberapa teknik dekorasi yang terdapat pada sisa gigi-geligi pada umumnya dijumpai pada bagian anterior gigi yang dapat dilihat oleh orang lain. Dua kategori modifikasi yang diajukan oleh Milner & Larsen (1991) adalah; 1) mutilasi gigi (*dental mutilation*) yang meliputi pemangkasan, pengupaman, dan penambalan; sedangkan 2) ablasi gigi (*dental ablation*) adalah pencabutan gigi (biasanya sisi anterior).

Berdasarkan hasil pengamatan, ditemukan enam individu di situs Binangun dan Leran yang mengalami modifikasi gigi geligi. Empat individu mengalami mutilasi pemangkasan

dan pengupaman menjadi bentuk segitiga, yaitu individu BNG 1, BNG 2, LRN 2, dan LRN 21. Ada dua variasi mutilasi yang ditemukan pada manusia Leran, yaitu mutilasi lurus dan mutilasi berundak. Mutilasi lurus dilakukan dengan pemotongan lurus menjadi bentuk segitiga pada bagian lateral, sedangkan mutilasi berundak dilakukan dengan pemotongan bertingkat pada bagian lateral gigi (Noerwidi, 2014, 2017). Contoh rangka yang menunjukkan model mutilasi lurus adalah individu BNG 1, sedangkan model mutilasi berundak adalah individu LRN 2. Budaya ini merupakan bukti tradisi ritual inisiasi, seperti yang masih ditemukan di beberapa etnis di Indonesia.



Gambar 7. Mutilasi gigi dengan pola berundak pada individu LRN 2 (kiri) dan pola yang sama pada individu dari Tamil Nadu, India (kanan)



Gambar 8. Jejak warna merah (kiri) dan penumpukan plak (kanan) pada gigi UM3 individu BNG 3

Dua individu dari situs Binangun dan Leran mengalami modifikasi pewarnaan dengan mengunyah cara sirih (*Piper betle*) pinang (*Areca catechu*) dilengkapi dengan kapur sehingga menimbulkan kalkulus, yaitu individu BNG 3 (Gambar 8) dan LRN 13. Jejak kebiasaan mengunyah sirih pinang pada populasi Binangun dan Leran dijumpai dapat diamati pada permukaan

bucal dan lingual di beberapa gigi, khususnya gigi sisi anterior. Tradisi pengupaman gigi dan mengunyah sirih ditemukan di Kepulauan Nusantara dan Asia Tenggara/Selatan (Gambar 8) (González, Pérez, Sánchez, & Acinas, 2010). Hal ini menunjukkan hubungan antar budaya populasi situs Binangun dan Leran dengan kawasan tersebut, sesuai dengan lokasi strategis kedua situs yang berada di jalur lalu lintas pelayaran perdagangan masa lampau.

Penutup

Berdasarkan hasil ini diketahui bahwa populasi situs Binangun dan Leran di pantai utara Jawa Tengah yang berasal dari sekitar abad XIII-XV Masehi dapat memberikan informasi mengenai jenis penyakit dan kondisi kesehatan masyarakat kuna di wilayah tersebut. Beberapa jenis penyakit periodontal mendominasi populasi tersebut, antara lain adalah kalkulus, enamel hypoplasia, gingivitis, dental chipped, dan atrisi berat. Penyakit yang melibatkan sisa anatomi post-cranial meliputi osteoarthritis. Penyakit-penyakit tersebut berhubungan dengan kebiasaan hidup dan pola diet. Jenis trauma lesion yang ditemui pada anatomi cranial salah satu individu mungkin disebabkan oleh infeksi suatu jenis penyakit menular. Lokasi strategis kedua situs tersebut dalam pelayaran perdagangan di pantai utara Jawa dapat menjadi salah satu penyebab penyebaran jenis-jenis penyakit menular.

Prospek di masa yang akan datang dari studi ini adalah masih terbukanya studi paleopatologi dengan melibatkan observasi mikroskopis maupun pengambilan sample *less invasive*, seperti misalnya dengan pendekatan molekuler, untuk mengetahui lebih detail jenis penyakit maupun infeksi penyakit yang diderita pada populasi kuna di situs Binangun dan Leran. Diharapkan pada periode mendatang akan semakin banyak studi paleopatologi yang dapat berkontribusi untuk mencari solusi dari permasalahan seperti yang sedang kita hadapi saat ini, yaitu pandemic COVID-19. Diharapkan kajian-kajian bioarkeologi maupun paleopatologi terhadap penyebaran penyakit pada masa lampau mampu

memberikan prediksi-prediksi berdasarkan fenomena yang telah terjadi pada masyarakat kuna, sehingga dapat memberikan kontribusi bagi penyelesaian permasalahan yang sedang terjadi dan kemudian memberikan arahan yang tepat bagi proses penanganannya.

Ucapan Terima Kasih

Tulisan ini didedikasikan kepada alm. Dekon Suyanto, bidang laboratorium di Balai Arkeologi D.I. Yogyakarta, untuk kebersamaannya selama penelitian di situs Binangun dan Leran. Penulis menyampaikan ucapan terimakasih sebesar-besarnya kepada Bapak Gunadi Kasnowihardjo ketua tim penelitian situs kubur kuna Leran, yang telah mengizinkan penulis untuk menganalisis dan mempublikasikan hasil penelitian ini. Juga Slamet Widodo, Sukarman, dan Aryani Wijayanti yang telah membantu proses analisis.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada seluruh anggota tim penelitian situs kubur kuna Binangun dan Leran, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Rembang, serta masyarakat Binangun dan Leran di Kab. Rembang yang telah membantu penelitian di situs tersebut sehingga berjalan lancar. Tidak lupa, penulis mengucapkan terimakasih kepada editor Borobudur Writers and Cultural Festival 2020, sehingga tulisan ini dapat terbit dengan baik.

Bibliography

- Abd El Bagi, M. E., Sammak, B. M., Al Shahed, M. S., Yousef, B. A., Demuren, O. A., Al Jared, M., & Al Thagafi, M. A. (1999). Rare bone infections "excluding the spine." *European Radiology*, 9(6), 1078–1087.
- Al-Rodhan, N. R. F., & Stoudmann, G. (2006). Definitions of globalization: A comprehensive overview and a proposed definition. *Program on the Geopolitical Implications of Globalization and Transnational Security*, 6(1–21).
- Barry, J. M. (2005). *The great influenza: the epic story of the deadliest plague in history*. Penguin.

- Bintarti, D. D. (2000). [LATER PREHISTORIC CULTURES OF ISLAND AND MAINLAND SOUTHEAST ASIA] More on urn burials in Indonesia. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, 19, 73–76.
- Brothwell, D. R. (1981). *Digging up bones: the excavation, treatment, and study of human skeletal remains*. Cornell University Press.
- Buikstra, J. E. (2010). Paleopathology: a contemporary perspective. *A Companion to Biological Anthropology*, 395.
- Buikstra, J. E., & Ubelaker, D. H. (1994). Standards for data collection from human skeletal remains. *Arkansas Archaeological Survey Research Series*, 44.
- Chinazzi, M., Davis, J. T., Ajelli, M., Gioannini, C., Litvinova, M., Merler, S., ... Sun, K. (2020). The effect of travel restrictions on the spread of the 2019 novel coronavirus (COVID-19) outbreak. *Science*, 368(6489), 395–400.
- Dawes, C. (1998). Recent research on calculus. *The New Zealand Dental Journal*, 94(416), 60–62.
- Diamond, J. (2013). *Guns, germs and steel: a short history of everybody for the last 13,000 years*. Random House.
- Flecknoe, D., Charles Wakefield, B., & Simmons, A. (2018). Plagues & wars: the ‘Spanish Flu’ pandemic as a lesson from history. *Medicine, Conflict and Survival*, 34(2), 61–68.
- Gatto, M., Bertuzzo, E., Mari, L., Miccoli, S., Carraro, L., Casagrandi, R., & Rinaldo, A. (2020). Spread and dynamics of the COVID-19 epidemic in Italy: Effects of emergency containment measures. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117(19), 10484–10491.
- González, E. L., Pérez, B. P., Sánchez, J. A., & Acinas, M. M. R. (2010). Dental aesthetics as an expression of culture and ritual. *British Dental Journal*, 208(2), 77–80. <https://doi.org/10.1038/sj.bdj.2010.53>
- Gostic, K., Gomez, A. C. R., Mummah, R. O., Kucharski, A. J., & Lloyd-Smith, J. O. (2020). Estimated effectiveness of symptom and risk screening to prevent the spread of COVID-19. *Elife*, 9, e55570.
- Hays, J. N. (2005). *Epidemics and pandemics: their impacts on human*

history. Abc-clio.

- Hemmings, K., Truman, A., Shah, S., & Chauhan, R. (2018). Tooth wear guidelines for the bsrd part 1: aetiology, diagnosis and prevention. *Dental Update*, 45(6), 483–495.
- Hoerder, D. (2002). *Cultures in contact: World migrations in the second millennium*. Duke University Press.
- Kasnowihardjo, G. (2013). Temuan Rangka Manusia Austronesia di Pantura Jawa Tengah. *Sebuah Kajian Awal*”, *Berkala Arkeologi*, 33(1), 1–12.
- Kumar, K. (2009). *From post-industrial to post-modern society: New theories of the contemporary world*. John Wiley & Sons.
- Lau, S. K. P., Luk, H. K. H., Wong, A. C. P., Li, K. S. M., Zhu, L., He, Z., ... Woo, P. C. Y. (2020). Possible bat origin of severe acute respiratory syndrome coronavirus 2. *Emerging Infectious Diseases*, 26(7), 1542.
- Lovell, N. C. (2008). Analysis and interpretation of skeletal trauma. *Biological Anthropology of the Human Skeleton*, 341–386.
- Manguin, P.-Y., & Indradjaja, A. (2011). The Batujaya site: new evidence of early Indian influence in West Java. *Early Interactions between South and Southeast Asia*, 113–136.
- Meilink-Roelofs, M. A. P. (2012). *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*. Springer.
- Milner, G. R., & Larsen, C. S. (1991). Teeth as artifacts of human behavior: intentional mutilation and accidental modification. *Advances in Dental Anthropology*, 357–378.
- Nitihaminoto, G. (2004). Desa-desa kuno pantai Selatan Jawa. *Berkala Arkeologi* 24 No, 1.
- Noerwidi, S. (2012a). Rekonstruksi Aspek Biologis dan Konteks Budaya Rangka Manusia Holosen, Song Keplek 5. *Berkala Arkeologi*, 32(2), 135–150. Retrieved from <http://berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id/index.php/berkalaarkeologi/article/view/53/113>
- Noerwidi, S. (2012b). *The significance of the Holocene human skeleton Song Keplek 5 in the history of human colonization of Java: A comprehensive morphological and morphometric study*. Muséum

- national d'Histoire naturelle, Paris.
- Noerwidi, S. (2014). Beberapa Aspek Biokultural Rangka Manusia dari Situs Kubur Kuna Leran, Rembang, Jawa Tengah. *Amerta*, 32(2), 77–92. <https://doi.org/10.24832/AMT.V32I2.167>
- Noerwidi, S. (2017). Globalisasi, Pelayaran-Perdagangan, dan Diversitas Populasi: Studi Sisa Manusia Situs Leran, Rembang, Jawa Tengah. *Berkala Arkeologi*, 37(2), 103–124.
- Ortner, D. J. (2003). *Identification of pathological conditions in human skeletal remains*. Academic Press.
- Prasetyo, B. (1995). Laporan Penelitian Situs Plawangan, Rembang, Jawa Tengah (1980-1993). *Proyek Penelitian Purbakala Jakarta*.
- Roberts, C., & Manchester, K. (2005). *The Archaeology of Disease*. Stroud. Sutton Publishing.
- Sukendar, H., & Awe, R. D. (1982). *Laporan penelitian Terjan dan Plawangan, Jawa Tengah tahap 1 dan 2*. Proyek Penelitian Purbakala, Departemen P dan K.
- Sukendar, H., Awe, R. D., & Panggabean, R. I. (1982). *Laporan survei Pandeglang dan ekskavasi Anyar, Jawa Barat, 1979*. Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen P & K.
- van Heekeren, H. R. (1958). *The Bronze-Iron Age of Indonesia*. The Hague: S-Gravenhage.
- Waldron, T. (University C. L. (2008). *Palaeopathology. International Journal of Osteoarchaeology*. London: Cambridge University Press.
- White, D. J. (1997). Dental calculus: recent insights into occurrence, formation, prevention, removal and oral health effects of supragingival and subgingival deposits. *European Journal of Oral Sciences*, 105(5), 508–522.
- White, T. D., & Folkens, P. A. (2005). *The human bone manual*. Elsevier. Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-088467-4.50022-3>
- Zizek, S. (2020). *PANDEMIC!: Covid-19 Shakes the World*. John Wiley & Sons.

Tabrakan Maut Penyakit-Penyakit Modern Indonesia. Genetik, Budaya Neolitik & Industri Berbasis Sains

Oleh: **Dr. Ferry Fredy Karwur**
Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan
Universitas Kristen Satya Wacana
Ferry.karwur@uksw.edu

Abstrak

Dengan mata terbelalak, kita menyaksikan kematian manusia oleh COVID-19 pada mereka yang menua dan membawa penyakit-penyakit *low-grade inflammatory diseases*. *Deadly collision* COVID-19 dengan penyakit penyertanya (komorbid) terbentuk dari perubahan struktur ekologi sejak masa pra-sejarah [penurunan populasi mamalia besar oleh aktivitas perburuan sejak masa lampau hingga kini, munculnya pertanian intensif dan kemajuan peradaban sejak 10.000 tahun lampau dalam kala *Holocene*, penambahan penduduk yang cepat dan revolusi budaya neolitik] dan memuncak di kala *Anthropocene* 300 tahun terakhir. Dalam konteks Indonesia, ada penyakit-penyakit yang telah diadaptasi *Austro-melanesoid* (seperti karies gigi) yang utamanya tinggal di Gua dan Ceruk, namun revolusi neolitik (melalui migrasi Monggolid-Austroasiatik dan kehadiran manusia dan budaya Monggolid- Austronesia) memberi ruang pada pemerayaan penyakit-penyakit metabolik. Sayangnya bahwa studi terhadap penyakit-penyakit lampau ini secara arkeologis tidaklah muda, dengan sampel terbatas (*scanty*), dan bersifat sporadik. Ekstrapolasi data arkeologi dengan data epidemiologi, genetik dan molekular mengenai penyakit-penyakit penutur Austronesia menempatkan migrasi (yang berarti pula *genetic flow*, *genetic homogenization*) dan gaya hidup *sedentary* pada aspek penting penjelasan hubungan antara penyakit-penyakit masa lampau dan penyakit-penyakit masa kini di Indonesia dan Oseania. Sebaliknya, pembauran genetik untuk paling tidak oleh penduduk asli Austromelanesoid, Monggolid-Austroasiatik, dan Monggolid-Austronesia mencipt-

takan sebaran penyakit dengan pola berbeda di Kawasan Barat Indonesia dan di Papua. Dari semuanya itu, setiran global yang beroperasi melalui interaksi gen-lingkungan [sosial, ekonomi, budaya] menciptakan konteks bagi terjadinya *deadly collision* penyakit-penyakit pandemik mematikan.

Pendahuluan

Bagaikan api dalam sekam, COVID-19 yang awal kejadiannya dilaporkan di Kota Wuhan di akhir tahun 2019 merebak ke seluruh dunia dalam tempo yang sangat singkat. WHO menyatakan status pandemi COVID-19 pada 11 Maret 2020¹ disaat kejadian COVID-19 mencapai 118.000 kasus yang tersebar di 114 negara dan teritorial. Beberapa bulan kemudian dunia melihat dengan penuh ketidakpastian. Korban sakit meningkat tajam, nyawa berjatuhan, dan respons medik yang sama sekali tidak siap menghadapi krisis kesehatan yang skalanya belum pernah terjadi dalam sejarah manusia. Krisis ini pun menyentuh ranah ekonomi individu, negara dan global. Ia bahkan menciptakan guncangan kuat pada kekuasaan dan pengelolaan negara. Belum lagi persoalan-persoalan sikap tidak-peduli (*ignore:disregard intentionally*), masa bodoh, penyangkalan (*denial*), dan pemberitaan kabar bohong (*hoaks*).

Apa yang telah dan sedang terjadi dengan Pandemi COVID-19 mengingatkan saya kepada studi dan perbincangan global tahun 1970-an s/d 1990-an oleh para ilmuwan, pendidik, dan industriawan mengenai persoalan-persoalan yang dihadapi manusia dan planet kini dan dalam seratus tahun ke depan. Kelompok studi yang kemudian dikenal "*The Club of Rome*" itu mempublikasikan hasil studi mereka dalam buku berjudul "*The Limit to Growth*" (*Batas-Batas Pertumbuhan*).³ Mereka membangun model kecenderungan global dari 5 variabel utama yang sedang berubah cepat, dan memprediksi kecenderungan variabel-variabel itu dalam rentang seratusan tahun ke depan. Kelima variabel itu ialah: (i) industrialisasi, (ii) pertumbuhan populasi, (iii) malnutrisi, (iv) penurunan sumberdaya tidak terbarukan, (v) kerusakan lingkungan. Yang penting untuk memahami model kuantitatif yang mereka bangun ialah tentang asumsi dasar dari model

mereka bahwa variabel-variabel itu berinteraksi satu-sama lain. Berdasarkan pemodelan, *The Club of Rome* memprediksi bahwa jika kecenderungan pertumbuhan dalam hal populasi manusia, industrialisasi, polusi, produksi makanan, dan penurunan sumberdaya yang terus berlangsung tanpa perubahan maka “bumi tidak akan mampu lagi menopang pertumbuhan yang dimaksud” dan akan mencapainya dalam 100 tahun ke depan.

Menariknya ialah bahwa walaupun *The Club of Rome* tidak secara spesifik menganalisis isu penyakit sebagai faktor yang dapat menentukan masa depan manusia dan bumi yang ditinggalkannya, sebagaimana kita saksikan pada COVID-19, namun ada hal-hal yang bagi saya merupakan simpul penting dengan mana variabel-variabel itu memberi hubungan bermakna dengan pandemi COVID-19, sebagaimana dikatakan oleh Roberts & Buikstra, 2003⁴: “*We must remember that times have changed; the small hunter-gathering communities of the past, which did not experience TB as a major threat to their existence, have vanished. We live in an increasingly complex world where diseases are global (and) no country, city or neighbourhood is an island*”.

Simpul penting antara industrialisasi global dengan pandemi COVID-19 ialah bahwa industrialisasi⁵ mendorong *mass-production*, yang menyedot sumberdaya tidak terbarukan, penggunaan senyawa-senyawa yang membahayakan biota, dan berakibat pada kerusakan lingkungan; antara lain kenaikan gas emisi, terutama CO₂ dan gas metana, di atmosfer, perubahan iklim, dan penyempitan keanekaragaman genetik.

The Club of Rome di dalam model dunia yang mereka analisis, memasukkan salah satunya penggunaan insektisida *Dichloro-diphenyl-trichloro-ethane* atau yang terkenal dengan nama DDT sebagai variabel teknis kerusakan lingkungan, yang sebenarnya telah disuarakan oleh para aktivis lingkungan dengan begitu menyentuh sejak akhir 1940-an, antara lain oleh Fairchild Osborn (*Our Plundered Planet*, 1948⁶), Aldo Leopold (*Sand County Almanac*, 1949⁷) dan Peter Matthiessen, *Wildlife in America*, 1959⁸). Gerakan ini memperoleh kesadaran ilmiah tahun 1950-an⁹, namun baru mendapat perhatian publik setelah karya Rachel Carson

"*Silent Spring*" (musim semi yang sunyi) dipublikasikan. Karya itu menggambarkan penggunaan DDT yang mengganas sebagai *epitome* industrialisasi pasca perang dunia kedua. Sayangnya bahwa suara profetik ini tidak cukup mengerem laju perubahan yang menciptakan gelombang *shock*, berupa penyakit-penyakit psiko-biologis akibat perubahan yang terlampau cepat. Sosiolog Alvin Toffler¹⁰ mengatakan, "*future is arriving too fast and its arrival is not properly coordinated*". Penduduk bertambah dengan cepat, penggunaan teknologi *adiluhung* (salah satunya melalui fasilitasi teknologi yang menciptakan *global human connectectness*) dan pertumbuhan ekonomi yang tinggi menciptakan *consumer society* dan hiper-urbanisasi skala global.

Terjadinya peningkatan kesejahteraan menurunkan angka kemiskinan, penurunan penyakit infeksi, dan munculnya masyarakat menua (*ageing society*). Sejalan dengan itu, industrialisasi dan globalisasi¹¹ berakibat pada merebaknya penyakit-penyakit tidak menular (dislipidemia, obesitas, diabetes mellitus, hipertensi, penyakit jantung dan kardiovaskuler, *arthritis*, serta kanker). *Inactivity*,¹² konsumsi makanan kaya energi dengan keragaman yang sempit,¹³ konsumsi gula dan garam berlebihan, dan hiperkonsumsi diduga berada dibalik kemunculan penyakit-penyakit tersebut dalam koridor genetik epigenetik (interaksi epi/genetik dan lingkungan). Salah satu koridor genetik pandemi COVID-19 adalah struktur genom SARS-CoV-2 tersusun sebagai RNA, yang dalam kenyataannya, virus-virus RNA 84% berpeluang menjadi zoonotik ketimbang virus-virus dengan genom DNA, yang hanya 36%. Industrialisasi global juga menghasilkan senyawa penyakit hormon (*endocrine-disrupting compound* atau EDC¹⁴) dan menyebabkan epidemi PTM.¹⁵

Paling tidak ada 3 mekanisme dengan mana COVID-19 menjadi pandemik dan bersifat fatal, yakni: (i) penciptaan kondisi yang memungkinkan terjadinya transformasi patogen *zoonotic* dari hewan menjadi penyakit khusus manusia¹⁶, (ii) penciptaan populasi rentan COVID-19¹⁷; (iii) Penjalaran

SARS-CoV-2 antar manusia oleh fasilitas global.

Pertama, soal penciptaan kondisi yang memungkinkan terjadinya transformasi patogen *zoonotic* dari hewan menjadi penyakit khusus manusia. Ada dugaan bahwa rekombinasi genetik^{18,19,20,21} yang intensif antara virus-virus tetua pada mammalia dan pada unggas menjadi reservoir strain-strain dengan mana dapat memunculkan strain *zoonotic* infeksi. Demikian pula terjadi pertumbuhan populasi virus dan peningkatan transmisi antar spesies antara hewan reservoir (kelelawar) dengan manusia dan hewan lain.^{22,23} Pada sisi lain terjadi pula mekanisme mutasi adaptif antara "*pathogenicity gene* (gen S) dengan reseptor (ACE-2) pada SARS-CoV, yang terfasilitasi oleh mekanisme transmisi antar spesies dan tekanan selektif. Menariknya bahwa analisis *the Date for the Most Recent Common Ancestor* (TMRCA) dan waktu kejadian transmisi antar spesies SARS-CoV terjadi dalam waktu hanya beberapa bulan atau beberapa tahun sebelum penyakit itu meledak (*outbreak*).^{24,25} Waktu perpisahan antara SARS-CoV-2 dengan virus-virus sarbecovirus kelelawar diduga terjadi dalam periode pasca perang dunia kedua (1948 – 1982) dengan rentang jauh-dekat paruh kedua abad-19 (1879) sampai 2009.²⁶ Perubahan ekologis akibat peradaban dan industrialisasi skala global menyebabkan penghilangan dan penyempitan reservoir lingkungan/alamiah²⁷ akibat penyempitan keragaman hayati^{28,29} dan oleh peningkatan populasi manusia.³⁰

Kedua, mengenai penciptaan populasi rentan COVID-19. Kita telah menyaksikan dengan data yang ekstensif mengenai peranan umur yang menua (terutama >50 tahun)^{31,32,33} obesitas³⁴, hipertensi^{35,36}, penyakit jantung dan pembuluh darah³⁷, serta diabetes^{38,39,40} dan kanker⁴¹ sebagai penyakit penyerta COVID-19. Secara mekanistik, kondisi rentan ini dapat diakibatkan oleh pembentukan populasi global akan gangguan pertahanan imunitas pada orang semakin lanjut, hiperlipidemia,⁴² hiperkolesteromia,⁴³ hiperglikemia, *low-grades inflammation* dan stress, hipertensi dan *atherosclerosis*, penyakit ginjal kronis,⁴⁴ dan mungkin hiperurisemia.^{45,46}

Peranan perubahan mikrobioma pada kerentanan COVID-19 sudah dilaporkan.^{47,48} Demikian pula peranan mikrobioma oral dan koinfeksi pada penyakit infeksi (a.l. pada Spanish flu, 1918⁴⁹, AIDS, COVID-19⁵⁰), dan perubahan mikrobioma pada metabolisme⁵¹, penyakit-penyakit meta(flamasi) dan gangguan metabolik sudah secara ekstensif dilaporkan.^{52,53,54,55,56} Kontribusi genetik juga telah dilaporkan terkait lokus ABO (dimana tipe darah O bersifat protektif) dan lokus chr3p21.31. Variabilitas genetik dan epigenetik atau ketidak-setimbangan dosis gen ACE2,⁵⁷ variabilitas genetik ACE1/D1⁵⁸, dan TMPRSS2 diduga memberi kontribusi pada kerentanan dan reseptivitas populatif.⁵⁹

Ketiga, penularan SARS-CoV-2 antar manusia oleh fasilitas global. Hanya membutuhkan 9 bulan sejak kasus pertama COVID-19, SARS-CoV-2 untuk menginfeksi >31,6 juta orang di seluruh dunia dan menyebabkan kematian >971.000 orang yang tersebar di 220 negara dan wilayah. Salah satu karakteristik SARS yang menyebabkan penular cepat baik secara lokal dan global adalah apa yang dikenal dengan istilah "*super-spreading events*" (SSE).^{60,61} SSE yang terfasilitasi oleh *droplets* mensyaratkan *close proximity interactions* (CPIs)⁶² terjadi melalui dua mekanisme yang bekerja serempak. (i) Perhubungan antar kota secara global dan di dalam perkotaan/daerah dengan kepadatan penduduk yang tinggi, yang memungkinkan mobilitas manusia dalam jumlah besar oleh moda transportasi yang ekstensif (seperti pesawat, kapal, kereta api, bus umum, jalan tol). (ii) Aktivitas produksi industrial, kegiatan kelembagan-sosial (sekolah, pertemuan keagamaan, aktivitas sport) dan *social events* lain yang menciptakan kerumunan. Dalam jejalah sosial demikian, kelompok-kelompok beresiko tinggi memberi pengaruh non-linear pada apa yang dalam epidemiologi dikenal dengan istilah bilangan R atau R_0 ⁶³ melalui mekanisme "jejalah-jejalah dunia kecil" atau "*small-world networks*".^{64,65} Intensitas kontak dalam "jejalah-jejalah dunia kecil" itu mempengaruhi daya penularan dan kerentanan.⁶⁶ Salah satu implikasi penting penyebaran yang super-cepat berarti pula replikasi virus yang berlangsung lebih cepat dan menstimulasi

mutasi dan pembentukan strain SARS-CoV-2 yang baru. Data perbandingan 570 runutan RNA genomik SARS-CoV-2 dari China, Europe, USA, dan India antara Desember 2019 sampai Mei 2020 didapati 10 mutasi penting yang terjadi pada >80 % genom yang dianalisis.⁶⁷

Gambaran mengenai keterkaitan antara industrialisasi dan COVID-19 sebenarnya hanyalah satu kasus dari gambaran yang lebih ekstensif akan penyakit infeksi moderen⁶⁸ yang muncul dan terus meningkat dalam 10.000 tahun terakhir. Tercatat bahwa wabah penyakit infeksi bermunculan seiring dengan kehadiran masyarakat pertanian menetap dan pertumbuhan populasi manusia yang dimulai 10.000 tahun lalu serta kemunculan serta pertumbuhan kota sejak 5000 tahun lalu⁶⁹ (tidak terkecuali penyakit radang tulang, antara lain periostitis dan osteomyelitis). Wabah penyakit menjadi lebih sering dan intensif sejalan dengan pertumbuhan kota-kota besar di Timur Tengah, jaman Romawi, Eropa, China, India, dan Jepang.⁷⁰

Pada masyarakat pra-pertanian, yakni masyarakat berburuh dan meramu (*Hunter-gatherer societies*), satuan-satuan sosialnya berukuran 50-100 orang. Dengan unit-unit sosial yang kecil dan *exclusively structured*, penyakit infeksi yang mereka bawa dipertahankan di dalam komunitas dengan prevalensi rendah serta memiliki gerak terbatas dalam penyebarannya.^{71,72} Studi-studi arkeologi mencatat bahwa perubahan dari masyarakat berburuh dan meramu ke masyarakat yang memelihara/mengembalakan ternak (*pastoralism*) terasosiasi dengan naiknya mortalitas anak dan tingginya kejadian penyakit seiring dengan penyempitan keragaman makanan.^{73,74}

Celakanya ialah, industrialisasi berbasis sains dalam 300 tahun terakhir merevolusi intensitas dan besaran wabah penyakit-penyakit menular.^{75,76} Periode ini ditandai oleh kerusakan ekologis yang parah^{77,78} oleh ulah manusia, yang berakibat pada antara lain deforestasi, defaunasi (*defaunisation*),⁷⁹ penggunaan bahan bakar fosil yang berakibat pada perubahan susunan kimia atmosfer melalui transmisi antropogenik CO₂

dan CH₄, peningkatan intensitas penggunaan antibiotika,⁸⁰ perubahan susunan mikrobiota usus,^{81,82,83,84} penyempitan inang *zoonotic* disertai peningkatan intensitas paparan patogen/atau inang alamiah dengan manusia [lihat catatan sebelumnya], disertai kemunculan penyakit baru (oleh *species jumping*) atau ber-ulah kembali penyakit yang sebelumnya pernah merajalela (*re-emerging diseases*).⁸⁵ Dalam periode ini pula manusia untuk pertamakali mengidentifikasi penyakit-penyakit bukan karena *germ* tetapi oleh malnutrisi.⁸⁶ Begitu masif-nya pengaruh manusia dalam dinamika perubahan geologis dan ekologis global yang dimulai 10.000 tahun lalu dan berpuncak dalam 300 tahun terakhir, kimiawan atmosfer dan peraih Hadiah Nobel Paul J. Crutzen mereka cipta istilah *Anthropocene* sebagai kala baru di atas kala holosen (Gambar 1).

Gambar 1. Kejadian-Kejadian Utama Dalam Evolusi Manusia

Juta tahun lalu	Kala (Epoch)	Perkembangan	Keterangan
(Hitung)		Bumi sebagai "desa global"	
	Antroposen		
0.0002		Revolusi Industri	
	Holosen		
0.01		Revolusi Pertanian	
	Pleistosen terakhir		Periode budaya paliolitik dimulai pada awal pembentukan perkakas batu dan sesaat sebelum perkembangan pertanian
0.045		<i>H. sapiens sapiens</i> (AMH muncul)	
	Pleistosen akhir		
0.080		<i>H. sapiens neanderthalesis</i>	
	Pleistosen tengah		
0.400		<i>H. sapiens archaic</i>	
1.6	Pleistosen awal	<i>H. erectus</i>	
2.0		<i>H. habilis</i>	
	Pliosen	Divergensi <i>Australopithecine</i>	

4.5		<i>Australopithecus afarensis</i> <i>bi-pedal</i>	
	Miosen Akhir		
7.5		Divergensi Homo - Pongid	
11			
	Miosen Tengah	Divergensi Hominoids Afrika - Asia	
17			
	Miosen Awal	Awal pemencaran Homi- noids	
24			

Sumber: Dimodifikasi dari Pilbeam D. The descent of hominoids and hominids. *Sci. Am.* 1984; 250:84-96 dan Eaton S. B, Konner M. Paleolithic Nutrition: A Consideration of Its Nature and Current Implications. *N. Engl. J. Med.* January 31, 1995; 312:283-289.

Dalam perspektif yang telah saya uraikan di atas maka bagian kedua dari tulisan ini akan menyoroiti bagaimana peranan 10.000 tahun terakhir memberi kontribusi pada kejadian dan epidemiologi penyakit, khususnya di Indonesia melalui fakta arkeologi dan terutama melalui studi molekuler.

Studi Penyakit Masa Pra-Sejarah di Indonesia

Sejumlah penelitian tentang penyakit masa pra-sejarah di Indonesia telah dilaporkan, namun *studi terhadap penyakit-penyakit lampau secara arkeologis tidaklah muda karena keberadaan material yang sporadik, terbatasnya bahan penelitian yang representatif, efek peranca modifikasi tulang sebelum -seperti budaya modifikasi gigi yang memicu penyakit⁸⁷ - dan sesudah kematian*. Lebih jarang, adalah laporan mengenai studi epidemiologi penyakit masa lampau (paleoepidemiologi) di Indonesia. Namun demikian, semboyan "*Mortui viventes docent*" -yang sudah meninggal adalah guru kami- patutlah memperoleh tempat untuk memberi pelajaran yang berharga kepada masyarakat "*jaman now*" ini dalam berhadapan dengan pandemi penyakit yang sedang dihadapi dan menghadapi masa depan!

Lesi Di Kepala Fosil *H. erectus* Ngandong 7

Keberadaan penyakit masa lampau di Indonesia sudah dilaporkan kehadirannya sejauh *Homo erectus*, yakni pada fosil Ngandong 7.⁸⁸ Pada fosil ini batok kepala Ngandong 7 terdapat 2 lesi berupa tuberositas yang sangat tidak beraturan. Satunya memanjang 30 mm secara lateral di *coronal suture* dan 50 mm di sagittal suture arah *antero-posteriorly*. Lesi kedua berada di bagian posterior dari lesi pertama yakni di permukaan parietal kiri, berbentuk bulat berdiameter 50 mm.^{89,90} Terdapat pula kelainan di sisi kiri *nuchal plane* dari tulang occipital; berupa lubang di tulang, namun diduga tidak didahului inflamasi.⁹¹

Individu ST1 Song Terus Penderita *Karies*.

ST1 yang ditemukan di Situs Song Terus, tahun 1999 di Punung Pacitan adalah rangka Austramelanesid (Noerwidi, 2012⁹²) laki-laki berumur 45-55 tahun (Détroit, 2002⁹³). Pertanggalan C¹⁴ dari cangkang moluska yang terletak berdekatan dengan rangka ST1 memberi dugaan umurnya 9,330±90 (Détroit, 2002⁹⁴). Beberapa jejak patologi dapat dengan jelas direkam pada tulang-tulang individu ini, seperti patah tulang pada ulna dan femur. Studi paleopatologi ST1 yang dipimpin Francois Semah⁹⁵ melaporkan bahwa dari 28 gigi yang tersisa pada individu ST1, 9 gigi (32,14%) mengalami karies. Ditemukan pula adanya atrisi, patahan, abses dan resesi. Diduga prevalensi tinggi karies gigi diduga terkait dengan konsumsi makanan kaya karbohidrat dan gula (buah?) yang mendorong adanya infeksi agen penyebab karies.⁹⁶

Song Keplek 5

Song Keplek adalah gua hubian yang terletak di daerah karst Gunung Sewu di Desa Pagersarim Kec. Punung, Pacitan. Kerangka Song Keplek 5 ditemukan tahun 1998 pada kedalaman 105–120 cm pada lapisan arkeologi ke-3 yang berkorespondensi dengan fase budaya “keplek”. Pertanggalan radiocarbon awal menggunakan arang pada sedimen yang bersesuaian, diperoleh umur 7020±180 BP (Simanjuntak, 2002). Namun penanggalan menggunakan material SK5 langsung didapati umur c. 3053 ± 65 calBP. Studi morfologi

dan morfometri terhadap SK5 disimpulkan bahwa SK5 adalah spesimen Neolitik awal di Jawa yang memiliki afiliasi kuat dengan rasa Mongoloid (Noerwidi (2012⁹⁷), perempuan berusia sekitar 40 tahun pada saat kematian.⁹⁸ Pemeriksaan morfologis tulang Song Keplek 5 menunjukkan beberapa anomali: (i) lubang yang dalam di bagian superior dari patella kanan dan pada sisi lateral-metatarsal kedua bagian kiri; (ii) tekanan fisiologis, ditunjukkan oleh adanya alur panjang dan miring yang diidentifikasi di sisi anterior pada *diaphysis femoralis* sebelah kiri. Kemungkinan individu ini menderita infeksi parah pada bagian patela kanannya yang menyebabkan lubang yang dalam di bagian superior. Sulit untuk tahu persis jenis infeksi tersebut. Salah satu konsekuensi dari infeksi parah itu di kaki kanannya, adalah adanya dorongan untuk menggunakan lebih banyak kaki kirinya. Hal ini mungkin yang menyebabkan terjadinya tekanan fisiologis tertentu pada perlekatan otot *vastus lateralis* pada tulang paha kiri.

Gua Harimau

Saya tertegun sewaktu pertama kali melihat singkapan bagian kepala yang diduga Ras Austromelanesoid di Gua Harimau pada lapisan AMS 4840 ± 8 calBP (dengan umur C¹⁴ berkisar di antara 4054 – 4910 BP).⁹⁹ Mandibulanya yang utuh dan giginya yang nampak lebih *intake* dan keras; memicu saya berfikir tentang cara hidup mereka. Di atas lapisan itu kita menemukan tulang-tulang individu pada periode budaya neolitik dan metalik. Identifikasi secara makroskopik *in situ* keberadaan patologis rangka tulang dan gigi manusia Gua Harimau pernah dilakukan.¹⁰⁰ Dari penilaian itu teridentifikasi adanya gejala osteoarthritis (antara lain berupa penebalan dan pengerasan yang nampak halus (*eburnation*) pada tulang *subchondral*) pada sejumlah individu, sebagaimana jelas pada 2 individu (individu 27 dan 68); patah tulang namun sudah pulih (Individu 13); lesi-lesi pada bagian tengkorak (Individu 43, 49, 57). Apakah gejala lesi pada bagian tengkorak ini akibat penyakit infeksi seperti tuberculosis, lepra atau sifilis masih perlu didalami.¹⁰¹ Amatan tanda penyakit pada gigi juga didapati bahwa yang paling banyak adalah karies gigi (Individu 41, 8, 17, 49 -diper permukaan

email; Individu 1, 3, 22, 23, dan 27 – karies mencapai bagian dalam; Individu 21 dan 22 – adanya lubang yang mencapai pertengahan antara permukaan gigi dan pulpa; dan infeksi inflamatif yang mencapai pulpa – Individu 3, 42, dan 57. Adanya maloklusi dan kebiasaan mengerat gigi atas dan bawah (*bruxism*) yang teramati pada Individu 13, 19, 27 dan 60 mungkin saja terkait aspek fisio-anatomik yang penting terkait ras. Setidaknya 82 rangka manusia yang telah dilaporkan di Gua harimau, 77 berciri Monggoloid, dan 5 berciri Australomelanesoid.¹⁰² Studi paleo-epidemiologis yang komprehensif diperlukan untuk memetakan kondisi patologis rangka-rangka tulang di gua harimau untuk menyingkap apakah ada perbedaan populatif terkait dalam hal distribusi tipe patologis yang mungkin dapat menyingkap perbedaan kerentanan penyakit baik pada periode budaya preneolitik, neolitik, dan metalik; serta perbedaan ras.

Lepra Pada Sisa Rangka Manusia Dari Lewoleba (Koesbardiati T)

LL1/5 adalah satu dari lima cranium yang ditemukan oleh Pater Th. Verhoeven & Adi Sukadana (drg. Lie Goan Lieng) tahun 1961 di daerah pantai teluk Lewoleba, Lembata di kedalaman 1.80 m. Antikuitas LL1/5 berdasarkan C¹⁴ adalah 2990±160, yakni periode budaya akhir neolitik dan awal paleometalik (Lie, 1964; Dalam “Koesbardiati, 2011).¹⁰³ Ras LL1/5 cenderung memperlihatkan karakteristik Austromelanesid^{104,105,106,107} Koesbardiati (2011) menunjukkan bahwa LL1/5 mengalami resorpsi¹⁰⁸ pada proses alveolaris maksilla, pada rongga hidung sampai mempengaruhi alveolar, atrofi pada spina nasalis anterior, resorpsi pada proses alveolaris maksilla, resorpsi pada pinggir aperture piriformis, dan timbulnya tonjolan halus di sepanjang sutura palatina. Atas perubahan-perubahan pada tulang dengan ciri-ciri khas menurut Ortner (2003), Koesbardiati menyimpulkan bahwa LL1/5 menderita lepra semasa hidupnya.¹⁰⁹ Mengacuh Monot (1995),¹¹⁰ Koesbardiati memberi penafsiran atas kehadiran Lepra di Indonesia yang di bawah para migran dari arah barat untuk menghuni Indonesia via jalur selatan ((sepanjang pantai di Timur

Tengah, India, Srilanka, Thailand dan Indonesia).

Enamel Hipoplasia Pada Rangka Tulang 3 Individu di Situs Melolo

Situs Melolo di Sumba Timur adalah situs perkampungan penduduk awal Austronesia, dengan budaya neolitik dalam periode umur 2870 ± 60 BP. Situs ini kaya akan temuan sisa rangka manusia dan berbagai macam alat hidupnya yang berada di Pulau Sumba, Nusa Tenggara Timur (Heekeren, 1956). Individu-individu yang ditemukan di situs ini merupakan campuran Ras Austromelanesid dan Monggolid. Studi patologi pernah dilakukan pada sisa 11 dari 18 rangka manusia dari Melolo yang ada di Museum Etnografi, Universitas Airlangga, Surabaya (sisa individu lainnya tidak terdapat bagian atau fragmen gigi-geligi).¹¹¹ Studi tersebut mencermati kelainan pada struktur enamel gigi, khususnya keberadaan Enamel Hipoplasia (EH).¹¹² Dilaporkan bahwa EH pada sisa rangka manusia prahistori dari Melolo terdapat pada 3 individu (Urne2, Urne3, dan Urne E) pada gigi geligi, berupa lekuk mendatar yang disebut dengan *Linier Enamel Hipoplasia* (LEH).

Liang Bua

Situs Liang Bua adalah situs gua hunian prasejarah. Secara geografis, situs Liang Bua berada pada koordinat $8^{\circ} - 10^{\circ}$ Lintang Selatan dan $120^{\circ} - 122^{\circ}$ Bujur Timur, dengan ketinggian situs sekitar 500 m dari permukaan laut (Atmosudiro, 1994). Paling tidak ada 2 studi yang pernah dilakukan terhadap tulang rangka Manusia Liang Bua pada sekitar sepuluh sisa rangka manusia yang ditemukan oleh Th. Verhoeven dari penggalian arkeologisnya di situs Liang Bua dalam kurun waktu 1965 (Sukadana, 1981). Pertama adalah studi terhadap rangka tulang Liang Bua 3 (LB/3) yang berjenis kelamin laki-laki, umur 25 – 35 thn. LB/3 memiliki mandibula dan beberapa ruas tulang vertebrae, dengan antikuitas transisi Neolitik (dari pemburu pengumpul ke bercocok tanam) (Sukadana, 1981¹¹³). Studi sisa-sisa rangka individu LB/3¹¹⁴ teridentifikasi kondisi patologis bagian vertebrae. Pada cervical 5

dan 6 (C5 dan C6) dan lumbar 3 (L3) terdapat anomali morfologi berupa tonjolan tulang pada permukaan sendi (**osteopit**), penebalan tulang yang diduga karena osteoarthritis (OA), dan performasi. Karena umur individu masih muda maka OA yang ada diduga karena adanya stress (tekanan) – misalnya karena aktivitas harian yang intensif. Demikian pula pada L3 terdapat pula lubang berukuran 1-3 mm di beberapa bagian. Mengacuh Ortner (2003), Bayumurti dkk menyimpulkan bahwa LB/3 diduga menderita mieloma. Studi kedua adalah studi mengenai patologi gigi pada 5 sisa rangka manusia (semunya laki-laki;), termasuk LB/III. Kelima material Liang Bua ini hidup pada periode transisi akhir neolitik menuju ke awal permulaan jaman logam yakni sekitar 2000 - 3000 tahun yang lalu. Studi ini menemukan adanya *ante-mortem tooth loss* (pada kelima rangka yang diperiksa), karies gigi (pada LB/I, LB/II, LB/III dan LB/V; Jumlah kemunculan karies gigi pada tiap individu bervariasi dari satu sampai tujuh gigi), abses (LB/V, materi dengan karies tereparah)., dan periodontal (LB/V dengan kondisi akar terekposur oleh penyakit karies yang sampai pada bagian akar gigi), serta atrisi gigi sebagai tradisi, yang diduga ikut mempengaruhi hilangnya gigi pada LB/II, LB/III dan LB/VI.

Patologi Gigi Pada Budaya Konsumsi Pinang Masyarakat Pra-Sejarah

Toetik Koesbardiaty dan Delta Bayu Murti¹¹⁵ melakukan studi kehadiran penyakit gigi dan konsumsi pinang, sebagai tradisi yang dibawah oleh penurur Austronesia pada tengkorak dari situs Prasejarah Lewoleba Dan Liang Bua. Mereka memeriksa dan menunjukkan keterkaitan antara sisa jejak warna coklat kemerahan pada gigi geligi (yang diduga akibat kebiasaan mengkonsumsi pinang) dengan keberadaan penyakit gigi. Mereka melihat bahwa pada semua sampel yang diperiksa terdapat warna coklat kemerahan, dan kehadirannya diikuti pula oleh kehadiran karies (30%), kalkulus (50%), AMTL (30%), Abses (10%), periodontitis (60%), dan atrisi (100%). Tanda kehadiran warna akibat mengunya sirih-pinang, dilaporkan di banyak situs Prasejarah di Indonesia, antara lain pada 14 individu di Gua Harimau.¹¹⁶ Asosiasi kuat

antara konsumsi pinang dengan penyakit pada gigi tentu harus diperkuat dengan studi fungsional; keberadaan sampel kontrol tentu diperlukan.

Situs Gilimanuk

Situs Gilimanuk adalah kuburan *Palaeometallic* masyarakat nelayan ras Austromelanesoid dengan pengaruh kuat ciri-ciri Mongoloid. Menurut Soejono, sampai 1993, terdapat 240 kuburan dengan 153 individu dewasa dan 87 anak-anak.¹¹⁷ Hasil pertanggalan C¹⁴ tulang manusianya berantikuitas 1486-2466 tahun, sedangkan terhadap arangnya berantikuitas 1805-1990 tahun.¹¹⁷ Artefak-arterfak arkeologisnya menempatkan situs ini masuk ke Zaman Paleometalik.¹¹⁹ Sejumlah studi telah dilakukan untuk memeriksa penyakit-penyakit yang mungkin diderita masyarakat Pra-Sejarah Gilimanuk. Yang menarik dari situs ini ialah bahwa individu-individu yang meninggal dilaporkan terkait gejala hiperkalsimia (*hypercalcemia*), gangguan temporomandibular (TMD) dan gangguan kerentanan tulang, dengan umur mortalitas rata-rata 21-30 tahun.¹²⁰ Demikian pula Suprijo (Lihat Prayudi & Suriyanto, 2017) yang meneliti individu hasil eskavasi tahun 1979 menyebutkan bahwa ras-nya adalah Monggolid (Mongoloid), yang salah satu individu terdapat osteopit, serta siku yang tidak dapat digerakkan sempurna. Demikian pula Suprijo (Lihat Prayudi & Suriyanto, 2017) meneliti karies gigi pada dua puluh rangka Gilimanuk (dibandingkan dengan rangka koleksi Laboratorium Anatomi, FK-UGM), dan menyimpulkan bahwa ada perbedaan nyata keberadaan karies gigi pada individu-individu pra-sejarah. Penelitian Aziz (Lihat Prayudi & Suriyanto, 2017) yang mencermati aspek demografi Situs Gilimanuk tiba pada kesimpulan bahwa kematian tertinggi terdapat pada umur 5-10 tahun, yakni 14,5%. Selanjutnya Prayudi & Suriyanto¹²¹ melakukan pemeriksaan patologis individu 38 Gilimanuk yang tersimpan di Lab. Bioantropologi dan Paleoantropologi UGM. Mereka menemukan bahwa individu 38 menderita atrisi, kalkulus gigi, dan trauma, yakni patahnya gerahan pertama bagian maxilla tanpa sengaja, yang terjadi antemortem. Individu 38 semasa hidupnya

pernah mengalami parah tulang rusuk kanan, serta degeneasi persendian dan adanya porositas dan osteopit pada beberapa bagian tulang menandakan individu perempuan berumur \pm 50 tahun ini menderita osteoarthritis.¹²²

Monggolid Penutur Austronesia & Gout Arthritis Inflamatif

Budaya neolitik di Kepulauan Indonesia di bawah oleh Ras Monggolid penutur Austroasiatik yang masuk ke Indonesia via jalur barat¹²³ dan oleh Ras yang sama penutur Austronesia, dari Taiwan via Filipina.^{124,125} Para penutur Austronesia selain memberi pengaruh kuat pada budaya kebendaan, keyakinan, budaya pertanian intensif, dan budaya hidup menetap¹²⁶ juga mempengaruhi melalui konstitusi genetik yang di bawahnya, antara lain terkait muncul melalui penyakit-penyakit metabolik yang di bawahnya. Salah satu aspek penting penyakit yang di bawahnya adalah hiperurisemia,¹²⁷ gout arthritis inflamatif, dan penyerta lainnya.¹²⁸ Menariknya bahwa jika hiperurisemia adalah marker umum yang mempengaruhi sejumlah penyakit metabolik,¹²⁹ sebagai hasil interaksi genetik-lingkungan, gout topus inflamatif pada ras monggolid penutur austronesia nampaknya disetir kuat oleh faktor genetik. Bukti arkeologi di Taiwan, Filipina dan Indonesia tentang keberadaan gout topus inflamatif belum dilaporkan. Akan tetapi data arkeologi di Oseania dan bukti epidemiologi di Taiwan, Filipina, Oseania, dan di Indonesia khususnya di daerah jazirah utara Sulawesi saling menguatkan.

Bukti-Bukti Arkeologis Gout Arthritis Di ISEA Dan Oseania

Guam di Kepulauan Mariana. Situs Pra-Sejarah Gognga-Gun Beach Locale di Chamorro, Guam, Kepulauan Mariana adalah situs dengan penanggalan 950 – 1450 A.D., dengan >100 kuburan, banyak diantaranya terdapat lebih dari 1 individu; ditambah dengan sumber di sekitar, terdapat sekitar 150 individu.¹³⁰ Dari keseluruhan individu, Rothschild and Heathcote (1995) memeriksa kehadiran tanda penyakit pada tulang¹³¹ dan menemukan 15 individu (7 perempuan dan 8 laki-laki) menderita gout atau 5,6% dari total individu yang diperiksa. Dari berbagai lesi yang ada, 11

individu memiliki lesi tunggal di persendian, 3 individu di sendi metatarsal-tarsal, 5 individu di persendian metatarsal phalangeal, 2 individu masing-masing dengan lesi di pergelangan tangan, metacarpal carpal, dan distal interphalangeal; dan 1 individu dengan lesi di metacarpal phalangeal. Satu individu dengan lesi di 2 sendi pada metatarsal phalangeal pertama dan persendirian carpal metacarpal. Ada satu individu dengan erosi persendian dengan pola-pola tak-setangkup. Rothschild and Heathcote juga mencatat bahwa mereka yang menderita Gout memiliki tulang yang lebih terawatkan ketimbang populasi umum. Apakah ini pertanda bahwa populasi umum menderita kondisi metabolik lebih serius? Sejumlah studi pada mereka yang menderita GA secara genetic memiliki IMT yang lebih rendah. Apakah kondisi yang sebaliknya ada pada populasi umum?

Situs Apurguan Guam di Kepulauan Mariana. Di Situs Apurguan di Distrik Tamuning, Douglas *et al.*, (1997)¹³² memeriksa 152 tempat mayat (51 belum dewasa an 101 dewasa), yang diduga adalah individu-individu keturunan Asia. Individu-individu yang diperiksa berasal dari periode waktu *pre-contact Latte Period* (AD 1000–1521). Sendi tulang erosif pertanda gout teramati pada 4 individu terdiri atas 3 laki-laki dan 1 perempuan. Lesi terutama di tangan dan kaki; yakni pada sendi-sendii *proximal interphalangeal*, *metacarpal-phalangeal* pertama, pada ruang midcarpal, dan di bagian kepada dari metatarsal pertama. Lesi-lesi di tangan umumnya tidak setangkup sedangkan di kaki setangkup. Variasi non-metrik menunjukkan mereka memiliki kedekatan genetik.

Situs Teouma di Vanuatu. Hally Buckley (2007)¹³³ menguraikan lesi patologik persendian pada rangka manusia di situs Teouma di Pulau Efate Vanuatu, berupa kuburan Lapita berumur 3000 tahun. Pada kuburan kuno itu terdapat 36 rangka manusia ((14 belum dewasa <20 tahun; dan 22 dewasa). Tujuh dari 20 rangka yang diteliti memiliki lesi erosif tulang di persendian; 6 dengan lesi erosif marginal, semuanya dengan dasar sklerotik (*sclerotic floor*). Dari yang menderita, 2 individu dengan lesi setangkup di bagian kaki; kesetangkupan ini tidak dapat diperiksa pada 3 individu lain karena ada bagian yang hilang, entah sebelum atau

kerusakan sesudah kematian. Satu individu dengan 1 lesi saja (monoarticular) sedangkan 5 yang lain poliartikular. Satu yang lain lagi berupa poliartikular di hampir semua persendian tangan dan kaki. Semua yang menderita adalah laki-laki. Pada individu terakhir ini menunjukkan penurunan kerapatan (*osteopenia*) di siku dan tangan, sedangkan pada individu lain tidak menunjukkan gejala dimaksud.

Gout di Situs Prasejarah Wairau Bar New Zealand. Bukti keras lain yang sulit disangkal akan asal usul GA dari masa lampau diberikan oleh tulang-tulang penduduk Maori awal di Situs Prasejarah Abad ke-13, yakni di Situs Wairau Bar yang terletak di pantai utara South Island, New Zealand¹³⁴ (Buckley *et al.*, 2010) dan Situs Ihumatao (desa penduduk Maori) yang terletak \pm 3 Km dari ujung barat Aiport Internasional Auckland.¹³⁵ Dari 42 individu yang ada di *Waiu Bar*, 6 memiliki persendian tererosi di tangan dan/atau kaki, dengan derajat keparahan berbeda-beda. Ke-enam-nya laki-laki, dan semuanya terdapat di satu dari 3 kelompok kuburan yang terletak di bagian paling utara dekat bibir pantai. Dari pola dan tipe tulang yang berubah secara memberi penanda kuat bahwa individu-individu itu menderita gout arthritis. Di Situs Ihumatao, erosi persedian terdapat di kaki, tangan, pergelangan tangan, lutut; baik individu setengah dewasa, dewasa, laki dan perempuan ikut terpengaruh. Dari 53 individu dewasa, 11 diantaranya menderita gout (212%): 2/14 (14%) perempuan, dan 4/17 (23,5%) laki-laki.

Gout Topus Pada Penduduk Taiwan Aborigin

Prevalensi hiperurisemia dan GA pada masyarakat Taiwan Aborigin adalah yang tertinggi di dunia telah dibuktikan melalui banyak studi. Pendasaran genetik telah diupayakan melalui analisis sumbangan keluarga bagi kejadian GA (Chou and Lai, 1998¹³⁶). Sumbangan keluarga ini terbukti akibat faktor genetik sebagaimana dibuktikan melalui analisis pautan dan segregasi genetik,¹³⁷ disamping faktor lingkungan keluarga dan dimorfisme seksual.¹³⁸ Pendasaran genetik melalui pemetaan peta kromosom dengan mana orang Taiwan Aborigin terkait kuat dengan GA telah teridentifikasi pada kromosom 4 (4q25).¹³⁹ Pada lokus ini terdapat

sejumlah gen terkait gout, namun yang pasti bahwa di lokasi ini telah secara ekstensif dibuktikan terletak gen ABCG2, yang mengkode transporter urat berkapasitas tinggi. Mutan Q141K dari gen ini sangat kuat menentukan kejadian hiperurisemia dan gout inflamatif bagi pembawanya,^{140,141,142,143,144} dengan tingkat sensitivitas berbeda pada berbagai latar-belakang suku bangsa¹⁴⁵ dan dalam interaksinya dengan faktor lain, seperti konsumsi alkohol¹⁴⁶

Poros Taiwan – Filipina & Sulawesi Utara: Gout Arthritis dan Mutasi Q141K Gen ABCG2

Analisis frekuensi genetik SNP Q141K telah dilaporkan di Taiwan, Filipina dan Indonesia dengan beberapa latar-belakang suku dan etnik di Indonesia. Di Filipina, prevalensi alel berisiko gout dari Q141K (Alel T) sebesar 46%, dibandingkan pada suku Han (29%), Kaukasia (12%) dan Amerika keturunan Afrika (3%). Demikian pula frekuensi genotip monosigot berisiko (TT) sebesar 21% di Filipina ketimbang suku Han (9%), Kaukasia (1%), dan Amerika keturunan Afrika (0,1%).

Hiperurisemia baik di Jawa maupun di Kawasan timur Indonesia sangat tinggi. Studi dengan sampel kecil pada laki-laki Jawa umur di atas 50 tahun pernah dilaporkan di Ngebung-Sangiran mencapai 50,9%.¹⁴⁸ Di Halmahera, hiperurisemia pada penduduk lokal umur >15 tahun (n=240) sebesar 60%.¹⁴⁹ Namun demikian, studi populatif yang dilakukan Darmawan di Desa Bandungan¹⁵⁰ dan sejumlah survei yang kami lakukan di Sragen, Getasan, dan Salatiga, jarang sekali menemukan penderita gout topus (hanya sekali teramati pada salah satu pasien di Salatiga).

Hal yang kontras adalah situasi yang terdapat di Sulawesi Utara terutama di Minahasa adalah penyakit yang sering sekali ditemukan. Studi kami di Minahasa bagian utara, Kota Tomohon dan Minahasa Tenggara menunjukkan frekuensi gout topus inflamatif yang tinggi dengan pola fenotipik “topus malignan poliartilar; serta terjadi terutama pada pria dan pada umur yang lebih mudah. Studi terdahulu akan hal ini pernah dilaporkan.¹⁵¹ Kami juga menemukan sebaran penderita gout topus dalam

kluster-kluster keluarga, dan bukti keterlibatan genetik diperkuat oleh analisis pedigree. Untuk melihat daya jangkauan wilayah akan kehadiran gout topus di bagian lain di Sulawesi, kami telah melakukan survei di suku Pamona di salah satu desa di Poso Sulawesi Tengah dan menemukan kehadiran fenotip dimaksud walaupun dengan frekuensi yang lebih rendah

Studi distribusi populasi Q141K gen ABCG2 telah dilakukan untuk melihat derajat penetrasi mutan ini dalam populasi dengan ragam etnik berbeda (Minahasa, Poso, Timor, Rote, Sabu). Frekuensi Q141K tergolong tinggi >30% di suku-suku Minahasa, Poso, Timor, Rote, Sabu. Studi distribusi Q141K di Jawa sedang dilakukan.

Diskusi dan Kesimpulan

Saya memulai tulisan ini dengan menunjukkan bahwa keparahan penyakit (*disease severity*) dan mortalitas akibat Pandemi COVID-19 sebagai suatu tabrakan maut (*Deadly Collision*) antara hiperinfeksi SARS-CoV-2 [yang adalah fungsi intrinsik patogen dan peran media penularan akibat *close-proximity interactions*] dengan kerentanan individu karena *low grades inflammatory diseases* yang tercipta akibat transformasi-transformasi sosial-industrial skala global, yang dimulai dari pembentukan masyarakat menetap dan kemudian revolusi neolitik. Saya kemudian menjelajah pada studi-studi penyakit-penyakit pra-sejarah di Indonesia untuk melihat apakah ada keterkaitan antara transformasi masyarakat dari berburu dan meramu ke masyarakat menetap dengan revolusi neolitik pada pola kemunculan penyakit—penyakit di Indonesia.

Dari penelitian-penelitian prasejarah penyakit-penyakit di Indonesia, ada upaya untuk menemukan relasi sebab-akibat, baik oleh migrasi, maupun perubahan budaya. Diduga misalnya karies gigi yang sudah terdeteksi pada ras Austromelanesid dan pada ras dalam periode budaya kemudian terutama ditafsirkan sebagai perubahan pola diet dan atau perilaku hidup. Demikian pula bahwa kehadiran Lepra pada sisa rangka manusia dari Lewoleba oleh Prof. Toetik Koesbardiati dapat dimaknai dalam konteks persebaran manusia pra-sejarah ke Indonesia via jalur pantai

Selatan India dan bagian barat Indonesia [dengan kesadaran bahwa individu yang diteliti adalah kasus tunggal].

Namun demikian, studi patologi pra-sejarah di Indonesia masih terutama menekankan pada observasi-observasi terpisah menurut kasus-kasus pada situs pra-sejarah. Dalam konteks ini keberadaan penyakit sering dimaknai dalam konteks perilaku individu dan konteks lokal. Kita belum memiliki data paleo-epidemiologi ataupun data epidemiologi/epidemiologi molekuler untuk menafsirkannya dalam konteks perkembangan budaya, kontribusi ras dan aliran genetik akan keberadaan penyakit-penyakit tersebut. Keberadaan Situs Gua Harimau dan Situs Gilimanuk memberi kemungkinan melakukan studi paleoepidemiologi untuk menjawab keterkaitan dimaksud. Beberapa studi mikrobiologi molekuler (studi bakteri penyebab tukang lambung *Helicobacter pylori*)¹⁵² dan epidemiologi molekuler penyakit menular (Hepatitis B)¹⁵³ memberikan sejumlah pencerahan akan pendekatan ini.

Menurut Teori *Out of Taiwan*¹⁵⁴, paling tidak ada 3 jalur penutur Austronesia dari Taiwan menyebar ke bagian selatan di Kepulauan Asia Tenggara dan Oseania, dari Filipina, yakni (i) Kalimantan dan membentuk bahasa-bahasa di Bagian barat Indonesia, (ii) Sulawesi bagian Utara yang selanjutnya menyebar ke bagian selatan pulau itu, untuk selanjutnya ke berbagai arah di Indonesia (Simanjuntak, 2020¹⁵⁵), sebagaimana pula dibuktikan dengan *aDNA* (DNA Purba) di Gua Harimau,¹⁵⁶ dan (iii) Maluku bagian utara, yang darinya terbentuk rumpun bahasa Central-Eastern Malayo-Polynesian. Bukti budaya material menambahkan perlintasan dari Filipina ke Mikronesia.¹⁵⁷ Migrasi penutur Austronesia ke berbagai arah di ISEA dan Oseania tentu juga menciptakan aliran genetik ke wilayah yang dihuninya, yang dalam interaksi dengan lingkungan pulau dan/atau melalui adaptasi lokal menciptakan mosaik-mosaik dan kerentanan khas etnik akan penyakit tertentu, seperti hiperurisemia, gout topos, penyakit metabolik lainnya.

Studi-studi penyakit prasejarah di Indonesia, memberi dugaan bahwa ketiadaan laporan atau perbedaan fenotipik GA di kawasan Barat (Jawa, Kalimantan dan Sumatra) dan Selatan Indonesia (Kepulauan Nusa Tenggara) menunjukkan adanya

perbedaan konstitusi genetik akibat dari bauran genetik antara (i) Austromelanesid dengan Monggolid – Austroasiatik yang datang dari Asia Daratan ke bagian barat Indonesia dan ke arah timur Indonesia, dan (ii) Austromelanesid dan Monggolid-Austroasiatik dengan Monggolid - Austronesia yang datang menurut teori *Out of Taiwan*. Menyingkap konteks ini dengan populasi Papua yang masih merupakan kantong homogenetik di pegunungan tengah, termasuk peran genom Denisovan¹⁵⁸ menjadi tantangan menarik baik bagi Arkeologiwan maupun bagi Epidemiologiwan-molekuler.

Dalam studi mengenai *gout arthritis* di Indonesia dalam perspektif “Out of Taiwan”¹⁵⁹ saya telah memaparkan bagaimana data-data arkeologi, epidemiologi dan molekuler mengisi kekosongan studi paleoepidemiologik dalam menjelaskan peranan Monggolid-Austronesia dalam menjelaskan fitur patofisiologi penyakit dan distribusi geografis hiperurisemia dan penyakit gout topus di berbagai tempat di Indonesia. Hal ini dapat diperluas dengan fitur-fitur metabolik lain sebagaimana dapat kita lihat pada sindroma penyimpanan lemak pada orang Taiwan,¹⁶⁰ Mikronesia dan Polinesia.¹⁶¹

Kontribusi dan perjumpuan ras-genetik yang dibawah melalui migrasi tidak pada dirinya menciptakan *deadly collision* pada penyakit-penyakit epidemik sebagaimana nyata pada COVID-19. Oleh transformatif kebudayaan yang meninggalkan budaya berburu dan meramu, perubahan permukiman dari gua dan ceruk ke kediaman rumah dan menetap, revolusi neolitik, pertumbuhan penduduk yang cepat, kemunculan dan pertumbuhan kota, serta migrasi dan jejalah global akibat kemajuan industri berbasis sains; secara akumulatif menciptakan gaya hidup yang semakin *sedentary*, dan salah-gizi –makanan kaya kalori, gula dan garam-. Hal ini mengintensifkan interaksi gen-lingkungan yang terus membentuk masyarakat global yang rentan terhadap *deadly collision*. Kerentanan ini tercipta melalui pembentukan populasi global yang inflamatif secara metabolik (*ageing*, hipertensi, obesitas penyakit jantung dan pembuluh darah, penurunan fungsi ginjal); yang dalam konteks pra-sejarah masih bersifat *localized*.

Sumber referensi:

1. WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 - 11 March 2020. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>
2. Meadows D. H, Meadows D. L, Randers J, Behrens III W. W. *The Limits To Growth*. Published by PAN Books LTD. 1972. 205p.
3. Mereka membangun model kecenderungan global dari 5 variabel utama yang sedang berubah cepat, dan memprediksi kecenderungan variabel-variabel itu dalam rentang seratusan tahun ke depan. Kelima variabel itu ialah: (i) industrialisasi, (ii) pertumbuhan populasi, (iii) malnutrisi, (iv) penurunan sumberdaya tidak terbarukan, (v) kerusakan lingkungan. Asumsi dasar dari model mereka ialah bahwa variabel-variabel itu berinteraksi satu-sama lain.
4. Roberts, C. A. and Buikstra, J. E. (2003) 'The bioarchaeology of tuberculosis: a global perspective on a re emerging disease.', Gainesville, FL: University Press of Florida
5. Industrialisasi skala global itu disetir oleh sains, inovasi dan kemajuan teknologi.
6. Osborn F. *Our Plundered Planet*. Pubished by Boston: Little, Brown & Co., 1948. Xiv + 217p.
7. Leopold A. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1949), 240 pp. viii-ix.
8. Matthiessen P. *Wildlife in America*. 1st Edition published by Viking, New York, 1959.
9. Salah satunya (atau yang paling awal disuarakan) adalah dalam simposium pada 16-22 Juni 1955 di Princeton, berjudul "*Man's Role in Changing the Face of the Earth*". Rencana simposiumnya dikabarkan di Majalah *Nature*, 30 April 1955 dan hasil simposiumnya dipublikasikan dalam dua jilid buku sesuai judul symposium (William L. Thomas, Jr., ed., 2 vols.; Chicago, 1956). Simposium itu bertema "*Man is dependent upon other organisms both for the immediate means of survival and for maintaining habitat conditions under which survival is possible*". Pertanyaan kunci yang dibahas dalam symposium itu ialah "*Apa yang telah dan sedang terjadi dipermukaan bumi sebagai hasil dari kehadiran manusia untuk periode yang lama, dalam penambahan jumlah dan ketrampilan yang tidak biasa dalam hal ruang dan waktu? (What has been, and is, happening to the earth's surface as a result of man having been on it for a long time, increasing in numbers and skills in an uneven manner, with respect to place and time?)*"
10. Toffler A. *Future Shock*. A study of mass bewilderment in the face of accelerating change. Published by The Bodley Head Ltd. 503p.
11. Pembentukan masyarakat global sebagai akibat dari penyebaran

- pengetahuan, teknologi, budaya, dan kapital dari satu ke lain negara.
12. Yang didorong oleh penggunaan piranti yang mengefisienkan pekerjaan otot -- *labor saving defices*-, kegiatan waktu senggang (*leisure*), transportasi, pekerjaan rumah tangga].
 13. Penerima hadiah Nobel Perdamaian dan Mantan Wakil Presiden Amerika Serikat Al Gore dalam bukunya "*The Future*" mengatakan bahwa hiperurbanisasi memisahkan manusia dari sumberdaya-sumberdaya andal akan sayuran dan buah.
 14. Endocrine disruptors is highly heterogeneous and includes synthetic chemicals used as industrial solvents/lubricants and their byproducts [polychlorinated biphenyls (PCBs), polybrominated biphenyls (PBBs), dioxins], plastics [bisphenol A (BPA)], plasticizers (phthalates), pesticides [methoxychlor, chlorpyrifos, dichlorodiphenyltrichloroethane (DDT)], fungicides (vinclozolin), and pharmaceutical agents [diethylstilbestrol (DES)]. Natural chemicals found in human and animal food (e.g., phytoestrogens, including genistein and coumestrol) can also act as endocrine disruptors.
 15. Menurut "*The Endocrine Society*", EDC berhubungan secara mekanistik dengan (i) obesitas dan diabetes, (ii) reproduksi perempuan dan (iii) laki-laki, (iv) kanker yang sensitive hormon pada perempuan, (v) prostat, (vi) tiroid, dan (vii) sistem neuro-endokrin dan perkembangan neurologis.
 16. Wolfe N. D., Dunavan C. P., Diamonds J. Origins of major human infectious diseases. *Nature* 447, 17 May, 2007: 279-283.
 17. Besarnya suatu wabah penyakit ditentukan oleh jumlah awal individu yang terinfeksi, nilai R_0 , dan jumlah populasi yang rentan.
 18. Stavrinos J., Guttman D. S. Mosaic Evolution of the Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus *J. Virol.* 2004, 78(1): 76-82
 19. Hon, C. *et al.* Evidence of the recombinant origin of a bat severe acute respiratory syndrome (SARS)-like coronavirus and its implications on the direct ancestor of SARS coronavirus. *J. Virol.* 82, 1819-1826 (2008).
 20. Forni, D., Cagliani, R., Clerici, M. & Sironi, M. Molecular evolution of human coronavirus genomes. *Trends Microbiol.* 25, 35-48 (2017).
 21. Boni, M.F., Lemey, P., Jiang, X. *et al.* Evolutionary origins of the SARS-CoV-2 sarbecovirus lineage responsible for the COVID-19 pandemic. *Nat Microbiol* 5, 1408-1417 (2020). <https://doi.org/10.1038/s41564-020-0771-4>
 22. Guan Y., Zheng, B. J., He Y. Q., Liu X. L., Zhuang Z. X., Cheung C. L., Luo S. W., Li P. H., Zhang L. J., Guan Y. J., Butt K. M., Wong K. L., Chan K. W., Lim W., Shortridge K. F., Yuen K. Y., Peiris J. S. M., Poon L. L. M. Isolation and Characterization of Viruses Related to the SARS Coronavirus from Animals in Southern China. *Science* 10

- October 2003, 302 (5643), 276-278
23. Vijaykrishna D., Smith G. J. D., Zhang J. X., Peiris J. S. M., Chen H., Guan Y. Evolutionary Insights into the Ecology of Coronaviruses. *J. Virol.* 2007, 81(8): 4012–4020.
 24. Song H-D *et al.* Cross-host evolution of severe acute respiratory syndrome coronavirus in palm civet and human. *PNAS* February 15, 2005 102 (7) 2430-2435.
 25. Yip C. W., Hon C. C., Shi M, Lam T. T-Y. L, Chow K. Y-C, Zeng F., Leung F. C-C. Phylogenetic perspectives on the epidemiology and origins of SARS and SARS-like coronaviruses. *Infect Genet Evol.* 2009 Dec; 9(6): 1185–1196.
 26. Boni, M.F., Lemey, P., Jiang, X. *et al.* Evolutionary origins of the SARS-CoV-2 sarbecovirus lineage responsible for the COVID-19 pandemic. *Nat Microbiol* 5, 1408–1417 (2020). <https://doi.org/10.1038/s41564-020-0771-4>
 27. Wolfe N. D., Dunavan C. P., Diamonds J. Origins of major human infectious diseases. *Nature* 447, 17 May, 2007: 279-283.
 28. Keesing, F., Belden, L., Daszak, P. *et al.* Impacts of biodiversity on the emergence and transmission of infectious diseases. *Nature* 468, 647–652 (2010). <https://doi.org/10.1038/nature09575>
 29. Bell D, Robertson S, Hunter P. R. Animal origins of SARS coronavirus: possible links with the international trade in small carnivores. *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B* (2004) 359, 1107–1114
 30. Dobson, A. P. & Carper, E. R. Infectious diseases and human population history. *Bioscience* 46, 115–126 (1996).
 31. The Novel Coronavirus Pneumonia Emergency Response Epidemiology Team. The epidemiological characteristics of an outbreak of 2019 novel coronavirus disease (COVID-19). *China CDC Weekly* 2020; 2: 113–22.
 32. Onder G, Rezza G, Brusaferro S. Case-fatality rate and characteristics of patients dying in relation to COVID-19 in Italy. *JAMA.* (2020) 323:1775–6. doi: 10.1001/jama.2020.4683
 33. Levin A. T, Cochran K. B, and Walsh S. P. Assessing the Age Specificity of Infection Fatality Rates for COVID-19: Meta-Analysis & Public Policy Implications. NBER Working Paper No. 27597 July 2020 JEL No. H12,H51,I10,I12
 34. Popkin B. M, Du S, Green W. D, Beck M. A, Algaith T, Herbst C. H, Alsukait R. F, Alluhidan M, Alazemi N, Meera Shekar. Individuals with obesity and COVID-19: A global perspective on the epidemiology and biological relationships. *Obesity Reviews.* 2020;21:e13128.
 35. Iaccarino G, Grassi G, Borghi C, Ferri C, Salvetti M, Volpe M, and the SARS-RAS Investigators. Age and Multimorbidity Predict Death Among COVID-19 Patients. Results of the SARS-RAS Study of the Italian Society of Hypertension. *Hypertension.* 2020;76 :366–372

36. Javanmardi F, Keshavarzi A, Akbari A, Emami A, Pirbonyeh N (2020) Prevalence of underlying diseases in died cases of COVID-19: A systematic review and meta-analysis. *PLoS ONE* 15(10): e0241265. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0241265>
37. Nishiga, M., Wang, D.W., Han, Y. *et al.* COVID-19 and cardiovascular disease: from basic mechanisms to clinical perspectives. *Nat Rev Cardiol* 17, 543–558 (2020). <https://doi.org/10.1038/s41569-020-0413-9>
38. Guo W, Li M, Dong Y, *et al.* Diabetes is a risk factor for the progression and prognosis of COVID-19. *Diabetes Metab Res Rev.* 2020;36:e3319. <https://doi.org/10.1002/dmrr.3319>
39. Daniel J Drucker, Coronavirus Infections and Type 2 Diabetes—Shared Pathways with Therapeutic Implications, *Endocrine Reviews*, Volume 41, Issue 3, June 2020, Pages 457–470, <https://doi.org/10.1210/edrev/bnaa011>
40. Barron E, Bakhai C, Kar P, Weaver A, Bradley D, Ismail H, Knighton P, Holman N, Khunti K, Sattar N, Young B, Wareham N. J., Valabhji J. Associations of type 1 and type 2 diabetes with COVID-19-related mortality in England: a whole-population study. *Lancet* 8(10):P813-822, October 01, 2020. Published:August 13, 2020DOI:[https://doi.org/10.1016/S2213-8587\(20\)30272-2](https://doi.org/10.1016/S2213-8587(20)30272-2)
41. Robilotti E. V, Babady N. E, Mead P. A, Rolling T, Perez-Johnston R, Bernardes M, Bogler Y, Caldararo M, Figueroa C. J, Glickman M. S, Joanow A, Kaltsas A, Lee Y. J, Lucca A, Mariano A, Morjaria S, Nawar T, Papanicolaou G. A, Predmore J, Redelman-Sidi G, Schmidt E, Seo S. K, Sepkowitz K, Shah M. K, Wolchok J. D, Hohl T. M, Taur Y, Kamboj M. Determinants of COVID-19 disease severity in patients with cancer. *Nat. Med.* 26, 1218 August 2020: 1218–1223
42. Holly JMP, Biernacka K, Maskell N and Perks CM (2020) Obesity, Diabetes and COVID-19: An Infectious Disease Spreading From the East Collides With the Consequences of an Unhealthy Western Lifestyle. *Front. Endocrinol.* 11:582870. doi: 10.3389/fendo.2020.582870
43. Wang H, Yuan Z, Pavel M. A, Hansen S. B. The role of high cholesterol in age-related COVID19 lethality. *bioRxiv preprint doi: <https://doi.org/10.1101/2020.05.09.086249>*.
44. Ishii M, Terai H, Kabata H, Masaki K, Chubachi S, Tateno H, Nakamura M, Nishio K, Koh H, Watanabe R, Ueda S, Terashima T, Suzuki Y, Yagi K, Miyao N, Minematsu N, Inoue T, Nakachi I, Namkoong H, Okamori S, Ikemura S, Kamata H, Yasuda H, Kawada I, Hasegawa N, Fukunaga K, and for the Keio COVID-19 Research Consortium (K-CORC) and the Keio Donner Project Team. Clinical characteristics of 345 patients with coronavirus disease 2019 in Japan: A multicenter retrospective study *J Infect.* 2020 Sep 10 doi: 10.1016/j.jinf.2020.08.052 [Epub ahead of print]
45. Ishii M, Terai H, Kabata H, Masaki K, Chubachi S, Tateno

- H, Nakamura M, Nishio K, Koh H, Watanabe R, Ueda S, Terashima T, Suzuki Y, Yagi K, Miyao N, Minematsu N, Inoue T, Nakachi I, Namkoong H, Okamori S, Ikemura S, Kamata H, Yasuda H, Kawada I, Hasegawa N, Fukunaga K, and for the Keio COVID-19 Research Consortium (K-CORC) and the Keio Donner Project Team. Clinical characteristics of 345 patients with coronavirus disease 2019 in Japan: A multicenter retrospective study *J Infect.* 2020 Sep 10 doi: 10.1016/j.jinf.2020.08.052 [Epub ahead of print]
46. Dr. Daisuke Miyazawa, Letter in response to article in journal of infection: "Clinical characteristics of 345 patients with coronavirus disease 2019 in Japan: A multicenter retrospective study", *Journal of Infection* (2020), doi: 10.1016/j.jinf.2020.09.030 [Epub ahead of print]
 47. Xu K, Hongliu C, Yihong S, Qin N, Yu C, Shaohua H, Jianping L, Huafen W, Liang Y, He H, Yunqing Q, Guoqing W, Qiang F, Jianying Z, Jifang S, Tingbo L, Lanjuan L. Management of COVID-19: the Zhejiang experience. *J Zhejiang Univ (Med Sci)*, 2020, 49(2): 147-157.
 48. Zuo, T., Zhang, F., Lui, G. C. Y., Yeoh, Y. K., Li, A. Y. L., Zhan, H., et al. (2020). Alterations in gut microbiota of patients with COVID-19 during time of hospitalization. *Gastroenterology*. doi: 10.1053/j.gastro.2020.05.048. [Epub ahead of print].
 49. Morens, D. M., Taubenberger, J. K., and Fauci, A. S. (2008). Predominant role of bacterial pneumonia as a cause of death in pandemic influenza: implications for pandemic influenza preparedness. *J. Infect. Dis.* 198, 962–970. doi: 10.1086/591708
 50. Bao L, Zhang C, Dong J, Zhao L, Li Y, Sun J. Oral Microbiome and SARS-CoV-2: Beware of Lung Co-infection. *Front. Microbiol.*, 31 July 2020
 51. Visconti, A., Le Roy, C.I., Rosa, F. *et al.* Interplay between the human gut microbiome and host metabolism. *Nat Commun* 10, 4505 (2019). <https://doi.org/10.1038/s41467-019-12476-z>
 52. Keely, S., Talley, N. & Hansbro, P. Pulmonary-intestinal cross-talk in mucosal inflammatory disease. *Mucosal Immunol* 5, 7–18 (2012). <https://doi.org/10.1038/mi.2011.55>
 53. Guarner, F. *et al.* Mechanisms of disease: the hygiene hypothesis revisited. *Nature Clin. Pract. Gastroenterol. Hepatol.* 3, 275–284 (2006).
 54. O'Keefe, S. J. *et al.* Why do African Americans get more colon cancer than Native Africans? *J. Nutr.* 137, 175S–182S (2007).
 55. Harcourt, B. E. *et al.* Coming full circle in diabetes mellitus: from complications to initiation. *Nat. Rev. Endocrinol.* 9, 113–123 (2013); published online 8 January 2013
 56. Tilg H, Kaser A. Gut microbiome, obesity, and metabolic dysfunction. *J Clin Invest.* 2011;121(6):2126–2132. doi:10.1172/JCI58109.
 57. Gemmati D, Bramanti^B, Serino^{M.L}, P, Zauli G, Tisato V. COVID-19 and Individual Genetic Susceptibility/Receptivity: Role of ACE1/

- ACE2 Genes, Immunity, Inflammation and Coagulation. Might the Double X-chromosome in Females Be Protective against SARS-CoV-2 Compared to the Single X-Chromosome in Males? *Int J Mol Sci.* 2020 May 14;21(10):3474. doi: 10.3390/ijms21103474
58. Delanghe J. R, Speeckaert M. M, De Buyzere M. L. COVID-19 infections are also affected by human ACE1 D/I polymorphism. *Clinical Chemistry and Laboratory Medicine (CCLM)* 58(7). DOI:<https://doi.org/10.1515/cclm-2020-0425>. Published online: 14 Apr 2020
 59. Hou Y, Zhao J, Martin W, Kallianpur A, Chung M.K, Jehi L, Sharifi N, Erzurum S, Eng C, Cheng F. New insights into genetic susceptibility of COVID-19: an ACE2 and TMPRSS2 polymorphism analysis. *BMC Med.* 2020 Jul 15;18(1):216. doi: 10.1186/s12916-020-01673-z.
 60. Lloyd-Smith J.O., Schreiber S.J., Kopp P.E., Getz W.M. Superspreading and the effect of individual variation on disease emergence. *Nature.* 2005;438(7066):355–359.
 61. Li Y., Yu I.T., Xu P., Lee J.H., Wong T.W., Ooi P.L., Sleigh A.C. Predicting super spreading events during the 2003 severe acute respiratory syndrome epidemics in Hong Kong and Singapore. *Am. J. Epidemiol.* 2004;160(8):719–728.
 62. Salathé M., Kazandjieva M., Lee J. W., Levis P., Feldman M. W., Jones J. H., A high-resolution human contact network for infectious disease transmission. *PNAS* December 21, 2010 107 (51) 22020-22025.
 63. R_0 adalah bilangan reproduksi dasar yang dimaknai sebagai peluang terjadinya infeksi langsung oleh satu kasus infeksi pada populasi rentan]. R_0 adalah fungsi kecepatan transmisi (*transmission rates*) dan pola kontak (*contact patterns*)
 64. Watts D. J., Strogatz S. H. Collective dynamics of ‘small-world’ networks. *Nature* 4 Juni 1998; 393: 440 – 442.
 65. Eubank, S., Guclu, H., Anil Kumar, V. *et al.* Modelling disease outbreaks in realistic urban social networks. *Nature* 429, 180–184 (2004). <https://doi.org/10.1038/nature02541>
 66. Mark E.J. Woolhouse M. E. J. Population biology of emerging and re-emerging pathogens. *Trends in Microbiology* Vol. 10 No. 10 (Suppl.), 2002
 67. Weber S, Ramirez C, Doerfler W. Signal hotspot mutations in SARS-CoV-2 genomes evolve as the virus spreads and actively replicates in different parts of the world. *Virus Res.* 2020 Nov;289:198170. doi: 10.1016/j.virusres.2020.198170. Epub 2020 Sep 24. PMID: 32979477; PMCID: PMC7513834.
 68. Black F. L., Hierholzer W. J., Pinheiro F. D., Evans A. S., Woodall J. P., Opton E. M., Emmons J. E., West B. S., Edsall G., Downs W. G., Wallace G. D. Evidence For Persistence Of Infectious Agents In

- Isolated Human Populations. *Am. J. Epidemiol.* 100(3): 230-250.
69. Cohen, M.N., 1977. The Food Crisis in Prehistory. Yale University Press, New Haven.
 70. Dobson A. P., Carper E. R. Infectious Diseases and Human Population History. *Bioscience* February 1996; 46 (2): 115-126.
 71. Black F. L., Infectious Diseases in Primitive Societies. *Science* 187, 515 (1975).
 72. Dobson A. P., Carper E. R. Infectious Diseases and Human Population History. *Bioscience* February 1996; 46 (2): 115-126.
 73. Dobson A. P., Carper E. R. Infectious Diseases and Human Population History. *Bioscience* February 1996; 46 (2): 115-126.
 74. Cohen MN, Armelagos GJ. 1984. Paleopathology at the origins of agriculture. New York: Academic Press.
 75. Mark E.J. Woolhouse M. E. J. Population biology of emerging and re-emerging pathogens. *Trends in Microbiology* Vol. 10 No. 10 (Suppl.), 2002
 76. Anderson R. M., May R. M. Directly Transmitted Infectious Diseases: Control by Vaccination. *Science* February 1982; 215(4536): 1053-1060.
 77. Walaupun demikian, gangguan COVID-19 pada populasi manusia sejauh ini bahkan masih terlalu kecil ketimbangkan peranan penyakit infeksi pada struktur populasi hewan akibat infeksi, seperti antara lain pandemi *rinderpest* pada populasi Antelop (*wildebeest*) yang terjadi di akhir abad IX
 78. Black F. L., Infectious Diseases in Primitive Societies. *Science* 187, 515 (1975).
 79. Dirzo R, Young H. S, Galetti M, Ceballos G, Isaac N. J. B, Collen B. Defaunation in the Anthropocene. *Science* 26 July 2014;345(6195):401-406.
 80. Gillings M. R., Paulsen I. T., Tetu S. G. Ecology and Evolution of the Human Microbiota: Fire, Farming and Antibiotics. *Genes* 2015, 6, 841-857; doi:10.3390/genes6030841
 81. De Filippo, C. et al. Impact of diet in shaping gut microbiota revealed by a comparative study in children from Europe and rural Africa. *Proc. Natl Acad. Sci.* 107, 14691–14696 (2010).
 82. Yatsunencko, T. et al. Human gut microbiome viewed across age and geography. *Nature* 486, 222–227 (2012)
 83. Schnorr, S., Candela, M., Rampelli, S. et al. Gut microbiome of the Hadza hunter-gatherers. *Nat Commun* 5, 3654 (2014). <https://doi.org/10.1038/ncomms4654>
 84. Martínez I., Stegen J. C., Maldonado-Gómez M. X., Eren A. M., Siba P. M., Greenhill A. G., Walter J., The Gut Microbiota of Rural Papua New Guineans: Composition, Diversity Patterns, and Ecological Processes *Cell Reports* 28 April 2015; 11(4): 527-538
 85. Woolhouse M. E. J, Haydon D. T, Antia R. Emerging pathogens: the epidemiology and evolution of species jumps. *Trends Ecol. Evol.*

- May 2005; 20(5):238-244.
86. Dimulai dengan teridentifikasinya penyakit beri-beri bukan karena *germ* tetapi oleh konsumsi beras polesan (*polished rice*), oleh Christiaan Eijkman di Batavia pada tahun 1880-an (Lihat: Rosenfeld L. Vitamine-vitamin. The early years of discovery. *Clin Chem.* 1997;43:4:680-685.
 87. Suriyanto R. A., Koesbardiati T. Dental modifications: a perspective of Indonesian chronology and the current applications. *Dent. J. (Maj. Ked. Gigi)*, 43(2), June 2010: 81-90
 88. Weindenreich F. Morphology of Solo Man. *Anthrop. Papers Am. Mus. Nat. Hist.* 1951; 43: 205-290.
 89. Indriati E. Cranial lesions on the late Pleistocene Indonesian Homo erectus Ngandong 7. In M. Oxenham & N. Tayles "*Bioarcheology of South East Asia*". Published by Cambridge University Press, 2006; pp 290-308
 90. Palzeau A, Indriati E, Grimaud-Herve D, Jacob T. Computer tomography scanning of Homo erectus crania Ngandong 7 from Java: Internal structure, paleopathology and post-mortem history. *Berkala Ilmu Kedokteran* 2003; 35(3): 133-140
 91. Palzeau A, Indriati E, Grimaud-Herve D, Jacob T. Computer tomography scanning of Homo erectus crania Ngandong 7 from Java: Internal structure, paleopathology and post-mortem history. *Berkala Ilmu Kedokteran* 2003; 35(3): 133-140
 92. Noerwidi, S. 2012. The significance of the Holocene human skeleton Song Kepek 5 in the history of human colonization of Java: a comprehensive morphological and morphometric study. *Thesis Master Erasmus Mundus en Quaternaire etmPréhistoire.*
 93. Détroit, F. 2002. Origine et évolution des Homo sapiens en Asie du Sud-Est: Descriptions et analyses morphométrique de nouveaux fossils". *Thèse du Docteur du MNHN.* Paris.
 94. Détroit, F. 2002. Origine et évolution des Homo sapiens en Asie du Sud-Est: Descriptions et analyses morphométrique de nouveaux fossils". *Thèse du Docteur du MNHN.* Paris.
 95. Ina A. T, Prastiningtyas D, Widiyanto H, Detroit F, Karwur F.F, Purnomo A, Semah A-M, dan Semah F. Studi Kasus Patologi Gigi: Karies Pada Rangka Manusia St1, Song Terus, Pacitan, Jawa Timur. *Jurnal Arkeologi Papua* Nopember 2018;10(2):75-100
 96. Humphrey L. T, De Groote I, Morales J, Barton N, Collcutt S, Ramsey C. B, Bouzouggar A. Earliest evidence for karies and exploitation of starchy plant foods in Pleistocene hunter-gatherers from Morocco. *PNAS* January 21, 2014 111 (3) 954-959.
 97. Noerwidi, 2012. "The significant of the Holocene human skeleton

- Song Keplek 5 in the history of human colonization of Java: A comprehensive morphological and morphometric study”, Master Thesis in Quaternary and Prehistory, Paris: MNHN.
98. Noerwidi S. Rekonstruksi Aspek Biologis Dan Konteks Budaya Rangka Manusia Holosen, Song Keplek 5. *Berkala Arkeologi* November 2012;32(2):135-150.
 99. Matsumura H, Shinoda K-i, Shimanjuntak T, Oktaviana AA, Noerwidi S, Octavianus Sofian H, et al. (2018) Cranio-morphometric and aDNA corroboration of the Austronesian dispersal model in ancient Island Southeast Asia: Support from Gua Harimau, Indonesia. *PLoS ONE* 13(6): e0198689.
 100. Noerwidhi S, Prastiningtyas D, Widiyanto H, Aziz F. A., Putri A, Senjaya T, dan Awe R. D. Kubur-Kubur dari Gua Harimau: Kajian Aspek Biokultural. Dalam “Truman Simanjuntak: Gua Harimau dan Perjalanan Panjang Peradaban OKU. Gadjah Mada University Press. Hal. 88-97.
 101. Noerwidhi S, Prastiningtyas D, Widiyanto H, Aziz F. A., Putri A, Senjaya T, dan Awe R. D. Kubur-Kubur dari Gua Harimau: Kajian Aspek Biokultural. Dalam “Truman Simanjuntak: Gua Harimau dan Perjalanan Panjang Peradaban OKU. Gadjah Mada University Press. Hal. 88-97.
 102. Matsumura, H., Hung, H., Higham, C. *et al.* Craniometrics Reveal “Two Layers” of Prehistoric Human Dispersal in Eastern Eurasia. *Sci Rep* 9, 1451 (2019). <https://doi.org/10.1038/s41598-018-35426-z>
 103. Koesbardiati, T. (2011). Lepre Pada Sisa Rangka Manusia Dari Lewoleba: Relevansinya Terhadap Sejarah Penghunian Indonesia. *Berkala Arkeologi*, 31(2), 89-106. <https://doi.org/10.30883/jba.v31i2.387>.
 104. Lie GL. Beberapa hasil paleoantropologis dari penemuan-penemuan di pantai Lewoleba, P. Lomblen. *Majalah Research Kedokteran Surabaya* 1964; 1(3): 120-137.
 105. Sukadana AA. Peninggalan manusia di Liang Bua dan hubungannya dengan penemuan di Lewoleba dan Melolo. *B. Bioanthrop Indon* 1981; I(2): 53-72.
 106. Suriyanto R. A & Koesbardiati K. Karakteristik-karakteristik epigenetis dan metris *upper* viscerocranium manusia prasejarah Liang Bua, Lewoleba, Melolo dan Ntodo Leseh di Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Anatomi Indonesia* Desember 2006;01(2): 60 - 70
 107. Suriyanto R. A. Perbedaan Karakteristik-Karakteristik Epigenetis Upper Viscerocranium Dari Sampel Tengkorak Manusia Liang Bua, Lewoleba, Melolo, Dan Ntodo Leseh (Nusa Tenggara Timur) Dan Gilimanuk (Bali). *Berkala Arkeologi* Mei 2007;27(1): 72-107.
 108. Proses dimana osteoklas memecah jaringan di tulang, dan melepaskan mineral, dan menghasilkan transfer kalsium dari jaringan tulang ke darah.

109. Koesbardiati, T. (2011). Lepra Pada Sisa Rangka Manusia Dari Lewoleba: Relevansinya Terhadap Sejarah Penghunian Indonesia. *Berkala Arkeologi*, 31(2), 89-106. <https://doi.org/10.30883/jba.v31i2.387>
110. Monot, M., Honore N., Gamier, T., Araoz, R., Coppee, Y-J., Celine, L., Sow, S., Spencer, J.S., Truman, R.W., Williams, D.L., Gelber, R., Virmond, M., Flageul, B., Cho, S.N., Ji. B., Oaniz-Mondolfi, A., Convit, J., Young, S., Fine, P.E., Rasolofo, V., Brennan, J., Cole, S.T. 2005 On the origin of leprosy. *Science* 308:1040-1042.
111. Herina D. A. Enamel Hipoplasia Pada Tengkorak Manusia Prehistori dari Situs Melolo, Sumba, Nusa Tenggara Timur (Skripsi dibawah Bimbingan Prof. Toetik Koesbardiati, Dr., Phil.). <http://repository.unair.ac.id/id/eprint/79543>
112. Faktor penyebab EH antara lain *stress metabolic*, genetik, tekanan lingkungan, dan juga trauma (Rose, 1985).
113. Sukadana, A. A. (1981), Peninggalan manusia di Liang Bua dan hubungannya dengan penemuan di Lewoleba dan Melolo. *B. Bioanthrop. Indon.* 1(2): 53-72.
114. Murti D. B, Suriyanto R. A, Koesbardiati T. Patologi Vertebrae Individu Liang Bua 3 dari Manggarai, Pulau Flores. *BioKultur* 2(1): 41 – 52.
115. Koesbardiati T, Murti D. B. Konsumsi Sirih Pinang Dan Patologi Gigi Pada Masyarakat Prasejarah Lewoleba Dan Liang Bua, Di Nusa Tenggara Timur, Indonesia. *Berkala Arkeologi* 99 Nov. 2019; 39(2): 121-138
116. Noerwidhi S, Prastiningtyas D, Widiyanto H, Aziz F. A., Putri A, Senjaya T, dan Awe R. D. Kubur-Kubur dari Gua Harimau: Kajian Aspek Biokultural. Dalam "Truman Simanjuntak: Gua Harimau dan Perjalanan Panjang Peradaban OKU. Gadjah Mada University Press. Hal. 88-97.
117. Soejono R. P. A late Prehistoric Burial System in Indonesia: Additional Notes on Gilimanuk, Bali. https://www.lordwilson-heritagetrust.org.hk/filemanager/archive/project_doc/10-9/chp15.pdf
118. Azis FA, Faizal W, Lahagu F. Pertanggalan radiokarbon rangka manusia situs Gilimanuk, Bali, Proc. Ev. Hasil Penel. Arkeol. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
119. Soejono RP. The significance of excavation at Gilimanuk (Bali). In: Smith RB, Watson W, editors. Early South East Asia. New York: Oxford University Press, 1979: 185-198.
120. https://www.bali.com/things-to-do_Gilimanuk_Primordial-Museum-Bali_5074.html
121. Prayudi A dan Suriyanto R. A Osteobiografi Individu Nomor 38 Dari Situs Prasejarah Gilimanuk. *AMERTA, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* Juni 2017; 35(1): 1-74

122. Prayudi A dan Suriyanto R. A Osteobiografi Individu Nomor 38 Dari Situs Prasejarah Gilimanuk. AMERTA, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Juni 2017; 35(1): 1-74
123. Simanjuntak, T. 2017b. The western route migration: A second probable Neolithic diffusion to Indonesia. In *New perspectives in Southeast Asian and Pacific prehistory*, ed. P. Piper, H. Matsumura, and D. Bulbeck, 201–211. Canberra: ANU EPress
124. Blust R. The Austronesian Homeland: A Linguistic Perspective *Asian Perspectives* 1984-1985; 26(1):45-67
125. Bellwood P. A Hypothesis for Austronesian Origins. *Asian Perspectives*, xxv(1), 1984-1985
126. Simanjuntak T. *Manusia-Manusia Dan Peradaban Indonesia*. Gajah Mada University Press, 2020; 386 Hal. + xxii
127. Gosling AL, Matisoo-Smith E, Merriman TR. Hyperuricaemia in the Pacific: why the elevated serum urate levels? *Rheumatol Int*. 2014 Jun;34(6):743-57. doi: 10.1007/s00296-013-2922-x. Epub 2013 Dec 31. PMID: 24378761.
128. Tu F-Y, Lin G-T, Lee S-S, Tung Y-C, Tu H-P, Chiang H-C. Prevalence of gout with comorbidity aggregations in southern Taiwan *Joint Bone Spine*;82(1):45-51. doi: 10.1016/j.jbspin.2014.07.002. Epub 2014 Sep 17.
129. Hiperurisemia adalah adalah syarat perlu gout arthritis, penurunan fungsi sel-sel endotel pada penyakit kardio-vaskuler, dan penyakit penurunan fungsi ginjal. Hiperurisemia juga merupakan marker penting penyakit-penyakit metabolik (obesitas, hipertensi, dan sindroma metabolik). Pada sisi lain, kadar asam urat yang tinggi di bawah normal diduga pula terkait adaptasi pada konteks sosial yang lebih kompleks. Turunannya kadar asam urat berimplikasi penting pada gangguan fungsi neural aras tinggi. Faktor lingkungan dan genetik mempengaruhi kejadian hiperurisemia.
130. Anderson BE (1992) Preliminary report on the human skeletal remains from the Gognga-Gun Beach Project, Tumon Bay, Guam. Micronesian Area Research Center University of Guam, Guam, U.S.A. <https://core.ac.uk/download/pdf/198404867.pdf>
131. Rothschild BM and Heathcote GM, 1995. Characterization of gout in a skeletal population sample: Presumptive diagnosis in a micronesian population. *Am J Phys Anthropol* 98: 519–525.
132. Douglas MT, Pietrusewsky M , and Ikehara-Quebral RM, 1997. Skeletal Biology of Apurguan: A Precontact Chamorro Site on Guam. *Am J Phys Anthropol* 104:291–313
133. Buckley HR, 2007. Possible Gouty Arthritis in Lapita-Associated skeletons from Teouma, Efate Island, Central Vanuatu. *Current Anthropology* 48:741-749
134. Buckley, H., Tayles, N., Halcrow, S., Robb, K. and Fyfe, R. (1) "The People of Wairau Bar: a Re-examination", *Journal of Pacific*

- Archaeology*, 1(1), pp. 1-20.
135. Campbell M, Hudson B. The NRD site community report. Auckland, NZ: CFG Heritage Ltd, 2011. http://www.cfgheritage.com/2011_36nrd_communityreport.pdf (diakses tgl 7 November 2020)
 136. Chou CT & Lai JS., 1998. The epidemiology of hyperuricaemia and gout in Taiwan aborigines. *Brit J Rheumatol* 37:258-262.
 137. Wang WH, Chang SJ, Wang TN, Cheng LS-C, Feng YP, Chen CJ, Huang CH, and Ko YC, 2004. Complex segregation and linkage analysis of familial gout in Taiwanese aborigines. *Arthritis & Rheumatism* 50:242-246.
 138. Kuo C-F, Grainge MJ, See L-C, Yu K-H, Luo S-F, Valdes AM, Zhang W, and Doherty M, 2015. Familial aggregation of gout and relative genetic and environmental contributions: a nationwide population study in Taiwan. *Ann Rheum Dis* 74:369-374.
 139. Cheng L S-C, Chiang S-L, Tu H-P, Chang S-J, Wang T-N, Ko A. M-J, Chakraborty R, Ko Y-C. Genomewide Scan for Gout in Taiwanese Aborigines Reveals Linkage to Chromosome 4q25. *AJHG* September 2004; 75(3): 498-503.
 140. Dehghan A, Köttgen A, Yang Q, Hwang SJ, Kao WL, Rivadeneira F, Boerwinkle E, Levy D, Hofman A, Astor BC, Benjamin EJ, van Duijn CM, Witteman JC, Coresh J, Fox CS. Association of three genetic loci with uric acid concentration and risk of gout: a genome-wide association study. *Lancet*. 2008 Dec 6;372(9654):1953-61. doi: 10.1016/S0140-6736(08)61343-4. Epub 2008 Oct 1. PMID: 18834626; PMCID: PMC2803340.
 141. Woodward OM, Köttgen A, Coresh J, Boerwinkle E, Guggino WB, Köttgen M, Identification of a urate transporter, ABCG2, with a common functional polymorphism causing gout. *PNAS* June 23, 2009 106 (25) 10338-10342
 142. Lili Zhang, Kylee L. Spencer, V. Saroja Voruganti, Neal W. Jorgensen, Myriam Fornage, Lyle G. Best, Kristin D. Brown-Gentry, Shelley A. Cole, Dana C. Crawford, Ewa Deelman, Nora Franceschini, Angelo L. Gaffo, Kimberly R. Glenn, Gerardo Heiss, Nancy S. Jenny, Anna Kottgen, Qiong Li, Kiang Liu, Tara C. Matise, Kari E. North, Jason G. Umans, W. H. Linda Kao, Association of Functional Polymorphism rs2231142 (Q141K) in the ABCG2 Gene With Serum Uric Acid and Gout in 4 US Populations: The PAGE Study, *American Journal of Epidemiology*, Volume 177, Issue 9, 1 May 2013, Pages 923–932.
 143. Matsuo, H., Ichida, K., Takada, T. *et al.* Common dysfunctional variants in ABCG2 are a major cause of early-onset gout. *Sci Rep* 3, 2014 (2013). <https://doi.org/10.1038/srep02014>
 144. Chen, C., Tseng, C., Yen, J. *et al.* ABCG2 contributes to the development of gout and hyperuricemia in a genome-wide association study. *Sci Rep* 8, 3137 (2018). <https://doi.org/10.1038/>

s41598-018-21425-7

145. Phips-Green AJ, Hollis-Moffatt JE, Dalbeth N, Merriman ME, Topless R, Gow PJ, *et al.*, 2010. A strong role for the ABCG2 gene in susceptibility to gout in New Zealand Pacific Island and Caucasian, but not Maori, case and control sample sets. *Hum. Mol. Genet.* 19:4813-4819.
146. Tu H-P, Ko AM-S, Chiang S-L, Lee S-S, Lai H-M, Chung C-M, Huang C-M, Lee C-H, Kuo T-M, Hsieh M-J, and Ko Y-C, 2014. Joint effects of Alcohol Consumption and ABCG2 Q141K on Chronic Tophaceous Gout Risk. *J Rheumatol* 41:749-758.
147. Roman Y, Tiirikainen M, Prom-Wormley E. The prevalence of the gout-associated polymorphism rs2231142 G>T in ABCG2 in a pregnant female Filipino cohort. *Clin Rheumatol.* 2020 Aug;39(8):2387-2392. doi: 10.1007/s10067-020-04994-9. Epub 2020 Feb 27. PMID: 32107664.
148. Pujiastuti D. R., Karwur F. F. The Relationship Between Of Hyperuricemia With Hyperglycemia In Javanese Men. *JIKM* November 2017, 8(3):160-168
149. Boleu F. I, Mangimbulude J.C, Ferry F. Karwur F. F. Hyperuricemia Dan Hubungan Antara Asam Urat Darah Dengan Gula Darah Sewaktu Dan IMT Pada Komunitas Etnik Asli Di Halmahera Utara. *JIKM*, Juli 2018, 9(2):96-106
150. Darmawan J, 1988. Rheumatic conditions in the northern part of Central Java (an epidemiological survey). Erasmus Universiteit Rotterdam, (Dissertation), 265p.
151. Padang C, Muirden KD, Schumacher HR, Darmawan J, Nasution AR. Characteristics of chronic gout in Northern Sulawesi, Indonesia. *J Rheumatol.* 2006; 33(9):1813-7.
152. Miftahussurur M, Tuda J, Suzuki R, Kido Y, Kawamoto F, Matsuda M, Tantular IS, Pusarawati S, Nasronudin, Harijanto PN, Yamaoka Y. Extremely low *Helicobacter pylori* prevalence in North Sulawesi, Indonesia and identification of a Maori-tribe type strain: a cross sectional study. *Gut Pathog.* 2014 Sep 30;6(1):42. doi: 10.1186/s13099-014-0042-0. PMID: 25299127; PMCID: PMC4189669.
153. Thedja, M.D., Muljono, D.H., Nurainy, N. *et al.* Ethnogeographical structure of hepatitis B virus genotype distribution in Indonesia and discovery of a new subgenotype, B9. *Arch Virol* 156, 855–868 (2011). <https://doi.org/10.1007/s00705-011-0926-y>
154. Blust R. The Greater North Borneo Hypothesis *Oceanic Linguistics* June 2010; 49(1):44-118
155. Simanjuntak T. *Manusia-Manusia Dan Peradaban Indonesia.* Gadjah Mada University Press, 2020; 386 Hal. + xxii
156. Matsumura H, Shinoda K-i, Shimanjuntak T, Oktaviana AA, Noerwidi S, Octavianus Sofian H, *et al.* (2018) Cranio-morphometric and aDNA corroboration of the Austronesian dispersal model

- in ancient Island Southeast Asia: Support from Gua Harimau, Indonesia. PLoS ONE 13(6): e0198689.
157. Hung, H., Carson, M., Bellwood, P., Campos, F., Piper, P., Dizon, E., . . . Chi, Z. (2011). The first settlement of Remote Oceania: The Philippines to the Marianas. *Antiquity*, 85(329), 909-926.
 158. Skoglund P, Posth C, Sirak K, Spriggs M, Valentin F, Bedford S, Clark GR, Reepmeyer C, Petchey F, Fernandes D, Fu Q, Harney E, Lipson M, Mallick S, Novak M, Rohland N, Stewardson K, Abdullah S, Cox MP, Friedlaender FR, Friedlaender JS, Kivisild T, Koki G, Kusuma P, Merriwether DA, Ricaut FX, Wee JT, Patterson N, Krause J, Pinhasi R, Reich D. Genomic insights into the peopling of the Southwest Pacific. *Nature*. 2016 Oct 27;538(7626):510-513. doi: 10.1038/nature19844. Epub 2016 Oct 3. PMID: 27698418; PMCID: PMC5515717.
 159. Blust R. The Greater North Borneo Hypothesis *Oceanic Linguistics* June 2010; 49(1):44-118
 160. Tu F-Y, Lin G-T, Lee S-S, Tung Y-C, Tu H-P, Chiang H-C. Prevalence of gout with comorbidity aggregations in southern Taiwan *Joint Bone Spine* 2015 Jan;82(1):45-51. doi: 10.1016/j.jbspin.2014.07.002. Epub 2014 Sep 17.
 161. Johnson R. J, Lanaspá M. A, Sánchez-Lozada L. G, Rivard C. J, Bjornstad P., Merriman T. R, Sundborn G. Fat Storage Syndrome in Pacific Peoples: a combination of environment and genetics? *Pacific Health Dialog* March 2014; 20(1):11-16, 418; PMCID: PMC5515717.

Dapatkan Gambar Cadas Prasejarah Memperlihatkan Kegiatan Pengusiran Atau Penyembuhan Penyakit?

Oleh: **Dr. Karina Arifin**
Universitas Indonesia

Sepanjang sejarah umat manusia berbagai tantangan hidup harus dihadapi oleh manusia dalam beradaptasi dengan lingkungan, baik untuk memenuhi kebutuhan maupun bertahan menghadapi beragam masalah. Sejalan dengan perkembangan waktu, manusia semakin dapat menyesuaikan hidup mereka dengan lingkungan, menguasai pergerakan musim, dan keberadaan binatang buruan maupun tumbuh-tumbuhan yang dapat dimanfaatkan. Keterampilan manusia dalam memenuhi kebutuhan pokoknya, seperti membuat alat-alat berburu, peralatan dan perlengkapan keperluan sehari-hari lainnya, maupun membangun tempat berteduh terus berkembang. Dapat dibayangkan bahwa kehidupan pada masa itu tidaklah mudah, masalah-masalah yang berkaitan dengan keberhasilan atau kegagalan perburuan, kekeringan dan langkanya tumbuh-tumbuhan yang dapat dikumpulkan, kecelakaan ketika berburu atau melakukan tugas tertentu, maupun penyakit silih berganti harus dapat diatasi. Masalah-masalah ini sebagian dianggap dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan gaib yang berada di luar kekuasaan manusia. Kekuatan gaib ini harus dapat dikendalikan, maka muncullah tokoh-tokoh yang dapat menjadi medium antara masyarakat dan kekuatan gaib tersebut. Wajarlah pada bila setiap kelompok masyarakat ditemukan tokoh yang dapat mengatasi masalah ini.

Menurut penelitian Winkleman, 45 dari 47 kelompok masyarakat tradisional yang ditelitinya memiliki satu atau lebih

orang dengan status sebagai penyembuh *magico-religious* (religius-magis) (1990:311). Sang penyembuh religius-magis ini dikenal dengan sebutan shaman.

Kegiatan inti para shaman ini umumnya dapat ditemukan pada berbagai masyarakat yang hidup dengan berburu dan meramu. Hal ini dikemukakan oleh Winkelman (2013:333) dan mencakup hal-hal berikut sebagaimana dikutip di sini, yaitu:

1. Pertunjukan ritual pada malam hari oleh pemimpin kelompok di hadapan anggota komunitas;
2. Kegiatan penyembuhan;
3. Perlindungan terhadap roh-roh dan shaman jahat;
4. Perubahan kesadaran melalui tarian, meditasi fisik, puasa, puji-pujian dan nyanyian, pemukulan genderang, dan seringkali pengkonsumsian zat-zat halusinogen
5. Kolaps dan ketidaksadaran ketika mengalami perubahan kesadaran khusus yang disebut sebagai 'terbangnya jiwa';
6. Pemilihan dan pelatihan orang yang akan diinsiasi melalui mimpi pertanda buruk dan penyakit;
7. Pengalaman mati dan lahir kembali;
8. Hubungan dengan binatang, termasuk kemampuan mengendalikan binatang dan berubah menjadi binatang;
9. Kepercayaan bahwa shaman dapat dilukai dan dibunuh secara magis.
10. Kemampuan mengendalikan cuaca, terbang secara fisik, dan kebal terhadap api.

Meski shamanisme lebih umum ditemukan pada masyarakat pemburu dan peramu, namun praktik ini ditemukan pula pada para peternak dan petani yang belum mengenal kelas sosial dari Eropa, Asia, Afrika, Amerika, maupun Pasifik (Winkelman 2013:333).

Para shaman ini diperkirakan sudah dikenal sejak zaman prasejarah. Hal ini ditafsirkan dari peninggalan arkeologi berupa gambar-gambar cadas. Banyak peneliti pada awal abad ke-20

menganggap gambar gabungan yang memperlihatkan ciri-ciri manusia dan binatang dalam satu motif yang dilukiskan pada gua-gua prasejarah di Eropa sebagai sosok penyihir atau shaman. Penafsiran ini didasarkan pada data etnografi yang memperlihatkan ritual shamanisme, dimana para shaman ini memakai jubah kulit binatang ketika mereka akan berhubungan dengan dunia gaib.

Data etnografi yang memperlihatkan kegiatan shamanisme ini sebagian besar diambil dari Siberia, dimana para shaman memegang peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Perannya yang paling utama adalah sebagai perantara antara dunia ini dengan dunia ruh dan biasanya hal ini melibatkan aktivitas trans. Seperti telah disebutkan dalam ciri-ciri umum kegiatan shaman, masyarakat dengan budaya shamanisme ini biasanya mempunyai pandangan zoomorfik terhadap dunia dan banyak benda dilihat dan dialami dalam bentuk binatang. Oleh karena itu, gambar-gambar cadas menurut pandangan ini dianggap sebagai 'ruh binatang' dan bukan tiruan hal yang sebenarnya (Bahn 2016:287).

Berdasarkan teori ini, André Glory pada tahun 1968 mengajukan pandangannya bahwa banyak penggambaran seni Paleolitik memperlihatkan '*ongone*', roh-roh berbentuk '*zoomorf*', '*antropomorf*', dan '*polimorf*', yang diminta untuk membantu dalam perburuan, masalah kesehatan, dan lainnya (Bahn 2011:350). Pandangan ini melihat garis-garis yang keluar dari mulut binatang menjadi 'roh penyakit' jahat yang sedang diusir, sementara gambar-gambar yang rusak dianggap dihancurkan karena doanya tidak dikabulkan (Bahn 2016:288).

Selain itu, pada masyarakat pemburu modern dikenal konsep '*master-of-animals*', biasanya seorang shaman yang mati yang digambarkan sebagai figur gabungan manusia-binatang. Figur ini merepresentasikan kekuatan ketiga yang menengahi antara shaman yang hidup dan binatang, dan sang shaman memperoleh kekuatannya dari binatang tersebut untuk kemudian dipakai mengobati pasiennya (Bahn 2016:288). Bahn lebih lanjut mengemukakan bahwa si pembuat gambar cadas adalah shaman

yang sedang memelihara hubungan dengan binatang-binatang melalui *master-of-animals*. Oleh karena itu, kekuatan yang diperoleh dari seni ini berasal dari kegiatan menggambar, dan bukan dari melihatnya setelah gambar tersebut selesai dibuat.

Jelaslah bahwa penafsiran mengenai shamanisme dalam gambar cadas dibangun berdasarkan perbandingan dengan data etnografis. Pandangan ini, meski banyak pendukungnya, banyak pula penyanggahnya yang menganggap kajian etnografi tidak dapat dijadikan dasar yang kuat bagi penafsiran gambar cadas dari masa Paleolitik yang sudah tua. Oleh karena itu, penafsiran gambar cadas yang dikaitkan dengan kegiatan shamanisme mulai ditinggalkan.

Namun demikian, ternyata di wilayah Sayan-Altai, Siberia Selatan, ditemukan gambar-gambar cadas yang berasosiasi dengan shamanisme. Gambar cadas ini berasal dari masa sejarah, dari beberapa ratus tahun yang lalu, hingga proto-sejarah yang ditandai dengan keberadaan etnografi. Himpunan gambar cadas ini memperlihatkan kesamaan yang jelas dengan kegiatan shamanisme yang diuraikan dalam catatan etnografi dari wilayah tersebut. Para shaman Siberia yang selalu disertai gendangnya dalam kegiatan ritual banyak dipahatkan pada batu-batu alam di ruang terbuka (Rozwadowski 2015). Tampaknya di wilayah ini kegiatan shamanisme ini sudah dikenal dari masa yang lebih tua, dalam konteks kubur prasejarah, yaitu dari Zaman Perunggu pada awal milenia kedua SM. Dinding-dinding kubur tersebut dihiasi dengan lukisan-lukisan yang menggambarkan manusia yang mengenakan pakaian penyamaran binatang yang raya yang kadang kala kepalanya digantikan dengan kepala hewan (Rozwadowski 2015:194). Gambar-gambar cadas ini ditafsirkan berasosiasi dengan kegiatan shamanisme antara lain karena memperlihatkan motif serupa yang ditemukan dalam pahatan-pahatan shamanisme dari masa sejarah/protosejarah (Rozwadowski 2015:195).

Pada akhir abad ke-20 penafsiran gambar cadas yang dikaitkan dengan kegiatan shamanisme mulai muncul kembali. Kali ini melalui pendekatan neuropsikologi yang dilengkapi dengan data etnografi sebagaimana dikemukakan oleh J.D. Lewis-Williams


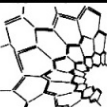
























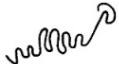


dan T.A. Dowson. Model ini bertujuan untuk menentukan apakah suatu himpunan gambar cadas memperlihatkan gambar-gambar halusinasi yang dianggap berasal dari kepercayaan dan praktik shamanisme atau bukan.

Mereka menjelaskan bahwa sistem syaraf pada manusia sifatnya universal. Artinya semua manusia akan mengalami hal yang sama terhadap gejala yang serupa. Hal ini juga berlaku bagi manusia zaman prasejarah yang hidup ribuan tahun yang lalu. Dijelaskan bahwa dalam keadaan tertentu sistem pengelihatian akan menghasilkan serangkaian persepsi cahaya yang tidak berasal dari sumber luar. Gejala visual yang kompleks ini yang disebut dengan fenomena entoptik atau *phosphenes* menghasilkan bentuk-bentuk geometris. Bentuk-bentuk entoptik ini muncul akibat terjadinya keadaan kesadaran yang berubah ketika seseorang mengalami trans. Namun demikian, hal ini juga dapat diakibatkan oleh hal-hal lain, seperti mengkonsumsi obat-obatan yang mengandung halusinogen, migraine, bahkan dapat dirangsang dengan memandang ke arah cahaya kemudian menutup mata dan menekan kelopak mata secara perlahan-lahan. Perlu dijelaskan bahwa pengalaman trans yang dialami seseorang tidak akan sama dengan orang lain, bahkan antara satu trans dengan trans yang lain yang dialami oleh orang yang sama.

Model ini memiliki tiga komponen, yaitu tipe-tipe fenomena entoptik, prinsip-prinsip yang mengatur persepsinya, dan tahap-tahap perkembangan keadaan kesadaran yang berubah (*altered state of consciousness*) (Lewis-Williams & Dowson 1988:203).

Komponen pertama berkaitan dengan gejala entoptik ini. Pada dasarnya terdapat banyak bentuk entoptik, namun Lewis-Williams dan Dowson memilih enam tipe yang paling sering muncul, yaitu (1) bentuk kisi-kisi dasar dan perkembangannya menjadi suatu pola kisi dan heksagonal, (2) seperangkat garis-garis paralel (3) titik-titik, (4) garis-garis zigzag, (5) rangkaian lengkungan berbentuk sarang (*nested catenary curves*), (6) garis-garis meander tipis (1988:203). Bentuk-bentuk geometris seperti ini banyak ditemukan pada gambar cadas. Namun demikian, setiap gambar cadas mempunyai kekhasannya sendiri dalam menggambarkan

fenomena entoptik ini. Bentuk yang digambarkan bukanlah merupakan bentuk kisi-kisi atau garis-garis paralel yang serupa, namun sangat bervariasi, tetapi bentuk dasarnya tetap mengacu pada keenam fenomena entoptik (lihat Gambar 1 dan 2).





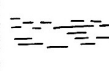

















	ENTOPTIC PHENOMENA		SAN ROCK ART		COSO
	A	B	ENGRAVINGS C	PAINTINGS D	
I					
II					
III					
IV					
V					
VI					

Gambar 1. Enam kategori fenomena entoptik dibandingkan dengan penggambaran yang ditemukan pada gambar cadas San, Afrika Selatan dan Coso, Amerika Serikat (Lewis-Williams & Dowson 1988).

Komponen kedua yang berupa prinsip-prinsip persepsi terdiri atas tujuh prinsip umum yang mengatur persepsi, yaitu replikasi, fragmentasi, integrasi, tumpang-tindih, penyejajaran, reduplikasi, dan rotasi. Lewis-Williams dan Dowson (1988: 203) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan replikasi dalam

prinsip pertama, adalah ketika seseorang melihat suatu gejala entoptik dalam salah satu bentuk dasarnya. Prinsip kedua, fragmentasi, berkaitan dengan fenomena entoptik yang muncul dalam bentuk fragmentasi, misalnya kisi-kisi muncul dalam bentuk yang menyerupai tangga. Sebaliknya, prinsip ketiga yaitu integrasi, berkaitan dengan bentuk entoptik yang merupakan percampuran citra yang membentuk pola-pola kompleks, seperti bentuk kisi-kisi bercampur bersama dengan bentuk zigzag. Sementara, prinsip keempat, tumpang tindih, memperlihatkan bentuk-bentuk entoptik yang digambarkan satu di atas yang lainnya, atau penyejajaran, prinsip kelima, merupakan bentuk-bentuk entoptik yang digambarkan berdampingan. Prinsip keenam adalah reduplikasi, yang berkaitan dengan suatu citra tunggal yang kemudian berubah menjadi serangkaian citra yang serupa. Prinsip yang terakhir berkenaan dengan rotasi, yaitu gejala entoptik yang berputar di dalam bidang visi. Lewis-William dan Dowson lebih lanjut menambahkan bahwa ketujuh prinsip ini juga muncul dalam halusinasi ikonik ketika seseorang mengalami trans.

Gambar 2. Enam kategori fenomena entoptik dibandingkan dengan penggambaran pada plakat batu (mobiliary art) dan gambar cadas Paleolitik Atas di Eropa (Lewis-Williams & Dowson 1988)

PALAEO LITHIC ART			
MOBILE ART		PARIETAL ART	
F	G	H	I
			
			
			
			
			
			

Komponen terakhir dalam model neuropsikologi berkaitan dengan tahap-tahap dalam perkembangan citra mental (*mental imagery*). Selama mengalami tahap kesadaran yang berubah seseorang akan melalui tiga tahap (Lihat Gambar 3). Pada tahap pertama seseorang hanya mengalami gejala entoptik saja yang tidak dapat dikendalikan oleh kesadaran. Gejala entoptik ini dicirikan oleh berbagai warna yang kadang kala warna yang terang di bagian tengah bidang pandang mengaburkan bentuk yang tampak dan hanya pada bagian tepi yang tampak (Lewis-Williams & Dowson 1988:203).

		SAN	COSO	PALAEOLITHIC
STAGE 1 ENTOPTICS	I			
	II			
	III			
STAGE 2 CONSTRUAL	IV			
	V			
STAGE 3 ENTOPTICS AND ICONICS	VI			

Gambar 3. Tiga tahap perkembangan citra mental dalam keadaan kesadaran yang berubah (Lewis-Williams & Dowson 1988).

Pada tahap kedua orang yang mengalami tahap kesadaran yang berubah mencoba memahami entoptik dengan menguraikannya ke dalam bentuk ikonik. Bentuk ikonik ini merupakan bentuk yang secara personal atau budaya penting dan diharapkan kehadirannya (Lewis-Williams & Dowson 1988:203; Whitley 2016:139).

Pada tahap terakhir terjadi perubahan citra dimana seseorang mengalami suatu pusaran atau lorong yang berputar yang mengelilinginya. Citra ikonik tampak seperti diproyeksikan

terhadap entoptik, dan halusinasi ikonik terbentuk menggantikan citra entoptik. Citra ikonik yang tampak biasanya muncul dari ingatan orang yang mengalami tahap kesadaran yang berubah dan acapkali berasal dari pengalaman emosional yang kuat (Lewis-Williams & Dowson 1988:204). Lewis-Williams & Dowson menambahkan bahwa pada kenyataannya, ketiga tahap ini tidak selalu harus berurut. Pada orang-orang tertentu yang dialami adalah langsung masuk ke dalam tahap ketiga, sementara yang lain tidak melewati tahap pertama. Oleh karena itu, Lewis-Williams dan Dowson mengusulkan bahwa ketiga tahap tersebut haruslah lebih dilihat sebagai sesuatu yang menumpuk dan bukan berurut (1988:204).

Whitley mengemukakan bahwa model neoropsikologi ini lebih dapat dipahami dengan memperhatikan halusinasi tubuh ketika mengalami trans (2016:144-145). Pada saat trans tubuh seolah-olah mengalami perubahan yang menyebabkan orang yang bersangkutan merasakan sensasi yang aneh yang berkaitan dengan terjadinya perubahan bentuk pada tubuhnya. Metafora tubuh saat trans terdiri atas enam bentuk, yaitu (1) mati/pembunuhan, hal terjadi ketika tubuh kolaps dan dianggap mengalami kematian yang sebenarnya atau memasuki pintu ke dalam suatu tahap kesadaran yang berubah (2) perkelahian/agresi, ditandai dengan sifat agresif ketika mengalami trans (3) penerbangan magis, suatu sensasi kehilangan berat dan berputar, (4) tenggelam/berenang, ditandai dengan perasaan berat pada tangan dan kaki, kesulitan bergerak, pandangan kabur, dan kehilangan berat menyebabkan perasaan seolah-olah berenang, atau mati bila digabungkan dengan dampak emosional mati, (5) rangsangan seksual/*release*, ditandai dengan meningkatkan nafsu seksual dan (6) transformasi tubuh, ditandai dengan berbagai dampak fisik perubahan tubuh menjadi bentuk lain (Whitley 2016:144-145). Bentuk-bentuk metafora trans ini seringkali dapat diidentifikasi pada gambar cadas.

Contoh penerapan model ini dapat dilihat pada gambar cadas orang Bushman San dari Afrika Selatan. Data-data etnografi dari abad ke-19-20 M memperlihatkan deskripsi yang rinci mengenai kegiatan shaman San Selatan, dan ini dijadikan dasar yang

kuat bagi interpretasi gambar cadas yang berkaitan dengan praktik shamanisme di wilayah ini. Para shaman San Selatan ini dipercayai mengalami trans agar dapat menyembuhkan orang sakit, melakukan perjalanan di luar tubuh, menurunkan hujan, dan mengendalikan binatang. Gambar cadas di wilayah ini memperlihatkan kegiatan tarian trans, simbol-simbol potensi supernatural, pengalaman halusinasi oleh shaman, dan fenomena entoptik (Lewis-Williams & Dowson 1988:205).

Lewis-William dan Dowson menganggap model yang berdasarkan sistem syaraf manusia ini berlaku universal dan dapat diterapkan pada himpunan gambar cadas mana pun di dunia ini. Mereka tidak hanya menerapkan model ini pada gambar cadas yang memiliki informasi etnografis, seperti di Afrika Selatan dan Amerika Serikat, tetapi juga pada gambar-gambar Paleolitik di Eropa yang tidak didukung oleh data etnografis. Oleh karena itu, timbullah pertanyaan apakah model ini juga dapat diterapkan pada gambar cadas yang ada di Indonesia? Dengan demikian, kita dapat mengidentifikasi gejala shamanisme dalam gambar-gambar cadas tersebut.

Menentukan apakah terdapat aktivitas shamanisme pada gambar cadas berdasarkan model neuropsikologi dapat dilakukan dengan membandingkan suatu himpunan motif gambar cadas dengan bentuk-bentuk yang dihasilkan dari kegiatan trans sebagaimana dikemukakan sebelumnya sesuai dengan model ini. Pada dasarnya hal ini tidaklah mudah dilakukan.

Hal ini dapat dilihat mulai dengan komponen pertama model ini, yang berkaitan dengan fenomena entoptik. Motif-motif geometris yang dikaitkan dengan fenomena entoptik, banyak sekali ditemukan dalam gambar cadas di Indonesia dan seringkali ditemukan tersendiri serta tidak berasosiasi dengan motif lain, atau ditemukan bercampur dengan motif-motif lain, baik digambarkan berdekatan maupun bertumpang tindih. Walaupun kegiatan shamanisme memang ada dan memperlihatkan aktivitas trans, adanya motif-motif geometris pada gambar cadas tentunya tidak bisa serta merta ditafsirkan sebagai bentuk-bentuk entoptik, karena tidak semua bentuk geometris berkaitan dengan hal tersebut.

Hal ini juga dikemukakan oleh Lewis-Williams dan Dowson berkaitan dengan gambar cadas Paleolitik Eropa (1988:205, 208). Pembuat gambar cadas dapat saja menggambarkan bentuk-bentuk geometris yang serupa dengan bentuk entoptik, namun bentuk tersebut menggambarkan simbol tertentu yang tidak berkaitan dengan fenomena entoptik.

Kesulitan lain berkaitan dengan komponen kedua model neuropsikologi, yaitu mengidentifikasi ketujuh prinsip umum yang mengatur persepsi. Hal ini berkaitan dengan keberadaan gambar cadas yang memperlihatkan adanya penggambaran yang berupa replikasi, fragmentasi, integrasi, tumpang-tindih, penyejajaran, reduplikasi, dan rotasi. Kesulitan ini disebabkan pada kenyataannya dalam suatu himpunan gambar cadas, tidak semua prinsip umum tersebut digambarkan. Hal ini tergantung antara lain pada latar belakang budaya serta karakter orang yang mengalami trans. Artinya, bisa hanya salah satu atau beberapa bentuk penggambaran saja yang muncul. Di samping itu, tentunya para pembuat gambar cadas menggambarkan suatu bentuk berulang-ulang dan diletakkan secara berjejer atau saling tumpang tindih tidak semata-mata berkaitan dengan kegiatan trans, tapi bisa karena hal lain.

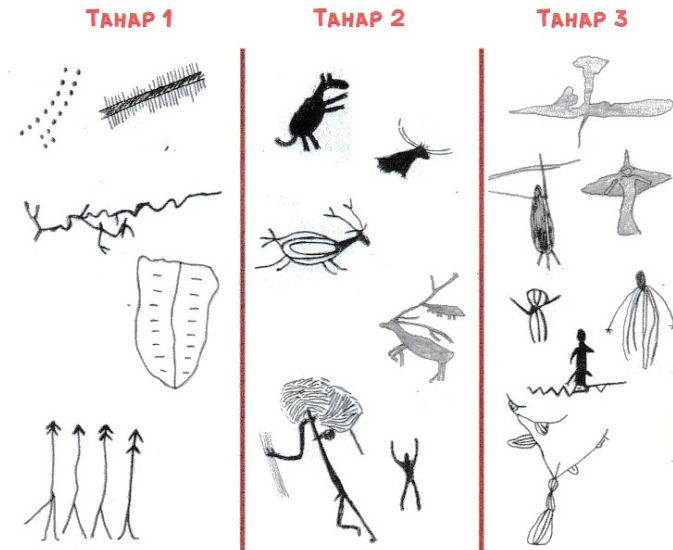
Kesulitan mengidentifikasi komponen ketiga yang berkaitan dengan tahap-tahap dalam perkembangan citra mental lebih rumit lagi. Hal ini disebabkan setiap kebudayaan memiliki ciri khasnya tersendiri. Ketiga tahap dalam komponen ketiga ini tidak selalu muncul dalam gambar cadas. Ternyata ada masyarakat yang hanya menitik beratkan penggambaran pada salah satu tahap saja. Misalnya orang Indian Tukano dari Amerika Selatan lebih menekankan pentingnya bentuk entoptik daripada ikonik. Hal ini tentunya dapat menyebabkan suatu penafsiran yang bersifat shamanistik kurang meyakinkan dibandingkan dengan himpunan gambar cadas yang menampilkan ketiga tahap perkembangan citra mental secara lengkap (Whitley 2016:143). Masalah-masalah inilah yang menjadi kritik terhadap pendekatan ini.

Lewis-Williams dan Dowson mengungkapkan bahwa model neuropsikologi ini dapat diterapkan pada gambar cadas

yang tidak memiliki data pembandingan etnografi masyarakat setempat. Namun demikian, adanya data etnografilah yang sangat membantu penafsiran ini agar menjadi lebih meyakinkan. Di Indonesia, umumnya gambar cadas dibuat pada masa dimana tidak ditemukan data etnografi yang dapat mendukung adanya kegiatan shamanisme. Oleh karena itu, penafsiran model neuropsikologi haruslah semata-mata berdasarkan motif-motif yang digambarkan.

Usaha untuk mencari jejak-jejak praktik shamanisme di Indonesia telah dilakukan oleh Irsyad Leihitu dan R. Cecep Eka permana (2018). Mereka melakukan kajian berdasarkan model neuropsikologi yang dilakukan oleh Lewis-Williams dan Dowson terhadap gambar cadas pada situs-situs Leang Kajuara, Leang Kassi, Leang Ulu Tedong, Leang Alla Masigi, Leang Pamelakang Tedong di wilayah Pangkep dan Leang Jin di wilayah Maros. Kajian ini lebih menekankan pada sejumlah metafora trans, terutama transformasi tubuh, rangsangan seksual, perkelahian/agresi, dan penerbangan magis. Ditambah dengan sejumlah ritual dan atribut yang berkaitan dengan kepercayaan shamanisme yang tergambar pada situs-situs tersebut (Leihitu & Permana 2018:25). Namun demikian, ulasan mengenai fenomena entoptik tidak ada sama sekali.

Mereka menyimpulkan bahwa model neuropsikologi ini dapat diterapkan di Indonesia, namun mereka mengingatkan bahwa kajian yang dilakukan hanya memperlihatkan adanya indikasi. Apakah panil-panil bergambar cadas ini benar-benar menggambarkan praktik shamanisme sulit dibuktikan, karena tidak adanya data etnografis yang relevan dari Maros-Pangkep (Leihitu & Permana 2018:25).



Gambar 4. Bentuk-bentuk gambar cadas dari Wilayah Sangkulirang-Mangkalihat yang menggambarkan tiga tahap perkembangan citra mental saat terjadi keadaan kesadaran yang berubah (Leihitu 2019).

Kajian neuropsikologis ini juga diterapkan oleh Leihitu pada enam situs di kawasan Sangkulirang-Mangkalihat dan Kawasan Gergaji di wilayah Kalimantan Timur. Penelitiannya ini bertujuan untuk mengetahui bentuk penggambaran yang bersifat shamanisme pada gambar cadas dan menguji teori nekuropsikologi. Berdasarkan analisis bentuk, karakteristik, dan konteks, ia menyimpulkan bahwa pada situs-situs yang dikaji terdapat motif-motif yang menunjukkan citra-citra entoptik, ikonik, dan halusinatif (Lihat Gambar 4). Di samping itu, Leihitu juga mengemukakan keberadaan motif-motif yang menampilkan enam metafora trans (kematian, perkelahian, terbang/melayang, tenggelam/berenang, nafsu seksual, dan transformasi tubuh (2019:129-130).

Selain pendekatan model neuropsikologi, dikenal pula model lain untuk mendeteksi keberadaan shamanisme dalam gambar cadas. Metode yang dikemukakan oleh

Robert Layton ini merupakan analisis kuantitatif untuk menentukan apakah suatu gambar cadas berasal dari praktik totemik, shamanik, atau sekuler (2000:179). Model ini dikemukakan sebagai reaksi terhadap kajian neuropsikologi yang dianggapnya membatasi penafsiran gambar cadas hanya pada kegiatan shamanisme, padahal kemungkinan lain tersedia. Ia mengajukan hipotesis bahwa gambar cadas totemik, shamanik, dan sekuler memperlihatkan cara yang berbeda dalam menampilkan motif-motif tertentu yang diambil dari masing-masing tradisi budaya. Oleh karena itu, tradisi gambar cadas yang berbeda ini memiliki perbedaan distribusi ciri-ciri pada masing-masing situs maupun antar situs, dan dapat pula memperlihatkan gaya yang berbeda. Layton menekankan bahwa gambar cadas totemik, shamanik, maupun sekuler dapat ditemukan secara berdampingan dalam satu wilayah.

	Each motif concentrated at a few sites	Motifs equally distributed between all sites
All motifs produced with relatively equal frequency	totemic	secular
Some motifs appear at least 2× as frequently as mean for remaining motifs		shamanic

Gambar 5. Perbedaan tradisi gambar cadas berdasarkan frekuensi motif (Layton 2000).

Layton mengemukakan bahwa dalam kesenian yang bersifat totemik, masing-masing spesies dipilih untuk digambarkan pada situs-situs di wilayah yang dihuni oleh kelompok pemilik simbol spesies tersebut. Sementara, dalam gambar cadas yang bersifat shamanik, spesies yang dijadikan pelindung atau sarana bagi pertemuan spiritual digambarkan di seluruh wilayah masyarakat yang bersangkutan. Sedangkan dalam gambar cadas yang bersifat

sekuler, spesies binatang yang diburu atau tumbuh-tumbuhan yang dikumpulkan sehari-hari digambarkan dalam frekuensi yang sama pada semua situs (Layton 2000:181). Layton menambahkan bahwa gambar cadas yang bersifat shamanik didominasi oleh jumlah spesies tertentu yang umumnya berfungsi sebagai pelindung atau sarana penghubung dengan dunia ruh. Spesies tertentu seringkali memiliki kekuatan khusus, seperti jerapah bagi orang !Kung, anakonda dan jaguar bagi orang Wayapi, dan monyet bagi orang Sora (Layton 2000:182).

Kajian yang dilakukan Layton terhadap gambar cadas Paleolitik Atas di Eropa menunjukkan kecenderungan persebaran motif binatang pada pola shamanik, yaitu adanya jumlah spesies yang terbatas, namun semuanya ditemukan di sebagian besar situs. Namun demikian, hal yang berbeda tampak pada gambar yang diterakan pada plakat-plakat batu (*mobilier art*) dari masa dan tempat yang sama yang memperlihatkan pola sekuler (Layton 2000:183).

Model Layton ini digunakan oleh Y. A. Pasaribu dalam mengkaji 25 gua bergambar binatang yang tersebar di tiga kabupaten, yaitu di Maros (10 gua), Pangkep (13 gua), dan Bone (2 gua). Persebaran gua ini dikaitkan dengan periode gambar cadas yang terkandung di dalamnya, yaitu periode Pra-Austronesia (tersebar di enam gua di Maros, lima gua di Pangkep, dan dua gua di Bone gua) dan Austronesia (tersebar di empat gua di Maros dan delapan gua di Pangkep) (Pasaribu 2016:10, 12-14). Periode-Pra Austronesia ditandai penggambaran binatang yang didominasi oleh babi dan tersebar di seluruh situs. Berdasarkan model yang dikemukakan oleh Layton, pola ini menunjukkan kecenderungan tradisi pemburu-peramu yang menitik beratkan pada shamanisme. Sementara, pada periode Austronesia binatang yang mendominasi adalah ikan yang dianggap tidak hanya memperlihatkan kehidupan nelayan, tetapi juga memperlihatkan nilai sosio-religi pendukungnya, karena ikan dianggap sebagai subyek yang dapat mempengaruhi kehidupan manusia (Pasaribu 2016:23). Oleh karena itu ia menyimpulkan bahwa gambar cadas Austronesia kemungkinan juga mencerminkan tradisi budaya

shamanisme (Pasaribu 2016:24).

Penelitian Pasaribu kemudian dikoreksi oleh Pasaribu dan R. Cecep Eka Permana dengan menerapkan model dan di wilayah yang sama. Penelitian kali ini tidak mebagi gambar cadas ke dalam dua tradisi, Pra-Austronesia dan Austronesia, yang dianggap menghasilkan penghitungan kuantitatif yang salah dan berakibat pada penafsiran yang kurang tepat berkenaan dengan konteks tradisi budaya gambar cadas tersebut. Hasil yang diperoleh memperlihatkan kecenderungan gambar cadas yang digambarkan di wilayah ini berada dalam konteks budaya totemisme dan bukan shamanisme sebagaimana disimpulkan pada penelitian sebelumnya (Pasaribu & Permana 2017).

Model yang sama diterapkan pula oleh Pasaribu *et al.* di wilayah Misool, Raja Ampat, Papua Barat terhadap motif-motif binatang yang ditemukan pada 22 situs dari 40 situs gambar cadas yang terdokumentasi di kawasan ini. Berbeda dengan di wilayah Pangkep-Maros, analisis terhadap gambar cadas binatang di Misool menunjukkan konteks budaya sekuler atau kegiatan sehari-hari, dan bukan totemisme. Pasaribu *et al.* juga melihat bahwa terdapat bentuk-bentuk gambar cadas lain, seperti cap tangan dan motif geometris, yang dianggapnya memperlihatkan konteks budaya yang lain. Melihat letak gambar cadas binatang yang umumnya terdapat sekitar satu sampai dua meter di atas permukaan laut, sementara motif cap tangan dan geometris diletakkan di tempat yang lebih tinggi, bahkan mencapai 10 meter di atas permukaan laut, Pasaribu menganggap bahwa kedua motif tersebut memiliki nilai simbolis yang lebih tinggi dari motif binatang (Pasaribu *et al.* 2020:15).

Model-model penelitian gambar cadas dapat dipakai untuk menunjukkan adanya seorang shaman dan kegiatan yang berkaitan dengan shamanisme. Hal ini dikemukakan agar dapat dipahami bagaimana cara kerja arkeologi dalam menafsirkan gambar cadas. Pengidentifikasi tokoh shaman dan kegiatan shamanisme pada gambar cadas penting untuk dapat menentukan apakah pada masa lalu sudah ada kegiatan pengusiran atau penyembuhan penyakit. Mengingat para shaman inilah yang berperan dalam aktivitas

penyembuhan penyakit, maka yang pertama kali perlu dilakukan adalah mengidentifikasi keberadaan mereka pada gambar cadas. Selanjutnya barulah menemukan adegan yang memperlihatkan kegiatan pengusiran atau penyembuhan penyakit itu sendiri.

Penelitian gambar cadas berkenaan dengan aktivitas shamanisme di Indonesia sangat terbatas dan sifatnya masih eksploratif serta perlu pengujian lebih lanjut. Namun demikian, setidaknya-tidaknya sejumlah tokoh yang diperkirakan sebagai seorang shaman dapat diidentifikasi. Seperti yang diperlihatkan oleh Leihitu di Sulawesi Selatan dan Kalimantan Timur. Katakanlah bahwa gambar cadas memperlihatkan keberadaan seorang shaman. Namun demikian, yang menjadi masalah adalah mengidentifikasi apakah yang digambarkan adalah aktivitas pengusiran penyakit, mengingat para shaman ini memiliki bermacam tugas, termasuk mendatangkan hujan, meramal, mempengaruhi keadaan cuaca, dan masih banyak yang lain yang tidak berkaitan dengan penyakit.

Sejauh ini tidak ada indikasi yang meyakinkan untuk menunjukkan hal tersebut, ditambah tidak ada data etnografi yang dapat mendukungnya. Berbeda misalnya dengan di Afrika Selatan di mana sejumlah gambar memperlihatkan adegan trans yang disertai dengan tari-tarian, orang yang mengalami perdarahan pada hidung (mimisan, gejala yang umum terjadi pada orang yang mengalami trans), atau penggambaran gabungan citra entoptik ikonik, maupun penggiringan binatang hujan secara jelas. Penafsiran adegan-adegan ini diperkuat dengan informasi dari data etnografi. Itulah sebabnya kita tidak bisa mengidentifikasi adanya kegiatan pengusiran atau penyembuhan penyakit pada gambar cadas.

Tidak adanya kegiatan pengusiran dan penyembuhan penyakit pada gambar cadas, tidak serta merta menghilangkan kemungkinan bahwa aktivitas tersebut dikenal oleh masyarakat prasejarah pencipta gambar cadas. Saya tetap meyakini bahwa shaman dan berbagai aktivitas yang dibebankan padanya, termasuk mengusir atau menyembuhkan penyakit sudah dikenal pada masyarakat prasejarah. Keyakinan ini didasarkan antara

lain pada data etnografi yang menunjukkan kehadiran tokoh shaman pada masyarakat tradisional di berbagai belahan dunia. Selain itu, juga berdasarkan pada kenyataan bahwa sejak awal mula berkembangnya kebudayaan, penyakit, kecelakaan yang menyebabkan seseorang terluka, dan masalah-masalah lain yang tidak sekedar berkaitan dengan keadaan fisik, tetapi justru pengaruh supernatural, sudah dihadapi oleh manusia. Oleh karena itu, amat wajar bila dibutuhkan orang yang mampu mengatasi hal-hal tersebut, mengingat tidak semua orang mempunyai kemampuan mengobati, apa lagi berkomunikasi dengan kekuatan gaib yang dianggap punya andil terhadap kehadiran masalah-masalah yang dihadapi manusia, termasuk penyakit. Hanya saja kegiatan tersebut tidak terlihat dengan nyata atau dapat diidentifikasi dalam gambar cadas di Indonesia. Hal ini dapat disebabkan oleh berbagai hal. Misalnya, kegiatan ini tidak dianggap penting untuk digambarkan atau walaupun digambarkan menggunakan simbol-simbol yang tidak kita kenal, sehingga tidak dapat diidentifikasi. Kemungkinan lain, kalau pun digambarkan, penggambarannya menggunakan media lain.

Kemungkinan besar kita tidak akan pernah menemukan kegiatan pengusiran penyakit pada gambar cadas, namun aktivitas tersebut hampir dapat dipastikan dikenal pada masyarakat masa itu.

Referensi

- Kara-ool Dopchun-ool. 2015. Focus on Tuva: Where ancient shaman traditions are alive in the modern world. *The Siberian Times*. Diakses dari <http://siberiantimes.com/other/others/features/shamans-rouse-the-ancient-siberian-spirits/> pada tanggal 25 Oktober 2020.
- Layton, R. 2000. Shamanism, totemism and rock art *Les Chamanes de la Préhistoire* in the context of rock art research. *Cambridge Archaeological Journal* 10 (1):169-186.
- Leihitu, I. 2019. Shamanisme Pada Gambar Cadas Di Kawasan Gergaji, Sangkulirang-Mangkalihat, Kalimantan Timur: Kajian Model Neuropsychology. Thesis S2 Departemen Arkeologi,

- Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.
Tidak diterbitkan.
- Leihitu, I. & R. Cecep Eka Permana. 2018. Looking for a trace of shamanism, in the rock art of Maros-Pangkep, South Sulawesi, Indonesia. *Kapata Arkeologi* 14(1):15-26.
- Lewis-Williams, D. 1981. *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*. London: Academic Press.
- Lewis-Williams, J.D. & T.A. Dowson. 1988. The signs of all times. *Current Anthropology* 39:201-217.
- Pasaribu, Y.A. 2016. Konteks budaya gambar binatang pada seni cadas di Sulawesi Selatan. *Paradigma* 6 (1): 1-27.
- Pasaribu, Y.A. & R. Cecep Eka Permana. 2019. Binatang totem pada seni cadas prasejarah di Sulawesi Selatan. *Amerta* 35 (1):1-18.
- Pasaribu, Y.A., M. O. Rahim, dan F. Latief. 2020. Konteks budaya motif binatang pada seni cadas prasejarah Misool, Raja Ampat, Papua Barat. *Amerta* 38 (1):1-16.
- Rozwadowski, A. 2015. Historic and proto-historic shamanic rock art in Siberia: A view from the Altai. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 33:189-198.
- Whitley, D. 2016. *Introduction to Rock Art Research* (ed. Ke-2). New York: Routledge.
- Winkelman, M.J. 1990. Shamans and other “magico-religious” healers: A cross-cultural study of their origins, nature, and social transformations. *Ethos* 18(3):308-352.
- _____. 2015. Shaman/shamanism. Dalam R. A. Segal & Kocku von Stuckrad (Ed.), *Vocabulary for the Study of Religion*. Vol. 3 P-Z, Index. Hal. 331-339. Leiden: Koningklijke Brill NV.

Wabah Dan Bencana Dalam Kisah Wayang Potehi: Studi Kasus Lakon Sie Jin Kwi¹

Oleh: Dwi Woro Retno Mastuti, M.Hum²
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia

1. Pendahuluan

Saat ini, dunia sedang dilanda pandemi covid-19 yang memaksa warga dunia harus patuh pada tatanan hidup baru. Warga dunia dihadapkan pada peraturan yang harus ditaati, yaitu mengenakan masker, cuci tangan, jaga jarak, dan menghindari kerumunan orang atau tidak berkerumun.

Pada awal Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) alias *lockdown* diberlakukan, berbagai bidang kehidupan terkena dampaknya. Bidang ekonomi, politik, seni-budaya, dan ketahanan, cukup terguncang menghadapi musuh yang tak nampak wujudnya ini. Kegiatan seni-budaya yang sudah terjadwal untuk mengadakan pertunjukan, dengan berat hati mengambil sikap menunda pergelarnya hingga waktu lebih kondusif. Informasi yang lebih terkini adalah virus corona yang berkembang di Indonesia bermutasi menjadi virus yang lebih ganas dan memiliki varian virus corona yang lebih bervariasi. Selain itu, wabah ini tidak dapat dipastikan kapan akan berakhir. Dia sudah hidup bersama kita.

Kegiatan Borobudur Writers and Culture Festival (BWCF) ke-9 tahun 2020 ini mengusung tema *Bhumisodhana, Ekologi*

1 Makalah ini disampaikan pada Borobudur Writers and Cultural Festival (BWCF) ke-9 dengan tema *Bhumisodhana: Ekologi & Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara*. Diselenggarakan pada 19-23 November, 2020. Seminar Virtual.

2 Pengajar Program Studi Jawa FIB-UI dan Pendiri Sanggar Budaya Rumah Cinta Wayang (Depok).

dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara. Mengutip penjelasan yang disampaikan oleh Panitia BWCF dalam TOR untuk para pemakalah, *Bhumisodhana* adalah upacara penyucian bumi (tanah) yang dilakukan para petapa sejak zaman dahulu kala. Upacara untuk menentukan tempat berpijak dan hak bagi manusia, penyucian bumi dari pengaruh buruk yang telah ditimbulkan oleh manusianya sendiri. Manusia wajib memuliakan bumi. Sebagai tempat tinggal manusia bersama makhluk lainnya, bumi wajib memberi apa yang harus diberi dan meminta apa yang harus diminta.

Pengetahuan ekologi yang mempelajari ekosistem makhluk hidup yang bersifat komprehensif, yang membahas interaksi, ketergantungan, keanekaragaman, keharmonisan dan keberlangsungan, manusia memiliki peran untuk menjaga keseimbangan dna keselarasan di tengah tuntutan industri modern yang semakin canggih. Berbagai manuskrip kuno Nusantara dan cerita rakyat telah mencatat pengetahuan tentang ekologi tersebut. Peringatan menghadapi bencana, obat-obatan herbal untuk menangkal berbagai penyakit, sumber pangan dari tumbuh-tumbuhan, petunjuk mengolah tanah persawahan dan perkebunan, tertuang melalui karya sastra klasik maupun berbagai cerita rakyat yang disampaikan melalui tradisi lisan.

Wayang adalah salah satu karya seni pertunjukan yang memiliki peran dan potensi merefleksikan kebudayaan Nusantara. Sebagai contoh wayang kulit purwa (Jawa). Seluruh unsur seni pertunjukan wayang, baik fisik maupun lakonnya, merupakan refleksi alam semesta dengan segala isinya. Kelir dan gunung wayang melambangkan alam semesta. Kelir adalah gambaran alam semesta yang masih kosong. Pada saat Gunung ditancapkan di tengah-tengah kelir, maka alam semesta yang kosong tadi pun terisi dengan makhluk hidup (manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan) yang diukir dalam lembaran Gunung. Ketika dalang memulai pertunjukan wayang kulit, hadirilah berbagai tokoh dengan berbagai karakter, baik atau buruk, yang mewarnai kehidupan ini, yang dibingkai dalam satu kisah/lakon.

Wayang merupakan media atau sarana komunikasi dan

informasi berbagai hal terkait dengan kehidupan manusia. Sebagai sebuah seni pertunjukan, wayang berfungsi sebagai tontonan/hiburan, tuntunan, dan tatanan. Lakon wayang (epos Ramayana dan Mahabharata) yang disampaikan oleh dalang mengandung berbagai nilai-nilai kehidupan, ajaran moral dan budi pekerti, yang menjadi pedoman dan tuntunan hidup manusia. Pedoman hidup tersebut membuat kehidupan manusia lebih tertata dalam menjalani *sangkan paraning dumadi*. Ada sekitar 35 jenis wayang (dapat juga lebih dari 35 jenis), terbagi dalam wayang dua dimensi dan tiga dimensi. Wayang Potehi termasuk wayang tiga dimensi bersama wayang golek (Sunda, Betawi), boneka si Unyil, wayang gantung (*string puppet, marriotnette*), wayang kaet.

Wayang Potehi adalah salah satu seni pertunjukan yang hadir di Indonesia memperkaya keragaman budaya Indonesia. Sebagai karya akulturasi budaya Jawa dan China/Tiongkok, wayang Potehi memiliki peran menjaga keberlangsungan kebhinekaan Indonesia. Lakon wayang Potehi mengisahkan legenda/mitos Tiongkok klasik. Dalam perkembangannya, wayang Potehi yang semula menjadi bagian dari ritual umat Konghucu dan dipergelarkan di kelenteng, di era keterbukaan ini, wayang Potehi dapat disaksikan di berbagai tempat, seperti sekolah, pusat perbelanjaan, kampus, dan lain sebagainya.

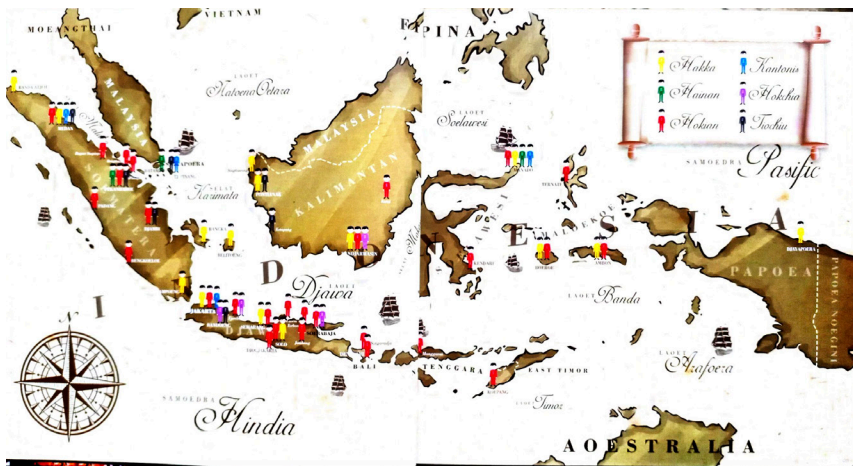
Mengacu pada tema BWCF ini, bencana atau wabah dalam lakon wayang Potehi merupakan suatu usaha para dewa atau ksatria untuk memusnahkan atau membinasakan pihak lain yang tidak berkenan di hati para dewa atau musuh para ksatria. Pembahasan perihal bencana dan wabah dalam lakon wayang Potehi dibatasi pada kisah Sie Jin Kwi Ceng Tang dan Sie Jin Kwi Ceng See serta lakon carangan Potehi yang digarap oleh grup Potehi Rumah Cinta Wayang disingkat Rumah Cinwa (Depok).

2. Mengenal Wayang Potehi

Wayang Potehi adalah wayang kantong termasuk dalam jenis wayang 3 dimensi. Kata potehi berasal dari kata *poo* (kain) *tay* (kantong) *hie* (wayang) (Bahasa Hokkian) atau budaixi (Bahasa Mandarin). Sebagai bentuk mini dari opera Beijing, wayang ini

berasal dari Provinsi Fujian (Tiongkok Selatan). Berbagai suku dari Tiongkok Selatan tersebar di berbagai pulau di Nusantara.

Boneka Potehi terdiri dari kepala (diameter 5 cm), tangan dan kaki/sepatu yang terbuat dari kayu (kayu pule di Jawa) dan kantong kain. Pada perkembangannya, kepala boneka potehi tersebut dapat dibuat dari bahan keramik atau raisin/plastik.



Keterangan gambar: Pesebaran etnik Tionghoa di Indonesia. Hakka (kuning), Hokkian (merah), Hainan (hijau), Hokchia (ungu), Tiochiu (hitam). (Sumber: *Mozaik Budaya Peranakan Tionghoa di Indonesia*, Aspertina, 2018).

Tidak diketahui secara pasti sejak kapan wayang Potehi hadir di Indonesia. Diperkirakan kehadiran wayang Potehi, khususnya di Jawa bersamaan dengan gelombang migrasi etnis Tiongkok ke Nusantara di sekitar abad ke-17. Menurut Toni Harsono (Gudo, Jombang), kakek buyutnya menyimpan boneka Potehi di awal tahun 1900-an bersama panggung Wayang Potehi. Baik boneka maupun panggung Potehi tersimpan di Museum Potehi di Gudo (Jombang).³

Wayang China yang berkembang di Indonesia adalah wayang Potehi di Jawa (khususnya Jawa Timur), wayang gantung

³ Hirwan Kwardhani. *Toni Harsono: Maecenas Potehi dari Gudo*. Yogyakarta, Isacbook. 2011.

di Pontianak, wayang kaet di Bagan Siapi-api⁴. Pada saat ini satu-satunya kelenteng yang menggelar wayang Potehi pentas 2 hingga 3 kali sehari adalah kelenteng Dukuh di Surabaya. Para dalang wayang Potehi pun banyak berasal dari Jawa Timur (Sidoarjo, Surabaya, Ngoro, Gudo). Kelenteng merupakan tempat pertunjukan wayang Potehi. Selain sebagai tempat ibadah, kelenteng juga berfungsi sebagai tempat kegiatan sosial. Oleh karena itu, wayang Potehi disebut juga wayang para Dewa. Bagi umat Konghucu, wayang Potehi merupakan wayang persembahan kepada para Dewa untuk mengantar doa-doa yang dipanjatkan untuk mengharapkan berbagai kelancaran dan kemudahan dalam hidup atau ucapan syukur tatkala harapan tersebut terkabul. Dapat dikatakan bahwa pergelaran wayang Potehi merupakan bagian dari sebuah ritual di dalam kehidupan umat Konghucu. Posisi panggung Potehi di kelenteng selalu menghadap ke altar dewa utama. Setiap kelenteng memiliki dewa utama yang berbeda.

Dalam buku *Potehi: Glove Puppet Theatre in Southeast Asia and Taiwan* (2016) dikatakan bahwa wayang Potehi juga terdapat di Taiwan dan Asia Tenggara (Penang – Malaysia, Yangon – Myanmar, Singapura). Potehi di negara-negara tersebut dipengaruhi oleh sosial-politik, budaya, serta berbagai perubahan yang terjadi di wilayah masing-masing.⁵ Dengan demikian, pergelaran wayang Potehi di setiap negara tersebut memiliki keunikan tersendiri. Di Jawa, dalang Potehi menggunakan Bahasa Jawa dalam menyampaikan lakon-lakon wayang Potehi. Potehi Singapura musik pengiringnya berdasarkan musik opera *gezai* (*gesaixi*), tidak mengikuti *nanyin*. Tidak dapat dipungkiri bahwa keberadaan wayang Potehi di China dan Taiwan mengalami kemunduran dan nyaris punah.

4 Diperkirakan wayang kaet berkembang di Bagan Siapi-api. Informasi ini diperoleh dari Bapak Prayitno (alm) pengelola Rumah Topeng dan Wayang Setia Darma (Desa Mas, Ubud, Bali) yang memiliki koleksi wayang kaet dengan keterangan bahwa wayang tersebut berasal dari Bagan Siapi-api. Ketika saya menelusuri keberadaan wayang kaet di Bagan Siapi-api (2016), tidak diperoleh informasi yang meyakinkan bahwa wayang kaet pernah ada di Bagan Siapi-api.

5 *Potehi: Glove Puppet Theatre in Southeast Asia and Taiwan*. Kaori Fushiki and Robin Ruizendaal (ed.). Taiyuan Publishing, Taiwan, 2016. Hlm. 2.

Pergelaran wayang Potehi dapat berlangsung singkat (1 jam) atau pun berhari-hari (paling lama 30 hari, pagi & malam dalam satu hari). Pergelaran wayang yang singkat atau panjang akan mempengaruhi jalannya lakon atau cerita wayang itu sendiri. Pemain wayang Potehi terdiri dari 1 dalang, 1 asisten dalang, 4 pemusik untuk alat musik erhu, hyena, dongko, piak ko, siauw bak, toa lo, siauw lo, pan, joe (terompet Cina). Seperti diketahui, cerita-cerita wayang Potehi mengisahkan dunia para dewa, kaisar, ksatria dari sebuah dinasti yang dikemas dalam legenda/mitos Tiongkok klasik. Suluk yang diucapkan oleh dalang adalah suluk dengan Bahasa Hokkian⁶. Pada awalnya, wayang Potehi menggunakan Bahasa Hokkian. Saat ini, dalang wayang Potehi menggunakan Bahasa Indonesia, dan sesekali Bahasa Jawa atau Inggris. Berbagai lakon yang dimainkan, antara lain: Sie Jin Kwi Ceng Tang dan Sie Jin Kwi Ceng Se, Sam Kok, Sam Pek Eng Tay, Sun Go Kong, Asal-usul 8 Dewa, 18 Jendral Pemberontak.

Awal Oktober 2020, Perkumpulan Sosial Boen Hian Tong (Semarang) bekerja sama dengan Yayasan Fu He An (Jombang) menggelar wayang Potehi dengan tema 'Wayang Potehi Tolak Pagebluk'. Kegiatan ini mengiringi Sembahyang *Tiong-Jiu-pia* tahun 2020, yaitu ritual doa wayang Potehi yang berjudul "Hou Yi Memanah Matahari" dicuplik dari legenda 10 Matahari.⁷ Pergelaran ini akan sarat dengan ritual pembacaan doa-doa untuk

6 Contoh suluk Potehi: *Djiao djiao ha san way/ sian hwa man ti khay/ hok lok tjai tju siu/ hui hapcong sian lay//* Artinya: dengan diam kami turun dari gunung/ bunga nan segar berkembang di bumi/memberikan berkah, keberuntungan, dan umur panjang/ para dewa datang dan duduk di situ//

7 Sumber: Berita online Sumatrapost.co, 28 September 2020. Alkisah pada zaman dahulu kala terdapat 10 Matahari yang menyebabkan penderitaan dan kekeringan di Bumi. Pada akhirnya, muncul seorang ksatria yang berhasil memanah 9 matahari dan menyisakan 1 matahari untuk menyinari bumi. Karena jasanya, sang Ksatria mendapatkan hadiah berupa pil ajaib, yang dititipkan kepada sang istri. Demi menjaga pil ajaib tersebut dari sasaran pencuri, sang istri menelan pil ajaib tersebut. Hal ini mengakibatkan ia melayang tinggi dan makin tinggi hingga mencapai bulan. Sang Ksatriapun bersedih karena kehilangan istrinya. Untuk mengenang sang istri, sang Ksatria membuat sebuah kue yang berbentuk bulat seperti bulan. Setiap awal bulan Oktober dikenal dengan Hari Memperingati Kue Bulan.

memusnahkan 'pagebluk' atau wabah dari bumi.



Panggung Wayang Potehi Rumah Cinta Wayang (ukuran 125 x 65 x 75) dengan tokoh-tokoh kisah Sun Go Kong. Di bagian kiri-kanan adalah boneka Potehi yang mewakili tokoh ksatria, bangsawan, pendeta, dsb.

3. Wayang Potehi Rumah Cinwa (Depok)

Pada saat ini, jumlah grup wayang Potehi terdiri dari Lima Merpati (Surabaya), Fu He An (Gudo, Jombang), Jensen Project (Mojokerto), Thio Hauw Lie putra Thio Tiong Gie almarhum (Semarang) dan Rumah Cinwa (Depok, Jawa Barat). Tiga grup wayang Potehi di Jawa Timur adalah grup wayang Potehi yang anggotanya terdiri dari dalang dan pemusik senior. Bapak Mujiono, Bapak Subur Suwahyo, Bapak Purwanto (baru saja wafat pada bulan Agustus 2020), Bapak Keke. Di Depok, Rumah Cinwa untuk sementara ini fokus pada pelestarian dan menjaga keberlangsungan wayang Potehi yang hampir punah⁸. Dalang dan pemusik adalah para mahasiswa dari Universitas Indonesia (usia 20 -22 tahun) yang memiliki minat dan ketertarikan pada pengembangan wayang Potehi. Rumah Cinwa didirikan pada 23 Nopember 2014 oleh Dwi Woro Retno Mastuti. Seusai menulis

⁸ Selain mengembangkan wayang Potehi, Rumah Cinwa juga mencoba mengembangkan Wacinwa (Wayang Kulit Cina-Jawa) yang telah punah. *Work in progress!*

buku *Wayang Potehi Gudo* (2014), terbersit keingingan untuk mendirikan grup wayang Potehi.

4. Sie Jin Kwi Ceng Tang dan Sie Jin Kwi Ceng See

Sie Jin Kwi (Xue Ren Gui) adalah tokoh ksatria dalam legenda Sie Jin Kwi Ceng Tang (Berperang ke Timur) dan Sie Jin Kwi Ceng See (Berperang ke Barat). Kisah kepahlawanan Xue Ren Gui ini ditulis oleh Lo Kuan Chung, seorang penyair yang dikenal di masa Dinasti Tang (618 – 907 M). Di masa Dinasti Tang, China memulai reformasi politik dan militer, menghasilkan stabilitas social, ekonomi dan kemakmuran. Xue Ren Gui adalah seorang jenderal yang berjasa di kerajaan Tong Tya (Taizong). Sebagai seorang panglima perang, ia selalu berhasil dalam mengalahkan musuh-musuhnya. Xue Ren Gui selalu mengenakan pakaian warna putih dan berasal dari keluarga miskin. Ia dikenal sebagai pemuda yang haus belajar berbagai ilmu silat dan senjata perang. Selain itu, Sie Jin Kwi memiliki watak yang rendah hati, setia, loyal, jujur, suka menolong.

Di Indonesia, Xue Ren Gui dikenal dengan nama Sie Jin Kwi (pelafalan Hokkian). Tokoh Sie Jin Kwi menjadi populer semenjak Otto Swastika (Oey Kim Ting) melukiskan kepahlawanan Xue Ren Gui untuk mingguan *Star Weekly*. Selanjutnya, lukisan tersebut dikumpulkan dan menjadi komik yang diterbitkan oleh Penerbit Keng Po.

Di Jawa, tokoh Sie Jin Kwi dikenal dengan nama Joko Sudiro yang dipopulerkan melalui lakon kethoprak Joko Sudiro dan Macan Putih dan disiarkan oleh RRI Yogyakarta tahun 1970-an. Di samping itu, tokoh Sie Jin Kwi ini juga tersurat dalam berbagai naskah Cina-Jawa yang ditulis dalam aksara dan bahasa Jawa. Tokoh Sie Jin Kwi tersebut dikenal dengan nama Sik Jin Kwi. Naskah Sik Jin Kwi kebanyakan anonym dan bersifat codex unicus (naskah tunggal). Hal ini diperkirakan karena naskah tersebut ditulis untuk keluarga Tionghoa tertentu dan untuk kepentingan keluarga tersebut. Yaitu agar anak-cucu keluarga tersebut memahami bahwa leluhur mereka berasal dari tanah Tiongkok.

Kisah Sie Jin Kwi juga dituangkan dalam karya sastra

berbahasa Jawa dan Melayu. Menurut Claudine Salmon dalam bukunya *Literary Migrations*, ada 7 novel Tiongkok yang dikenal di Jawa, salah satunya adalah Shih Djien Koei Tjing Tang (Xue Rengui Clears The East) dan Shih Djien Koei Tjing See (Xue Rengui Clear The West). Novel-novel China yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu Rendah lebih banyak lagi, sekitar 759 terjemahan (Claudine Salmon, 1987: 395), termasuk *Sie Djin Koei Tjeng Tang* dan *Sie Djin Koei Tjeng See* yang diterbitkan sekitar tahun 1912-an. Kisah Sie Jin Kwi (Xue Rengui Clears The East dan Xue Rengui Clear The West) termasuk kisah dengan latar belakang sejarah. Sebagai seorang Jendral Perang di masa Dinasti Tang, Sie Jin Kwi berperang ke Timur menaklukkan Korea (1987: 228, 380-395).

Di masa Dinasti Tang (618-907), pujangga Li Bai, Du Fu, dan Bai Juyi telah menulis sekitar 900 puisi

5. Wabah dan Bencana

Wabah adalah istilah umum untuk menyebut kejadian tersebarnya penyakit pada daerah yang luas dan pada banyak orang. Studi tentang wabah disebut epidemiologi. Secara spesifik, wabah yang memiliki arti tersebarnya penyakit dan mengakibatkan kematian banyak orang, tidak ditemukan dalam kisah Sie Jin Kwi. Wabah dalam kisah Sie Jin Kwi lebih memiliki makna pada jurus-jurus perang yang menghasilkan sebuah situasi atau benda yang menjadikan banyak orang atau prajurit mati. Bencana diartikan sebagai situasi buruk yang mengancam dan mengganggu kehidupan dan penghidupan manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan yang disebabkan oleh faktor alam atau non-alam, factor manusia, sehingga menimbulkan korban jiwa dan merusak lingkungan, serta kerugian harta benda. Selain itu, bencana juga berdampak pada psikologis.⁹

Berbagai kisah wabah dan bencana dalam kisah Sie Jin Kwi muncul karena peran para dewa dan ksatria yang memiliki kemampuan sakti dan senjata unggulan yang dapat menghancurkan lawan, benteng musuh beserta isinya, hutan,

⁹ Sumber: bnpb.go.id

gunung, lautan.



Cuplikan gambar perang antara Bwe Goat Eng dan Sie Jin Kwi. Sumber: Komik *Sie Jin Kwoei Ceng Tang* karya Siauw Tik Kwie alias Oto Suastika, Episode 3, hlm. 22.

5.1 Jurus Kelabang Berbisa vs Jurus Ayam Jago Mas

Perang tanding antara Bwe Goat Eng dan Sie Jin Kwi berlangsung setelah Khai Sou Bun, suami Bwe Goat Eng, kalah perang dari Sie Jin Kwi. Di saat terdesak, Bwe Goat Eng mengibarkan bendera kecil hijau yang berubah menjadi kelabang berbisa yang terbang menyambar dan memagut Sie Jin Kwi dan 8 saudaranya, yang mengakibatkan mereka jatuh pingsan. Seorang ksatria senantiasa mendapat perlindungan para dewa. Sie Jin Kwi dilindungi oleh para dewa, khususnya Dewa Li Ceng yang memercikan air suci ke wajah Sie Jin Kwi yang lalu sadar kembali dan bangkit. Kemudian Dewa Li Ceng memberikan sehelai bendera Kong Tok Ki untuk melawan senjata wasiat musuh. Berkat air suci tersebut, ke-delapan saudara Sie Jin Kwi dan para prajurit sadar dari pingsannya dan

kembali bersiap untuk perang. Keesokan harinya, Sie Jin Kwi dan prajurit kerajaan Tong Tya berhadapan dengan Bwe Goat Eng dari benteng Hong Hong San. Dengan penuh percaya diri, Bwe Goat Eng mengeluarkan jurus Kelabang Berbisa yang disambut oleh jurus Ayam Jago Mas milik Sie Jin Kwi. Seketika itu juga, ribuan ayam jago mematuki kelabang berbisa.

Kekalahan perang adalah bencana bagi sebuah kerajaan. Benteng Hong Hong San sebuah kerajaan kecil pun jatuh ke tangan kerajaan Tong Tya. Sie Jin Kwi dan prajurit Tong Tya dapat mengalahkan musuh berkat pertolongan Dewa Li Ceng.

5.2 Pembakaran Hutan

Thio Su Kwi sebagai utusan Kaisar Li Si Bin untuk merekrut para prajurit kerajaan Tong Tya dan memimpin perjalanan ke Timur, merasa gundah karena kehebatan Sie Jin Kwi terdengar sampai ke telinga Kaisar Li Si Bin yang selama ini mencari ksatria berbaju putih yang kelak membuat kejayaan bagi kerajaan Tong Tya. Kelicikan Thio Su Kwi selama ini adalah menyembunyikan Sie Jin Kwi dan memfitnah Sie Jin Kwi dengan melaporkan kepada Kaisar Li Si Bin bahwa menantunya, Ho Cong Hyan, berhasil menaklukan musuh. Padahal, keberhasilan tersebut merupakan keberhasilan Sie Jin Kwi.

Dengan alasan bahwa Sie Jin Kwi adalah orang yang dicari oleh Jendral U Ti Kiong, Thio Su Kwi meminta Sie Jin Kwi dan rombongannya sembunyi di lembah Thian Sian Kok. Thio Su Kwi yang jahat memerintahkan pasukannya untuk menutup jalan masuk ke lembah dengan balok kayu dan batu. Ia juga memerintahkan serdadunya untuk melemparkan api ke dalam lembah yang lebat dengan pohon-pohon kering itu. Lembah Thian Sian Kok pun menjadi lautan api. Sie Jin Kwi dan kawan-kawannya baru sadar bahwa mereka ditipu oleh Thio Su Kwi. Dengan jubah Sui Ho Pau pemberian Dewi Hwan Li Nio Nio, Sie Jin Kwi dan kawan-kawannya berlindung di bawah jubah tersebut dan mereka pun merasakan hembusan angin yang kuat hingga mereka serasa terbang di angkasa. Akhirnya, mereka pun selamat.

Situasi kebakaran hutan di lembah Thian Sian Kok merupakan

peristiwa bencana kebakaran hutan yang dibuat dengan sengaja oleh manusia yang memiliki tujuan jahat untuk memusnahkan orang lain yang menjadi musuhnya yang akan menghalangi jalannya mencapai kekuasaan atau jabatan tertinggi dalam kerajaan.

5.3 Obat Dewa dari Dewa Li Ceng

Di dalam meditasinya, Dewa Li Ceng melihat Sie Jin Kwi dalam keadaan bahaya akibat semburan batu Bok Kak Thai Sian guru dari Khai Sou Bun musuh bebuyutan Sie Jin Kwi. Kerajaan Tong Tya bersedih melihat Sie Jin Kwi pingsan. Tetesan obat Dewa di dahi Sie Jin Kwi dari Dewa Li Ceng membuat sang ksatria berbaju putih itu sehat kembali.

Pada perang keesokan harinya terjadilah perang antar Dewa Li Ceng melawan Bok Kak Thai Sian yang tak lain adalah kura-kura besar. Dewa Li Ceng segera menempelkan sehelai surat penetapan di punggung kura-kura tersebut. Surat tersebut berbunyi bahwa setelah 5.000 tahun barulah kura-kura dapat berubah menjadi manusia.

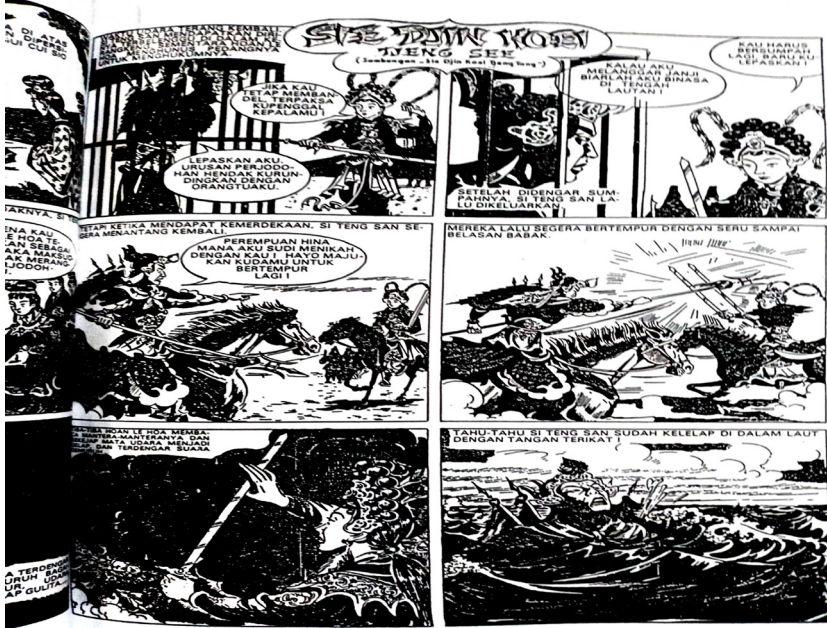
Kekuasaan para dewa tidak terbatas. Dengan kekuasaannya, dewa dapat menetapkan hidup seseorang untuk jangka pendek maupun jangka panjang.



Cuplikan gambar Dewa Li Ceng menghidupkan Sie Jin Kwi
Sumber: Komik *Sie Jin Kwoei Ceng Tang* karya Siau Tik Kwie alias Oto Suastika, Episode 3, hlm 21

5.4 Perjodohan Sie Teng San dan Hwan Le Hwa

Sie Teng San adalah putra Sie Jin Kwi. Hwan Le Hwa adalah putri jendral dari pihak musuh kerajaan Tong Tya. Sudah menjadi kehendak para dewa, Hwan Le Hwa yang sakti dan memiliki kemampuan berperang tingkat tinggi, memang jodoh Sie Teng San. Perjodohan mereka meliwati banyak kesulitan. Penolakan Sie Teng San terhadap Hwan Le Hwa memaksa Hwan Le Hwa menghukum Sie teng San dengan jurus-jurus sakti yang dimilikinya, sehingga membuat Sie Teng San akhirnya takluk dan menerima perjodohnya dengan Hwan Le Hwa.



Cuplikan gambar perseteruan Sie Teng San dan Hoan Le Hoa
Sumber: Komik *Sie Jin Kwoei Ceng See* karya Siauw Tik Kwie alias
Oto Suastika, Episode 4, hlm.7

Sie Teng San menghina Hwan Le Hwa sebagai perempuan biadab, rendah, tak tahu malu yang membuat Hwan Le Hwa marah dan mengucapkan mantra sehingga membuat dunia gelap-gulita dan muncullah gunung-gunung yang bergeser dan menggentet Sie Teng San. Selain itu, pohon-pohon tinggi dan rapat mengepung Sie Teng San yang membuat Sie Teng San tak menemukan celah

untuk menyelamatkan diri. Arogansi Sie Teng San selalu membuat Hwan Le Hwa marah dan menciptakan bencana untuk Sie Teng San. Setelah bencana gunung dan pohon tinggi, hukuman yang ketiga adalah membuat Sie Teng San tenggelam di lautan dengan tangan terikat.

5. 5 Dewa dan Siluman

Di akhir kisah Sie Jin Kwi Ceng See, para dewa turut berperan dalam perang melawan para ksatria kerajaan Tong Tya. Hwan Le Hwa, Sie Kim Lian, Sie Teng San melawan para siluman dan dewa yang berpihak kepada musuh. Ketika pedang Li To Hu hampir mengenai Hwan Le Hwa, tiba-tiba ada halilintar mematahkan pedang tersebut. Ternyata, dewi Le San Seng Bou, guru Hwan Le Hwa, melayang turun dari angkasa. Para dewa dari pihak kerajaan Tong Tya senantiasa mengeluarkan berbagai jurus untuk melindungi murid-murid mereka yang berperang untuk kejayaan kerajaan Tong Tya.

5. 6. Bencana dalam Kisah Sie Jin Kwie

Seperti telah disampaikan pada paragraf sebelumnya, bencana diartikan sebagai situasi buruk yang mengancam dan mengganggu kehidupan dan penghidupan manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan yang disebabkan oleh faktor alam atau non-alam, faktor manusia, sehingga menimbulkan korban jiwa dan merusak lingkungan, serta kerugian harta benda. Selain itu, bencana juga berdampak pada psikologis. Di dalam kisah Sie Jin Kwi ini, bencana dalam kehidupan manusia muncul karena perang antara kerajaan Tong Tya yang melakukan ekspansi menaklukkan kerajaan-kerajaan kecil untuk meluaskan kekuasaannya.

Bencana kehidupan dan lingkungan nampaknya lebih dominan dalam kisah Sie Jin Kwi. Contoh-contoh peristiwa bencana kehidupan dan lingkungan yang ditampilkan pada tulisan ini dianggap mewakili berbagai peristiwa yang tergambar pada Sie Jin Kwi Ceng Tang (6 episode) dan Sie Jin Kwi Ceng See (9 episode). Bencana kehidupan dan lingkungan tersebut ditimbulkan oleh konflik antar kerajaan yang melibatkan para

ksatria dan para dewa yang berpihak kepada mereka.

Dewa-dewi dikenal sebagai makhluk yang mendiami sebuah tempat yang disebut suralaya atau kahyangan. Dunia para dewa juga memiliki struktur organisasi atau hirarki kekuasaan. Pada cerita mitos atau legenda klasik, dewa-dewi memiliki hubungan vertikal dengan kehidupan manusia. James Dananjaya (1983: 52) menjelaskan mitos sebagai cerita prosa rakyat yang dianggap suci dan dianggap benar-benar terjadi, dengan tokoh manusia setengah dewa dan terjadi pada waktu yang sangat lampau; legenda adalah cerita prosa rakyat yang dianggap benar-benar terjadi, ditokohi oleh manusia, dan terjadi pada waktu yang tidak terlalu lama.

Bencana selalu membawa korban, baik perorangan maupun kelompok masyarakat. Di dalam kisah Sie Jin Kwi, bencana terjadi karena banyak unsur atau faktor. Yaitu: 1) Faktor Pengetahuan (Jurus Sakti); 2) Faktor Lingkungan (Pembakaran Hutan); 3) Faktor Perjodohan (Hwan Le Hwa dengan Sie Teng San); 4) Faktor Ramuan Dewa; 5) Faktor Dewa/Siluman. Bencana di dalam kisah Sie Jin Kwi ini lebih banyak dipicu atau didorong oleh unsur perang, yang memiliki hukum ekspansi wilayah. Di dalam upaya memperluas wilayah kekuasaan, tidak terlepas dari unsur heroik atau kepahlawanan.¹⁰

Tidaklah mengherankan, sebuah kisah legenda klasik didominasi tema ksatria dan kepahlawanan, yang ditakdirkan untuk memenangkan perang setelah mengalami berbagai kesulitan. Unsur keterlibatan para penghuni kayangan untuk memenangkan ksatria 'favorit-nya' cukup dominan. Para dewa atau dewi bebas memilih dalam mendukung ksatria yang menjadi jagoannya.

Sebagai seorang ksatria, Sie Jin Kwi memiliki watak dan sifat kepahlawanan. Menurut S. Sasramijaya dalam majalah *Narpawandana* (1938: 31) dikatakan bahwa *satriya* adalah seseorang

10 Di saat pandemic ini, wayang Potehi Rumah Cinwa juga menyajikan lakon terkait pandemic covid-19 menggelar lakon bertema virus corona berjudul: *Siluman dari Kerajaan Koe Pid* (Pernikahan Hwan Hu Zhi). Lakon plesetan dari virus covid (Koe-Pid) dan Hwan Hu Zhi (Hand Sanitizer). Pergelaran 30 Juni 2020 (Potehi virtual Rumah Cinwa & Makara Art Centre)

yang mendapat tugas dan tanggung jawab untuk *olah kasubratan* (olah spiritual), *olah kaprajuritan* (olah seni bela-diri), dan *welas asih* (kasih sayang). Ketiga watak ksatria tersebut menjadi senjata ampuh untuk menghilangkan ‘bencana’, baik bencana dalam bentuk lahir maupun batin. Sun Tzu seorang jenderal dari Tiongkok, ahli strategi militer dan filsuf menulis sebuah buku *The Art of War* yang berisi tentang mengelola konflik dan mengenal musuh.

5.7. Ajaran Konfusius dalam Kisah Sie Jin Kwi

Sub-bab ini akan membicarakan sekilas kisah Sie Jin Kwi yang ceritanya dibangun di masa Dinasti Tang dan ajaran Konfusius yang berkembang di masa Dinasti Tang. Konfusius istilah yang lebih dikenal daripada Kong Fuzi yang dilahirkan pada tahun 551 SM dan wafat tahun 472 SM dalam usia 73 tahun. Ajaran Konfusius mengalami kemerosotan di zaman Dinasti Zhou (1122-256 SM), zaman yang melahirkan berbagai aliran filsafat.

Pijakan ajaran Konfusius adalah pendidikan moral individu. Seseorang didorong untuk berbuat baik. Filsafat Konfusius mengenal *ren* dan *li*. *Ren* berarti kebajikan. Kata *ren* sendiri adalah “kasihanilah sesamamu, jangan lakukan perbuatan terhadap orang lain apabila engkau tidak suka diperlakukan demikian”. *Li* artinya ‘berkorban’, yang mendapat perluasan makna menjadi upacara adat-istiadat perngorbanan pada leluhur, seperti yang dilakukan para kaisar dan kaum bangsawan. *Ren* dan *li* tidak dapat dipisahkan karena keduanya, *ren* dan *li* merupakan hubungan yang amat penting dalam membina kebajikan. Selain *ren* dan *li*, Konfusius juga membicarakan *Dao*, yaitu ‘jalan’ atau ‘cara’. *Dao* berisikan hukum kesusilaan yang hendaknya ditaati serta pola pikir yang dapat mengembangkan kepribadian setiap orang.

Tokoh Sie Jin Kwi dalam sepak-terjangnya melaksanakan *ren* dan *li*. Ia memiliki sifat welas asih kepada sesama, tanpa membedakan pangkat. Dalam perjalanan pulang ke desanya karena ia ditolak oleh Thio Su Kwi (pejabat kerajaan yang ditugaskan untuk melakukan seleksi penerimaan prajurit kerajaan Tong Tya) menjadi prajurit kerajaan Tong Tya, Sie Jin Kwi menolong bangsawan yang dirampok oleh tiga begal.

Ketiga begal tersebut kalah, dan sang bangsawan memberikan putrinya kepada Sie Jin Kwi untuk diperistri. Sie Jin Kwi menolak pemberian tersebut, karena ia sudah menikah deng Lyu Kim Hwa. Setelah penolakan kedua, Sie Jin Kwi yang kecewa, dalam perjalanan pulang menolong Thia Ko Kim, penasihat Kaisar Li Si Bin, yang diserang harimau. Ketika harimau berhasil dihalau pergi, Sie Jin Kwi mendapatkan *katebelece* (catatan dari pejabat) dari Thia Ko Kim untuk diberikan kepada Thio Su Kwi, yang isinya bahwa Sie Jin Kwi diterima sebagai prajurit kerajaan atas jasanya menyelamatkan Thia Ko Kim.

Tokoh Sie Jin Kwi selalu mendapatkan fitnah dari Thio Su Kwi yang licik, culas, dan serakah. Sebagai pejabat, sangatlah mudah baginya untuk membuat laporan palsu kepada Kaisar Li Si Bin. Banyak benteng atau kerajaan kecil yang berhasil takluk kepada Kerajaan Tong Tya berkat perjuangan Sie Jin Kwi. Akan tetapi dengan menempatkan Sie Jin Kwi sebagai tukang masak di dapur dan ancaman bahwa Sie Jin Kwi adalah orang yang dicari Kaisar Li Si Bin untuk dibunuh, maka setiap memenangkan perang atas berbagai benteng, Sie Jin Kwi selalu cepat-cepat kembali ke dapur untuk bertugas sebagai juru masak. Sementara itu, Thio Su Kwi melaporkan kepada Kaisar Li Si Bin, bahwa menantunya Ho Cong Hian telah berhasil menaklukan musuh. Dengan gembira, Kaisar Li Si Bin memberikan penghargaan kepada Ho Cong Hyan atas jasa-jasanya. Hingga suatu hari, penipun Thio Su Kwi terungkap, dan ia pun dihukum dibakar di dalam sebuah lonceng berukuran besar. Sie Jin Kwi pun berhak atas jabatan Senapati Perang Kerajaan Tong Tya. Setiap individu memiliki 'jalan' dan 'cara' masing-masing untuk mencapai titik kebajikan.

8. Penutup

Wabah dan bencana yang diangkat sebagai tema dalam BWCF ini bukan sekedar wabah atau bencana yang membawa korban manusia dan lingkungan. Pengertian dan pemaknaan istilah wabah dan bencana dalam pembahasan Wayang Potehi ini mendapatkan perluasan makna. Wabah dan bencana juga membawa akibat untuk kehancuran makro-kosmos dan mikro-kosmos. Alam semesta,

bumi, dan manusia tidak lagi mendapatkan kehidupannya. Sumber wabah dan bencana pun dapat berbentuk serangan penyakit yang menyerang fisik, penyakit hati atau peristiwa alam yang maha dahsyat di luar prediksi manusia.

Bencana dalam Wayang Potehi tergambar dalam lakon Sie Jin Kwi, seorang ksatria kerajaan Tong Tya. Bencana yang dihadapi para tokoh dalam kisah Sie Jin Kwi ini bersifat bencana kemanusiaan yang terkait dengan nilai-nilai moral dan budi pekerti. Tokoh Sie Jin Kwi yang jujur, welas asih, memiliki keahlian menggunakan senjata, loyal dan setia, suka menolong berhadapan dengan tokoh-tokoh yang memiliki watak dan sifat iri, dengki, serakah, pemaarah, yang bertolak belakang dengan sifat Sie Jin Kwi. Hwan Le Hwa yang diutus gurunya untuk menjalani takdirnya sebagai istri Sie Teng San, mengalami situasi kejiwaan perempuan tanggung atau kstaria perempuan yang tidak mudah. Sebagai ksatria perempuan yang berilmu tinggi, dia direndahkan oleh Sie Teng San. Berbagai bencana hati dialaminya, sampai dia pulang ke rumahnya untuk sekedar diam dan introspeksi diri. Atas perintah Raja Muda Sie Jin Kwi yang sudah tua, Hwan Le Hwa dijemput untuk kembali ke kerajaan Tong Tya dengan tugas baru sebagai Panglima Perang. Hwan Le hwa adalah gambaran seorang Ibu Pertiwi yang berhasil mengusir bencana musuh dan meraih kejayaan kerajaan Tong Tya.

Bencana yang muncul dalam kisah Sie Jin Kwi merupakan bencana perang konflik batin. Bencana terbagi dalam 2 bagian. Yakni 1) Bencana lahir/fisik berupa perang adu senjata atau jurus sakti sehingga menimbulkan korban (perorangan maupun kelompok/rakyat/prajurit); 2) Bencana batin (konflik batin) yang jika tidak dapat dikelola dengan baik akan menghasilkan kemenangan atau kehancuran untuk diri pribadi. Setiap bencana, baik lahir maupun batin, selalu melahirkan sebuah pencerahan atau pembaruan. Pandemi covid-19 melahirkan tatanan kehidupan baru.

Depok, Pertengahan Oktober 2020

DWM

Referensi

- Andri Wang. 2011. *The Wisdom of Confucius*. Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama.
- Claudine Salmon. 1987. *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction in Asia (17-20th Centuries)*. Beijing, The Foreign Language.
- Dwi Woro Retno Mastuti. 2014. "Wayang Potehi: Chinese Peranakan Performing Arts in Indonesia" dalam *Puppetry for All Times*. Ghulam Sarwar Yousof (ed.). Singapore, Partridge Publishing.
- Dwi Woro Retno Mastuti. 2014. *Wayang Potehi Gudo: Seni Pertunjukan Peranakan Tionghoa di Indoneisa*. Jakarta, Penerbit Sinar Harapan.
- Dwi Woro Retno Mastuti. 2017. "Kesatria Sie Jin Kwie dalam Lakon Wayang Potehi" dalam *Bunga Rampai Wayang: Latihan Berbasis Neuroplastisitas dan Revolusi Mental*. Dwi Woro RM, Jusuf Sutanto, Darmoko (ed.). Jakarta, Penerbit Universitas Indonesia. Hlm. 41-60.
- Dwi Woro Retno Mastuti. 2017. "The Sublimation Power of Hwan Le Wah: The Study of Chinese-Javanese Women and Its Relevance in Socio-Environment Harmony" dalam *Journal IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*. Vol. 175. 24 Juli 2018.
- Dwi Woro Retno Mastuti, Ari Anggari, Afriadi, Yi Ying. 2018. *Mozaik Budaya Peranakan Tionghoa di Indonesia*. Jakarta, Aspertina.
- Edi Sedyawati. 1981. *Pertumbuhan Seni Pertunjukan*. Jakarta, Penerbit Sinar Harapan.
- Hirwan Kuardhani. 2011. *Toni Harsono: Maecenas Potehi dari Gudo*. Yogyakarta, Isacbook.
- Ivan Taniputera. 2007. *History of China*. Yogyakarta, Penerbit

- A-Ruzz Media.
- James Dananjaya. 1984. *Folklore Indonesia*. Jakarta, Grafiti Press.
- Julianti Parani. 2011. *Seni Pertunjukan Indonesia: Suatu Politik Budaya*. Jakarta, Penerbit Nalar.
- Kaori Fushiki & Robin Ruizendaal (ed.). 2016. *Potehi: Glove Puppet Theatre in Southeast Asia and Taiwan*. Taiwan. Taiyuan Publishing.
- Lu Hsun. 1959. *A Brief History of Chinese Fiction*. Peking, Foreign Languages Press.
- Lono Simatupang. *Pergelaran: Sebuah Mozaik Penelitian Seni-Budaya*. Yogyakarta, Jalasutra.
- Oto Suastika (Siauw Tik Kwie). 1984. *Sie Djin Koei Ceng Tang (9 Jilid) & Sie Djin Koei Ceng See (6 Jilid)*. Jakarta, Penerbit Gabungan Tridharma Indonesia.
- Umar Kayam. 1981. *Seni, Tradisi, Masyarakat*. Jakarta, Penerbit Sinar Harapan.
- S. Sasramijaya. *Narpawandana Surakarta*, Jilid 2, Februari 1938. Pangayoman Sahandhap
Sampeyan Dalem Ingkang SinuhunIngkang Minulya Saha Wicaksana Kanjeng
Susuhunan. *Narpawandana Surakarta*, Jilid 2, Februari 1938.
- Yanuardi G. Soebiono. 2013. *Kumpulan Karya Militer Klasik: Seni Perang China*. Jakarta, PT Elex Media Komputindo.

Tari Sanghyang Dedari Dan Tari Sakral Lainnya¹

Oleh: Prof. Dr. I Made Bandem

Pendahuluan

Salah satu dari kesenian Bali yang berakar pada kebudayaan Pra-Hindu adalah tari Sanghyang. Tari ini masih hidup sampai sekarang. Kini dapat dijumpai kurang lebih 55 macam tari Sanghyang. Tarian tersebut banyak terdapat di desa-desa pegunungan. Semua jenis tari Sanghyang terdiri atas dua sampai tujuh orang penari, dan biasanya mereka dapat mencapai *kelinggihan* atau *kerauhan*, kemasukan dewa-dewi, roh para leluhur atau roh-roh lainnya. *Kelinggihan* itu dapat dicapai dengan *panudusan*, menghirup asap kemenyan, menyanyikan lagu sakral dan meditasi dengan rasa kebaktian yang mendalam. Ketika penari Sanghyang itu kemasukan roh-roh, mereka mengadakan interaksi dengan para penonton atau dengan penari Sanghyang lainnya. Di beberapa daerah Sanghyang itu berbicara sebagai “wahyu.”

Sejarah Dan Sastra

Sebagai sebuah tari yang merupakan sisa-sisa dari kebudayaan pra-Hindu, Sanghyang diklasifikasikan sebagai tari Wali. Tari Wali ialah sebuah bentuk tari yang bersifat sakral, dipentaskan dalam upacara keagamaan dan berlangsung di tempat yang paling sakral disebut *jeroan pura* atau utama mandala. Sanghyang dianggap

1 Makalah disampaikan dalam Simposium Sesi 2 “Seni Pertunjukan, Seni Sakral Nusantara dan Relasinya dengan Wabah” pada 20 November 2020. Simposium ini merupakan salah satu agenda dari Borobudur Writers and Cultural Festival (BWCF) yang bertemakan *Bhumisodhana: Ekologi & Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara*. Festival budaya ini berlangsung dari 19 s/d 23 November 2020 dan dilaksanakan secara daring (*Virtual Festival*).

sebagai pelaksana upacara agama dan tidak memakai lakon. Bersifat komunal dan partisipasi yang tinggi, serta setiap orang dapat terlibat di dalamnya. Anggota masyarakat yang mengikuti upacara Sanghyang tiba-tiba ikut *trance* atau *kelinggihan* bersama para penari Sanghyang.

Catatan yang paling tua mengenai tarian Bali terdapat dalam sebuah prasasti yang dinamakan prasasti Bebetin berangka tahun 896 M. Dalam prasasti itu disebut *partapukan* (tarian topeng), *parbwayang* (pertunjukan wayang), *pabunjing* (penari), *abanwal* (tarian badut). Sampai saat ini belum diketahui secara pasti bagaimana wujud tari-tarian itu, baik dari segi bentuk maupun penampilannya.

Prasasti itu dibuat pada zaman pemerintahan Kesari Warmadewa, seorang raja keturunan Raja Sailendra dari Jawa Tengah yang memerintah Bali pada tahun 882-912 Masehi (Goris, 1954: 55).

Mengenai tari *trance* terdapat dalam sebuah lontar yang berjudul "Usana Bali dan Usana Jawa," sebuah hasil karya sastra yang dikarang oleh Danghyang Dwijendra (Danghyang Nirarta) tahun 1550 (Abad ke-16) di Gelgel Klungkung. Dalam naskah itu disebutkan bahwa Sang Kulputih, seorang penghulu agama di Pura Besakih mempersembahkan sebuah tarian sakral untuk sempurnanya sebuah upacara Odalan itu. Para dewa-dewi merasuki para penarinya dan menyebabkan penari-penari *kelinggihan*. Tari itu disebut Wewalen. Kini karena perkembangan zaman tari Wewalen itu berkembang menjadi tari Wali, Bebali, dan Balih-balihan (Dinas Pendidikan Kebudayaan Propinsi Bali, 1986: 66).

Tutur Barong Swari

Berkaitan dengan wabah dan penolakannya, lontar "Barong Swari" menyinggung terjadinya Tari Barong, dimana diceritakan pada waktu Bhatari Uma dikutuk oleh Bhatara Guru turun ke dunia menjadi Durga-Dewi, maka lalu Bhatari Durga "Melakukan Yoga." Waktu beliau beryoga menghadap ke utara, maka beliau menciptakan "Gering Lumintu" (wabah penyakit). Waktu beliau beryoga menghadap ke barat timbul "Gering Hamancuh" Waktu

beliau beryoga menghadap ke selatan timbul “Gering Rug Buana” Waktu beliau beryoga menghadap ke timur terjadilah “Gering Utah Bayar” (muntah-berak).

Dengan timbulnya bermacam-macam penyakit itu, maka terancamlah dunia dari mara bahaya, hal ini menimbulkan belas kasihan dari Sang Hyang Tri Murti, lalu ketiganya turun ke dunia untuk menyelamatkan dunia dan seisinya dari kehancuran. Bhatara Brahma turun menjadi Topeng Bang. Bhatara Wisnu turun menjadi Telek. Bhatara Iswara (Siwa) turun menjadi Barong (Lihat juga Ketut Sudarsana, dkk, 2013: 75).

Pada setiap kesempatan dimana para *bhuta kala* dan jenis-jenis penyakit itu berkumpul disanalah beliau menari, yang menyebabkan takut dan larilah semua *bhuta kala* dan penyakit itu tunggang langgang. Dengan demikian terhindarlah umat manusia dari bencana penyakit.

Kisah Ida Bhatara Ratu Gede Mas Mecaling

Pada suatu hari yang sangat cerah, Bhatara Siwa dan istrinya, Dewi Uma beranjang sana di Selat Badung, antara Pulau Bali, Pulau Nusa Penida. Beliau berdua menaiki lembu Nandini yang bisa terbang. Menjelang sampai di atas Pulau Nusa Penida, Bhatara Siwa berkeinginan keras untuk bersanggama dengan istrinya. Dewi Uma menolak, dan akhirnya sperma Bhatara Siwa berceceran di tengah laut. Sperma itu menjadi suatu gumpalan dan berselang beberapa waktu gumpalan darah putih itu lahir menjadi seekor Raksasa yang hebat dan ganas.

Suatu malam Raksasa itu meraung dengan kerasnya dan menanyakan kepada orang-orang sekitarnya siapa ayah dan ibunya. Tak seorangpun mengenal orang tua Raksasa itu. Karena raungan keras itu mengganggu orang-orang di malam hari, datanglah Bhatara Brahma dari selatan dan Bhatara Mahadewa dari barat untuk meminta agar Raksasa itu tidak meraung keras-keras. Raksasa itu marah dan terus menanyakan ibu dan bapaknya. Brahma dan Mahadewa sangat marah dan langsung menyerangnya. Tapi serangan itu gagal dan kedua dewa itu meninggalkan tempatnya. Brahma dan Mahadewa menghadap Bhatara Wisnu untuk membantunya. Bhatara Wisnu datang dari

utara dengan senjata cakranya. Beliau memanah Raksasa itu dan Raksasa itu makin mengganas dan menyerang Bhatara Wisnu.

Akhirnya Bhatara Wisnu mendatangi Bhatara Siwa untuk meminta bantuan agar Raksasa itu berhenti meraung dan mengamuk. Bhatara Siwa datang dari stananya dan bertemu dengan Raksasa ganas itu. Bhatara Siwa menanyakan kenapa dia mengamuk, meraung, dan mengganggu keamanan para dewa yang sedang bersemadi. Raksasa itu meminta Bhatara Siwa untuk menjelaskan siapa ibu dan bapaknya. Bhatara Siwa tahu benar bahwa kesaktian dari Raksasa itu terletak pada taringnya. Bhatara Siwa meminta agar Raksasa itu bersedia taringnya dipotong dan Bhatara Siwa akan mengakui dia sebagai putranya. Tidak berfikir panjang lagi, Raksasa itu mengizinkan Bhatara Siwa untuk memotong taringnya. Bhatara Siwa juga memberi tahu bahwa ibu dari Raksasa itu adalah Dewi Uma, dan ayahnya adalah Bhatara Siwa sendiri.

Raksasa itu sangat senang hatinya. Bhatara Siwa meminta Raksasa untuk berstana di Nusa Penida, di sebuah Pura bernama Pura Dalem Peed yang berada di dekat Laut, Selat Bali dan Selat Nusa Penida. Raksasa itu pun diberi nama oleh ayahnya, yaitu Ratu Gede Mas Mecaling. Ratu Gede Mas Mecaling ditugaskan untuk mengawasi orang Bali agar tetap melakukan upacara yadnya dan takwa kepada Ida Hyang Widhi. Jika tidak, Ratu Gede Mas Mecaling memiliki kewenangan untuk memangsanya. Ratu Gede Mas Mecaling juga diberi rakyat atau bregala berupa *bhuta-bhuti* yang banyak jumlahnya. *Bhuta-bhuti* itu memiliki kekuatan untuk menciptakan wabah jika orang Bali tidak taat kepada agamanya.

Bhatara Siwa mengizinkan Ratu Gede Mas Mecaling dan bregalanya untuk datang ke Bali setiap sasih ke-5 dan ke-6 yaitu pada bulan November dan Desember. Sebaliknya Bhatara Siwa juga mengingatkan kepada para Raja dan rakyat Bali bahwa setiap bulan November dan Desember patut membuat sesajen caru yang diletakkan di depan rumah dalam sebuah tempat yang dinamakan sanggah cerucuk. Di depan sanggah cerucuk itu juga diletakkan sebidang daun pandan yang berisi rerajahan tentang Bhatara Brahma, Wisnu dan Siwa agar masyarakat tidak

diganggu oleh para bregala yang menyebarkan wabah penyakit. Jika ternyata lupa, Ratu Gede Mas Mecaling dan para bregala itu akan menyebarkan wabah, berupa kolera, desentri, dan cacar. Untuk mengusir bragala itu masyarakat Bali diminta untuk mementaskan tari Wali (Upacara) seperti Sanghyang, Baris Gede, Sutri dan Rejang (Lihat juga Nala, 1996: 175).

Usada Kecacar

Ketika diadakan musyawarah para dewa di Swargaloka, tersebutlah Bhagawan Wraspati dan Bidadari Nilotama. Pada saat pertemuan itu berlangsung, rupa-rupanya antara Bhagawan Wraspati dan Bidadari Nilotama terjadi saling mengerling. Hal itu diketahui oleh Bhatara Siwa yang menganggap perbuatan itu tidak pada tempatnya. Oleh karena itu, Bhatara Siwa mengusir mereka berdua untuk pergi ke Madyaloka, dengan syarat apabila mereka nanti sudah mempunyai anak boleh kembali ke Swargaloka.

Di Madyaloka keduanya menjadi suami istri dan mempunyai anak tak terhitung jumlahnya yang disebut "dakang," antara lain bernama Luh Lempeni, Bubuk, Beruang, Guling, Tembaga, Sukun, Kekarangan, Besi dan lain-lainnya.

Setelah kutukan itu berakhir, Bhagawan Wraspati dan Nilotama bermaksud kembali ke Swargaloka. Mengetahui hal itu para dakang bertanya, jika mereka ditinggal di Madyaloka, apa yang dimakannya nanti. Akhirnya Bhagawan Wraspati memutuskan bahwa anak-anaknya boleh menyebarkan wabah cacar dengan jalan menyusupi badan manusia. Tetapi waktunya terbatas pada sasih ke-lima atau ke enem (bulan November dan Desember), karena setelah itu mereka akan dikalahkan oleh Sanghyang Dedari. Setelah ditinggalkan oleh kedua orang tuanya, para dakang itu dipelihara oleh Bhatari Durga. Bila sasih ke lima dan ke enam itu tiba, mulailah para dakang itu menyebarkan penyakit. Saat itu pulalah anggota masyarakat mengadakan upacara Sanghyang Dedari, karena tarian itu merupakan perwujudan para widyadari dan memiliki kekuatan gaib untuk memberantas wabah penyakit itu (Wawancara I Made Kredek, 1976).

Pertunjukan tari Sanghyang sangat beraneka ragam wujudnya, masing-masing memiliki unsur improvisasi sesuai dengan pola

budaya yang berkembang di sekitarnya. Tipe kerauhan itu juga amat berbeda yang satu dengan yang lainnya. Sanghyang itu menari sesuai dengan gerak-gerak roh yang memasukinya. Roh-roh itu mengendalikan penari sanghyang tersebut. Keanekaragaman wujud gerak Sanghyang itu tergantung pula dari jenis dan lokasinya.

Jenis-jenis tari Sanghyang meliputi Sanghyang Dedari (Sanghyang Widyadari), Sanghyang Jaran (Sanghyang Kuda), Sanghyang Celeng (Sanghyang Babi), Sanghyang Lelipi (Sanghyang Ular), Sanghyang Bojog (Sanghyang Kera), Sanghyang Penyalin (Sanghyang Rotan), Sanghyang Deling (Sanghyang Boneka), Sanghyang Kuluk (Sanghyang Anak Anjing), Sanghyang Sampat (Sanghyang Sapu), Sanghyang Penyu (Sanghyang Kura-kura), Sanghyang Sembe (Sanghyang Lampu), Sanghyang Memedi (Sanghyang Roh Halus), Sanghyang Deling (Sanghyang Boneka Cili), Sanghyang Bungbung (Sanghyang Tabung Bambu), Sanghyang Janger (Sanghyang Penari Janger), Sanghyang Cenkrong (Tabung Bambu Penghembus Api), Sanghyang Penyalin (Sanghyang Rotan), Sanghyang Grodog (Sanghyang Diarak Cikar), Sanghyang Kebo (Sanghyang Kerbau), Sanghyang Busung (Sanghyang Janur), Sanghyang Jangolan (Sanghyang Perau), Sanghyang Barong (Sanghyang Barong), Sanghyang Dukuh (Sanghyang Penghulu Desa), Sanghyang Bunga (Sanghyang Bunga), Sanghyang Bangu-bangu (Sanghyang Bunga-bunga), Sanghyang Tangkluk (Sanghyang Penghalang dari Galah), Sanghyang Kidang (Sanghyang Kijang), Sanghyang Totor (Sanghyang Cabang Kayu), Sanghyang Krekek (Sanghyang Orang Tertawa), Sanghyang Lingga (Sanghyang Lingga Siwa), Sanghyang Joged (Sanghyang Tari Joged), Sanghyang Sampi (Sanghyang Sapi), Sanghyang Dukuh Ngaba Cicing (Sanghyang Kepala Desa Membawa Anjing), Sanghyang Dukuh Masang Bubu (Sanghyang Pembawa Alat Penangkap Ikan), Sanghyang Tiling-tiling (Sanghyang Burung), Sanghyang Enjo-enjo (Sanghyang Menari Naik Turun), Sanghyang Manjangan (Sanghyang Kijang), Sanghyang Tutut (Sanghyang Anak-anak), Sanghyang Kelor (Sanghyang Pohon Kelor), Sanghyang Sumbul (Sanghyang Sumbu), Sanghyang Payung

(Sanghyang Payung). Setiap tari Sanghyang mempunyai unsur pangelukatan, upacara pembersihan secara agama Hindu (Jane Belo, 1960: 202 dan Tambahan dari I Made Bandem, 2020).

Untuk memperoleh dasar yang jelas mengenai tari Sanghyang, akan ditelaah Sanghyang Dedari sebagai contoh kasus. Sanghyang Dedari merupakan salah satu dari Sanghyang yang sudah dikenal di Bali dan hampir setiap orang mengenalnya. Walaupun kata *widyadari* berasal dari Bahasa Sanskerta, unsur-unsur kebudayaan Hindu hanya sedikit berpengaruh dalam tarian ini. Sanghyang Dedari merupakan perpaduan utama dari masyarakat komunal dan memiliki unsur budaya yang sangat unik.

Dipandang dari perspektif etimologi bahwa istilah *sanghyang dedari* terdiri dari 3 buah kata yaitu *sang*, *hyang*, dan *dedari*. Kata *sang* adalah kata sandang dalam Bahasa Indonesia yang berarti terhormat, sedangkan kata *hyang* berarti dewa/dewi atau leluhur. Kata *dedari* adalah sinonim dari Bahasa Sanskerta *widyadari* yang berarti bidadari. Sebagai suatu kesatuan kata *Sanghyang Dedari* berarti sebuah tari sanghyang yang dituntun oleh bidadari dari kahyangan. Menurut sastra-sastra klasik Bali, terdapat 7 orang bidadari kahyangan yaitu Bidadari Supraba, Nilotama, Ken Sulasih, Gagar Mayang, Gudita, Tunjung Biru, dan Aminaka.

Tidak berbeda dengan penari Brutuk dari Desa Trunyan, Kabupaten Bangli, penari Sanghyang Dedari dipilih dari suatu kelompok tertentu dalam masyarakat. Dalam hal ini penari Sanghyang Dedari dipilih dari anak-anak perempuan berumur antara sembilan dan dua belas tahun. Empat atau lima diantara mereka bertugas sebagai penari Sanghyang Dedari pada periode tertentu dan biasanya mereka berasal dari keluarga seorang pemangku atau pemimpin upacara dalam agama Hindu. Di beberapa tempat telah menjadi kebiasaan bahwa penari Sanghyang Dedari memilih penggantinya sebelum mereka berhenti menjadi dari pengabdianya. Penari Sanghyang Dedari bukan seniman yang memperoleh latihan sebelumnya, meskipun secara tradisional, sebelum menjadi Sanghyang Dedari, mereka tanggap dengan dengan tari-tarian sekelilingnya (I Made Bandem and Fredrik deBoer, 1995: 10).

Sudah menjadi kebiasaan bahwa Sanghyang Dedari merupakan milik sebuah pura atau tempat persembahyangan dan penari-penari itu amat taat terhadap kewajiban mereka sebagai abdi dari pura tersebut. Wanita-wanita itu dilarang melontarkan caci maki, melakukan pekerjaan yang bersifat provan, dan tidak diperkenankan untuk berjalan di bawah tali jemuran. Penari-penari Sanghyang Dedari itu bertugas untuk membersihkan halaman pura, membantu pemangku untuk mempersiapkan sesajen, mempelajari lagu-lagu vokal sakral, seperti gending-gending Sanghyang dan Kidung.

Berbeda dengan tari lainnya di Bali, tari Sanghyang Dedari dipentaskan pada saat tertentu dan tidak berhubungan dengan upacara keagamaan. Tari Sanghyang Dedari dipentaskan jika diperlukan, khususnya pada saat berjangkitnya wabah penyakit. Jika sedang ada wabah menjangar di suatu daerah di Bali, biasanya tari Sanghyang Dedari dipergelarkan selama satu bulan sampai wabah penyakit itu lenyap. Setelah wabah penyakit itu terbasmi, Sanghyang Dedari tidak dipertunjukkan sampai setahun kemudian. Musim dan geografi Pulau Bali menyebabkan alam ini mudah menjadi mangsa epidemi, dan hal ini sudah diwariskan sejak dahulu kala.

Tari Sanghyang Dedari biasanya dipertunjukkan pada malam hari dan upacara dimulai dari *jeroan pura* atau utama mandala, tempat paling sakral dari sebuah tempat persembahyangan. Seluruh masyarakat pendukungnya menyaksikan pementasan itu, bahkan mereka terlibat di dalamnya. Pada permulaan upacara Sanghyang Dedari, para penonton duduk dengan tenang di halaman pura di muka sebuah pelinggih utama. Pemangku, penyanyi wanita sekelompok penari upacara lainnya ditempatkan di depan *pelinggih*, termasuk mereka yang telah dipingit menjadi penari Sanghyang Dedari.

Struktur Pertunjukan

Upacara Penudusan

Bagian pertama pertunjukan ini disebut panudusan. Selama periode panudusan para leluhur diundang untuk turun ke bumi,

sementara para penari Sanghyang Dedari menghirup bau wangi-wangian dari pasepan kemenyan. Di samping kemenyan bahan-bahan panudusan itu terdiri dari kayu majagau, cendana, dan nagasari. Semua pohon ini dianggap pohon-pohon suci oleh masyarakat Bali. Bahan-bahan dari pohon suci ini jika dibakar menimbulkan bau yang sangat harum, bisa menyebabkan para penari Sanghyang Dedari itu mabuk dan mempercepat proses *kelinggihan*.

Mereka duduk bersimpuh di hadapan seorang pemangku yang sedang mempersembahkan sesajen kepada para leluhur yang diundang turun. Pemangku tadi juga mengawasi pasepan api unggun yang telah disediakan sebelumnya. Penyanyi wanita (Juru Kidung) menyanyikan lagu-lagu Sanghyang Dedari dengan ikhmad sehingga mengembangkan suasana yang mendorong turunnya para leluhur. Lagu-lagu yang digunakan untuk mengiringi proses panudusan ini disebut lagu Kembang Jenar. Tari Sanghyang Dedari biasanya menggunakan 5 stanza nyanyian kembang jenar yang umumnya mengisahkan berbagai jenis bunga sebagai sesaji untuk mengundang para bidadari yang diinginkan. Deskripsi berikutnya ialah mengutarakan kehadiran bidadari di bumi dengan busana yang serba indah, memakai gelang dan kelad bau dari emas, dan kain prada berwarna kuning keemasan. Berikut ini 2 bait dari lagu kembang jenar yang digunakan pada saat panudusan.

Gending Kembang Jenar, Laras Slendro.

Kembang Jenar

Mangundang-ngundang dedari agung

Dane becik-becik undang

Sang supraba tunjung biru.

Bunga kuning

Mengundang bidadari agung

Yang baik-baik diundang

Sang supraba dan Sang Tunjung Biru

Tunjung biru

Mangrangsuk-ngrangsuk simping emas

Mesat miber magedana
Panganggone baju simping emas
Mesat miber magedana

Sang Tunjung Biru
Menggunakan kelad bahu dari emas
Cepat terbang ber-putar putar
Busananya baju berkelad bahu emas
Cepat terbang ber-putar-putar

Tari Sanghyang Dedari sejenis yang dipertunjukkan di Kintamani, diragakan dengan sebuah *pratima* (boneka) yang digantung di hadapan dua orang penari wanita. Sanghyang itu menari karena getaran dari boneka tersebut selama upacara panudusan. Tari Sanghyang itu disebut Sanghyang Deling.

Jika para bidadari atau leluhur berkenan turun, setelah setengah jam atau lebih, penari Sanghyang Dedari akan jatuh di lantai dalam suatu keadaan yang disebut *kelinggihan* atau *kerauhan*. Dengan mata tertutup mereka bergerak ke samping dan ke belakang, dibantu oleh penari wanita lebih tua yang bersama-sama mengikuti upacara tersebut. Pemangku membersihkan muka penari itu dengan kain putih oleh karena keringat mereka yang sangat deras. Mereka percaya bahwa leluhur itu telah turun ke bumi dan memasuki badan penari Sanghyang Dedari. Kemudian, pemangku atau pemimpin upacara meminta mereka berbicara. Dengan nada yang tinggi, suara ketat dan nervous, serta berbeda dengan pola suara biasa, para leluhur mulai berbicara pada pengikutnya. Jangan takut, pengiringku, kami telah tiba sekarang dan pengobatan penyakit sudah di tangan kita.

Mereka menguraikan preskripsi obat-obatan untuk mengusir wabah penyakit. Bahan obat-obatannya terdiri atas daun-daunan, akar-akaran, kulit kayu, beras, rumput, tumbuh-tumbuhan semak yang sejenis. Penari Sanghyang Dedari itu membagi gelang tangan khusus untuk masyarakat pengikutnya dan harus dipakai selama berjangkitnya wabah penyakit. Gelang tersebut dibuat dari benang dan uang kepeng, disebut *tri datu*. Air suci juga disediakan oleh pemimpin upacara untuk dibagi-bagikan kepada seluruh

masyarakat.

Saat *kelinggihan* (kemasukan roh) digunakan gending Ngalilir.

Jika Sanghyang itu mulai kerauhan, penyanyi wanita yang sedang menyanyi gending-gending Sanghyang Dedari yang disebut gending Ngalilir dan gending Marabangun, mulai kerasukan dan mulai akan menari. Lagu-lagu itu menguraikan para bidadari mulai menari, melakukan gerakan improvisasi sederhana, mengikuti alunan lagu, serta menginterpretasikan lirik dari lagu itu untuk gerak tarinya. Sesudah berapa lama menari, para penyanyi wanita berhenti dari tugasnya dan mereka diganti oleh penyanyi pria yang disebut Cak.

Gending Ngalilir. Laras Slendro. Digunakan saat *kelinggihan*.

*Ngalilir dewa ngalilir
Yan tidong bangun mangigel.*

Bangun dewa bangun
Ya silahkan bangun dan menari

Gending Mara Bangun, Laras Pelog. Digunakan saat baru bangun untuk menari.

Mara-mara bangun maonced-oncedan

Mara-mara bangun maonced-oncedan.

Sati satindak manolih angadengel

Sati satindak manolih angadengel.

Baru bangun terhuyung-uyung

Baru bangun terhuyung-uyung

Setiap tindakan terlihat cantik

Setiap tindakan terlihat cantik

Eda kema jani mani puan kema

Eda kema jani mani puan kema

Pangda pangda pindo tingne dibi sanja

Pangda pangda pindo tingne dibi sanja.

Jangan pergi sekarang lain kali ke sana

Jangan pergi sekarang lain kali ke sana

Supaya tidak dua kali suaranya seperti tadi malam

Supaya tidak dua kali suaranya seperti tadi malam

Penari Cak yang terdiri atas para penyungsur pura tersebut menyanyikan *cak, cak, ecak, ecak* dengan patron perkusif yang amat unik. Api telah tersedia di muka penari Sanghyang Dedari untuk memberi cobaan terhadap kesungguhan Sanghyang Dedari itu. Penari itu kemudian melompat ke atas bara api dengan kaki tanpa alas kaki apa pun. Jika sungguh dalam keadaan kerauhan, mereka tidak akan terbakar dan tidak akan merasa sakit. Marilah, marilah, pengikutku, kenapa engkau tidak bersama aku untuk menghalau wabah. Penari Sanghyang itu meminta dengan amat sangat agar diperkenankan menari, menunjukkan keluwesan para leluhur yang turun ke bumi. Mereka akhirnya menari dengan gerak lemah gemulai dan penuh improvisasi.

Seperangkat gamelan Semarpagulingan telah siap memainkan lagu-lagu klasik untuk mengikuti tari Sanghyang Dedari tersebut. Gamelan itu biasanya terdapat di *jaba pura*, halaman luar tempat persembahyangan, tempat penari Sanghyang Dedari itu segera diusung. Tariannya merupakan sebuah tarian improvisasi, dipentaskan oleh para leluhur melalui badan penari wanita tadi. Mereka diangkat ke atas pundak para penyongsongnya. Menjadi penyongsong penari Sanghyang Dedari merupakan suatu kehormatan bagi para taruna di dalam masyarakat. Mereka memiliki status yang lebih tinggi dari teman-temannya sekampung. Penari Sanghyang Dedari menggunakan pakaian putih dengan hiasan kepala seperti penari Legong Kraton. Mereka bergerak dengan sangat cekatan melakukan gerak *sayar soyor* yang lemah gemulai di tengah sekelompok pengikutnya yang segera membentuk lingkaran sebagai ciri khas tarian keagamaan.

Gerak-gerak yang dilakukan oleh Sanghyang Dedari di atas pundak penyongsongnya merupakan gerak improvisasi yang dilakukan dengan tidak sadar dan berdasarkan gerak-gerak alam. Contohnya ialah gerakan *sayar soyor*, wujud gerak yang menirukan gerak pohon yang sedang ditiup angin kencang; *ngelayak*, gerakan melengkung sebagai peniruan pohon bunga yang berkembang lebat; *capung mandus*, gerak-gerak seekor capung yang sedang mandi di kolam; dan *kidang rebut muring*, peniruan gerak kijang yang sedang diganggu serangga. Wujud-wujud gerak tersebut

sangat tua umurnya, meskipun gerak-gerak ini dipakai dalam tarian masa kini, seperti Gambuh, Arja, dan Legong Kraton. Tari Sanghyang Dedari telah dipengaruhi oleh tarian yang sedang berkembang dewasa ini. Tari kerauhan yang terdapat dalam tari Sanghyang akhirnya telah menerima unsur-unsur Legong Kraton.

Dipimpin oleh seorang pemangku, para penyungsong Sanghyang Dedari itu meninggalkan halaman pura, dan pawai Sanghyang ini berpindah ke jalan raya. Iringan kidung dimulai lagi. Lagu yang dinyanyikan adalah gending Mara Bangun (baru bangun). Para penari Sanghyang Dedari itu diusung ke sudut-sudut kampung, ke persimpangan jalan, dan ke tempat-tempat lain yang dianggap penting untuk dikunjungi. Selama mengadakan perjalanan, penari Sanghyang Dedari melakukan gerak-gerak menghalau wabah penyakit. Masyarakat menduga bahwa penyebab penyakit itu adalah *bhuta kala* yang mendiami penjuru kampung. Sementara upacara ini tengah berlangsung, pemangku memercikkan air suci di tempat-tempat yang dianggapnya sebagai penghubung *bhuta kala*. Dengan cara itu, mereka telah membersihkan desa secara ritual. Setelah beberapa lama, penari Sanghyang dibawa kembali ke tempat gamelan yang telah tersedia sebelumnya.

Saat menari digunakan gending Sekar Emas.

Di Desa Cemenggawon, Sukawati, penari Sanghyang Dedari itu diletakkan pada sebuah tempat pementasan. Mereka mulai menari dengan keterampilan yang tinggi, jauh berbeda dengan tarian yang dilakukan ketika mereka diusung ke sudut kampung. Kini tartian mereka sangat halus, luwes, dan gerak-geraknya mempunyai hubungan yang erat dengan musik pengiringnya. Tarian yang bagus bentuknya itu hampir tak dapat mereka lakukan selama mereka diusung di atas pundak. Selain gamelan Semarpagulingan dinyanyikan pula lagu-lagu yang disebut Sekar Emas. Tariannya juga menirukan lirik dari lagu itu sendiri.

Gending Sekar Emas, Laras Pelog.

Tanjung gambir gadung melati

Sandingin cempaka menuh daksina kabecik pisan

Medampyak tumbuh di gunung

Tetanduran widyadari.

Bunga tanjung gambir dan gadung melati

Disandingi cempaka, menuh, daksina yang baik sekali

Berderet tumbuh di gunung

Ditanam oleh para bidadari

Tempuh anin mangayorin

Dedarine ampuang aus mangiber mangalap sekar

Sekarang magulu-angsul

Swaca idewa nggeain gending.

Diembus angin meliuk liuk

Bidadarinya diembus angin berebut memetik bunga

Sekarang menggerakkan lehernya kiri dan kanan

Berbaik hati dewa memberikan nyanyian

Pangecet

Gending guntang gula miik

Gending guntang gula miik

Tetabuhan madu rempuh

Pepanggelan pepangelan

Madu pasir

Rebab sulinge kanyunyun

Gagupekan gagupekan

Guricike ngarempyang

Lagu gamelan guntang manis seperti gula

Lagu gamelan guntang manis seperti gula

Lagu-lagu penuh madu

Ritme ritme yang indah

Seperti madu pasir

Rebab dan suling saling bersahutan

Bunyi kendang bunyi kendang

Rinciknya suaranya gemerincing

Igel igel ida cara garuda matangkis

Igel igel ida cara garuda matangkis

Kecas kecos ilag ileg ngilu bahu

Kecas kecos ilag ileg ngilu bahu.

Tariannya seperti gerak gerik burung garuda

Tariannya seperti gerak gerik burung garuda

Meloncat-loncat, gerak leher kiri dan kanan di atas bahu
Meloncat-locat, gerak leher kiri dan kanan di atas bahu.

Yen sawangan gumine di kembang kuning
Yen sanwangan gumine di kembang kuning
Sungengene nyebeng manyangra bulan
Sungengene nyebeng manyangra bulan.

Jika diumpamakan dunia ini seperti bunga kuning
Jika diumpamakan dunia ini seperti bunga kuning
Bunga matahari berkerut menjnggu bulan
Bunga matahari berkerut menunggu bulan

Saat Ngelebar atau Nyineb (menyimpan) digunakan gending Sekar Jepun.

Di tempat lain, seperti di Desa Bona, penari Sanghyang Dedari itu dibawa kembali ke halaman pura. Di sana mereka melakukan upacara *ngelebar* (*nyineb*) mengembalikan penari itu ke alam sadar. Upacara itu dilakukan dengan berjenis-jenis sesajen yang kemudian diiringi persembahyangan bersama oleh anggota masyarakat. Mereka memberi upah kepada roh-roh suci yang memasuki badan penari Sanghyang Dedari. Upacara itu dipimpin oleh seorang pemangku, diikuti oleh Juru Kidung dengan sangat khidmat. Lagu-lagu yang dinyanyikan adalah gending Sekar Jepun. Kemudian penari-penari Sanghyang tersebut perlahan-lahan mulai sadar. Kini banyak penari menyukai pengalaman sebagai penari sakral dan kemudian meneruskan karier mereka sebagai penari profesional setelah beberapa tahun menjadi abdi sebuah pura.

Gending Tanjung Gambir, Laras Pelog.

Tanjung gambir gadung melati
Sandingin cempaka menuh daksina kabecik pisan
Medampyak tumbuh di gunung
Tetanduran widyadari.

Bunga tanjung gambir dan gadung melati
Disandingi cempaka, menuh, daksina yang baik sekali
Berderet tumbuh di gunung
Ditanam oleh para bidadari.

Tempuh anin mangayorin
Dedarine ampuang aus mangiber mangalap sekar

Sekarang magulu-angsul

Swaca idewa nggeain gending.

Diimbus angin meliuk liuk

Bidadarinya diimbus angin berebut memetik bunga

Sekarang menggerakkan lehernya kiri dan kanan

Berbaik hati dewa memberikan nyanyian.

Pangecet

Gending guntang gula miik

Gending guntang gula miik

Tetabuhan madu rempuh

Pepanggelan pepangelan

Madu pasir

Rebab sulinge kanyunyun

Gagupekan gagupekan

Guricike ngarempyang

Lagu gamelan guntang manis seperti gula

Lagu gamelan guntang manis seperti gula

Lagu-lagu penuh madu

Ritme ritme yang indah

Seperti madu pasir

Rebab dan suling saling bersahutan

Bunyi kendang bunyi kendang

Rinciknya suaranya gemerincing

Igel igel ida cara garuda matangkis

Igel igel ida cara garuda matangkis

Kecas kecos ilag ileg ngilu bahu

Kecas kecos ilag ileg ngilu bahu.

Tariannya seperti gerak gerik burung garuda

Tariannya seperti gerak gerik burung garuda

Meloncat-loncat, gerak leher kiri dan kanan di atas bahu

Meloncat-locat, gerak leher kiri dan kanan di atas bahu.

Yen sawangan gumine di kembang kuning

Yen sanwangan gumine di kembang kuning

Sungengene nyebeng manyangra bulan

Sungengene nyebeng manyangra bulan.

Jika diumpamakan dunia ini seperti bunga kuning

Jika diumpamakan dunia ini seperti bunga kuning

Bunga matahari berkerut menjnggu bulan

Bunga matahari berkerut menunggu bulan.

Subyek upacara *kelinggihan* “kemasukan roh” ini sudah lama menarik perhatian banyak orang asing, meskipun sampai saat ini belum ditemukan pengertian tentang aspek psikologis sistem kerauhan ini. Memang amat sukar membuktikan suatu pengertian tentang kerauhan karena menyangkut masalah kepribadian dan konteksnya dengan kebudayaan. Dalam kondisi yang normal, seorang akan menemukan kesukaran untuk mengukur kerauhan itu secara ilmiah tanpa mengganggu budayanya. Banyak sarjana yang memberi komentar bahwa kerauhan itu sama dengan hipnosis yang tinggi nilainya. Dalam tarian Sanghyang Dedari tampak ada cobaan penting, yaitu pada waktu mereka diminta untuk melangkah dan menari di atas api unggun. Itu bertujuan untuk membuktikan kepada pemangku dan anggota masyarakat bahwa kerauhan itu memang sungguh terjadi. Jenis kerauhan yang dimanifestasikan oleh penari Sanghyang Dedari itu jauh lebih tinggi nilainya dibandingkan dengan kerauhan yang terdapat dalam tari Keris yang biasanya disebut Onying atau Pangurekan.

Perlu dijelaskan tidak semua tari Bali memiliki unsur *kelinggihan*. Unsur *kelinggihan* juga ada dalam tari Bali yang bersifat sekuler yang dilatih secara teknis dan serius, namun secara konseptual keadaan semacam itu disebut *ketakson*. Beberapa tari yang bersifat *kelinggihan* berbeda bentuknya dengan tarian yang bersifat sekuler. Setiap tarian tersebut memiliki tuntutan yang berbeda pula. Untuk tari-tarian *kelinggihan* atau sakral para penari dituntut untuk dapat *nadi*, sedangkan kemampuan untuk menari adalah soal belakang. Untuk tari-tarian profesional persyaratan ini menjadi terbalik. Kondisi semacam ini dapat membingungkan dalam tarian Bali, seperti terlihat dalam tarian sekuler yang ditambahi adegan *kelinggihan* begitu saja untuk menarik wisatawan asing. Di sini sifat-sifat *kelinggihan* itu secara mudah dapat disebut metode berakting.

Apa yang telah disediakan oleh *kelinggihan* kepada penari-penari Sanghyang Dedari ialah suatu rangkaian suara yang khas dan improvisasi yang tinggi. Yang paling menarik dalam Sanghyang Dedari adalah pemberian obat-obatan oleh para leluhur kepada anggota masyarakat yang percaya dapat menghilangkan wabah

penyakit dari muka bumi ini. Di dalam semua bentuk Sanghyang nampak para leluhur atau roh-roh suci memberi layanan pada masyarakat. Roh para leluhur ini siap dipanggil untuk memberi perlindungan kepada masyarakat pendukungnya. Kendati tarian ini tidak memakai cerita kelihatan ada suatu dramatisasi yang tinggi tanpa *stock scene character* seperti yang terlihat dalam Gambuh.

Di dalam tari-tarian Sanghyang yang lain, seperti Sanghyang Celeng, tampak penari Sanghyang itu, mengadakan pembersihan secara simbolis dengan memakan segala kotoran yang ada di masyarakat. Sanghyang semacam ini dikatakan memiliki tingkatan yang lebih rendah dibandingkan dengan Sanghyang Dedari karena mereka lebih mengutamakan gerak-gerak kasar dan sering-sering juga menggelikan. Menurut laporan Jane Belo, dalam bukunya yang berjudul *Trance in Bali* dikatakan bahwa Sanghyang Celeng itu menghabiskan kotoran kulit pisang dan lain-lainnya yang terdapat di jalanan. Cara yang demikian berarti penyebab epidemi telah dimakan oleh Sanghyang Celeng tersebut.

Makna

Tari Sanghyang Dedari dan tari-tari sakral lainnya di Bali seperti tari Baris Gede, Rejang Dewa, Sutri, Abuang, ialah sarana ruwatan bumi. Sebuah upacara untuk membersihkan dunia ini dari segala mala petaka yang disebabkan oleh *bhuta kala*. Pementasan tari-tari sakral ini membuat keseimbangan, keharmonisan baik dan buruk dalam jagat semesta. Tari-tari ini berkaitan dengan upacara pembersihan secara spiritual yang disebut Jagat Kerthi, Danu Kerthi, Segara Kerthi, Wana Kerthi, Atma Kerthi, Bhuwana Kerthi.

Mengusir *bhuta kala*, dengan berbagai upacara keagamaan disebut juga *nyomia bhuta kala*, mengembalikan elemen-elemen Panca Mahabhuta ke tempatnya. Pementasan tari sakral dalam upacara keagamaan merupakan realisasi dari kearifan lokal (*local wisdom*) yang disebut Tri Hita Karana. Tri Hita Karana, ialah tiga sebab yang menyebabkan keseimbangan atau kebahagiaan yaitu keseimbangan antara Tuhan dan manusia, Manusia dan manusia,

dan Manusia dengan alam semesta (Panca Mahabhuta).

Tari Sanghyang Dedari dan tari sakral lainnya, turun ke bumi untuk memberi wahyu dan petunjuk kepada masyarakat tentang pengobatan secara herbal (kini disebut Ayurvedic) sesuai Usada Gede, Usada Rare dan lontar-lontar usada lainnya. Tuntunan itu mengingatkan kepada masyarakat Bali bahwa mereka memiliki cara pengobatan tradisional yang bersumber pada Veda, kitab suci. Sistem pengobatan itu dinamakan Ayurveda.

Pengobatan Ayurveda ialah salah satu sistem pengobatan holistik (seluruh tubuh) yang tertua di dunia. Sistem pengobatan itu dikembangkan lebih dari 3000 tahun yang lalu di India. Dipercaya bahwa sistem ini tergantung pada keseimbangan yang rumit antara pikiran, tubuh, dan spirit. Dalam Ayurveda biasanya ada tiga elemen utama dalam tubuh manusia yang sering tidak seimbang yaitu *tri dosha* yang terdiri dari *vayu* (angin), *pitta* (cairan empedu), dan *kapha* (lendir).

Langkah-langkah lain yang dilakukan selama pandemi.

Dipimpin oleh Ida Pedanda Putra Tembau, seorang pendeta yang menjadi pemimpin setiap upacara besar di Pura Besakih (Eka Dasa Rudra, Panca Wali Krama, dan Bhatara Turun Kabeh) yang berasal dari Klungkung melaksanakan Upacara Ruatan Bumi di Pura Besakih dan Pura Sad Kahyangan lainnya (Pura Batur, Pura Uluwatu, Pura Batuklotok, Batukaru) yang dipimpin oleh Ida Pedanda pada bulan Juli 2020. Upacara itu dihadiri oleh Wakil Gubernur, Tjokorda Oka Artha Ardana Sukawati dan beberapa pejabat pemerintahan lainnya.

Doa bersama oleh Pasek Sapta Rsi bersama ITB STIKOM Bali yang dinamakan *Shanti Puja Samgraha* dengan melibatkan 1118 orang pendeta di seluruh Indonesia. Upacara itu dilakukan secara *live-streaming* dan diikuti oleh ribuan umat Hindu seluruh Indonesia. Tuntunan upacara dan veda dilaksanakan oleh seorang Ida Mpu dari Warga Pasek, di Kampus ITB STIKOM Bali didampingi Prof. Dr. Wayan Wita dan Prof. Dr. I Made Bandem.

Dalam rangka Covid-19, banyak desa-desa di Bali mementaskan berbagai tari Sanghyang, misalnya di Desa Pancasari, Bedugul

Buleleng, masyarakat mementaskan tari Sanghyang Penyalin (Sanghyang Rotan), tari-tarian Baris Gede di Desa Pengotan, Bangli, tari Sutri di Desa Batuan, Gianyar, Rejang Dewa di berbagai Pura di Denpasar. Selama musim wabah, masyarakat Bali tetap melaksanakan upacara di pura-pura mereka dan selalu mementaskan tari-tari sakral, termasuk drama tari Calonarang yang dianggapnya drama peruwatan ritual. Dalam pementasan-pementasan itu mereka tetap menerapkan protokol kesehatan yang ditetapkan Pemerintah, dalam kelompok kecil, memakai masker, menjaga jarak, dan desa menyiapkan sanitizer dan air bersih.

Denpasar, 5 November 2020

I Made Bandem

Daftar Pustaka

- Ambara, Gede Ngurah. *Ayurveda*. Surabaya: Penerbit Paramita Surabaya, 2006.
- Bandem, I Made and Fredrik deBoer. *Balinese Dance in Transition: Kaja and Kelod*. Singapore: Oxford University Press, 1995.
- Belo, Jane. *Trance in Bali*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Carpenter, Bruce W. *WOJ Niewenkamp: First European Artist in Bali*. Singapore: Periplus Editions, 1997.
- Danajaya, James. *Pantomim Suci Betara Berutuk Dari Trunyan Bali*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1985.
- deZote, Beryl and Walter Spies. *Dance and Drama in Bali*. New York: Thoman Yoseloff, 1958.
- Dibia and Rucina Ballinger. *Balinese Dance, Drama and Music*. Singapore: Perilus Editions, 2004.
- Dinas pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Bali. *Usana Bali-Usana Jawa*. Denpasar: Dinas P dan K Prpinsi Bali, 1986.
- Dinas Kebudayaan Badung (Tim Penyusun Ketut Darsana, dkk.).

- “Tutur Barong Swari,” halaman 75-128, tahun 2013.
- Ginarsa, Jero Mangku. *Intisari Kanda Pat Dewa dan Kanda Pat Sari*. Denpasar: CV Kayu Mas Agung 2010.
- Goris, Roelof. *Prasasti Bali I dan II*. Bandung: NV Masa Baru, 1954.
- Holt, Claire. *Art in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- Nala, I Gusti Ngurah Nala. *Usada Bali*. Denpasar: PT Penerbit Upada Sastra, 1996.
- Pemerintah Kabupaten Buleleng. *Usada Bali*. Singaraja: Gedong Kirtya, 2006.
- Sedyawati, Edi, dkk. *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Suasthi Widjaja Bandem, NLN. *Barong Kuntisraya: Ikon Seni Pertunjukan Bali Kontemporer*. Denpasar: BP STIKOM Bali, 2014.

Ratapan di Minangkabau Berkaitan dengan Wabah

Oleh: Dr. Khanizar¹, M.Sn
khanizar@hum.unand.ac.id

Abstrak

Wabah pandemi covid-19 telah membuat hampir semua aktivitas menjadi lumpuh, termasuk Seniman yang biasanya berkegiatan di luar rumah terpaksa harus berdiam diri di rumah karena mengikuti anjuran pemerintah untuk melakukan social distancing (menjaga jarak). Situasi ini tentu membuat kondisinya menjadi sulit oleh para seniman tradisi di Sumatera Barat. Namun, para seniman itu pun harus memutar otak agar bisa tetap berkesenian dan bisa mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari.

Masalah pandemi di Sumatera Barat sudah dirasakan pada zaman kolonial, sekitar tahun 1873 hingga tahun 1939, mulai dari cacar, kolera, disentri, malaria, beri-beri dan tuberkolosis. Padang adalah daerah yang terparah terkena epidemi yang dibawa oleh awak kapal “Hertog benhard” dari Lampung. Langkah yang dilakukan oleh pemerintah Belanda Ketika itu adalah pendisiplinan terhadap penderita yang mewabah tersebut.

Sekarang, juga terjadi hal yang sama. Fluktuasi dan dari domain seniman di Sumatera tidak saja terpaku pada persoalan wabah, tetapi ada semacam usaha “ratapan” untuk mencari jalan keluarnya. Oleh sebab itu para seniman harus mau berpikir kreatif dan inovatif tidak mengandalkan ratapan tradisi yang di sampai dalam dendang. Namun, misalnya menggunakan internet untuk memanfaatkan ilmu pengetahuan dan keterampilan yang sudah dimilikinya dengan mengadakan pertunjukan secara online. Seperti Saluang Pauh yang dipimpin oleh Zamri, bagurau

¹ Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas Padang

melawan korona, oleh Hasanawi dan Andra Yuang Tagia. Tidak saja segala usaha telah dilakukan namun ada permasalahan baru, yaitu berkaitan dengan ekonomi dan biaya hidup.

Penomena covid 19 bagi kelompok seniaman tradisi tidak saja pada persoalan wabah namun menikung pada persoalan ekonomi dan biaya hidup yang saban hari harus dilunastuntaskan. Di Sumatera Barat para seniaman musik tradisional saluang dan pendendangnya yang selama ini sudah terbiasa mentas di panggung, bisa beralih ke dunia maya dengan mengadakan pertunjukan live secara online. Semua ini memang tidak mudah dilakukan, tapi patut dicoba. Misalnya membuat promosi pertunjukan melalui media sosial (medsos). Bagi siapa saja yang berniat menonton pertunjukan dan dapat mengirimkan beberapa Rupiah via Rekening Host-nya. Toh akhirnya persoala pandemi ini akan pasti berakhir, kalau kita disiplin menghadapi cobaan ini dan selalu sadar untuk menghidari saran dan aturan yang baik.

Key word: Ratapan, seniaman tradisi, estetika etnis, pandemi covid 19

1. Pengantar

World Health Organization (WHO) menetapkan *coronavirus disease* (Covid-19) sebagai pandemi. Penetapan itu didasar pada persebaran virus secara geografi yang telah mencapai lebih 114 negara. Sebelum menjadi pandemi, virus corona disebut sebagai wabah ketika menjangkiti penduduk Wuhan, Tiongkok pada awal Januari 2020. Virus ini menyebabkan *pneumonia* sehingga jumlah kasus penyakit tersebut langsung meningkat dengan signifikan. Lalu, virus corona menyebar ke wilayah geografis lebih luas, seperti menginfeksi penduduk di luar Wuhan, bahkan seluruh Tiongkok. Dengan begitu, virus ini ditetapkan sebagai epidemi.

Pandemi sebagai wabah global, memang menjadi momok menakutkan oleh siapa saja. Sejarah bahkan mencatat. Pada pertengahan abad ke-14, satu hingga dua pertiga populasi Eropa habis “dibantai” oleh wabah penyakit *Black Death* (demam hitam). Sepertinya apa yang ditulis Jared Diamon dalam bukunya *Guns, Germ, and Steel*, dengan ketangkasanya tentara Kerajaan Aztek

tersohor dapat dikalahkan oleh seratus orang tentara Spanyol yang datang menyerbu. Hal itu dikarenakan wabah penyakit yang telah lebih dulu melemahkan tentara kerajaan itu, sehingga penakluk Eropa dapat dengan mudah mengalahkannya. Begitu juga dengan perang di dunia modern seperti Perang Dunia I dan II, lebih banyak korban perang yang mati akibat terserang wabah daripada luka karena pertempuran.

Penyebaran epidemi yang berlanjut ke negara-negara lain, mengakibatkan penularan lokal dan menimbulkan wabah di negara itu, disebut sebagai pandemi. Dalam kasus virus corona, Italia, Iran, dan Korea Selatan kini memiliki kasus terbanyak setelah Tiongkok. Selain Covid-19, WHO pernah menetapkan flu babi sebagai pandemi pada Juni 2009 ketika 74 negara sudah terinfeksi. Tentu saja para penghuni bumi abad ke-21 mencemaskan penyebaran wabah (epidemic) mematikan yang bisa datang kapan saja. Mulai dari penyebaran wabah SARS dan Antrax's telah membuat beberapa negara di dunia kewalahan dalam mengantisipasinya, kemudian MERS dan Ebola mengancam tidak kalah serius (Time, 19 Maret 2013). Sementara, wabah HIV/AIDS, yang pada akhir abad ke-20 dianggap wabah paling berbahaya hingga kini masih tetap menjadi ancaman mematikan. Namun, kalau direntang jauh ke belakang, wabah penyakit ini sesungguhnya telah sejak lama memengaruhi kehidupan manusia secara luas, merombak tatanan suatu masyarakat, bahkan membingkai dan memungkinkan terjadinya simulasi depresi sosial akibat "caos situasi" yang labil.

Indonesia menjadi salah satu negara yang terkena dampak dan data yang disampaikan oleh juru bicara pemerintah Indonesia untuk penanganan covid-19 . sehingga wabah atau pandemi semacam ini sudah berlangsung sejak zaman dahulu di bumi ini. Di era kehidupan kita saat ini, Covid-19 melanda dunia dan melumpuhkan seluruh sendi kehidupan manusia termasuk kesenian. Tanpa kecuali, seni tradisi dan pelaku seni tradisional juga menjadi korbannya. Hingga ada hal yang penting dan perlu disampaikan berkaitan dengan Ratapan di Minangkabau berkaitan dengan wabah.

2. Masalah Wabah dan Epidemi di Minangkabau

Berdasar penelitian Pramono (2013:133-152), “Pengobatan Tradisional dalam Naskah-Naskah Minangkabau: Inventarisasi Naskah, Teks dan Analisis Etnomedisin”. menyebutkan bahwa wabah dan penyakit di Minangkabau ditemui dalam ratusan naskah-naskah kuno. Sebagian naskah-naskah tersebut tersimpan di berbagai perpustakaan, baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Di dalam negeri, naskah-naskah Minangkabau tersimpan di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (78 naskah), Perpustakaan Museum Adytiawarman Sumatera Barat (60 naskah), Badan Perpustakaan dan Kearsipan Sumatera Barat dan di Labor Filologi Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Andalas, Padang (20 naskah). Di luar negeri, berdasarkan katalogus naskah, Zuriati (2003:1) menghitung ada 383 naskah Minangkabau yang tersebar di beberapa perpustakaan, seperti di Belanda (261 naskah), Inggris (102 naskah), Jerman Barat (19 naskah) dan Malaysia (1 naskah).

Berkaitan dengan Pramono, dalam Kaba Cindua Mato juga ditemui bagian cerita yang menceritakan bahwa Sutan Rumanduang atau Dang Tuangku mendapat penyakit “*nan dek tukak nan dek tekong, nan dek puru nambi bidai, lah barumah di tapi aia*” (penyakit meruyak dan bernanah-nanah busuk, kulitnya sudah kasar seperti kulit nanbi, tinggal di tepi sungai). Pernyataan cerita ini di sampaikan oleh tokoh “Silangkaneh dan Langau Hijau” kepada Cindua Mato, Juaro Medan Labih, Sibarakat dan Sibarulih yang sedang menuju Nagari Sungai Ngiang. Pernyataan ini adalah salah satu taktik untuk mengkianati Cindua Mato supaya mengurungkan niatnya ke Sungai Ngiang untuk menjemput Puti Bungsu yang akan dinikahi Imbang Jayo dan taktik ini tidak mangkus, hingga Cindua Mato dan rombongannya tetap menuju Sungai Ngiang.

Otoritas dan kecenderungan menghargai gagasan bahwa menyajikan seni dalam hidup—moment-moment harmonis, menyenangkan, menghibur dan lainnya—untuk melakukan kesempatan menyampaikan hasrat dan refleksi jiwa, dan pantas diharapkan adanya. Seni merupakan arena pergulatan bathin, konflik-konflik sosial, dan persoalan-persoalan status dalam

diri manusia yang saling tarik menarik secara lebih padat dibandingkan dengan di ranah komunikasi sehari-hari. Jika seni dirasuki kepentingan ekonomi, maka kehidupan budaya akan terganggu malah dapat menjadi mahal, atau manusia hidup dalam kekeringan estetika dan etika.

Ditinjau dari konteks kesenian *ratapan* dari Minangkabau yang berkaitan dengan wabah Pandemi covid 19, ragam kesenian yang ada pada suatu etnik, terjadi karena faktor kontinuitas dan perubahan dalam dimensi waktu. Kecuali hal itu, diakibatkan pula oleh interaksinya dengan budaya lain dari masa ke masa. Begitu juga dalam konteks kemasyarakatan, bahwa jenis-jenis kesenian tersebut mempunyai kelompok-kelompok pendukung tertentu. Sebagai halnya kesenian dapat berkembang dari satu ragam ke ragam budaya lainnya.

Seni juga bagian dari perjuangan sosial melalui ekspresi-ekspresi kesenangan, kemarahan, hasrat, kehalusan budi, kekuasaan, sinisme, atau ketakutan yang dapat dibagikan sesama orang lain, seperti pemikiran-pemikiran—mana yang diinginkan dan mana yang tidak disetujui. Apa yang dikatakan indah, menghibur, lucu, atau mengasyikan akan tergantung pada konteks sosial tertentu. Dari perspektif budaya, seni berfaedah disebabkan kepuasan yang dapat dihantarkan pengalaman artistik, atau proses pembelajaran yang panjang dan lama tentang nilai seni (tinggi) mengenai dimensi apa saja yang dibuat oleh seniman terhadap situasi aktual sosial politik dan rujukan-rujukan yang disarankan agar dihindari. Lionel Tiger (1992: 6. dalam Smiers. 2009: 5), menyatakan bahwa persaingan terhadap seni sangat sengit dalam kehidupan masyarakat mengenai kesenangan apa saja, kapan, dengan siapa, dan dengan harga pajak berapa.

Di Sumatera Barat, bentuk budaya seni pertunjukan dan sering disebut seni permainan *anak nagari*. Kesenian tersebut beraneka ragam, tiap pertunjukan mempunyai bentuk, gaya, sistem, dan reportoar garapan yang berbeda antara nagari satu dengan nagari lainnya. Begitu juga kekerabatan, pola merantau, sistem kemasyarakatan, sistem adat, dan sistem religius, secara kultural daerah ini dibagi menjadi dua bagian yaitu daerah *darek*

(daratan) dan *pasisie* (pesisir pantai). Daerah darek dibagi lagi ke dalam tiga luhak atau disebut juga dengan luhak nan tigo, yaitu Luhak Lima Puluah Koto, Luhak Agam, dan Luhak Tanah Data(r), terkadang ditambah dengan Solok. Pesisie adalah daerah yang berada di sepanjang Pantai Barat Sumatera Barat, yaitu lebih dikenal dengan rantau (Yunus 1987:248, Khanizar, 2005:2). Jelasnya, masing-masing luhak mempunyai daerah bagian, dan semua itu berada dalam payung nagari atau payung kanagarian sesuai dengan batas-batas wilayah yang diakui sesuai dengan hukum adat dan undang-undang *banagari*.

Sesuai dengan pembagian luhak, maka diberbagai daerah terdapat jenis permainan anak nagari dan keberadaannya dalam 'masyarakat adat' diakui sebagai *permainan anak nagari* juga. Kondisi masing-masing kesenian tersebut sangat bervariasi, yaitu ada yang hidup, berkembang, dan berdampingan dengan komunitas masyarakatnya, di samping ada juga yang telah berubah sesuai dengan globalisasi massa dan efisiensi pendukungnya. Salah satu jenis permainan anak nagari tersebut adalah *saluang bagurau*. Bagurau merupakan istilah masyarakat Minangkabau untuk menyebut sesuatu kegiatan sekelompok orang yang sedang bermain, berkelakar, dan menceritakan sesuatu diantara sesama dalam suasana keakraban suasana tersebut tidak jarang diselingi gelak tawa oleh para pelakunya (Sastra:1999, Jawahir, 2004:1)

Sebaliknya, estetika terbentuk berdasarkan logika dan naluri perempuan pendandang itu sendiri yang memiliki berbagai beban hidup dan perekonomian yang tidak teratur. Keberadaan estetika ini, yang dapat terjadi dalam suatu pertunjukan bagurau relatif bebas dari nilai-nilai kolektifitas dan eksistensi perempuan pendandang itu sendiri akan membentuk otoritas tentang kesetaraan gender, dengan berbagai alasan dan pertanggungjawaban yang berbeda-beda. Sejarah perbedaan gender antara laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses sosialisasi, penguatan dan konstruksi sosial; kultural, keagamaan (Handayani dan Sugiarti, 2002: 9), dan terpenting adalah melalui studi tentang "*dendang ratapan*" dari Minangkabau semangat kesadaran budaya yang dilatarbelakangi oleh kesadaran adat dalam etika, estetika masyarakat itu sendiri.

Dengan demikian, komunitas seniman tradisi Minangkabau juga merupakan suatu ruang budaya yang siap memberikan studi yang luas bagi pengkaji bahasa, sastra dan budaya Minangkabau itu sendiri.

Hal ini merupakan sebuah pernyataan bahwa ratapan di Minangkabau yang berkaitan dengan wabah etika estetika dan sistem adat Minangkabau, dari sisi seni pertunjukan. Namun juga menjelaskan tindakan dan etika pertunjukan itu sendiri (perempuan pagurau (pendandang)), sesuai dengan pernyataan adat Minangkabau; *adat salingka nagari, cupak salingka batuang, sasuai barih jo balabeh, di sinan gadang garundang di kubangannyo*. (adat selingkar nagari, ukuran [cupak] selingkar bambu, sesuai dengan jalan babalabeh [sasaran], di sana besar garundang [bakal katak] di kubangannya.

Ratapan dalam bentuk dendang bersenda gurau sebagai konsep sosial dalam bentuk pertunjukan kesenian tradisi saluang dendang merupakan tradisi yang khas dalam *permainan anak nagari*. Ratapan sebagai konsep sosial awalnya adalah sebuah aktivitas sehari-hari sekelompok orang untuk melakukan kegiatan tertentu, dan tempat tertentu yang disepakati bersama, dengan suasana penuh keakraban untuk mengisi waktu ruang dan menghibur diri. Kehadiran seni pertunjukan secara sistemik terbentuk oleh konteks upacara dan atau tradisi dalam bingkai budaya lokal masyarakat bersangkutan.

Seni merupakan bagian independen dari bagian lain yang membentuk upacara budaya atau suatu tradisi. Aktivitas ini dilakukan umumnya kaum laki-laki dan perempuan sebagai pengisi waktu dan melepas lelah pada malam hari setelah seharian bekerja di sawah dan ladang. Sebagai masyarakat dengan mata pencaharian yang bertumpu pada pertanian, bagurau dijadikan pilihan sebagai wadah untuk bersosialisasi, berinteraksi, dan berintegrasi, serta berekspresi dengan cara-cara kelompok. Bagurau dalam pertunjukan saluang dendang, berintikan aktivitas dan perilaku kelompok pagurau dalam menyaksikan pertunjukan saluang dendang.

Selama pertunjukan berlangsung, kelompok pagurau dapat

mengikutinya dengan leluasa dan sedikit lebih bebas karena hampir tidak ada aturan tertentu dalam menyaksikan pertunjukan tersebut. Perilaku dan aktivitas orang yang terlibat dalam pertunjukan berlangsung dengan bebas, seperti datang terlambat, pindah-pindah tempat duduk, makan-makan dan minum-minum, berjualan, duduk di sembarang tempat, merokok, main kartu remi dan domino, berbicara, bersorak, dan pulang ke rumah dapat kapan saja, dan kegiatan lainnya sepanjang tidak mengganggu jalannya pertunjukan.

Dalam berinteraksi, ada dua hal yang dapat dilihat dalam pertunjukan tradisi bagurau saluang dendang ini, yaitu: Pertama, pertunjukan sebagai proses komunikasi, yaitu adanya pengiriman dan penerimaan pesan melalui gurindam dan pantun-pantun yang didendangkan. Kedua, pertunjukan sebagai komunikasi memproduk dan pertukaran makna, yaitu interaksi berlangsung untuk pembentukan makna-makna dan saling dipertukarkan antara orang yang terlibat dalam pertunjukan.

Interaksi ditandai dengan adanya pesan yang disampaikan, pengirim dan penerima pesan, sehingga dalam prosesnya terdapat stimulasi pesan yang dapat direspon oleh siapa saja yang hadir dalam pertunjukan, baik anak dendang maupun kelompok pagurau. Pantun dendang adalah salah satu sumber yang nyata untuk memahami interelasi antara human behavior dan musik. Oleh karena itu, dalam pertunjukan tersebut telah terjadi proses interaksi sosial yang mengarah pada elaborasi kultural. Tema-tema dendang dikembangkan dan berhubungan dengan realitas sosio-kultural dan perilaku pagurau yang terlibat dalam pertunjukan. Tema-tema tersebut berisikan pesan-pesan yang berasal dari artikulasi anak dendang atas fenomena sosial dan budaya yang ditujukan kepada pagurau, baik individu maupun kelompok, sehingga para pagurau dapat memberikan respon-respon tertentu untuk menanggapi pesan-pesan tersebut.

Pantun yang didendangkan secara musikal dalam pertunjukan bagurau saluang dendang, memiliki simbol-simbol sosio-kultural yang diekspresikan secara estetik. Simbolisasi dalam tradisi bagurau saluang dendang bukanlah simbol simbol yang mewakili

dirinya, akan tetapi memiliki relasi dengan sosio-kultural masyarakat setempat. Musik tidak dapat eksis hanya oleh, dari, dan untuk dirinya sendiri, tetapi harus selalu ada manusia yang berbuat sesuatu untuk memprodukannya. Dalam tradisi bagurau saluang dendang, partisipasi dan keterlibatan pagurau menjadi suatu keharusan, karena dalam pertunjukan tersebut peranan kelompok-kelompok pagurau menjadi penyangga keberhasilan pertunjukan. Partisipasi pertunjukan diwujudkan melalui interaksi antar pagurau dengan anak dendang yang mengusung simbol-simbol realitas sosio-kultural kehidupan sehari-hari sebagai bagian dari tema-tema interaksi pertunjukan. Perhatian akan tertuju pada tematisasi sajian dan tindakan perilaku pagurau potensial dan aktif berkomunikasi dan berinteraksi dalam pertunjukan.

Dengan demikian, dalam tradisi bagurau saluang dendang telah terjadi proses komunikasi dan interaksi untuk pembentukan makna-makna pesan berdasarkan simbol-simbol sosio-kultural masyarakat. Interaksi sosial melalui pantun dalam pertunjukannya memberikan peluang yang cukup besar kepada pagurau untuk memberikan tafsiran-tafsiran pesan berdasarkan pengalaman mereka masing-masing secara berulang-ulang pada lagu yang sama, sehingga dialektika makna ini memotivasi para pagurau untuk senantiasa aktif dan terus mengembangkannya dari satu pertunjukan ke pertunjukan yang lainnya.

Teks dendang tidak hanya dipandang sebagai sebuah pesan dengan ekspresi estetis dalam bentuk ratapan dari Minangkabau, akan tetapi suatu ekspresi perasaan, kesadaran dan bahkan pandangan hidup (ideologi) manusia. Pertunjukan tidak hanya dipandang sebagai medium untuk menyampaikan dan menerima pesan estetis, namun juga sebagai sesuatu yang mengandung pesan lain seperti halnya terjadi pada bentuk komunikasi lain. Keyakinan inilah yang melandasi bahwa interaksi sosial dalam seni pertunjukan secara tidak langsung dipengaruhi oleh sistem pengetahuan, sosial budaya, ekonomi, dan pandangan hidup masyarakat setempat. Interaksi yang berlangsung selama pertunjukan tidak hanya menyangkut stimulus dan respon pesan, tetapi interaksi tersebut terbingkai dalam pengalaman

estetik pelakunya. Responsif penonton yang muncul dalam pertunjukan bagurau saluang dendang sangat ditentukan oleh keberhasilan interaksi yang dilakukan anak dendang pada saat pertunjukan. Salah satu realitas yang dapat diamati adalah teks pantun yang dinyanyikan sarat dengan bahasa kiasan (sastra puitik). Kepekaan seorang pendendang dalam menangkap tujuan pesan dari kelompok pagurau dan merespon dengan pilihan pantun yang tepat, akan membangun kualitas interaksi pertunjukan dengan penontonnya. Kualitas anak dendang tidak hanya pada penguasaan pantun dan menangkap pesan, tetapi juga kepekaan membaca situasi pertunjukan dan reaksi penonton saat pertunjukan berlangsung.

Ratapan dari Minangkabau yang Berkaitan dengan Wabah

Zamri 47 tahun, seorang seniman musik tradisi Minangkabau yang juga Ketua Forum Saluang Pauh Sumatera Barat merasakan dampak pandemi covid-19. Menurutnya, pandemi virus corona ini sangat berdampak pada semua aspek kehidupan, termasuk para seniman yang notabene tidak memiliki gaji tetap dan hanya mengandalkan hidup dari jasa berkesenian saluang Pauh saja. Lebih lanjut Zamri, "Saya sering berkomunikasi dengan para seniman yang jadwal kegiatannya dibatalkan karena adanya wabah ini. Hingga ia "Zamri" sulit mendapatkan tawaran untuk berdendang dan sisa uang yang ada lebih fokus dibelanjakan untuk membeli kebutuhan sehari-hari daripada membeli bahan untuk berkesenian.

Bukan hanya praktisi seni, di Sumatera Barat para pengajar seni juga kebanyakan guru sasaran² pengisi kegiatan ekstra kurikuler di sekolah-sekolah juga banyak yang terkena dampak covid-19. Sumber penghasilan mereka hilang karena sekolah-sekolah diliburkan untuk waktu yang tidak ditentukan, sesuai dengan anjuran pemerintah terkait PSBB. Sementara itu di sisi lain, bekal keperluan sehari-hari terus menipis.

² Sasaran adalah tempat Latihan para anak sasian untuk mendapatkan kepandaian bersilat, bermain randai dan berguru pada guru sasaran, biasanya di laksanakan malam hari sesudah sholat Isha.

Lain halnya dengan Muhammad Ibrahim Ilyas (Bram) menyatakan seniman teater Sumatera Barat mengatakan Sumatera Barat sejak berjangkitnya wabah covid-19, pertunjukan seni menurun apalagi setelah adanya kebijakan PSBB, dia sama sekali sudah tidak memiliki penghasilan. Dampaknya sangat prihatin pengeluaran ada, pemasukan enggak ada. Jadi sangat prihatin dampaknya sejak wabah corona melanda Indonesia, dirinya dan rekan-rekan sesama seniman lainnya tidak bisa berkumpul untuk sekadar bagurau dan berkarya bersama atau berdiskusi kecil.

Maka kata bagurau dapat diartikan sebagai suatu konsep masyarakat Minangkabau untuk menyebut suatu kegiatan sekelompok orang yang bermain, berkelakar, atau menceritakan sesuatu diantara sesama dalam suasana keakraban. Jadi kata bagurau pada awalnya bukanlah suatu konsep pertunjukan, tetapi merupakan konsep kehidupan keseharian yang ada dalam masyarakat Minangkabau.

Jadi pengertian *bagurau* sebagai bentuk pertunjukan seni termasuk juga saluang dan dendang selalu diasosiasikan dengan bagurau, karena pelaksanaannya selalu melibatkan penonton. Pemain dan penonton sama-sama aktif. Mereka berbaur di tempat pertunjukan inilah yang kemudian memberikan arti pada pertunjukan sebagai suatu pengalaman bersama, dimana penonton dan pemain saling dapat berhubungan, tetapi, semuanya menjadi berubah semenjak adanya pandemi atau bisa disebut dengan wabah Covid'19.

Wabah covid'19 merupakan penyakit yang bervirus mengakibatkan mudahnya masyarakat untuk tertular. Akibat dari Pandemi ini banyak memberikan perubahan terhadap masyarakat, perubahan tersebut meliputi terbatasnya aktifitas diluar rumah seperti, belajar di rumah, bekerja dirumah, bahkan mata pencarian masyarakatpun semakin menurun. Tidak hanya itu seniman terhenti sementara waktu (break) karna mengikuti aturan protokol kesehatan yang dianjurkan oleh pemerintah. Salah satu bentuk kegiatan kesenian (tradisi) yaitu tradisi Bagurau Dendang Saluang. Tradisi bagurau ini ketika pandemi tidak bisa terlaksana karena berbagai hal, dengan hal itu pihak aktifis

seni Sumatera Barat berinisiatif untuk membanting stir dengan mengadakan hiburan atau pola baru dalam mengekskiskan tradisi *bagurau* tujuannya untuk menghibur masyarakat Minangkabau maupun luar dari Negara Indonesia. Tradisi *bagurau* disulap menjadi pertunjukan daring yang dilakukan oleh para seniman yang berada di Sumatra Barat dengan menggunakan media sosial (*Facebook*).

Kemajuan teknologi tidak menutup kemungkinan akan dapat merubah bentuk dari sebuah seni tradisi. Dengan adanya kemajuan teknologi juga dapat kita manfaatkan sebagai media untuk menyalurkan bakat-bakat para seniman tradisi. Salah satu media yang digunakan adalah Facebook (*fanspage*). Yang diberi nama Malam Bagurau Owek-Owek, halaman facebooknya dibentuk pada bulan April 2020. Respon serta peminat penonton terhadap adanya malam bagurau yang dilaksanakan pada sosial media (daring) dengan malam bagurau dengan sangat antusia.

Ratapan (*ratok*) adalah sebuah gerakan pembebasan estetika dari diri berkesenian, bentuknya disampaikan dalam seni pertunjukan. Selain itu, ratapan (*ratok*) sebagai seni berdendang (*folksong*) merupakan pembebasan hasrat-dari berbagai kungkungan masyarakat yang berwabah pandemic covid 19 saat ini. Bahkan protokol kesehatan pun mengingatkan/menghalangi kebebasan total berkesenian dalam bentuk kerumunan. Hingga ratapan tidak saja pelepasan hasrat dari berbagai aspek yang bersifat *nonhuman* pada diri manusia untuk berkesenian tetapi juga merupakan penyumbatan insting, keinginan, hasrat, kekuatan, transpormasi dan mutasinya untuk mempersempitruangkan berkesenian.

Dendang dalam bentuk ratapan bukan merupakan bentuk tangisan atau raungan jiwa yang panjang dan dalam menyesali nasib. Masyarakat Minangkabau pecandu *saluang dendang* yang sifatnya *bagurau* disebut juga sebagai dunia hiburan yang didalamnya hasrat dibebaskan dari berbagai benteng penghalangnya, lewat berbagai kesenangan melalui pantun, sloka ataupun nazam serta kepuasan yang disediakan di dalam pertunjukannya kemudian dikonstruksi oleh *janang* yang mengatur

jalannya suasana kesenian bagurau tersebut menjadi sarana pelepasan berbagai keinginan (*want*) dan kepuasan (*jouissance*), yang tidak menginginkan pembatasan.

Pertunjukan saluang dendang untuk penyampaian nyanyiannya (*dendang*) dengan irama *ratok* pada sebuah ruang dan tempat berlangsungnya sama dengan revolusi hasrat (*desiring revolution*). Revolusi hasrat adalah sebuah pergerakan menghancurkan segala bentuk penekanan dan setiap model normalitas (*normality*) yang ada di dalam masyarakat seperti fenomena pandemic covid 19. Dengan menghadapi sebuah politik hasrat estetis melalui ratapan dari Minangkabau yang berkaitan dengan wabah harusnya dibebaskan dari segala bentuk sistem yang menghegemoni. Fenomena pandemic covid 19 mencairkan setiap bentuk mistifikasi kekuasaan dengan cara menggalang kekuatan-kekuatan kemapanan, di Minangkabau di sebut dengan *Adat Basandi Syarak (ABS) dan syarak basandi kitabullah (SBK)*, *adat mamakai syarak mangato* dengan membiarkan mengalir secara bebas aliran hasrat dengan ke segala arah, dan dengan menghancurkan kode-kode sosial yang menghalanginya untuk berkesenian. Protokol kesehatan dan *lockdown* telah tidak membebaskan seniman untuk hidup dari berbagai aturan keluarga atau sosial, dari berbagai kepercayaan atau ideologi, dan dari konsep diri dan identitas diri yang tetap dan pasti. Jika hal ini berlanjut kesejahteraan seniman khususnya *saluang dendang* seperti kerakap tumbuh di batu; hidup segan mati pun tak dapat.

“Isu” pada wajah wabah covid 19 yang memfenomenal dalam sebuah ruang, tempat hasrat yang mengalir ke segala arah tanpa ada pengendalian (*social, agama moral*). Masyarakat takut, gelisah, sementara kebutuhan untuk makan mendesak. Wabah covid 19 tak ubahnya seperti mutan, yang selalu berwujud, berubah bentuk, berubah tanda, berubah kode, dan makna yang di biarkan terpancang pada sebuah titik yang tetap dan pasti-semuanya harus bergerak, berpindah, berganti tempat layaknya seorang nomad. Lewat kecairan seperti itu, ratapan dalam dendang Minangkabau menjadi sebuah wacana produksi hasrat yang sangat produktif dan kreatif, tanpa perlu terikat oleh kedalaman makna dan intensitas

bentuk, sebab hal itu tidak membanggakan sebuah kapabilitas keunggulan dari tradisi, tetapi sebuah lading yang menjadikan hantu-hantu yang menakutkan.

Wacana dan wabah covid 19 yang berkaitan dengan ratapan dari Minangkabau sepertinya mengkondisikan kesenian dalam bentuk pertunjukan *saluang dendang ratok* berpindah tanpa henti dari satu bentuk pelepasan hasrat ke bentuk pelepasan hasrat berikutnya, dari satu kegairan ke gairahan berikutnya, dari satu kepuasan ke kepuasan berikutnya, dari citra ke citra berikutnya, di dalam sebuah masyarakat yang sedang ketakutan. Rasa berpindah ini bagi seniman *saluang dendang* tentunya sangat bertentangan arah dengan *kesenian anak nagari*, yang di dalamnya menuju pengedalian penyucian indah dan keindahan, *raso jo pareso* estetika lokal itu sendiri “etnoestetika”.

Ratapan dalam *dendang* sangat menggantungkan nilai estesisnya pada reproduksi *raso jo pareso*, masyarakat Minangkabau mensiasati setiap aspek kehidupan sosial dengan investasi keindahan tradisional tanpa memerlukan mediasi lain (*aturan adat, aturan Negara, aturan agama*), dalam rangka menginvasi dan menginvestasi kekuatan estetika etnik walaupun pernah dikatakan Sumatera Barat belum mendukung negara Pancasila. produksi dan relasi produksi di dalam masyarakat kapitalisme lanjut. di dalam terminologi skizofrenia, hanya ada hasrat dan sosial, tidak ada yang lainnya.”

Kecenderungan untuk mengalirnya hasrat tanpa interupsi, telah menceburkan masyarakat tradisi kedalam apa yang disebut sebagai jagad *deteritorialisasi*, yaitu kondisi kehidupan yang tidak pernah berhenti pada sebuah kedudukan (social, spiritual, politik) yang tetap dan konsisten. konsep ratapan dari Minangkabau yang berkaitan dengan wabah dalam seni pertunjukan dapat dianalogikan sebagai kehidupan yang tanpa kedudukan yang tetap dan mengarah hidup mengalir mengikuti energinya sendiri. Hidup di kondisikan di dalam keadaan keseketikaan dan kesesaatan (*temporality*) yang terus-menerus, tanpa ada konsistensi menuju pada sebuah tujuan yang pasti, misalnya Tuhan dan penyakit.

Di dalam ratapan dari Minangkabau, hidup dan hasrat dibiarkan mengalir secara bebas didalam sebuah wacana permainan bebas tanda, makna diri, dan identitas, sebagai refleksi dari model kehidupan imanen dan permukaan, sehingga menjauhkan dari fondasi-fondasi yang bersifat transenden. Dengan kecenderungannya mengalir tanpa interupsi dalam kondisi temporalitas, masyarakat seni tradisional menciptakan sebuah kondisi identitas estetika mungkin ada, ketika ada sebuah prinsip dasar (*keyakinan, ideology, ras*) yang secara konsisten dipertahankan secara berkelanjutan oleh seorang individu, sebuah masyarakat, atau sebuah bangsa. Skizofrenia, sebaliknya melihat, bahwa prinsip dasar tersebut dapat berubah, berpindah, dan bermutasi. Skizofrenia menerima segala bentuk identitas, diri, keyakinan, idiologi, meskipun sama lainnya saling bertentangan, selama semuanya dapat digiring ke dalam sebuah medan permainan pertunjukan saluang dendang. Identitas dari pertunjukan saluang dendang tidak mencampur adukkan kontradiksi dengan pandangan acuh tak acuh.

Masyarakat yang berlatar belakang seniman tradisional misalnya, di sela-sela memenuhi kebutuhan utamanya mereka akan senantiasa mencari peluang untuk mengungkapkan ekspresinya melalui bagurau sampai pagi hari. Salah satu ciri masyarakat petani adalah tidak ingin hidup sendiri, apalagi dalam rangka menanggulangi ketergantungan terhadap musim. Mereka lebih merasa nyaman dalam kehidupan komunal daripada individual. Hal ini, tuntutan menciptakan kebersamaan itulah, seni pertunjukan tradisional *bagurau* diselenggarakan secara kolektif masyarakat semata-mata lebih mengutamakan ketenteraman dan kedamaian di antara mereka. Bertolak dari sikap mengutamakan kedamaian dan ketenteraman itulah, sejumlah aturan, norma, serta bentuk ekspresi kesenian tradisional diwariskan ke generasi berikut melalui tradisi-tradisi untuk menopang dan mempertahankan kolektivitas sosial. Maka, bagi masyarakat Minangkabau ratapan adalah identitas budaya yang di nyatakan dalam bentuk pertunjukan bersenda gurau. Berkaitan dengan wabah covid 19 bagi masyarakat dan seniman adalah hal

yang saling tidak mempengaruhi, artinya masalah wabah tidaklah hal yang bersambungkait.

3. Penutup

Selain pemerintah, bantuan dari kalangan seniman dan masyarakat pecinta seni yang kehidupannya berkecukupan juga diharapkan kepeduliannya. Apabila kita sama-sama peduli dan saling gotong rayong, maka kesulitan mereka bisa terobati dan mereka akan tetap bersemangat dalam berkarya.

Semoga pandemi corona segera berlalu dan para seniman tetap eksis menghasilkan karya terbaiknya. Saat ini, adalah terjadinya disrupsi bencana yang menyebabkan hampir seluruh elemen kehidupan terdampak. Dan dijagad kesenian, lanjut Djoko saat ini tengah berlangsungnya penataan ulang, pengaturan ulang untuk melanjutkan kehidupan atau perjalanan kesenian itu sendiri. Ratapan dari Minangkabau yang berkaitan dengan wabah adalah citraan, yaitu era yang segala sesuatu ditampilkan dalam wujud citra, permukaan (*surface*), dan imanensi, dengan menanggalkan fondasi-fondasi transeden dan metafisikanya, atau membangun relasi yang kontradiktif. Ratapan adalah sebuah estetika etnis di dalamnya citra simulasi tidak berhubungan lagi dengan dunia realitas fisik (*representation*) sekaligus dari makna-makna metafisikanya.

Di dalam dunia estetika ratapan adalah identitas dan kearifan yang di dominasi oleh wujud-wujud permukaan, yang cenderung digiring ke dalam ruang-ruang imanen, yang di dalam ia tampil dalam wujud tanda-tanda (*signs of spirituality*) dan citraan (*image of spirituality*), yang pada tingkat tertentu tidak lagi merefleksikan esensi spiritualitas itu sendiri, akan tetapi telah terdistorsi dan terdeviasi ke dalam realitas tanda dan citra itu sendiri. Artinya, ratapan itu kini tampil dalam wujud simulakrum yaitu bahwa tanda dan citra seakan-akan merefleksikan makna dan nilai seni pertunjukan.

Dampak dari wabah virus Covid 19 ini juga terdistribusi dan berbentuk ratapan dari Minangkabau ke sejumlah relasi kehidupan masyarakat, tak terkecuali terhadap eksistensi

kesenian tradisional yang selama ini dianggap sebagai identitas kultural bagi masyarakat pendukungnya. Akan tetapi tuntutan protocol covid 19 seniman mengubah cara pandang masyarakat pendukung kesenian tradisional terhadap keberadaan kesenian tradisional itu sendiri. Ia tidak hanya disikapi sebagai identitas kultural yang mengkomodasi tuntutan ritual masyarakat pendukungnya semata, kesenian tradisional saat ini juga dituntut menjadi komoditi hiburan yang memuat unsur komersial. Artinya, ratapan dari Minangkabau tidaklah sebuah bentuk minta “belas kasihan, meratapi nasib, lebai”, tetapi eksistensi kesenian selalu di identikan dengan ratapan saat ini, berada pada benturan antara nilai tradisional yang mengabdikan pada harmoni, keselarasan, dan mistis. Perkembangan teknologi informasi, konsumsi budaya, dan pertunjukan saluan dendang bagurau berkembang tentu saja berkaitan dengan makna, fungsi, nilai budaya yang melatarbelakangi masyarakat pendukungnya.

Dunia kedokteran dan seni pertunjukan saluang dendang berbentuk ratapan adalah usaha melestarikan dan memulihkan kesehatan, adalah salah satu aspek peradaban. Manusia ber peradaban adalah belajar mengarahkan dan memberdayakan kekuatan yang dimiliki agar kehidupan lebih aman. Hal ini menunjukkan pandemi dan peradaban bisa saling memengaruhi. Saat ini pandemi Covid-19 yang menghantui penduduk dunia, sampai pada taraf mengubah cara dan gaya hidup manusia.

4. Daftar Pustaka

- Pramono, 2013. WACANA ETNIK, Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora. ISSN 2098-8746.
Volume 4, Nomor 2, Oktober 2013. Halaman 133 - 152. Padang: Pusat Studi dan Informasi Kebudayaan Minangkabau (PSIKM) dan Sastra Daerah FIB Universitas Andalas.
- Maiza Elvira, 2015, Wabah Penyakit yang Bergerak Melintasi Zaman Turāst: Jurnal Penelitian & Pengabdian Vol. 3, No. 2, Juli - Desember 2015.
- Jawahir. 2004. “Pantun Erotis Dalam Pertunjukan Bagurau”. Skripsi Sarjana. Fakultas Sastra Universitas Andalas Padang.

- Khanizar. 2010. Semangat Erotisme Perempuan Minangkabau Dalam Estetika Pertunjukan saluang. Disampaikan pada Seminar Internasional 4th MALAYSIA-INDONESIA RELATIONSHIP "MALAY IDENTITY AND MULTICULTURAL DYNAMICS In FACING THE CHALLENGE OF 21st CENTURY. Fakultas Sastra Universitas Andalas Padang, 1 November 2010.
- Khanizar, 2014. *Membaca Seni Pertunjukkan: Membongkai Etnoestetika*. Padang: Universitas Andalas Press.
- Fiske, John. 2004. *Cultural and Communication Studies: Sebuah pengantar Paling Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Foucault, Michel. 2002a. *Kegilaan dan Peradaban*. (terj.). Yogyakarta: Ikon Teralitera.
- 2002b. *Power and Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*. (terj.). Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Lifschitz, Mikhail dan Leonardo Salamini. 2004. *Praktis seni: Marx dan Gramsci*. Yogyakarta: Alinea.
- Lubis, Akhyar Yusuf. 2006. *Dekonstruksi Epistemologi Modern*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.
- Piliang, Yasraf Amir. 1999a. *Hiper-realitas kebudayaan*. Yogyakarta: LkiS.
- 2003. *Hiper-Moralitas Mengadili Bayang-bayang*. Yogyakarta: Penerbit Belukar.
- 2004a. *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*.

Kebertahanan Masyarakat Adat Sumba Menghadapi Wabah - Upacara *Padedi Weri* *Katiku Manu*¹

Oleh: Dr. Tuti Gunawan

Pulau Sumba adalah salah satu wilayah di mana kebudayaan Austronesia masih subur. Pulau ini selama berabad-abad berada di luar jalur perdagangan antar pulau di kepulauan Nusantara. Pulau Sumba terhubung dengan daerah-daerah di luar Sumba pada abad ke-18 karena perdagangan budak belian dan kuda (kuda Sumba banyak digunakan untuk menarik delman di Pulau Jawa) yang diekspor dari pelabuhan Waingapu di Sumba Timur. Pemerintahan Hindia Belanda baru masuk ke Sumba pada tahun 1912. Belanda melakukan perubahan dengan melakukan vaksinasi anti cacar, melarang perbudakan dan pengayauan (pemotongan kepala orang) dalam perang antar kampung. Waktu saya sampai ke Sumba Barat pada akhir tahun 1960-an, P. Sumba bagian Barat hanya dihubungkan dengan dunia luar oleh kapal laut kepunyaan Missi Katolik yang datang sebulan sekali dari Surabaya. Hubungan telepon hanya diperuntukkan oleh kantor Kepolisian. Listrik hanya pada waktu malam, di ibukota kabupaten saja. Malaria dan penyakit paru-paru (TBC), gonorrhea merupakan penyakit menahun dan meluas. Pada akhir tahun 60-an hanya ada 4 orang dokter di seluruh pulau Sumba (yang luasnya lebih besar dari P. Bali).

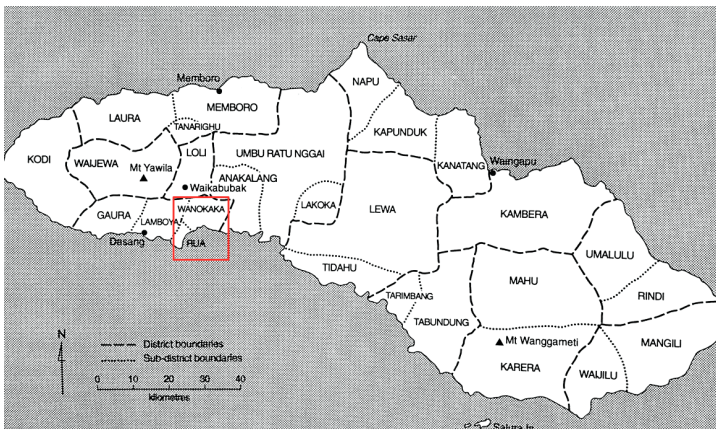
Baru pada permulaan tahun 70-an kapal udara mendarat di bagian barat Pulau Sumba, dan perlahan-lahan Sumba mulai terbuka bagi pendatang luar. Sekarang ini listrik sudah masuk

¹ Sebagian tulisan ini terdapat dalam artikel saya, Tuti Gunawan, 1982.

desa, demikian juga Puskesmas sudah dapat ditemui di wilayah Kecamatan. Sekarang ini jaringan telepon seluler sudah cukup dikenal walau pun tidak sampai ke seluruh desa. Hubungan internet hanya dijumpai di kota kabupaten.

Pada tahun 70-an, beberapa orang tua di desa-desa masih ingat ketika pandemi influenza tahun 1918 masuk ke Sumba dan mengakibatkan cukup banyak kematian. Menurut cerita mereka, jalan setapak sampai tidak kelihatan lagi, tertutup rumput karena tidak dilalui orang, karena kebanyakan orang jatuh sakit. Mereka mempunyai istilah untuk wabah atau pandemi, yaitu *uruhu* (bahasa Wanukaka). Pada tahun 1968 Sumba dilanda wabah flu (mungkin yang kemudian dikenal sebagai Hong Kong flu), demikian juga pada tahun 1973 (mungkin yang kemudian dikenal sebagai London flu), dan kemudian pada tahun 2020 (Covid-19).

Sebuah wilayah di Kabupaten Sumba Barat yang bernama Wanukaka (kadang-kadang ditulis Wanokaka) memiliki upacara yang khusus untuk melawan wabah atau *uruhu*. Pada tahun 1968 upacara ini diadakan, dan kemudian pada tahun 1973 untuk melawan pandemi influenza, yang saya saksikan dalam penelitian antropologi saya.² Deskripsi dalam makalah ini dibuat berdasarkan observasi saya di daerah Wanukaka ini.



Gambar 1: Pulau Sumba, NTT. Wanukaka berada di Sumba Barat, di pesisir Samudra Hindia.

² Penelitian ini kemudian diterbitkan sebagai buku, Istutiah Gunawan, 2000.

Pada tahun 1973 Wilayah Kecamatan Wanukaka (jumlah penduduk: kira-kira 10.000 orang, berbicara dalam bahasa Wanukaka, satu dari 5 bahasa di P. Sumba) masih sangat tradisional. Rumah-rumah adatnya kebanyakan didirikan di atas bukit-bukit sehingga mudah dipertahankan jika ada serangan musuh. Rumah pertama dan tertinggi di bukit itu merupakan rumah yang berkedudukan tinggi dalam adat. Penghuni rumah pertama itu disebut Ina-Ama (Ibu-Bapak). Rumah-rumah adat dibuat dari kayu beratap alang-alang (sekarang atap seng mulai banyak dipakai karena tidak mudah terbakar, terutama pada musim panas). Tingkat terbawah di bawah lantai dihuni oleh binatang peliharaan seperti babi dan ayam. Tingkat di atasnya dihuni oleh manusia, sedangkan tingkat teratas, di bawah naungan atap alang-alang, disimpan harta pusaka yang dipercaya diturunkan oleh leluhur rumah adat itu. Air diambil dari mata air di bawah kampung. Setiap pagi perempuan-perempuan harus mengambil air dari mata air, dibawa ke rumah di atas bukit itu untuk dipakai memasak makanan.

Sistim kekerabatan orang Sumba adalah apa yang disebut dalam kalangan antropologi sebagai '*asymmetrical marriage system*' seperti sistem '*dalian na tolu*' pada masyarakat Batak. Selain menjadi anggota kabihu, setiap orang menjadi anggota suatu *Uma* (rumah) yang mempunyai nama masing-masing. Setiap *Uma* mempunyai hubungan perkawinan dengan *Uma* lain yang bersifat asimetris: *uma* yang mengambil isteri dari sesuatu *Uma* tidak dapat memberikan anak perempuannya ke *Uma* tersebut. *Uma* pemberi isteri (*loka*) dianggap berstatus lebih tinggi (superordinate) daripada *Uma* penerima isteri (*damang*). Harta diturunkan secara patrilineal (dari ayah ke anak laki-laki. Tetapi garis keturunan dari ibu (matrilineal) juga sangat penting, karena orang-orang yang turun dari satu garis ibu merasa diri mereka 'satu darah' (*oli jaji*, yang secara harfiah berarti 'lahir dari satu sumber). Ikatan 'darah' ini tidak hilang oleh perkawinan ke kampung lain, atau oleh jarak. Tidak ada larangan mengawini *oli jaji*, kecuali saudara satu *Uma* atau satu kabihu.

Orang-orang desa di Sumba mengerti bahwa ada suatu

waktu setiap tahun ketika suatu wabah dapat terjadi, yaitu pada permulaan musim hujan. Pada waktu itu mereka melihat ada awan mendung dan udara menjadi lebih lembab dari biasa, dan binatang-binatang seperti nyamuk, cacing tanah dan ulat-ulat keluar dengan sendirinya. Ada pendeta-pendeta adat (disebut *Ratu*³) dari *kabihu* atau clan Wei Wuang yang disertai tugas memantau fenomena-fenomena alam itu, untuk:

tangara langit	memandang langit,
tatingiru tana	memeriksa bumi
mangadu makaninitu	mendengarkan dengung binatang yang terbang,
elu makatodaku	memperhatikan binatang yang bergeliat di tanah

Jika mereka melihat upacara mencegah wabah perlu diadakan, mereka lalu melaporkan hal itu kepada kabihu Ina-Ama (Ibu-Bapak, yaitu clan yang dianggap paling terkemuka di wilayah itu), bahwa upacara menolak wabah harus dilakukan, untuk:

³ *Ratu* adalah sebutan bagi sekelompok orang yang memegang jabatan untuk melaksanakan ritual keagamaan /kepercayaan Marapu. Jabatan ini dipegang berdasarkan keturunan, bakat dan kemampuan. Mereka memperoleh kemampuan menyanyikan atau melakukan upacara selama berjam-jam karena selalu mengikuti ayah mereka (*Ratu* selalu laki-laki) ketika ayahnya bertugas. Semua doa atau nyanyian harus dihafalkan secara seksama, tidak boleh ada bagian yang dilompati. Jika itu terjadi, Marapu dipercaya dapat marah, dan *ratu* yang lalai itu dapat kehilangan kesadarannya. Hal ini disebut '*tama dalung Marapu*' (tubuhnya dimasuki Marapu). Untuk memulihkan kembali kesadarannya, harus dilakukan tindakan tertentu. Sekarang karena setiap anak harus bersekolah dan tidak boleh lagi mengikuti ayahnya bertugas (kebanyakan pada malam hari), jumlah *Ratu* menjadi berkurang. Juga, jika mereka masuk ke agama Kristen atau Islam, mereka tidak dibenarkan menjadi *Ratu*.

BIBLIOGRAFI:

Tuti Gunawan, 'Curing the community: Ritual responses to epidemic disease', dalam '*Indonesian Medical Traditions: Bringing together the old and the new*', David Mitchell (ed.), Monash University, 1982.
Istutiah Gunawan, '*Hierarchy and balance: A study of Wanokaka social organization*', Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University, Canberra, 2000.

toni kabanga deta
nyiba kabanga wawa

membendung wabah di atas
membendung wabah di bawah

Upacara ini disebut '*Padedi weri katiku manu*' (mendirikan tiang weri berkepala ayam). *Weri* adalah tanda larangan, yang biasa didirikan, misalnya di sawah atau kebun, untuk memberi peringatan kepada orang yang lewat bahwa kebun itu ada yang punya dan orang dilarang mengambil buahnya tanpa izin. Tetapi weri berkepala ayam itu sangat khusus dan didirikan dengan upacara besar-besaran, diikuti oleh puluhan atau ratusan orang.

Padedi weri katiku manu dilaksanakan oleh sebuah clan (*kabihu*) yang khusus bertugas dalam hal ini, yaitu kabihu Prai Kih. Upacara weri ini dikatakan diturunkan oleh nenek moyang orang Prai Kih, *Koiki Hebu Dagang, Hohu Loku Wali*. Menurut kepercayaan mereka, upacara ini diberikan kepada nenek moyang orang Prai Kih itu sebagai hadiah pembawaan perkawinan dari mertua mereka, *Tara Hawu Leli Yiauw* ketika anak perempuannya kawin dengan *Koiki Hebu Dagang, Hohu Loku Wali*.

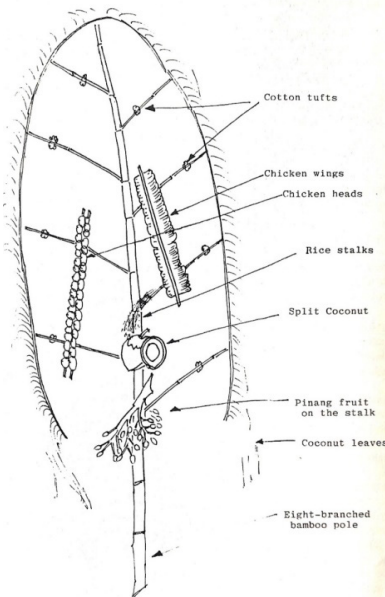


Figure 6
THE CHICKEN-HEAD WARNING-POLE

Gambar 2: *Weri katiku manu*

Weri ini terdiri dari satu tiang dari bambu setinggi kira-kira 3 meter yang bercabang 8 (angka 8 dianggap angka yang lengkap), dan ujung-ujung cabang ini dihubungkan oleh daun kelapa muda. Pada tiang ini diikatkan beberapa barang yang mempunyai arti simbolik: kapas yang dipakai untuk menenun kain, batang dan ujung padi sebagai lambang makanan, dahan pinang dengan buah pinangnya (pinang merupakan alat pokok dalam upacara² dan juga dalam setiap menyambut tamu), dan satu kelapa yang dibelah dua, dan kepala serta sayap dari anak-anak ayam yang disumbangkan oleh keluarga-keluarga yang ikut dalam upacara itu. Jadi weri itu melambangkan bahwa segala sesuatu yang diperlukan untuk kehidupan ada di sana, tiada kurang suatu apa. Dalam upacara pada tahun 1973 itu ada 40 buah kepala ayam, yang berarti ada 40 keluarga yang ikut dalam upacara itu.

Sebelum weri utama dibuat dan ditancapkan, sejumlah weri yang lebih kecil didirikan juga di mulut kampung-kampung yang berada di Wanukaka Bawah dan Wanukaka Atas, yang mempunyai hubungan persaudaraan dengan Prai Kihii. Weriweri kecil ini terdiri dari batang bambu yang tingginya kira-kira 1 meter, dengan satu palang dari batang kelapa, dan kepala satu ekor ayam. Weriweri kecil ini pada upacara tahun 1973 berjumlah 14, jadi merupakan perisai yang melindungi 14 buah kampung. Untuk itu pendeta-pendeta adat kabihu Prai Kihii pergi mengunjungi kampung-kampung itu dan mendirikan weri di sana.

Pertama-tama Ratu-Ratu Prai Kihii berjalan kaki ke kampung Prai Hoba, di sana mereka mendirikan weri kecil. Keesokan harinya mereka pergi ke kampung Wei Wuang, mendirikan weri di sana, begitu juga di kampung berikutnya, kampung Prai Kalimbung (kampung ini berada di luar Kecamatan Wanukaka, yaitu Kecamatan Rua). Dari Prai Kalimbung mereka berjalan naik ke kampung Kabba Lokutana di bagian Wanukaka Atas, kemudian ke kampung Wai Paila di seberang daerah persawahan, dan akhirnya kembali ke kampung Prai Kihii untuk mendirikan weri utama, yaitu *weri katiku manu*. Luas daerah yang dilalui oleh Ratu-Ratu itu dalam perjalanan mereka adalah kira-kira 20 km².

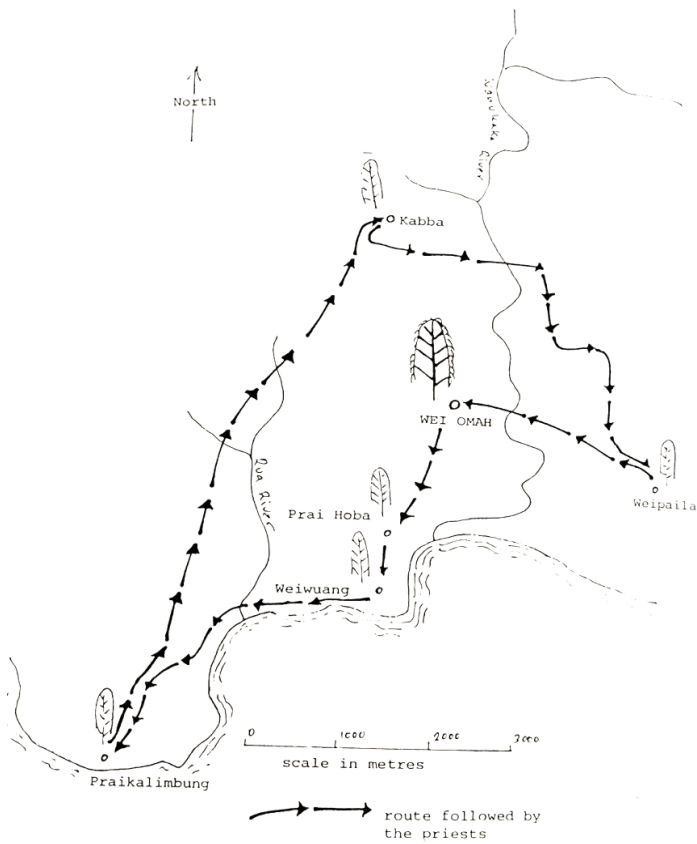


Figure 7
Map of Wanukaka showing the principal weri at Wei Omah
and others erected at Praikalimbung, Prai Hobo, Weiwuang, and Weipaila.

Gambar 3: Arah perjalanan (tanda panah) Ratu-Ratu Prai Kihi untuk mendirikan weri.

Pada malam hari sebelum didirikannya weri utama, diadakan upacara 'menghangatkan halaman tempat upacara' – dengan pertunjukan tarian oleh laki-laki dan perempuan di tengah kampung, diiringi gong dan tambur. Kemudian kira-kira jam 10 malam dimulailah acara *kanuga*, yaitu menceritakan riwayat bagaimana nenek moyang memberikan weri itu kepada nenek moyang Prai Kihi serta pengalaman mereka hingga sampai ke tempat yang sekarang. Lamanya kira-kira 8-10 jam, sampai jam 6 pagi keesokan harinya. *Kanuga* selalu diriwayatkan oleh dua orang

Ratu (pendeta adat): yang seorang sebagai *makanuga* ('si pembawa kanuga' atau 'si penyair'), dan pasangannya sebagai *malodung* ('si penyanyi'). Si penyair menceritakan ceritanya dalam baitan-baitan puitis tertentu sendirian, disusul oleh si penyanyi yang disertai pukulan tambur dan gong. Pada waktu itu pula para laki-laki dan perempuan menari di tengah kampung. Maka suasana acara itu diselang-seling dengan nyanyian solo *makanuga* dalam heningnya malam, diikuti gong dan tambur yang menyertai nyanyian *malodung*, disertai oleh sorak-sorai laki-laki dan perempuan yang menari di tengah kampung.

Arwah para nenek-moyang dianggap hadir dan mendengarkan *kanuga* dan nyanyian penyertanya. Kepada mereka disediakan sirih dan pinang, sama seperti pada tamu yang datang. Beberapa ekor babi dan ayam dipotong dan dimasak untuk makanan mereka yang hadir, termasuk untuk arwah para nenek moyang. Orang Wanukaka percaya bahwa arwah-arwah leluhur mereka memberikan perlindungan dan berkat kepada kabihu-kabihu yang menyelenggarakan upacara ini.

Pada kira-kira tengah hari keesokan harinya datanglah wakil-wakil dari berbagai clan di lembah Wanukaka Bawah (Wanukaka Wawa) untuk ikut membuat dan mendirikan weri. Setelah jadi, weri itu diberikan kepada pendeta adat dari clan Winadangu disertai tarian laki-laki (*kataga*) dan pidato (*kajalla*), presentasi syair yang khusus. *Kajalla* dilakukan oleh sepasang Ratu, satu sebagai 'mulut' dan pasangannya sebagai 'telinga'. Demikian juga pihak yang diberi weri itu, diwakili oleh dua orang Ratu pula.

Ratu-Ratu kabihu Winadangu membawa weri itu ke mata air Wei Omah (berarti 'air emas', karena tidak pernah kering) di bagian atas kampung. Weri kemudian diikatkan ke sebuah batu di sana. Kemudian diadakan acara menyerahkan weri itu kepada kabihu yang dianggap tertua untuk bagian Wanukaka itu, yaitu kabihu Prai Goli. Setiap penyerahan harus diiringi oleh *kajalla*.

Setiap rumah tangga yang ikut serta harus menyerahkan seekor anak ayam. Kepala dan satu sayap anak ayam digantung di weri, sedang isi perutnya (hatinya) dibaca oleh pendeta adat. Ia menafsirkan apa yang dibacanya kepada orang yang menyerahkan

anak ayam itu, misalnya apakah ia akan terkena penyakit atau akan selamat. Ayam yang diserahkan haruslah ayam kampung. Ayam potong tidak dapat dibaca hati dan ususnya.

Dalam gambar terlihat Ratu Bora Dima membawakan tarian penyambutan *weri* di bawah naungan pohon-pohon besar di tepi mata air Wei Omah.



Gambar 4: Ratu Bora Dima melakukan kataga pada penyambutan datangnya
'weri katiku manu'

Setelah seluruh tahap upacara melindungi wilayah dari pandemi selesai, acara terakhir adalah menyapu dan membersihkan kampung-kampung:

Panyawi talora
Hiri paraingu

menyapu halaman
membersihkan kampung

Pada waktu ini kampung-kampung dibersihkan secara saksama bersama-sama.

Kesimpulan

Pada masyarakat seperti masyarakat Wanukaka, serangan pandemi pastilah berpotensi merusak kesejahteraan masyarakat, mungkin lebih besar daripada bahaya kelaparan atau peperangan antar kampung atau antar suku/kabihu. Pada zaman dahulu, sebelum dikenalnya bibit padi unggul, kelaparan sering terjadi. Juga pada masa dahulu peperangan dapat terjadi karena persoalan tanah, mempertahankan kehormatan harga diri, dll.

Upacara *Padedi weri katiku manu* ini dianggap oleh orang Wanukaka dan anggota-anggota kabihu yang menjalankannya sebagai upaya yang dapat mengumpulkan kekuatan-kekuatan spiritual untuk mencegah masuknya epidemi atau menghentikan jalannya epidemi. Selama 10-14 hari ketika tahap-tahap kegiatan itu dilakukan, penduduk wilayah yang dilalui oleh Ratu-Ratu dan dijaga oleh weri itu merasa dilindungi oleh kekuatan weri itu dan oleh berkat nenek moyang mereka. Tarian sepanjang malam yang dilakukan oleh puluhan laki-laki dan perempuan, serta anak-anak, juga membuat mereka merasa bersatu dan merasa kekuatan diri mereka bertambah.

Dalam upacara ini ancaman penyakit dihadapi bersama-sama oleh masyarakat

secara keseluruhan, yang menyatukan mereka dalam bekerja bersama, menyanyi bersama, makan bersama bahan makanan yang khusus, selain mendengarkan nyanyian dari para pendeta adat yang ditugaskan melakukannya. Jadi fokus perhatian dialihkan

dari sakitnya orang perseorangan kepada komunitas yang bersatu menghadapi penyakit. Juga upacara ini mengharuskan orang mengambil langkah-langkah positif, seperti membersihkan kampung. Jadi upacara ini memadukan masyarakat menghadapi pandemi dan mengumpulkan semangat untuk menghadapi bahaya.

Upacara *Padedi weri katiku manu* yang diadakan pada tahun 1973 ini sejauh pengetahuan saya adalah upacara yang terakhir dijalankan oleh orang Wanukaka. Pada tahun 2020 untuk menghadapi pandemi Covid-19, penduduk Wanukaka tidak melakukan upacara ini. Alasan yang disebutkan adalah bahwa kebanyakan orang sudah berpindah memeluk agama Kristen dari agama/kepercayaan asli, agama Marapu. Alasan lain adalah bahwa pemerintah Indonesia melarang berkumpulnya banyak orang di satu tempat, sehingga upacara seperti ini tidak mungkin dilakukan.

Komunitas Adat Nusantara, Mitigasi Tradisional dan Epistemologi Lokal dalam Menghadapi Wabah: Kasus dari Komunitas Adat Mentawai¹

Oleh: Dr. Juniator Tulus²

1. Pendahuluan

Wabah, baik itu epidemi atau pandemi, adalah sesuatu yang menakutkan bagi manusia. Kata epidemi dan pandemi diadopsi dari bahasa Inggris, yakni *epidemic* dan *pandemic*. Seperti dikutip J. N. Hays dari kamus bahasa Inggris *New Shorter Oxford*, *epidemic* adalah sebuah penyakit “normally absent or infrequent in a population but liable to outbreaks of greatly increased frequency and severity, or a temporary but widespread outbreak of a particular disease”³ (J. N. Hays, 2005: xi). Demam berdarah dan kolera sering disebut sebagai epidemi di masyarakat.

Sementara itu, *pandemic* adalah “simply an epidemic on a very wide geographical scale, perhaps worldwide, or at least affecting a large area of the world. But again, no quantitative measure exists that establishes when an epidemic becomes a pandemic”⁴ (J. N.

1 Makalah ini dipresentasikan di “The 9th Borobudur Writers and Cultural Festival 2020” secara virtual pada 19-23 November 2020.

2 Juniator Tulus (Dr) adalah Research Fellow di Earth Observatory of Singapore – Nanyang Technological University dan seorang Antropolog Mentawai yang meraih gelar doktoralnya dari Universitas Leiden di Negeri Belanda pada tahun 2012.

3 “Biasanya tidak ada atau jarang di sebuah populasi tetapi rentan terhadap penyebaran dengan frekuensi dan tingkat keparahan yang sangat meningkat,” atau “wabah penyakit tertentu yang bersifat sementara namun tersebar luas.” (terjemahan penulis, 1 Oktober 2020).

4 “Sekadar epidemi dalam skala geografis yang sangat luas, mungkin di seluruh dunia, atau setidaknya memengaruhi sebagian besar dunia. Tapi sekali lagi, tidak ada ukuran kuantitatif yang menetapkan kapan epidemi menjadi pandemi” (terjemahan penulis, 1 Oktober 2020).

Hays, 2005: xi). Di penghujung tahun 2019 dan di awal tahun 2020 terjadi penyebaran virus corona yang luar biasa, yang dikenal dengan nama Corona Virus Disease (Covid19) yang berawal di China. Virus ini kemudian menyebar ke seluruh dunia termasuk Indonesia. Covid19 adalah sebuah contoh wabah penyakit yang dikategorikan sebagai pandemi. Kolera dan malaria dapat juga disebut pandemi bila wabahnya merebak luas secara geografis untuk waktu tertentu.

Di beberapa publikasi ilmiah kata *plague* juga sering muncul menjelaskan tentang epidemi dan pandemi. Kata *plague* dijelaskan sebagai “a polyseme, used interchangeably to describe a particular, virulent contagious febrile disease causing a high rate of mortality, or more widely, as a metaphor for any sudden outbreak of a disastrous evil or affliction,”⁵ seperti dikutip oleh Huremović (2019: 8) dari Merriam-Webster.com. Istilah *Plague* ini disederhanakan sebagai “wabah” dan tidak jarang dipahami oleh masyarakat tradisional sebagai “kutukan”.

Sudarto (2009) menulis berbagai jenis cacing, bakteri, virus dan jamur menjadi sumber wabah penyakit. Serangan penyakit yang menyebabkan banyak korban dalam waktu singkat dapat menimbulkan kepanikan dalam penanganan penyakit di sebuah masyarakat, terlebih bila penyakit itu tidak diketahui asal usul dan penyebabnya. Ukuran virus, bakteri dan parasit lainnya yang relatif kecil membutuhkan alat khusus untuk melihatnya. Tidak semua komunitas memiliki ilmu pengetahuan untuk membrantas virus, bakteri dan parasit tersebut. Negara-negara dengan teknologi dan ilmu pengetahuan kesehatan selangkah lebih maju meneliti sumber penyakit hingga menemukan solusi terbaik. Sementara komunitas-komunitas tradisional melandaskan cara penanganan penyakit yang mewabah itu pada pengetahuan budaya, kebiasaan

5 “Sebutan digunakan secara bergantian untuk menggambarkan penyakit demam menular mematikan tertentu yang menyebabkan tingkat kematian yang tinggi, atau lebih luas lagi, sebagai metafora untuk setiap wabah mendadak dari kejahatan atau penderitaan yang menghancurkan” (terjemahan penulis, 2 Oktober 2020).

dan fasilitas yang ada di masyarakat. Para penyembuh, baik itu tabib dengan obat tradisional, dukun dengan ritualnya maupun paranormal dengan petunjuk dari roh-roh diperankan untuk mengatasi wabah.

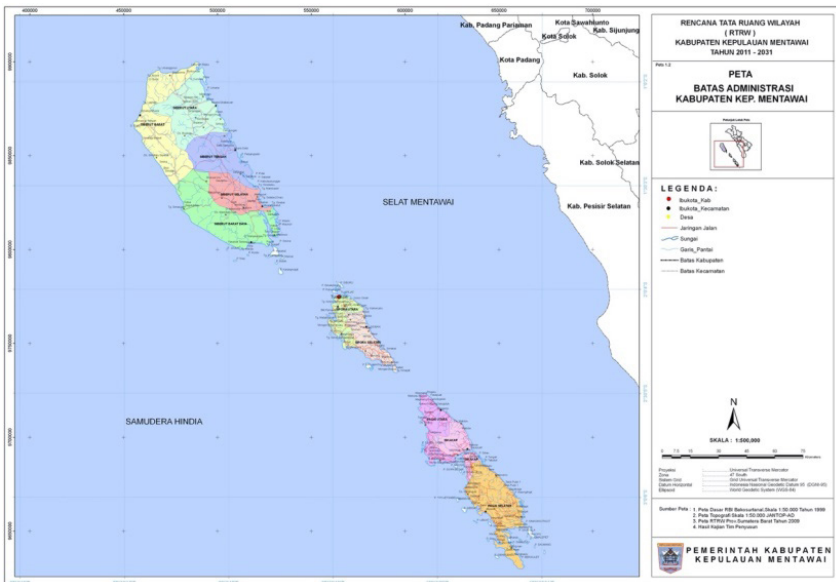
2. Permasalahan

Masyarakat adat di Kepulauan Mentawai dikenal dengan sebutan masyarakat Suku Mentawai. Dalam sejarah kehidupan di Kepulauan Mentawai, masyarakat Mentawai telah menghadapi berbagai wabah seperti dituturkan dalam beberapa kisah tentang leluhur mereka. Tidak ada catatan yang dapat dirujuk kapan wabah terjadi di Mentawai karena orang-orang Mentawai tidak memiliki tradisi tulis. Catatan-catatan sejarah tentang kejadian-kejadian penting di Mentawai dapat ditelusuri dalam catatan-catatan perjalanan para peneliti Barat dan missionaris Eropa. Pemerintah Kolonial Hindia Belanda mulai membangun pos di Mentawai pada tahun 1849 setelah memasukkan Mentawai berada dibawah kekuasaan Hindia Belanda pada 1825 (Coronese, 1986; Tulus, 2012a). Tidak banyak informasi yang terkumpul tentang wabah-wabah pada saat itu. Bilapun ada, catatan wabah baru tercatat setelah tahun 1901 ketika misi agama Protestan masuk ke Mentawai. Misi agama tersebut datang bersama pelayanan lainnya seperti pendidikan dan kesehatan. Namun catatan itu juga tidak mengurai informasi secara seksama.

Setelah Mentawai menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia tahun 1945, administrasi pemerintahan Republik Indonesia diterapkan di Mentawai. Namun, urusan administrasi baru mulai tampak ada pada tahun 1950-an (Sihombing, 1979). Sebuah Arsip Nasional di Jakarta dengan nomor koleksi: 520515CC16 memperlihatkan foto kunjungan Bapak Mohammad Hatta, Wakil Presiden Republik Indonesia pada 15 Mei 1952. Bapak Mohammad Hatta meninjau beberapa lokasi pusat administrasi pemerintahan dan sekolah rakyat di Kepulauan Mentawai. Ruang dan lingkup administrasi waktu itu masih sangat terbatas. Keterbatasan informasi tentang wabah di Mentawai menyebabkan informasi tentang sejarah wabah itu

sendiri menjadi sangat minim. Pos-pos pelayanan kesehatan dari pemerintah mulai masuk ke Mentawai pada akhir tahun 1960-an. Beberapa puskesmas dibangun di pusat-pusat kecamatan. Dalam catatan klinik misi gereja dan puskesmas diketahui bahwa kasus yang banyak ditemukan sebagai wabah penyakit yang dialami oleh masyarakat adalah kolera, malaria, *tuberculosis* (TBC) dan cacar pada anak-anak. Wabah-wabah itu hanyalah sebagian yang berhasil diidentifikasi. Wabah sebelum klinik-klinik itu ada, hanya dapat diketahui dengan bertanya kepada orang-orang tua tentang cerita yang pernah dikisahkan oleh leluhur mereka perihal bencana wabah yang pernah dialami oleh leluhur mereka.

Dalam tulisan ini saya menjelaskan wabah-wabah yang pernah ada di Mentawai menurut ingatan dan pengalaman orang Mentawai. Kemudian, saya juga membeberkan cara-cara penanganan wabah penyakit tersebut menurut konteks kebudayaan setempat. Lewat deskripsi tentang wabah dan penanganannya di masyarakat adat Mentawai, tujuan tulisan ini untuk mengungkap kearifan masyarakat Mentawai dalam menghadapi wabah di daerah Kepulauan Mentawai. Kepulauan Mentawai adalah sebuah kabupaten di Provinsi Sumatera Barat



Peta: Kabupaten Kepulauan Mentawai

(lihat **Peta**: Kabupaten Kepulauan Mentawai). Kepulauan ini mayoritas dihuni oleh suku bangsa Mentawai sebagai penghuni pertama. Selain itu sejumlah suku bangsa Minangkabau, Nias, Batak, Jawa, dan beberapa dari Indonesian timur juga hidup di kepulauan ini.

Informasi tentang kearifan lokal dalam menangani wabah ini dikumpulkan dari kisah-kisah yang dituturkan oleh masyarakat setempat, entah yang mereka alami sendiri secara langsung ataupun ingatan-ingatan yang mereka terima dalam bentuk cerita dari leluhur mereka. Dalam kumpulan cerita yang ada itu tidak ada narasi khusus tentang wabah tertentu sehingga kita tidak mengetahui bagaimana proses terjadinya wabah. Namun, dalam cerita tentang sesuatu kejadian di masa lalu, sekilas informasi tentang wabah yang melanda sebuah daerah sehingga banyak korban berjatuhan, disebutkan sebagai bagian isi dari sebuah cerita tertentu (Spina, 1980: 257-259). Ada ratusan mitos dan legenda yang berkisah tentang pemikiran dan kehidupan orang-orang Mentawai yang dikumpulkan dari masyarakat dan ada beberapa yang menyinggung kehidupan manusia yang terganggu oleh bencana dan penderitaan di masyarakat. Kejadian-kejadian masa lalu menjadi ingatan yang hanya muncul dan menjadi perhatian publik ketika masyarakat mulai mengenang dan menuturkan peristiwa tersebut.

3. Tinjauan Sejarah Singkat Epidemi, Pandemi dan Wabah (*Plague*) di Dunia

Wabah penyakit dapat terjadi kapan dan dimana saja. Wabah dapat memusnahkan sebuah kaum hingga lenyap tanpa tersisa bila tidak berhasil keluar dari musibah tersebut. Wabah penyakit ini telah ada sejalan dengan sejarah perkembangan manusia. Dalam catatan sejarah terdapat informasi bahwa wabah penyakit pernah membinasakan ratusan ribu bahkan jutaan manusia di dunia. Berbagai tulisan berisi tentang catatan sejarah dari epidemi dan pandemi yang pernah ada dan telah memakan banyak korban jiwa manusia (Hays, 2005; Paul dan Pal, 2020).

Catatan kuno menjadi bukti sejarah yang menjelaskan

terjadinya wabah penyakit di beberapa belahan dunia yang merubah sejarah manusia seperti ditulis oleh J. N. Hays (2005) dalam bukunya berjudul *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*. Hays membeberkan sebanyak 50 jenis epidemi dan pandemi, mulai dari epidemi di Athena yang terjadi pada tahun 430-427 sebelum masehi, wabah malaria di Romawi kuno, kolera dan penyakit cacar di beberapa negara di Eropa, Asia and Amerika, hingga penyakit ebola, *tuberculosis* (TBC), HIV/AIDS, dan lain sebagainya. Beberapa penyakit itu masih menjadi wabah yang hilang dan timbul di dunia sampai saat ini. Ada yang berhasil disembuhkan, ada pula hanya dapat dikendalikan sejenak agar tidak merebak lebih luas lagi.

Sementara itu, Damir Huremović dalam tulisannya berjudul *Brief History of Pandemics (Pandemics Throughout History)* dalam bab 2 dari buku *Psychiatry of Pandemics* (2019) menguraikan lebih rinci tentang pandemi yang terjadi dalam sejarah manusia. Ada sekitar 14 jenis pandemi yang didentifikasinya, diantaranya adalah *the Athenian Plague, the Justinian Plague, the Black Death, the Plague Doctor, "Spanish Flu" Pandemic, HIV/AIDS Pandemic, Smallpox Outbreak, SARS, "Swine Flu"* atau dikenal juga dengan *H1N1/09 Pandemic, Ebola Outbreak*, dan ZIKA. Pemikiran Huremović sejalan dengan pembeberan Hays. Beberapa pandemi ini menyebar hingga ke Indonesia. Misalnya, HIV/AIDS yang diketahui berawal dari Amerika Serikat pada tahun 1981 dan menjadi wabah dunia hingga menelan korban mencapai 25 juta hingga 35 juta jiwa. Menurut penelitian terbaru berkesimpulan bahwa virus ini berasal dari monyet Simpanse yang tersinfeksi. Kemudian berpindah ke manusia karena ada kontak antara Simpanse yang terinfeksi dengan manusia. Virus itu akhirnya disimpulkan berawal dari Afrika Tengah dan telah ada pada tahun 1920 (Guerra and Morales, 2020: 384).

Sebuah virus dapat berasal dari suatu daerah namun tidak selalu hanya mewabahi daerah tersebut. Virus-virus itu dapat menular dari satu orang kepada orang lain atau melalui perantara hewan-hewan yang berpindah secara spontan atau dibawa oleh manusia dari satu tempat ke tempat lain. Virus-virus

sebagai pangkal wabah disebarkan oleh beberapa jenis hewan seperti unggas, tikus, nyamuk, babi, ular dan hewan lainnya. Misalnya, penyelidikan DNA dari korban wabah penyakit yang disebut *Justinian Plague* (541-542) yang terjadi di Eropa disinyalir virusnya berasal dari Asia Tengah yang sampai di Kekaisaran Byzantium lewat kapal yang membawa bebijian dari Mesir. Biji-bijian hasil pertanian itu diberangkatkan dari Mesir ikut serta membawa jenis tikus tertentu yang berasal dari Asia Tengah yang menjadi sumber wabah penyakit pada saat itu (Paul dan Pal, 2020: 45). Jadi, binatang seperti kelelawar, tikus, babi, berbagai jenis unggas dan hewan liar lainnya disinyalir sebagai hewan-hewan yang berpotensi menularkan virus mematikan kepada manusia (Canavan, 2015).

Rudrajit Paul dan Jyotirmoy Pal dalam tulisan mereka berjudul *A Brief History of Pandemics* (2020) yang diterbitkan dalam sebuah jurnal kesehatan menguraikan beberapa kejadian wabah Prancis, Inggris, Irlandia dan Italia yang mana wabah tersebut tidak saja terjadi di negara tersebut, tetapi juga ikut menyebar ke negara lain. Penyebaran virus di Eropa tersebut tidak terlepas dari pergerakan manusia lewat pelayaran dari satu daerah ke daerah lain atau perjalanan darat. Mereka juga menulis tentang wabah penyakit yang berkembang di China pada tahun 1855 hingga 1960 yang juga ikut menulari India dan beberapa negara tetangga lainnya di Asia (Paul dan Pal, 2020: 49-50).

Manusia menjadi faktor yang tidak kalah penting dalam proses penyebaran virus-virus mematikan di dunia. Pada abad-abad pertengahan, pelayaran kapal dari satu pelabuhan ke pelabuhan lain mengantarkan manusia dari satu daerah ke daerah lain. Kedatang manusia-manusia yang telah terinfeksi virus tertentu ke daerah baru menjadi ancaman keselamatan bagi manusia yang ada di daerah baru tersebut. Berbagai upaya dilakukan untuk menyelamatkan para korban dari serangan virus-virus mematikan. Mengurung pasien dalam sebuah tempat untuk membatasi kontak dengan orang lain telah dilakukan pada saat wabah penyakit merebak pada tahun 1348 di beberapa negara di Eropa. Ada juga anjuran dari para dokter agar pasien selalu aktif membersihkan

diri dengan menggunakan sabun (Paul dan Pal, 2020).

Catatan-catatan sejarah menjelaskan bahwa wabah penyakit tidak saja terjadi di negara yang besar dengan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan yang pesat. Penyebaran penyakit menyengsarakan negara-negara yang sebenarnya relatif jauh dari sumbernya. Namun jarak antara sumber penyakit dengan masyarakat yang belum terpapar tidak dapat terhindarkan bila pergerakan manusia terus terjadi. Cepat atau lambat sebuah daerah yang relatif aman suatu ketika akan ikut terpapar oleh epidemi dan pandemi yang sedang terjadi di sebuah negeri. Pergerakan manusia dan hewan dapat merubah keadaan yang mulanya tidak memiliki virus atau penyakit tertentu akhirnya ikut terdampak.

Negara-negara Amerika Selatan dan beberapa negara kepulauan di Carribia terpapar wabah malaria, demam berdarah, kolera dan leptospirosis yang masuk secara bertahap pada 1900an. Bahkan kedatangan orang-orang Eropa diawal-awal penjajahan ikut membawa serta penyakit-penyakit tertentu (Brandling-Bannet dan Pinheiro, 1996). Dibutuhkan waktu yang relatif lama dan kerja yang terpusat dan intensif agar sebuah wabah penyakit dapat diatasi dengan baik. Tanpa keseriusan sebuah wabah hanya berhasil dikendalikan sejenak namun akhirnya kembali merebak dengan tingkat kesulitan yang lebih besar. Pada tahun 1950an dan 1960an angka pasien yang terinfeksi demam berdarah misalnya di Amerika Selatan berhasil ditekan lewat program yang terstruktur dan terukur dalam sebuah program yang diorganisir oleh *Pan American Health Organization* (PAHO). Namun, pada tahun 1981 di Cuba dilaporkan terjadi kenaikan kasus demam berdarah dan begitu juga dengan perkembangan kolera dan *Venezuelan Equine Encephalitis* (VEE) pada tahun 1990an di beberapa negara Amerika Selatan (Brandling-Bannet dan Pinheiro, 1996: 2-4). Lewat sistem kesehatan yang stabil, sebuah wabah yang berbahaya di sebuah masyarakat akan dapat dihentikan dan dihilangkan.

Di Afrika, kolera adalah wabah dengan sejarah panjang yang mendera negara-negara di benua ini. Myron Echenberg (2011) menunjukkan kolera merebak luas di negara-negara di Afrika dari tahun ke tahun dan menelan korban puluhan ribu

bahkan ratusan ribu jiwa. Penanganan kolera di Afrika menjadi sulit karena ketersediaan air bersih yang gagal dihadirkan oleh pemerintah negara setempat sebagai upaya pengentasan wabah ini. Tulisan Echenberg yang menjelaskan fenomena kolera dan mencoba menekankan kemungkinan solusi penanganan bawah tersebut. Ketersediaan air bersih dapat menjadi salah satu cara untuk membebaskan diri dari virus dan kuman penyakit kolera di Afrika mengingat masyarakat-masyarakat tidak mendapatkan air bersih dari sumber yang terjamin (Echenberg, 2011). Kegagalan ini memperburuk keadaan dan upaya untuk menghabisi wabah kolera di benua ini dalam waktu yang singkat.

Di Indonesia, penyakit menular yang mewabah hingga menelan banyak korban tidaklah terlepas dengan apa yang terjadi di belahan dunia lainnya. Penyakit seperti kolera, malaria, demam berdarah, penyakit cacar dan bahkan penyakit virus ebola (EVD) (Houten, 2019) juga menjadi penyakit mematikan yang ditemukan di Indonesia. Penyakit-penyakit ini sudah ada dan sudah berkembang lama serta sulit diatasi. Pada zaman pendudukan Pemerintah Hindia Belanda, terjadi wabah penyakit pada tahun 1911-1943 di Pulau Jawa. Samudra Eka Cipta (2020) menulis bahwa Pemerintah Hindia Belanda pada waktu itu berupaya menghadirkan berbagai jenis obat-obatan modern untuk mengatasi wabah tersebut. Pada tahun 1918 terjadi sebuah wabah influenza yang berawal di Spanyol dan menyebar ke seluruh dunia termasuk Indonesia. Selain influenza, pada tahun 1911 merebak pula penyakit cacar yang menyerang anak-anak. Menurut Cipta (2020: 164) penyakit cacar itu sebenarnya sudah ditemukan di Jawa pada 1780. Jumlah korban cacar terus bertambah. Pemerintah Hindia Belanda sepertinya tidak berhasil mengatasi masalah cacar tersebut pada waktu itu.

Selain cacar, di Indonesia khususnya di Pulau Jawa juga pernah terdampak wabah kolera. Kolera menyerang daerah dengan pemukiman yang relatif padat yang memiliki sanitasi yang kurang mendukung. Ketersediaan air bersih yang sulit didapat dan perilaku masyarakat yang membuang sampah dan kotoran sembarangan dapat menjadi faktor yang memicu merebaknya

wabah kolera. Malaria, demam berdarah dan *tuberculosis* adalah penyakit yang juga mewabah dan mematikan di Indonesia. Penanganannya hingga saat ini belum baik sehingga kasus-kasus penyakit ini di masyarakat masih bermunculan dan jumlah kasusnya relatif tinggi di beberapa daerah (Kandun, 2006).

Di Kepulauan Mentawai, dari catatan sejarah yang dipelajari oleh Nooy-Palm (1968: 160-165) ditemukan informasi tentang wabah malaria yang menjadi penyebab kematian yang signifikan yang dihadapi masyarakat Mentawai. Selain itu, cacar menyebabkan banyak anak-anak meninggal dunia dan wabah ini telah merubah sistem tatanan sosial dan demografi masyarakat Mentawai (Scheffold, 1988: 69). Keterbatasan pengetahuan tentang penyakit baru (penyakit yang belum pernah mereka alami sebelumnya), muncul beragam persepsi masyarakat tentang penyakit-penyakit tersebut. Penyakit-penyakit baru itu dipahami sesuai dengan pengetahuan budaya dan kepercayaan masyarakat. Selain itu, kolera adalah wabah yang juga sering merebak dan mematikan banyak orang di Mentawai. Menurut informasi dari misionaris Katholik yang pernah bekerja di Sikabalu, ibu Kecamatan Siberut Utara, menjelaskan bahwa pada tahun 1974, di Paipajet sebuah daerah berlokasi di pedalaman bagian barat Pulau Siberut pernah terserang wabah kolera yang menyebabkan sekitar 300 jiwa dari penduduk kampung itu meninggal dan para misionaris bersama tenaga medis harus merelokasi sisa penduduk untuk menyelamatkan mereka dari wabah tersebut (Tulius, 2012a: 51). Kasus ini bukanlah satu-satunya di Mentawai. Kasus serupa juga terjadi di daerah lain di Kepulauan Mentawai.

4. Suku Bangsa Mentawai di Kepulauan Mentawai

Menurut hasil penyelidikan kebudayaan, bahasa dan fisik manusia, masyarakat Mentawai sudah hidup di Kepulauan Mentawai kurang lebih 2000 tahun. Leluhur mereka mulanya berasal dari Sumatera. Sebelum berada di Sumatera, mereka berasal dari Formosa atau Taiwan saat ini, yang bermigrasi dari sana sekitar 4000-5000 tahun lalu (Scheffold, 1988; Bellwood, 1997). Masyarakat Mentawai adalah bagian dari rumpun bangsa

Austronesia (Bellwood, 1997; Fox & Shater, 1996; Saitou, *at al.* 2017: 45-46) dan kemudian bermigrasi ke salah satu pulau di Kepulauan Mentawai baik langsung atau tidak langsung (lewat Nias ke Mentawai) (Schefold, 1989).

Orang-orang Mentawai menuturkan pelbagai mitos yang menceritakan bagaimana orang-orang pertama sampai ke Kepulauan Mentawai yang dianggap sebagai leluhur mereka. Ada yang dihanyutkan di atas sebuah rakit terdampar di sebuah daerah yang disebut Simatalu di Pulau Siberut namun tidak diketahui asal-usulnya, atau seseorang berasal dari sebuah daerah di Nias yang terdampar saat memancing hingga sampai ke salah satu daerah di Pulau Siberut. Ada pula kisah tentang orang-orang berangkat dengan dua perahu dari daratan Sumatera ke Mentawai (Spina, 1981: 253-259). Tidak ada yang dapat memastikan siapa yang datang pertama dan dimana mulanya kehidupan leluhur Mentawai itu bermula. Sebuah cerita rakyat menjelaskan bahwa kehidupan awal itu bermula di sebuah daerah di Simatalu. Namun asumsi ini tidak dikuatkan oleh bukti-bukti lain selain kisah mitos yang muncul saat pertanyaan tentang asal mula orang Mentawai (Tulius, 2012a; 2012b).

Fakta lain menjelaskan bahwa ada beberapa kelompok kekerabatan yang memiliki ikatan yang kuat terhadap beberapa daerah selain daerah Simatalu karena mereka memiliki tanah yang mereka percayai sebagai tanah leluhur mereka sebab leluhur mereka memulai kehidupan di daerah itu. Dari penguasaan daerah awal itu muncul beberapa daerah asal mula kehidupan dari orang-orang yang menghuni Mentawai. Hanya saja dari beberapa kelompok yang menguasai wilayah-wilayah tertentu di Mentawai sebagai daerah awal kehidupan leluhur mereka, tidak dapat dipastikan siapa yang sampai pertama kali. Kesimpulan sederhana adalah kemungkinan terjadi beberapa gelombang migrasi penduduk dari daratan Sumatera ke Kepulauan Mentawai dan tiap pendatang itu mulanya tidak sampai di daerah yang sama (Tulius, 2012b: 236-238). Dengan demikian, ada beberapa pemukiman awal yang dihuni oleh leluhur orang Mentawai dan keturunan mereka.

Kelompok keturunan ini disebut *uma*, yakni kesatuan sosial yang berasal dari keturunan yang sama dan tinggal dalam rumah besar yang juga disebut *uma*. Dalam sebuah *uma* terdapat beberapa keluarga inti. Kelompok keturunan ini mengikuti garis keturunan ayah atau patrilineal (Scheffold, 1982: 126-128). Terkadang satu *uma* karena konflik internal pecah menjadi beberapa *uma* baru, atau satu *uma* berperang dengan *uma* yang lain. Hal itu memaksa satu kelompok bermigrasi jauh dan meninggalkan daerah asal mereka. Tidak jarang yang juga terjadi adalah sebuah *uma* bergabung dengan *uma* yang lain agar menjadi kelompok yang besar dan kuat dalam mempertahankan diri dari serang lawan. *Uma-uma* ini ada yang tinggal bertetangga di sebuah lembah. Orang-orang Mentawai biasanya meninggalkan daerah mereka hanya kalau ada sengketa atau peperangan diantara mereka atau wabah penyakit merebak di daerah mereka. Bila tidak ada masalah, mereka cenderung menetap di daerah mereka secara turun temurun. Lewat proses migrasi, Kepulauan Mentawai akhirnya dihuni oleh sekelompok manusia yang menunjukkan karakteristik kebudayaan yang sama sehingga terbentuklah sebuah suku bangsa yang sekarang dikenal kita dengan sebutan Suku Bangsa Mentawai (Tulius, 2012a).

Suku bangsa Mentawai ini dibentuk oleh sekitar 220 *uma* dan *uma-uma* ini dapat dikelompokkan ke dalam beberapa *muntogat*, yakni leluhur darimana keluarga-keluarga dalam beberapa *uma* yang berbeda nama itu berasal. Karena itu, *muntogat* yang berarti "keturunan dari" (Nooy-Palm, 1968), menjadi pemilah dan pengelompokan *uma-uma* yang berbeda menjadi satu dalam satu garis keturunan. Misalnya, *uma* Siriratei, Sakatsila, Saririkka, Sakairiggi, Sakela-asak, dan Sakerenganleleggu dapat menjadi satu kelompok keturunan besar dalam satu *muntogat* yakni *muntogat* Sikoibaatei alias Silango, seorang leluhur dari kelompok-kelompok kekerabatan tersebut. Artinya, keluarga-keluarga yang ada dalam *uma-uma* itu adalah keturunan dari leluhur mereka yang bernama Silango Sikoibaatei.

Selama berabad-abad, orang Mentawai hidup mandiri di lembah-lembah di atas tanah leluhur mereka, terisolasi secara turun temurun. Mengisolasi diri di lembah-lembah itu telah

membentuk pelbagai dialek bahasa di Mentawai. Menurut Karl-Heinz Pampus (1989) Mentawai adalah sebuah bahasa dengan 13 dialek yang dipakai di beberapa lembah hingga ke pulau-pulau secara terpisah satu dengan yang lain. Kontak dengan dunia luar yang relatif terbatas menyebabkan masyarakat Mentawai, oleh Departemen Sosial Pemerintah Indonesia, dikategorikan sebagai salah satu masyarakat terasing di Indonesia (Koentjaraningrat, *at al.* 1993; Rudito, 1993).

Laporan dari beberapa antropolog yang pernah meneliti di Kepulauan Mentawai mengajukan pertanyaan yang menarik tentang jumlah penduduk Mentawai yang relatif kecil bila dibandingkan dengan pulau-pulau yang memiliki luas yang hampir sama seperti Nias yang terletak di bagian Utara dari Kabupaten Kepulauan Mentawai. Bahkan catatan jumlah pertumbuhan penduduk di Mentawai yang pernah ada di zaman kolonial Belanda menunjukkan angka yang relatif kecil untuk kepulauan yang ditutupi oleh hutan hujan tropis (Persoon, 1994: 300; Nooy-Palm, 1968: 160). Jumlah penduduk Mentawai pada satu masa tidak mengalami penambahan, sebaliknya terjadi penurunan (Tulius, 2012a: 52).

Data terbaru tentang kependudukan Kabupaten Kepulauan Mentawai yang memiliki luas wilayah 6.011 kilometer per segi itu berpenduduk 92.021 jiwa berdasarkan data proyeksi penduduk Indonesia 2010-2035 (Badan Pusat Statistik Kabupaten Kepulauan Mentawai, 2020: 51). Jumlah penduduk di Kabupaten Kepulauan Mentawai jauh lebih sedikit walaupun luas wilayahnya jauh lebih luas dibandingkan daerah tetangganya seperti Nias. Sebelum tahun 2003, Nias adalah satu kabupaten di Provinsi Sumatera Utara dengan luasnya 5.121,3 kilometer per segi, mencakup Pulau Nias dan Pulau-pulau Batu (Tana Bala, Tana Masa, Pulau Telo dan beberapa pulau kecil lainnya) di bagian Selatan Pulau Nias. Pada tahun 2003, Nias berkembang menjadi dua kabupaten dan pada tahun 2008 dimekarkan kembali menjadi empat kabupaten dan satu kota madya. Berdasarkan sensus penduduk, pada tahun 2019, jumlah penduduk di Kabupaten Nias, dengan ibu kabupatennya sekarang berpusat di Gido itu, sudah berjumlah 143.319 jiwa

(Badan Pusat Statistik Kabupaten Nias, 2020: 34). Jumlah itu belum termasuk penduduk di Kabupaten Nias Selatan sebanyak 319.902 jiwa (Badan Pusat Statistik Kabupaten Nias Selatan, 2020: 35), Kabupaten Nias Barat berpenduduk 127.120 jiwa menurut sensus 2015⁶, Kabupaten Nias Utara berjumlah 132.592 menurut sensus tahun 2014,⁷ dan Kota Madya Gunungsitoli berpenduduk 139.281 jiwa menurut sensus tahun 2017.⁸ Jelas Nias jauh lebih banyak penduduknya dibandingkan Mentawai.

Ada beberapa tradisi yang menyebabkan laju pertumbuhan penduduk begitu lamban di Mentawai. Masyarakat tradisional Mentawai melangsungkan pelbagai ritual yang mewajibkan anggota keluarga mematuhi belbagai pantangan atau tabu. Salah satu dari pantang itu adalah larangan berhubungan intim selama proses ritual berlangsung. Sebuah ritual terkadang memakan waktu beberapa bulan, mulai dari persiapan, pelaksanaan hingga penyelesaian ritual. Selain ritual, tradisi pengayawan yang dipraktikkan sebelum 1900-an menjadi salah satu faktor. Pemerintah Kolonial Belanda melakukan pelarangan pengayawan pada awal tahun 1900-an. Orang-orang Mentawai akhirnya berhenti mengayaw sesamanya yang hidup di lembah-lembah yang lain. Lalu, perang antar lembah juga sering terjadi yang mana peperangan itu memakan korban dikedua belah pihak. Selain itu, bencana alam adalah tragedi yang menyebabkan umat manusia kehilangan nyawa dan tempat tinggal. Di Mentawai pernah terjadi gempa besar pada tahun 1797 dan 1833 yang menimbulkan tsunami sehingga kota Padang terendam (Tulius, 2020). Tidak kalah penting adalah wabah penyakit yang merebak di beberapa tempat tertentu yang menghabisi sebahagian penduduk lembah. Faktor-faktor ini menjadi beberapa sebab mengapa laju pertumbuhan penduduk begitu lamban di Mentawai (Tulius, 2012a).

6 https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten_Nias_Barat

7 https://en.wikipedia.org/wiki/North_Nias_Regency

8 https://id.wikipedia.org/wiki/Kota_Gunungsitoli

5. Para Penyembuh dan Epistemologi Penyakit di Mentawai

Adanya penyakit tidak terlepas dari peranan dari orang-orang tertentu yang menyembuhkan anggota masyarakat yang sakit. Tiap suku bangsa dan daerah memiliki penyembuh dengan gelar dan sebutan yang menjelaskan peranan mereka di masyarakat. Masyarakat Mentawai dapat dikelompokkan ke dalam dua golongan besar yakni *simatak* dan *sikerei*. *Simatak* adalah orang awam yang memiliki profesi bermacam-macam, seperti petani, nelayan, berbagai keahlian tukang, herbalis, pegawai pemerintah, dan profesi lain, kecuali perdukunan dalam arti samanisme. Sementara itu, *sikerei* (lihat **foto1**) adalah seseorang (atau *saikerei/taikerei* [sebutan jamak] adalah sekelompok orang) yang berprofesi sebagai penyembuh, pemimpin ritual dan mediator antara dunia manusia dengan dunia roh/alam leluhur (Schefold, 1991). Dalam hal kesehatan, kedua kelompok ini memiliki andil dengan proporsi kerja yang berbeda. *Sikerei* dituntut memiliki kemampuan dan pengetahuan pengobatan secara ritual selain harus mengetahui dedaunan tertentu yang dipakai sebagai ramuan untuk dipakai sebagai obat-obatan. Inti pengobatan *sikerei* terletak pada ritual dan membangun hubungan dengan roh-roh yang ada di alam semesta termasuk roh-roh leluhur untuk mendapatkan bantuan atau petunjuk agar si sakit dapat disembuhkan.

Seseorang ingin menjadi *sikerei*, biasanya hanya laki-laki, diawali oleh keadaan individu yang mengalami peristiwa-peristiwa sakit, kesurupan, “bertemu leluhur” dalam mimpi atau atas anjuran orang yang dapat “melihat” keadaan seseorang bahwa orang tersebut membawa kemampuan khusus (*kere'*) di dalam dirinya. Ada juga seseorang atas keinginan dan niat sendiri mendalami pengetahuan tentang *pukereijat* (pengetahuan *kerei*). Semua orang tersebut harus mengikuti proses pendidikan dari *sikerei* senior. Baik yang mendapat pengalaman mistik atau keinginan sendiri, keduanya masih mengikuti proses belajar yang mencakup mantra dalam bentuk nyanyi-nyanyian (*urai kerei*), mempelajari doa-doa (*sukat*), pelbagai pantang (*keikei*), prosedur ritual dan tari-tarian. Selain itu, para *kerei* muda masih juga harus mempelajari dedaunan dan ramuannya untuk ritual

dan pengobatan. Karena itulah, para *kerei* juga disebut *sikerei siagailaggek*, artinya yang pandai mengobati.



Foto 1:
Teu Terik
Kerei
Salamao,
Sikerei dari
Taileleu. Foto
oleh Juniator
Tulius, 2006.

Sikerei tidak saja mengetahui jenis dedaunan sebagai ramuan obat atau *laggek* tetapi juga harus tahu makna dan fungsinya. Pada kenyataannya, nama dedaunan dalam bahasa awam tidaklah selalu sama dalam bahasa ritual. Demikian pula bahasa yang dipakai dalam mantra (*sukat*) dan doa-doa (*bujai*). Disini menjadi barometer yang membedakan tingkat pengetahuan dari *sikerei* bila dibandingkan dengan *sikerei* yang lain. Jadi, untuk menjadi *sikerei*, seorang laki-laki dewasa harus mempunyai intelegensia dan memori yang baik untuk mengingat mantra dan jenis tumbuhan obat; dan tekad serta keseriusan untuk hidup sebagai seorang *sikerei*.

Ritual pengobatan adalah ciri khas pengobatan *sikerei*. Ada rentetan yang harus dilakukan seperti membangun komunikasi dengan roh-roh leluhur dan roh-roh yang ada di alam semesta. *Sikerei* memperbaiki kondisi fisik si sakit lewat ritual *pameru* agar roh si sakit yang disebut *simagere* dapat bersemayam kembali di raga si sakit bila *sikerei* mengetahui kalau *simagere* si sakit telah meninggalkan raga si sakit. Salah satu tujuan ritual pengobatan adalah membersihkan raga manusia dari pengaruh *bajou*, radiasi elemen-elemen supernatural yang terdapat di alam. Orang yang terkena *bajou* akan merasa kurang senang dan kurang sehat keadaan ini disebut *kisei*.

Dalam ritual *sikerei* akan membuat persembahan yang dihunjujkan kepada roh-roh yang bersemayam di hutan (*taikaleleu*), di sungai (*sikameinan*), di pepohonan (*taikatenganloinak*), di angkasa (*taikapata/taikamanua*), di dalam bumi (*taikabaga*), di laut (*taikabagatkoat*) dan alam sekitar lingkungan hidup manusia (*saukkui/sakalimeu*) (Schefold, 1980: 92-104; Coronese, 1986). Roh-roh, terkhusus roh leluhur disebut juga *sabulungan*. Semua roh-roh itu dipersonifikasi, dirujuk seperti pribadi yang dimanusiakan agar mudah dipahami seperti sebuah entitas dalam kediamannya masing-masing. Di luar kelompok-kelompok itu, ada sebuah kekuatan lain yang tidak dapat dipersonifikasi yakni *ulamanua*, yakni sesuatu yang berada di luar angkasa dalam bentuk cahaya dan berkekuatan menghidup-matikan sesuatu. *Ulaumanua* adalah elemen yang memiliki kekuatan besar, tidak berbentuk namun ada, tidak kelihatan namun dirasakan seperti udara, hawa panas atau dingin, atau energi yang bercahaya atau berkegelapan yang berkekuatan. *Ulaumanua* tidak berwujud. (Tulius, 2012a).

Melalui ritual untuk berharap mendapatkan bantuan dan tuntunan roh-roh itu, *sikerei* berupaya mendapatkan petunjuk tentang ramuan yang harus dipersiapkan untuk pasien atau kekuatan yang diterima dari roh-roh untuk menyembuhkan si sakit. *Sikerei* tidak melakukan persembahan dan ritual langsung kepada *ulaumanua*. Bahkan, *ulaumanua* tidak disebutkan dalam mantra dan doa-doa ritual. *Sikerei* memohon kekuatan dan kesembuhan langsung kepada roh-roh yang dipersonifikasikan diatas, dan

tidak langsung, melalui perantara roh-roh, kepada *ulaumanua*. *Sikerei* meyakini bahwa sakit seseorang tidak saja karena faktor kelemahan fisik manusia tetapi juga karena ada kesalahan perilaku dan perbuatan dari manusia itu kepada sesamanya, kepada alam sekitar, dan kepada roh-roh di alam semesta. Perbuatan salah manusia menyebabkan dirinya mendapat hukuman dalam bentuk penyakit (Schefold, 1982: 138). Oleh karena itu, *sikerei* perlu melakukan ritual *pameru*, ritual memperbaiki hubungan si sakit dengan siapa dan apa saja yang salah dalam perbuatannya sambil menguatkan kondisi fisik dari si sakit. Untuk membantu proses itu, selain ritual, juga diberikan ramuan kepada si sakit. Kemudian, *sikerei* perlu menghadirkan *simagere* yaitu roh dari si sakit yang diyakini keluar dari badan karena kondisi fisik yang kurang baik, atau terlontar keluar karena teradiasi oleh kekuatan yang ada di alam semesta seperti *bajou*, atau roh itu menemukan “kediaman” yang lebih “nyaman” ketimbang raga si sakit. *Sikerei* menselaraskan hubungan antar raga si sakit dengan roh dan jiwanya agar roh dan jiwa bersemayam kuat dalam raga si sakit.

Selain *sikerei*, orang awam ada juga yang memiliki kemampuan mengobati karena memiliki pengetahuan tentang dedaunan yang berguna untuk penyembuhan. Orang-orang awam dengan pengetahuan pengobatan ini disebut *simatak siagailaggek* (lihat **foto2**) atau dapat dikatakan sebagai tabib atau herbalis. Pengetahuan mereka biasanya berasal dari keluarga yang diperoleh secara turun temurun. Pengetahuan itu mulanya berasal dari mimpi atau berasal dari pengamatan bentuk daun, aroma dan rasa yang keluar dari daun-daun sebagai tumbuhan obat. Pengetahuan tentang dedaunan sebagai obat juga dapat diperoleh dengan “membeli” pengetahuan itu dari orang lain dengan menyerahkan ternak tertentu seperti ayam atau babi sebagai imbalan atas pengetahuan ramuan tertentu yang diperoleh dari seseorang *simatak siagailaggek* yang lain (Tulius, 2000). *Simatak siagailaggek* ini mengandalkan ramuan dedaunan sebagai media utama dalam proses penyembuhan sebuah penyakit. Tidak ada proses ritual yang panjang. Bilapun ada, penyembuh mengucapkan sepenggal doa untuk meminta kesembuhan si sakit kepada Yang

Maha Kuasa. Jadi pengetahuan tentang dedaunan menjadi sentral kekuatan pengobatan *simatak siagailaggek*.



Foto 2: Lius Sakailoat, *Simatak Siagailaggek* dari Saibi Samukop.
Foto oleh Juniator Tulus, 2006.

Selain *sikerei siagailaggek* dan *simatak siagailaggek*, di Mentawai juga ada beberapa orang di tiap perkampungan yang memiliki kemampuan bawaan yang dapat “melihat” keadaan orang lain. Biasanya, orang-orang ini adalah kaum perempuan. Kaum laki-laki juga ada yang memiliki kemampuan serupa, namun sebahagian dari mereka kemudian menjadi *sikerei* dan sebahagian yang lain tetap menjadi penyembuh yang disebut *siruamata*. Perempuan tidak bisa menjadi *sikerei* sebab ada tugas-tugas dan pantang yang membuat kaum perempuan gagal tunaikan karena kodratnya sebagai perempuan. Misalnya, salah satu contoh adalah mereka tidak dapat melangsungkan ritual atau pantang karena seorang perempuan tidak dapat mempertahankan keadaan “bersih” selama proses ritual dan mempertahankan periode pantang sebab pada suatu saat mereka mengalami menstruasi. Pada saat itu dipandangan merusak periode-periode pantang. Sebagaimana

disebutkan diatas bahwa terkadang ada ritual dan pantang membutuhkan waktu berminggu-minggu bahkan beberapa bulan. Akhirnya, kaum perempuan dengan kemampuan khusus itu tidak pernah menjadi *sikerei* karena mereka juga tidak pernah mengikuti proses “pendidikan” untuk menjadi *sikerei*. *Siruamata* tidak selalu melayani orang sakit dengan dedaunan. Dengan kemampuan melihat “dunia nyata” dan “dunia gaib”, *siruamata* dapat menggunakan benda-benda tertentu untuk menyembuhkan orang sakit, tergantung kepada petunjuk yang diperoleh dari leluhur atau roh-roh yang membimbing dan mendampingi mereka.

Para penyembuh mengklasifikasikan berbagai jenis tumbuh-tumbuhan sebagai obat berdasarkan letak tumbuhnya. Ada tanaman obat yang tumbuh di sekitar rumah dan perkampungan. Ada juga tanaman obat yang didapat di kebun penduduk. Untuk jenis penyakit tertentu, para penyembuh itu harus berjalan ke dalam hutan mencari jenis daun tertentu. Tanaman obat juga dapat ditemukan di sepanjang aliran sungai. Dari tanaman obat itu, para penyembuh memilih bagian tertentu misalnya akar, umbi, batang, daun tua, daun muda, putik, bunga, dan buah, sesuai kebutuhan untuk penyembuhan penyakit. Ada ramuan obat yang dikategorikan sebagai obat yang mengandung unsur “panas” untuk jenis penyakit yang dirasakan pasien “dingin”. Penyakit dingin ini dipahami oleh para penyembuh berasal dari air, sungai, laut, hujan, angin, dan makanan mentah. Umumnya yang mentah mengandung unsur “dingin” dan apa yang dimasak mengandung unsur “panas”. Kemudian, ada tanaman obat yang mengandung unsur “dingin” untuk menyembuhkan penyakit yang berunsur “panas”. Penyakit demam, berdenyut atau membengkak dikategorikan sebagai penyakit berunsur “panas”, maka pengobatannya menggunakan dedaunan yang berunsur “dingin”. Rasa sakit yang diderita namun tidak menunjukkan gejala berdenyut atau panas, namun kondisi pasien makin lama makin memburuk dan rasa tidak bersemangat maka penyakit ini dikategorikan sebagai penyakit berunsur “dingin”. Pengobatan penyakit berunsur “dingin” ini diatasi dengan dedaunan berunsur “panas”, agar ada keseimbangan antara penyakit dan

penyembuhannya.

Tanaman yang dipergunakan sebagai obat dikelompokkan berdasarkan aroma dan rasa. Ada beberapa aroma keluar dari racikan tanaman obat. Menurut tulisan Arifin, *at al.* (2018: 93), dedaunan itu beraroma *simamiang* (amis), *simasingin* (harum), *simabutek* (bau busuk), *simakasak* (bau apek/bau menyengat). Kemudian, dari hasil racikan dedaunan atau bagian dari tanaman obat itu juga terdapat empat rasa yang keluar yakni, *mananam* (enak, gurih), *magelei* (manis), *maolo* atau *marerei* (hambar), dan *mapongit* (pahit) (Arifin, *at al.* 2018: 98) atau *mapurut* (sepet). Untuk klasifikasi ini tidak dapat dipisahkan dari kategori pengobatan penyakit berunsur panas atau dingin. Dalam racikan obat-obatan yang beraroma amis dan harum dengan rasa enak/gurih dan manis umumnya diperuntukan untuk jenis penyakit yang berunsur dingin. Sementara untuk penyakit berunsur panas, ramuannya dapat beraroma busuk atau apek serta berasa hambar atau pahit/sepet. Pembagian ini adalah dasar berpikir tentang penyakit dan pengobatannya di Mentawai. Keempat kategori aroma dan klasifikasi rasa yang ditemukan dalam sistem panas-dingin dari pengobatan masyarakat Mentawai, pembagiannya tidaklah tegas dan terbatas. Artinya, terkadang untuk jenis penyakit berunsur panas misalnya dapat saja obatnya beraroma harum dan berasa manis. Jadi klasifikasi itu menjadi landasan pengetahuan dasar.

6. Konsep Sakit di Mentawai

Manusia dikatakan sehat bila secara fisik dan mental seimbang. Secara fisik tidak terdapat cacat, dan semua organ tubuh bekerja dengan baik. Secara mental kondisi pikiran dan perilaku seseorang itu dipandang tidak mengalami penyimpangan dan tidak mengganggu anggota masyarakat yang lain. Walaupun manusia berusaha memelihara kesehatannya namun penyakit tetap saja mejadi bagian dari kehidupannya. Di Mentawai ada beberapa sebutan untuk kondisi sakit seperti *roket* (demam), badan menjadi panas dari suhu badan biasa. Dalam pandangan orang Mentawai, demam dapat disebabkan oleh sesuatu kekuatan yang ada di alam. Kekuatan itu berupa pancaran radiasi yang keluar

dari sesuatu yang tidak dapat dilihat oleh mata biasa. Kekuatan itu disebut *bajou*. Bila radiasi *bajou* lebih kuat dari pancaran tenaga pelindung dalam tubuh manusia, maka seseorang akan jatuh sakit (lihat Schefold, 1973; 1980).

Kekuatan radiasi itu menurut kebudayaan Mentawai dapat menghancurkan pertahanan kekuatan manusia dan reaksi yang ditimbulkan ialah badan menjadi panas. *Bajou* ini dapat berdiam atau bersemayam dalam benda-benda alam, pohon-pohon besar yang rimbun, tempat-tempat keramat, rumah tua atau perumahan lama yang tidak lagi dihuni, tempat-tempat orang pernah melakukan pembunuhan atau peperangan dan daerah-daerah baru yang belum pernah dikunjungi manusia sebelumnya. Badan merasa merinding dan biasanya demam ini juga disertai dengan sakit kepala. Bila radiasi itu berasal dari sungai, maka badan akan merasakan kedinginan dan penyakit ini disebut *besik sibara ka oinan*, penyakit yang berasal dari air (sungai). Ada juga penyakit yang disebut *besik sibara ka lelu*, yakni penyakit yang berasal dari hutan. Sakit kepala, mata panas atau jantung berdetak kencang tidak beraturan dikategorikan sebagai sakit dari hutan karena terimbas oleh *bajou* dari roh penghuni hutan atau roh yang bersemayam di pepohonan besar.

Sakit kepala atau *besit ute'* memiliki variasi dalam pandangan para penyembuh di Mentawai. Sakit kepala ada yang berdenyut pada bagian tertentu dari kepala si sakit seperti bagian kiri atau kanan kepala. Ada juga rasa sakit itu seperti kepala terkena panah dimana kepala berdenyut di bagian kening dan juga dirasakan di bagian belakang tempurung kepala secara bersamaan. Ada sakit kepala yang berlokasi di ubun-ubun. Ada juga sakit kepala yang berdampak kepada mata. Semua sakit kepala itu dapat disebabkan oleh aktivitas manusia yang mungkin terlalu banyak berada di bawah terik matahari saat bekerja di ladang. Penyembuh dapat juga berkesimpulan bahwa si sakit mengkonsumsi sesuatu yang melanggar pantangan misalnya mengkonsumsi terlalu banyak daging, atau si sakit tidak cukup istirahat untuk menyegarkan raganya. Pada bagian mata, orang Mentawai sering mengalami sakit mata pada saat musim pohon buah-buahan berbunga.

Mata menjadi merah seperti teriritasi. Ada juga sakit mata yang menyebabkan kebutaan yang disebut *battu* dan penyebabnya bermacam-macam seperti terkena sabetan ranting kayu di hutan, atau terkena debu. Ada juga infeksi dari dalam mata yang kemudian tidak dapat disembuhkan dan akhirnya menyebabkan kebutaan dan bahkan kematian.

Selanjutnya, ada penyakit hidung dan telinga, ada anak-anak yang memiliki ingus dan telinga berair. Cairan yang keluar dihidung disebut *singu*, dan cairan yang keluar dari telinga dan biasanya bau disebut *loik*. Pada saat terkena batuk dan flu, cairan hidung melele dan penyakit ini banyak dialami oleh anak-anak balita, khususnya di musim penghujan dan musim buah-buahan. Telinga berair yang disebut *loik* itu, cairan itu berwarna krim kental dan berbau. Seperti ada infeksi dalam telinga. Cairan itu akan sembuh lebih cepat bila diobati atau akan sembuh sendirinya pada usia tertentu. Karena sebab penyakit yang tidak jelas itu, orang Mentawai menyebutnya *origen*, artinya sakit bawaan yang sembuh lama.

Selain sakit di bagian kepala, manusia dapat mengalami gangguan fisik lainnya seperti bengkak di bagian kerongkongan atau tenggorokan, sehingga susah menelan makanan dan bernafas. Peradangan di dalam leher salah satu penyakit yang cukup sering muncul di Mentawai dan salah satu bentuknya adalah penyakit gondok karena kekurangan asupan yodium. Penyakit ini lambat laun jarang diderita masyarakat sejalan bertambahnya pengetahuan mereka tentang penyakit ini dengan mengkonsumsi garam beryodium. Gangguan kerongkongan karena batuk lazim terjadi di Mentawai. Pada musim penghujan atau musim buah-buahan, batuk dan flu kerap mendera masyarakat selama sehari-hari. Ada batuk yang dapat menular dan umumnya karena kebiasaan masyarakat membuang dahak di sebarang tempat. Penyakit paru-paru yang disebabkan oleh virus *tuberculosis* (TBC) tidak disebutkan sebagai bagian dari penyakit paru-paru atau dada, namun lebih kepada bagian penyakit batuk yang berkepanjangan hingga ada darah yang keluar bersama dahak. Menurut informasi dari beberapa klinik di Mentawai, TBC di Mentawai mulai ada

sejak adanya kontak orang-orang Mentawai dengan orang luar. Di akhir tahun 1800-an orang Inggris dan Belanda mulai berdatangan dan menetap di Mentawai. Pada tahun 1900-an virus TBC mulai berkembang di beberapa tempat di Mentawai hingga saat ini. Virus TBC termasuk salah satu penyebab kematian di Mentawai, khususnya menyerang orang-orang yang berusia rata-rata 50 tahun ke atas. Bagian tubuh yang lain yang juga sering sakit adalah dada. Tulang-tulang dada yang sakit menyebabkan pergerakan fisik seseorang terbatas dan akibat berikutnya adalah susah bernafas. Orang Mentawai adalah pekerja keras dengan mengumpulkan sesuatu dari hutan yang mendera fisik mereka. Punggung dan dada yang sakit cukup sering dikeluhkan.

Ada juga anggota tubuh yang lain yang rawan terserang penyakit yakni perut. Sakit perut muncul dengan beragam keluhan. Ada sakit perut dengan rasa sakit berasal di sekitar lambung dan kemudian bergerak menuju ulu hati yang disebut *sorot teinung*. Ada juga sakit perut yang menyebabkan diare atau *gajau*. Penyakit kolera biasanya bergejala sakit perut ditandai diare dan muntah. Sakit perut yang juga terjadi di Mentawai ialah sakit di sekitar pusar yang disebut *guilut pusou*. Sakit itu karena ada bagian yang keras di bagian pusar. Masih di bagian perut tapi rasa sakitnya terdapat di sisi samping kiri atau kanan. Sakit yang dirasakan seperti susah bernafas. Perasaan kembung di bagian perut yang menyebabkan perih di lambung adalah penyakit yang sering dikeluhkan oleh masyarakat Mentawai. Para penyembuh biasanya memeriksa kondisi fisik si sakit sambil mengajukan beberapa pertanyaan tentang makanan dan minuman, kegiatan yang dilakukan dan lokasi kegiatan sebelum sakit. Dari jawaban yang terkumpul itu, bila penyembuhnya adalah *sikerei*, maka akan dilakukan ritual dan bila *siagailaggek* akan dikumpulkan ramuan dari dedaunan terpilih.

Selain penyakit yang faktor kelemahan raga manusia dalam bertahan dari serangan penyakit, penyakit manusia dapat bersumber dari kelemahan manusia membendung serang dari guna-guna yang dikirim secara mistik oleh lawan atau orang yang sakit hati. Tradisi guna-guna cukup terkenal dipraktikkan

di Mentawai. Konflik sosial yang tidak dapat diselesaikan secara baik-baik akhirnya diselesaikan dengan mengguna-gunai lawan. Apakah seseorang yang memiliki kemampuan melakukan itu sendiri atau meminta bantuan orang lain yang tahu mengguna-gunai. Sasaran guna-guna itu dapat berdampak kepada satu orang atau satu keluarga, walaupun secara ilmiah belum ada pembuktian bahwa guna-guna dapat menyakiti orang lain namun masyarakat tradisional umumnya percaya karena kesembuhan yang mereka peroleh setelah mendapatkan bantuan dari para dukun untuk melunturkan daya magis dari sebuah guna-guna. Kepercayaan dan praktek guna-guna ini tidak saja ditemui di masyarakat di Indonesia, tetapi juga di belahan dunia yang lain seperti *voodoo*⁹ di Afrika Barat. Praktek dari salah satu bagian dari kebudayaan ini mempunyai peranan yang cukup penting dalam merubah tatanan sosial di sebuah masyarakat, termasuk di Mentawai. Penyakit yang tidak diketahui asal usulnya, pada akhirnya disimpulkan sebagai hasil dari praktek perdukunan dan guna-guna. Maka penyembuhan penyakit itupun tidak terlepas dari kepercayaan masyarakat dalam memilih ketersediaan layanan penyembuhan di masyarakat tersebut.

Sebuah penyakit dapat membuat seseorang berada dalam kondisi sakit untuk waktu yang singkat namun kembali kambuh setelah sembuh sesaat. Hal itu disebut *bolo*. Ada juga keadaan dimana si sakit lama terbaring di tempat tidur. Kondisi ini disebut *gajak*. Pada saat sebuah wabah menyerang sebuah perkampungan yang menyebabkan banyak orang meninggal dalam waktu yang singkat disebut *subut laggai*. Di Mentawai juga sering terjadi wabah seperti kolera yang ditandai dengan muntah bocor atau diare, dan malaria. Selain manusia, hewan peliharaan sering terkena penyakit dan mewabah ke manusia. Penyakit hewan yang menyebabkan banyak hewan mati karena virus atau bakteri, misalnya pada ternak babi dan ayam, disebut *oiluk*. Penyakit hewan dapat juga berdampak kepada manusia. Banyak orang Mentawai

⁹ <https://simple.wikipedia.org/wiki/Voodoo>, diakses terakhir 22 Oktober 2020.

menghabiskan waktu bertahun-tahun memelihara ternak mereka. Ketika wabah mengakibatkan banyak ternak babi atau ayam yang mati, orang Mentawai terkadang masih mengkonsumsi daging ternak yang mereka lihat masih sehat walaupun mungkin sudah terjangkit virus. Ada orang yang kemudian meninggal karena terpapar virus dari daging hewan yang mereka konsumsi atau dari lingkungan dimana banyak ternak mati. Terkadang, babi dan ayam yang mati tidak selalu dikubur, terkadang dibiarkan membusuk di tanah, dilemparkan ke dalam semak belukar atau dihanyutkan ke sungai.

7. Beberapa Wabah Penyakit di Mentawai

Wabah penyakit di Mentawai tidak tercatat dengan baik untuk dirujuk sebagai catatan sejarah. Orang Mentawai tidak mengenal tradisi tulis. Apa yang terjadi di masa lalu diingat dan diceritakan dari generasi ke generasi. Ada beberapa kisah tentang kejadian di masyarakat di Mentawai dimana kejadian itu menimbulkan penyakit dan kematian bagi anggota masyarakat. Informasi tentang kejadian tidak memiliki akurasi waktu kapan hal tersebut terjadi. Namun, tempat dan kisahnya dituturkan cukup jelas. Misalnya di Pulau Siberut, sebuah kejadian di perkampungan lama dari Teluk Katurei. Di teluk ini, kini muncul beberapa perkampungan seperti Tiop, Sarausau, Toloulaggo dan Malilimok. Di kampung lama itu hiduplah sebuah kelompok kekerabatan yang merencanakan membuat sebuah perahu besar yang disebut *kalabba*. Seorang pemimpin *uma* yang disebut *rimata* meminta beberapa orang pemuda mencari ayam jantan, *silalug*, yang berbulu hitam untuk dipersembahkan dalam ritual penebangan pohon besar dan pembuatan perahu tersebut. Namun para pemuda itu tidak menemukan ayam jantan berbulu hitam. Ayam itu dipakai dalam ritual *panaki*, “pembelian” batang pohon kepada leluhur dan roh penghuni pohon sebelum kayu besar tersebut ditebang. Para pemuda hanya dapat seekor ayam jantan kelabu. Agar terlihat hitam, mereka mewarnai ayam kelabu menjadi berwarna hitam. Lalu mereka menyerahkan ayam jantan itu kepada *rimata*. Setelah ritual selesai, mereka mulai menebang pohon. Pohon tumbang

dan dibuat menjadi perahu *kalabba*. Saat mereka hendak menarik perahu itu ke sungai, terjadilah hujan lebat dan angin kencang. Semua serpihan kayu di tanah kembali menempel di perahu dan perahu itu kembali berdiri menjadi pohon. Para pembuat perahu menjadi takut dan pulang ke rumah. Penduduk di kampung itu banyak yang sakit dan ada juga yang meninggal. Tetua *uma* yakni *rimata* dan *sikerei* memanggil para pemuda dan bertanya soal ayam jantan hitam yang disembeli sebagai persembahan untuk penebangan kayu besar. Akhirnya para pemuda mengakui kalau mereka telah mewarnai ayam yang semula berwarna kelabu menjadi ayam berbulu hitam. Setelah mengetahui peristiwa itu, sang *rimata* melangsungkan ritual yang lain untuk meminta pengampunan dan memperbaiki hubungan dengan roh hutan dan leluhur mereka. Selang beberapa hari, barulah keadaan di kampung itu menjadi tenang.

Kasus wabah juga terjadi di Pulau Sipora tepatnya di perkampungan Sioban pada awal-awal migrasi masyarakat Mentawai dari Pulau Siberut ke Pulau Sipora. Beberapa keluarga membuka perkampungan di Sioban. Hanya saja, perkampungan yang dibuka disana tidak pernah diritualkan. Orang-orang kampung selalu merasa tidak nyaman dan diganggu oleh roh dari pohon-pohon besar. Roh-roh itu disebut *taikatenganloina*. Banyak orang yang kesurupan dan jatuh sakit. Ada pula yang meninggal. Karena ketakutan, akhirnya kebanyakan orang memutuskan untuk kembali ke Pulau Siberut. Ada pula yang mencari tempat baru dengan berlayar ke selatan menuju Pulau Pagai. Akhirnya, hanya ada satu rumah yang dihuni oleh seorang kakek tua yang memutuskan tetap menetap di Sioban. Dia menjaga daerah itu sendiri dan cukup berani menghadapi kekuatan roh dari hutan sekitar kampung. Karena orang itu sudah tua dan beruban, nama tempat itu diberi nama *siubat* yang diambil dari keadaan tua dan beruban dari orang tua tersebut. *Siubat* adalah orang tua yang beruban. Kemudian nama *siubat* itu perlahan-lahan berubah menjadi Sioban.

Di Pulau Pagai Utara dan Pagai Selatan ada sebuah kisah wabah yang terjadi di sebuah kampung di hulu sungai Bat Simabebeget.

Bat Simabebeget ini kemudian juga dikenal dengan nama Bat Koka. Di era pendudukan Belanda pada tahun 1849 di Pagai, daerah ini berubah nama menjadi Bat Kako dan penduduknya disebut Tai Kako. Hanya saja tidak tahu persis kapan peralihan nama itu terjadi. Penduduk ini mulanya bermukim di muara Sungai Kako. Lalu mereka pindah ke hulu sungai. Selama hidup di hulu Sungai Kako, terjadi kemarau panjang. Berbagai cara penduduk berharap mendapatkan hujan. Ada beberapa orang akhirnya menyalibkan seekor anjing dan menancapkan anjing itu di sebuah tonggak di tengah-tengah sungai yang kering. Selang beberapa hari, wabah merebak bersama hujan yang turun deras. Banyak orang sakit dan meninggal. Tidak ada penjelasan lebih terperinci bagaimana para penduduk itu terkena wabah. Banyaknya orang meninggal, tanpa jumlah yang jelas. Komunitas Mentawai di setiap perkampungan terdiri dari lima hingga sepuluh kelompok keturunan dan tiap kelompok keturunan terdiri dari lima hingga limabelas keluarga. Bagi penduduk Mentawai bila lebih sepertiga anggota keluarga meninggal, jumlah itu sudah masuk kategori banyak. Penduduk di kampung Taikako Hulu pada waktu itu percaya bahwa kampung mereka telah dikutuk oleh roh bersemayam di alam lingkungan sekitar mereka karena perbuatan beberapa orang yang menyalibkan seekor anjing yang kemudian dipancang di tengah sungai. Orang-orang yang masih hidup akhirnya memutuskan melarikan diri dari sana dan mencari tempat baru setelah ritual rekonsiliasi antara penduduk dengan roh-roh tidak berhasil mengatasi jatuhnya korban karena kutukan di daerah itu. Keluarga-keluarga yang hidup akhirnya pindah ke tempat lain. Kasus anjing disalibkan di tengah sungai di Taikako Hulu menjadi salah satu wabah yang terjadi di Pulau Pagai. Setelah beberapa generasi berselang, generasi baru yang semula leluhur mereka berdiam di Taikoko Hulu kembali lagi ke daerah itu dan membuka perkampungan baru di lokasi perkampungan lama. Beberapa kelompok kekerabatan kini tinggal di Hulu Sungai Taikako.

Sejalan perkembangan waktu, pelayanan dan pencatatan administrasi serta informasi kesehatan masyarakat mengalami

perbaikan. Informasi yang diperoleh dari klinik misi Katholik¹⁰ yang kebetulan pertama memberikan layanan kesehatan pada tahun 1960-an di Mentawai setelah Gereja Katholik masuk pada tahun 1955, cukup membantu memahami wabah-wabah yang berkembang di Mentawai. Ada beberapa kasus wabah yang masih dapat diingat dengan baik karena masih ada saksi mata serta kejadiannya belum terlalu lama terjadi. Salah satunya adalah kasus kolera yang terjadi di Paipajet, sebuah daerah di pedalaman Pulau Siberut bagian Barat pada tahun 1974 (Tulius, 2012a: 51).

Di Mentawai khususnya di Pulau Siberut, tradisi pemakaman sebelum masuknya ajaran agama samawi pada awal tahun 1900-an, orang yang meninggal diletakkan pada salah satu bagian rumah untuk kemudian diratapi dan diremas-remas raganya hingga dagingnya lebur menyisakan tulang belulang. Selama proses itu, mayat dikelilingi oleh anggota keluarganya silih berganti. Setelah tulang belulang terlihat dan terkumpul bersih dari daging, barulah diletakkan di dalam sebuah bungkus khusus dan digantung pada sebuah rumah-rumah kecil tempat penyimpanan tulang belulang yang tidak terlalu jauh dari *uma*. Praktek ini terus berlanjut hingga tahun 1980-an di daerah tertentu seperti di Simatalu. Di lembah yang lain yang telah mendapat sentuhan pemerintah atau agama, praktek ini sudah ditinggalkan.

Dalam perjalanan waktu, pola-pola itu mulai mengalami perubahan. Mayat-mayat tidak lagi diremasi hingga tersisa tulang belulang, namun dimasukkan ke dalam sebuah peti yang terbuat dari kayu berbentuk seperti perahu lesung. Peti berisi mayat bersama pakaian dan alat-alat yang menjadi milik orang yang meninggal itu, setelah beberapa hari dirumah, dihantarkan ke sebuah tempat agak jauh dari *uma* dengan menaiki perahu. Biasanya setelah melewati beberapa bengkolan sungai. Peti mati itu diletakkan di sebuah tempat yang telah dipersiapkan khusus, di bawah pohon-pohon besar. Peti itu tidak diletakkan di atas tanah tetapi diatas kayu-kayu yang disusun rapi dan tinggikan

10 <https://www.youtube.com/watch?v=FLYwtKrylOg> diakses pada 23 Oktober 2020.

dari tanah sekitar dua meter (ilustrasi dapat dilihat dalam Reimar Schefold, 1991: 113 dan 2017: 107). Setelah beberapa bulan atau tahun, ketika kayu penyangga itu rusak dan peti juga hancur karena hujan dan panas, maka tulang belulang akan berserakan di tanah.

Para misionaris menilai bahwa tradisi ini adalah salah satu faktor yang menyebabkan virus dan bakteri berkembang dan menyerang orang-orang hidup. Pada tahun 1980-an akhirnya tradisi peremasan jasad manusia dihentikan dan mayat yang meninggal juga tidak lagi diletakkan di atas susunan kayu di dalam hutan. Tradisi baru mulai diadopsi yakni dimasukan mayat ke dalam peti dan dikubur sedalam satu hingga dua meter ke dalam tanah. Orang-orang Mentawai juga mempunyai kebiasaan minum air yang tidak dimasak sejauh terlihat jernih. Tidak jauh dari kediaman mereka, ternak babi berkeliaran dan membuat lingkungan tempat tinggal mereka kotor. Faktor-faktor ini menjadi sumber wabah yang dialami masyarakat Mentawai pada umum di Pulau Siberut. Sehingga pada tahun 1960-an dan 1970-an wabah kolera sangat sering terjadi di beberapa lembah dan aliran sungai di Mentawai seperti terjadi di Paipajet, Taileleu dan beberapa lembah lainnya sehingga masyarakat harus direlokasi dari perkampungan lama ke perkampungan baru. Ratusan jiwa menjadi korban dari wabah kolera.

Malaria juga termasuk epidemi yang sangat berbahaya di Mentawai. Setiap tahun puluhan nyawa melayang karena malaria pada tahun 1960-1980. Penyembuh setempat berusaha mengatasi wabah malaria dengan ramuan tradisional seperti racikan daun pepaya atau rebusan akar pasak bumi. Para antroplog memperkirakan sebelum kolera menjadi epidemi di Mentawai, malaria adalah wabah paling mematikan di Mentawai, bahkan ada beberapa kasus malaria tropika pernah menjadi wabah pembunuh paling cepat di Mentawai. Pasien hanya mengalami sakit satu hingga dua hari dan akhirnya meninggal. Beberapa antropolog dari Negeri Belanda yang melakukan penelitian kebudayaan Mentawai mengalami demam malaria. Reimar Schefold mengalami demam malaria saat melakukan penelitian di pedalaman Siberut diantara

orang Sakuddei pada tahun 1967-1968 dan 1974 (Schefold, 1982: 126). Gijs Schneemann, peneliti lainnya, meninggal dunia karena malaria tropika dan dimakamkan di Pulau Siberut pada tahun 1986 (Schneemann, 1992).¹¹ Pada umumnya para peneliti asing membawa obat-obatan kalau datang ke Mentawai, khususnya obat malaria. Namun tidak semua obat dapat membasmi malaria, apalagi kalau seseorang terserang malaria tropika. Pemenuan obat malaria dari luar seperti kina dan jenis lainnya yang dibawa oleh para misi gereja dan pemerintah membuat epidemi malaria perlahan-lahan dapat dikendalikan, bersama pola hidup yang lebih bersih dan tidur memakai kelambu untuk mengantisipasi dari gigitan nyamuk malaria.

Selain malaria, penyakit cacar yang dialami oleh balita termasuk wabah yang menyebabkan pertumbuhan penduduk di Mentawai menjadi lamban. Tidak sedikit balita yang meninggal karena cacar. Anak-anak yang terkena cacar disembuhkan dengan memberikan air kepala muda dengan rendaman rumput tertentu yang diracik sedemikian rupa. Ada beberapa kasus yang berhasil disembuhkan. Dalam tiga dekade terakhir, vaksin untuk mengatasi cacar telah masuk ke Mentawai dan hal itu sangat membantu masyarakat menurunkan angka kematian karena cacar. Pada tahun 1970-an penyuluhan kesehatan untuk mengatasi kolera dan malaria mulai gencar dilakukan oleh berbagai pihak. Beberapa pola hidup yang kurang ramah terhadap kesehatan perlahan-lahan ditinggalkan dan mulai membiasakan mengadopsi pola hidup baru seperti memasak makanan dan tidak membuang kotoran secara sembarangan serta menghentikan peremasan jasad dari keluarga yang meninggal.

Ada sebuah kasus epidemi yang cukup menarik terjadi di sebuah desa yakni Desa Taileleu di Pulau Siberut pada tahun 1987. Masyarakat setempat membuka lahan perladangan di sebuah bukit bernama Leleu Manai (Bukit Bunga). Bukit ini biasanya dipergunakan sebagai salah satu tempat yang dituju oleh *taikerei*

¹¹ <https://www.trouw.nl/nieuws/soms-gebeurt-er-wat-b39eb21a/?referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>, diakses pada 29 Oktober 2020.

(para dukun) saat proses pendidikan menjadi seorang *kerei*. Di bukit ini mereka melewati tahapan memperoleh kemampuan “melihat” dunia para leluhur dan alam roh lainnya. Suatu saat, masyarakat membuka perladangan. Saat istirahat sehabis menebas semak belukar, beberapa orang duduk di atas sesuatu yang terlihat seperti kayu lapuk berukuran sebesar batang kelapa. Beberapa orang memotongkan parang mereka di atas sesuatu yang terlihat seperti kayu lapuk. Saat mata parang mengena pada permukaan sesuatu itu, ada gerakan dari “benda” tersebut. Setelah beberapa kali tebasan, keluarlah cairan berwarna merah dari sesuatu berbentuk kayu lapuk tersebut. Cairan seperti darah. Didorong oleh rasa heran, masyarakat menelusuri ujung dari sesuatu itu dan di salah satu ujungnya ditemukan seperti kepala ular. Mereka memotong kepala ular itu dan menggulingkan badannya yang memiliki empat kaki terbenam dalam tanah. Setelah kepala ular itu ditebas putus, mereka membakar ular itu. Beberapa hari kemudian, masyarakat tersebut mengalami penyakit radang tenggorokan dan susah bernafas. Berselang dua sampai tiga hari sakit, para penderita radang tenggorokan dan sesak nafas itu meninggal dunia. Saat itu saya masih sekolah di Sekolah Menengah Pertama, tinggal disebuah asrama Katholik. Teman satu asrama saya yang berasal dari daerah itu memiliki sanak family yang ikut meninggal. Jumlah korban waktu itu mencapai 100 jiwa lebih. Wabah itu menjadi perhatian pemerintah setempat dengan mengirim tim medis namun tidak berhasil mengatasi masalah itu. Akhirnya, para *kerei* di daerah itu, kembali ke Leleu Manai melangsungkan sebuah ritual memberbaiki “kerusakan” yang disebabkan oleh penduduk setempat. Beberapa hari setelah ritual dijalankan, beberapa anggota masyarakat yang sakit perlahan-lahan menjadi sembuh. Ada juga penduduk yang sembuh karena meminum air dari dalam kerang yang diambil dari sungai. Kerang sungai yang disebut *koddiai*, tanpa dimasak, lalu dibelah. Air yang ada dalam kerang langsung diminum. Ada beberapa orang sembuh karena meminum air kerang tersebut. Kejadian itu tidak lama setelah para *kerei* melakukan ritual. Peranan antara ritual dan air kerang, yang menjadi penyebab orang-orang yang memiliki infeksi di dalam

leher menjadi sembuh, masih menjadi pertanyaan: apakah mereka sembuh karena ritual atau karena cairan dari dalam kerang sungai. Setelah masyarakat mengalami penderitaan kurang lebih selama tiga bulan, akhirnya wabah itu hilang.

Beberapa kasus diatas dapat dibaca bahwa wabah punya kaitannya dengan perubahan lingkungan sekitar dengan menebang kayu dan membuka lahan. Diketahui juga bahwa wabah dapat terjadi karena perubahan iklim seperti kemarau panjang yang diikuti oleh perilaku manusia yang mencoba keluar dari persoalan itu dengan mengorbankan hewan tertentu. Tidak kalah penting faktor munculnya wabah adalah binatang tertentu yang menjadi awal dari sebuah malapetaka. Jalan keluar dari permasalahan itu adalah ritual rekonsiliasi antara manusia, alam semesta dan roh-roh di dalamnya.

8. Diskusi: dari wabah global ke wabah lokal

Wabah penyakit di sebuah daerah, baik itu epidemi maupun pandemi, tidak dapat dipisahkan dengan wabah-wabah yang terjadi di belahan dunia yang lain. Seperti dijelaskan oleh Paul dan Pal (2020) bahwa manusia menjadi salah satu faktor penyebab menularnya sebuah wabah penyakit dari satu tempat ke tempat lain karena perpindahan atau pergerakan manusia itu sendiri. Di Mentawai, tidak ada banyak informasi apakah malaria, cacar dan kolera adalah epidemi lokal atau penyakit itu datang dari luar. Pengalaman masyarakat dan pengamatan para praktisi kesehatan, nyamuk sebagai sumber epidemi malaria banyak di Mentawai. Mentawai yang tertutup oleh hutan hujan tropis dan pemukiman penduduk umumnya di sepanjang aliran sungai dimana kawasan itu dekat dengan daerah rawa menyebabkan epidemi malaria menjadi ancaman berbahaya bagi keselamatan manusia.

Sementara itu cacar atau penyakit campak sebelum layanan dan ketersediaan vaksin di Mentawai sering menyerang anak-anak, dan bahkan orang dewasa. Cacar atau *smallpox* menjadi salah satu wabah yang menyebabkan laju pertumbuhan penduduk menjadi lamban. Seperti dijelaskan oleh Huremović (2019) dan Hays (2005), cacar adalah salah satu dari beberapa wabah yang ada di dunia.

Di Mentawai, cacar masih menjadi persoalan yang membutuhkan perhatian khusus. Tingkat kematian balita di Mentawai sebelum tahun 1980-an adalah dua sampai tiga banding lima dari tiap kehidupan. Artinya, dua sampai tiga balita meninggal dari lima yang mencoba bertahan hidup hingga usia sepuluh tahun. Pada tahun 1980-an, bayi yang meninggal setelah kelahiran juga relatif tinggi. Hampir separoh jumlah bayi yang lahir meninggal sebelum usia lima tahun. Ada beberapa faktor penyebabnya, diantaranya adalah cacar dan malaria.

Wabah yang datang dari luar Mentawai yakni *tuberculosis*, demam berdarah (DBD) dan virus HIV/AIDS. Tuberculosis mulai masuk ke Mentawai sebagai penyakit yang datang dari luar bersamaan dengan kontak yang dibangun dengan orang-orang luar baik pegawai kolonial maupun pendatang dari Sumatera. Pola hidup masyarakat Mentawai yang tinggal dalam satu rumah dan keintiman sosial yang kuat menyebabkan penyebaran virus TBC menjadi mudah. Kebiasaan merokok tembakau bagi kaum laki-laki dan perempuan dewasa bahkan ada anak-anak yang juga merokok pada usia belasan tahun memperburuk pengendalian virus TBC. Penanganan TBC baru mulai terlihat pada tahun 1990-an lewat program pembrantasan TBC dengan menyediakan paket obat-obatan yang dikonsumsi selama enam sampai sembilan bulan tanpa terputus. Hanya saja, penanganan TBC ini tidak berkelanjutan dan kurang sistematis. Kebanyakan yang disasar adalah orang-orang tua yang sedang sakit dan terbaring lemah. Kondisi para pasien TBC yang lemah tidak dilengkapi dengan asupan bergizi sehingga badan mereka tidak dapat menerima obat-obatan untuk membasmi virus TBC. Sebaliknya, obat-obatan itu lebih memperburuk kondisi pasien. Penyelidikan kepada orang-orang muda yang membawa virus jarang dilakukan sehingga tidak jarang penanganan virus ini menjadi gagal bahkan menjadi lebih kuat. Obat-obatan yang selama ini dipakai tidak mampu mengatasi virus TBC karena virusnya sudah mengalami proses resistensi terhadap obat-obatan. Tidak ada obat-obatan tradisional yang dapat dipergunakan untuk menyembuhkan TBC selain setiap orang berusaha hidup sehat dengan mengkonsusi

makanan bergizi dan tidak merokok agar daya tahan tubuh kuat melawan perkembangan virus yang ada dalam badan mereka.

Kasus epidemi demam berdarah di Mentawai dalam lima tahun terakhir terjadi hampir setiap tahun di desa atau perkampungan besar dekat pelabuhan. Kasus di pedalaman belum begitu terdengar. Biasanya kasus ini berawal dari kunjungan orang-orang Mentawai ke daratan Sumatera. Pada saat kembali mereka terkena demam berdarah. Ada juga yang tidak pergi keluar dari Mentawai namun tetap terjangkit demam berdarah karena nyamuk-nyamuk yang membawa virus penyebab deman berdarah itu ikut menyeberang dari daratan Sumatera ke Kepulauan Mentawai melalui kapal-kapal penumpang. Tiap tahun atau paling tidak dua tahun sekali ada beberapa kasus orang Mentawai yang meninggal karena terkena demam berdarah.

Sementara itu, virus HIV/AIDS tidak banyak ditemukan, tetapi tidak berarti dinyatakan nihil di Mentawai. Tidak adanya informasi orang-orang yang terjangkit virus ini karena tidak ada pemeriksaan terhadap virus ini secara intensif. Virus ini selain berbahaya juga dianggap sebagai penyakit yang menimbulkan reaksi sosial dengan mengucilkan pasien pengidapnya. Karena itu, test virus ini dilakukan secara diam-diam biasanya oleh individu atas kesadaran sendiri atau memenuhi prasyarat yang dibutuhkan untuk keperluan tertentu seperti prasyarat melamar pekerjaan untuk perusahaan tertentu. Melakukan uji labor untuk virus HIV/AIDS secara diam-diam untuk menghindari stigma sosial. Selama virus ini muncul di dunia pada tahun 1990, telah ditemukan beberapa kasus pasien pengidap penyakit HIV/AIDS di Mentawai. Para pasien mengidap penyakit itu ketika bekerja dan berada di luar Mentawai, misalnya saat kuliah dan bekerja di Padang. Lewat pergaulan dan hubungan dengan orang yang telah mengidap HIV/AIDS akhirnya mereka terjangkit penyakit tersebut. Pada saat kondisi kurang sehat, mereka pulang kampung dan tanpa penanganan yang serius akhirnya mereka meninggal di Mentawai.

Pada saat pandemi virus corona menyebar dari China ke seluruh penjuru dunia hingga ke Indonesia di akhir tahun 2019,

tidak banyak masyarakat mengetahui perihal virus tersebut. Berbagai negara mencoba memahami virus ini dengan melihat sejarah dan karakteristik wabah-wabah serupa sebelumnya seperti wabah flu-Spanyol, SARS, MERS, flu babi dan berbagai flu lainnya. Kesimpulan akhirnya adalah virus corona adalah penyakit baru yang diberi nama *corona virus disease* (covid19). Di Indonesia, penanganan virus ini menimbulkan berbagai gejolak sosial. Tatanan sosial di masyarakat ikut rusak, ekonomi mereka hancur, banyak usaha ditutup dan para pekerja diputus hubungan kerja. Korban berjatuh dan berbagai sumber daya negara terserap untuk mengatasinya.

Di Mentawai, virus ini belum sempat memakan korban walaupun ada puluhan orang dinyatakan positif terpapar virus corona ini karena melakukan perjalanan ke luar Mentawai. Ratusan hingga ribuan orang diambil cairan atau lendir dari bagian tubuh tertentu untuk memastikan mereka tidak tertular. Masyarakat Mentawai yang tinggal di pedalaman relatif terisolasi tidak mengalami gangguan dari covid19. Namun kemajuan teknologi komunikasi menyebabkan berbagai informasi yang tidak benar dan tidak berdasar bertebaran di media sosial dan media online yang membuat masyarakat dengan pemahaman terbatas menjadi panik. Akhirnya, banyak keluarga menutup diri dari keramaian dan bahkan ada beberapa keluarga yang menjauhkan diri mereka dengan berpindah hidup di perlandangan sambil berswasembada pangan. Sikap ini membuat beberapa keluarga jauh dari hiruk pikuknya kehidupan modern dan untuk beberapa bulan menjalani hidup seperti pernah mereka dengar tentang pola hidup leluhur mereka dahulu kala.

9. Kesimpulan

Laporan dan hasil penelitian diatas dijelaskan bahwa wabah penyakit telah terjadi pada beberapa ratus tahun sebelum masehi dan kembali terulang setelah berselang beberapa puluh sampai ratus tahun kemudian. Merebaknya wabah penyakit disebabkan oleh banyak faktor, diantaranya adalah perubahan lingkungan, suhu alam dan perilaku atau gaya hidup manusia. Selama epidemi

dan pandemi ini ada dalam sejarah manusia jutaan jiwa manusia yang telah menjadi korban (Guerra dan Avila, 2020; Paul dan Pal, 2020; Hays, 2005). Penanganan wabah seperti ini sangat erat dengan sistem kesehatan yang dibangun dalam masyarakat itu sendiri. Peranan budaya dan tradisi serta kepercayaan masyarakat menjadi tatanan dan panduan untuk mengatasi masalah wabah.

Berbagai upaya dilakukan untuk meredam penular dan menekan angka kematian korban dari sebuah wabah, masyarakat adat menggabungkan dan memanfaatkan semua kekuatan dan pengetahuan untuk mengendalikan wabah agar selamat. Pada masyarakat tradisional, berbagai ritual dijalankan untuk menghentikan wabah penyakit karena dianggap sebagai kutukan atau hukuman dari roh-roh leluhur. Tidak saja ritual, para penyembuh tradisional juga berinovasi meracik dedaunan untuk menyembuhkan orang-orang yang mungkin terpapar virus dari sebuah wabah. Ada beberapa jenis dedaunan, buah-buahan dan umbi-umbian khusus yang diyakini ampuh menyembuhkan penyakit tertentu. Mereka juga memanfaatkan bagian dari hewan yang ada di lingkungan hidup mereka, yang dianggap mampu menyembuhkan penyakit.

Di tingkat lokal, epidemi seperti yang terjadi di Mentawai digugah oleh perilaku, tradisi dan kepercayaan masyarakat. Seperti dijelaskan diatas, sebuah wabah diawali oleh praktik-praktik kebudayaan dan perilaku hidup yang kurang mengindahkan kaidah-kaidah hidup sehat. Wabah kolere, malaria dan infeksi tenggorokan atau diserang oleh roh-roh dari hutan dapat dipahami dalam konteks setempat bagaimana sebuah wabah merebah di sebuah wilayah di Mentawai. Pembukaan lahan yang belum pernah diganggu sebelumnya dapat membangkitkan munculnya wabah. Perubahan iklim secara drastis seperti hujan selama berbulan-bulan atau kemarau panjang menyebabkan kekeringan dapat memicu terjadinya wabah penyakit.

Di balik praktik-praktik itu terdapat kepercayaan yang kuat melandasi perilaku manusia. Dampak yang ditimbulkan untuk mengatasi masalah itu kembali kepada norma-norma dan tatanan budaya setempat. Peranan penyembuh utama, dalam hal ini para

kerei, mengambil posisi utama mengatasi masalah lewat ritual. Bila ritual gagal menyelesaikan sebuah masalah wabah, peranan para tabib atau herbalis dan kemampuan para penyembuh lain di masyarakat dimanfaatkan. Jalan keluar terakhir dalam menghadapi wabah ialah masyarakat Mentawai meninggalkan tempat pemukiman mereka dan mencari pemukiman baru. Untuk kasus kolera dan wabah tertentu, keluar dari perkampungan adalah salah satu jalan untuk tidak menjadi korban dari wabah yang sedang menjangkiti wilayah mereka.

Di dunia modern, pengobatan medis menjadi upaya utama untuk memerangi wabah penyakit. Ada wabah yang berhasil dikendalikan dengan vaksin dan ada pula yang muncul kembali lebih besar lagi. Hal itu menuntut para pakar kesehatan berpikir dan berinovasi seperti menghasilkan vaksin-vaksin baru untuk menanggulangi wabah tersebut. Kolaborasi antara penyembuh tradisional dan praktisi medis modern sangat diharapkan agar tujuan pengendalian wabah penyakit dapat tercapai. Selain itu tindakan mengisolasi diri atau memutus hubungan sementara dengan manusia yang lain harus dilakukan dengan mengabaikan faktor sosial lainnya seperti kekeluargaan atau pertetangga agar selamat dari sebuah wabah. Wabah di Mentawai dapat disimpulkan bahwa entah itu kutukan atau akibat perilaku manusia itu sendiri maupun dampak dari perubahan iklim dan lingkungan alam, menjadi peringatan dan pengingat bagi perilaku manusia untuk bertindak lebih arif dan bijaksana baik kepada diri sendiri, sesama manusia, alam semesta bersama isinya, kepada *sabulungan* dan *ulaumanua*.

10. Rerefensi

- Arifin, Zainal, Maskota Delfi dan Wahyu Joko Priyambodo. 2018. "Medicinal plants classification of Minangkabau and Mentawai (Studies of structuralism Levi-Strauss)." Dalam *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan*, Vol. 7, Issue 2:89-102.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Kepulauan Mentawai. 2020. *Kabupaten Kepulauan Mentawai Dalam Angka 2020*. Tuapejat: BPS Kabupaten Kepulauan Mentawai.

- Badan Pusat Statistik Kabupaten Nias. 2020. *Kabupaten Nias Dalam Angka 2020*. Gunungsitoli: BPS Kabupaten Nias.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Nias Selatan. 2020. *Kabupaten Nias Selatan Dalam Angka 2020*. Telukdalam: BPS Kabupaten Nias Selatan.
- Bellwood, Peter. 1997. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago* (Revised Edition). Canberra: ANU Press.
- Brandling-Bennett, A. David, dan Fernando Pinheiro. 1996. "Infectious Diseases in Latin America and the Caribbean: Are They Really Emerging and Increasing?" Dalam *Emerging Infectious Diseases*, Vol. 2, No.1: 59-61.
- Canavan, Barbara. 2015. *Opening Pandora's Box at the Roof of the World: The past and present of Avian Influenza Science*. Dissertation, History of Science. Oregon-USA: Oregon State University.
- Cipta, Samudra Eka. 2020. "Upaya penanganan Pemerintah Hindia Belanda dalam menghadapi berbagai wabah penyakit di Jawa 1911-1943." Dalam *Equilibrium, Jurnal Pendidikan*, Vol. VIII, Issue 2: 162-169.
- Coronese, Stefano. 1986. *Kebudayaan Suku Mentawai*. Jakarta: PT. Grafindian Jaya.
- Echenberg, Myron. 2011. *Africa in the Time of Cholera: A history of pandemics from 1817 to the present*. New York: Cambridge University Press.
- Guerra, Yolanda M., dan Juan Carlos Avila Morales. 2020. "History of Pandemics and Beliefs about death throughout time." Dalam *SYLWAN*, Vol. 164 (6): 381-392.
- Hays, J. N. 2005. *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*. California: ABC-CLIO, Inc.
- Houten, Fernando Jahja. 2019. *Potensi Wabah Penyakit Virus Evola (EVD) di Indonesia & Upaya Penanganannya*. <https://doi.org/10.31227/osf.io/96s48>
- Huremović, Damir. 2019. "Brief history of pandemics (Pandemics throughout of history)." Dalam Damir Huremović (ed.), *Psychiatry of pandemics*: 7-35. Switzerland: Springer.
- Kandun, I Nyoman. 2006. "Emerging diseases in Indonesia:

- Control and Challenges." Dalam *Tropical Medicine and Health*, Vol. 34, No. 4: 141-147.
- Koentjaraningrat, dan V. Simorangkir (eds). 1993. *Masyarakat Terasing di Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Nooy-Palm, Hetty. 1968. "The Culture of the Pagai Islands and Sipora, Mentawai." Dalam *Tropical Man* 1: 152-238.
- Paul, Rudrajit dan Jyotirmoy Pal. 2020. "A brief history of pandemics." Dalam *Journal of the Indian Medical Association*, Vol. 118, No. 05: 45-65.
- Persoon, Gerard A. 1994. *Vluchten of Veranderen: Processen van verandering en ontwikkeling bij tribale groepen in Indonesië*. Dissertation. Leiden: Leiden University.
- Rudito, Bambang. 1993. "Masyarakat Mentawai di Sebelah Barat Sumatera." Dalam Koentjaraningrat dan V. Simorangkir, *Masyarakat Terasing di Indonesia*: 49-73. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Saitou, Naruya, Timothy A. Jinam, Hideaki Kanzawa-Kiriyama dan Katsushi Tokunaga. 2017. "Initial movements of modern humans in East Euroasia." Dalam Philip J. Piper, Hirofumi Matsumura and David Bulbeck, *New Perspectives in Southeast Asian and Pacific Prehistory*: 43-50. Australia: ANU Press.
- Schefold, Reimar. 1973. "Religious Conceptions on Siberut, Mentawai." Dalam *Sumatra Research Bulletin (Buletin Kajian Sumatera)*, Vol. II (2): 12-24.
- Schefold, Reimar. 1980. "The Sacrifices of the Sakuddei (Mentawai Archipelago, Western Indonesia): An Attempt at Classification." Dalam R. Schefold, J. W. Schoorl dan J. Tennekes (eds.), *Man, Meaning and History: Essays in Honour of H. G. Schulte Nordholt*: 82-108. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schefold, Reimar. 1982. "The Efficacious Symbol." Dalam P. E. De Josselin De Jong dan Erik Schwimmer, *Symbolic Anthropology in the Netherlands*: 125-42. Leiden: Brill.
- Schefold, Reimar. 1988. *Lia: Das grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Schefold, Reimar. 1991. *Mainan Bagi Roh: Kebudayaan Mentawai*. Jakarta: Balai Pustaka.

- Schefold, Reimar. 2017. *Toys for the Souls: Life and Art on the Mentawai Islands*. Belgium: Primedia.
- Schneemann, Gijs. 1992. *Kirekat, Brieven uit Siberut*. Netherlands: Uitg. Hadewijch.
- Sihombing, Herman. 1979. *Mentawai*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Spina, Bruno. 1981. *Mitos dan Legenda Suku Mentawai*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Sudarto. 2009. *Penyakit Menular di Indonesia: Cacing, Protozoa, Bakteri, Virus, Jamur*. Jakarta: Penerbit Sagung Seto.
- Tulius, Juniator. 2000. *Simatak Siagailaggek dan Simabesik: Hubungan sosial dalam sistem pengobatan masyarakat Mentawai di Pulau Siberut*. Skripsi Sarjana FISIP Universitas Andalas. Padang. Universitas Andalas. (Tidak dipublikasi)
- Tulius, Juniator. 2012a. *Family Stories: Oral tradition, memories of the past, and contemporary conflicts over land in Mentawai – Indonesia*. Ph.D. Thesis. Leiden: Leiden University.
- Tulius, Juniator. 2012b. "Stranded people: Mythical narratives about the first inhabitants of Mentawai Islands". Dalam *Wacana, Journal of the humanities of Indonesia*, Vol. 14, No. 2: 215-240.
- Tulius, Juniator. 2020. "Lesson from the past, knowledge for the future: Roles of human memories in earthquake and tsunami narratives in Mentawai, Indonesia. Dalam *Paradigma, Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 10, No. 2: 147-168.

Komunitas Adat Nusantara, Mitigasi Tradisional dan Epistemologi Lokal dalam Menghadapi Wabah: Kasus dari Komunitas Adat Dayak Ngaju¹

Oleh: Dr. Marko Mahin, MA

Lembaga Studi Dayak-21,

Jl. Kalingu III, No. 64, Palangka Raya, Kalimantan Tengah

Email: kaharingan@gmail.com

PENDAHULUAN

Dayak Ngaju adalah nama salah satu subsuku Dayak yang berada di Kalimantan Tengah. Sejak dahulu mereka terkenal sebagai masyarakat pemburu dan peramu hasil hutan serta peladang gilir-balik. Mereka tinggal di bagian hilir dan pertengahan sungai-sungai besar yang ada di Kalimantan Tengah, yaitu Barito, Kapuas, Kahayan, Katingan dan Mentaya, juga pada bagian sungai yang lebih kecil, misalnya sungai Rungan dan Manuhing (Schärer 1946, 1963; Schiller 1997, 1987). Mereka memakai bahasa Ngaju yang terdiri dari bermacam dialek (Hudson 1967: 7).

Kendatipun berbeda dialek bahasa serta terserak-tersebar di berbagai bagian aliran sungai yang berbeda mereka memiliki ikatan batin dan kepercayaan yang sama bahwa mereka semua memiliki satu nenek moyang yang sama. Sebagaimana dituturkan dalam sastra suci yang disebut *Panaturan*, artinya “permulaan segala sesuatu,” semua orang Dayak Ngaju adalah *utus* atau keturunan dari Maharaja Bunu, manusia pertama yang diturunkan ke bumi dari Alam Atas dengan wahana ilahi yang terbuat dari

¹ Dipresentasikan pada Webinar Simposium Borobudur Writes & Cultural Festival, Sesi 3, 21 November 2020

emas yang disebut *Palangka Bulau*.

Pandemi atau wabah penyakit menular, bukanlah hal yang baru bagi komunitas adat Dayak Ngaju. Dari sejarah lokal yang dituturkan secara lisan ada banyak cerita dari para penduduk kampung, terutama yang telah berusia di atas 70 tahun, tentang bagaimana mereka harus mengungsi ke rumah atau pondok yang ada di kebun atau ladang untuk menghindari penyakit yang melanda kampung. Mereka harus pergi meninggalkan kampung karena penyakit memang sangat mengerikan. Terjadi kematian beruntun, pagi sakit sore mati, sore sakit pagi mati, bahkan ada yang pagi hari mengubur, sore hari dikubur.

Dalam *Arsip Zuider-en Oosterafdeeling van Borneo* (ZOB) No. 108, J. Rubenkoning melaporkan bahwa setelah terjadi wabah antara tahun 1800-1801, seorang kepala suku Dayak dari sungai Kahayan mengajukan permohonan pemotongan pembayaran pajak kepala karena lebih dari setengah dari total jumlah penduduk telah tewas karena wabah cacar. Dari studi atas arsip terakses, oleh Han Knappen dalam bukunya *Forest of Fortune ? The environmental history of Southeast Borneo, 1600-1880*, tampak bahwa selain menderita karena kebanjiran dan kekeringan serta hama tikus yang menyebabkan gagal panen, orang-orang di wilayah Kalimantan Selatan dan Tengah pada waktu itu juga menderita karena wabah kolera (*cholera*), cacar (*smallpox*) dan campak (*measles*). Wabah kolera dilaporkan sudah terjadi pada tahun 1750 dan 1751, wabah cacar sudah terjadi sejak 1779-1780, sedangkan campak dilaporkan terjadi sejak 1826 (Knappen 2001, Appendix 1, Overview of disaster, 1747-1880).

Wabah kolera terus berlanjut hingga ke abad 20. Hal itu dapat kita lihat dalam laporan Lumholtz yang melakukan perjalanan keliling pulau Kalimantan antara tahun 1913 dan 1917. Dalam bukunya (1920) ia menulis tentang penyakit yang ditemukannya di kalangan orang Dayak pada waktu itu yaitu kolera, penyakit kulit. Kolera juga terjadi di hulu Barito, dan wabah kaki gajah atau beri-beri yang terjadi di sungai Mentaya dekat Sampit (1920: 110, 176, 377).

Hans Schärer dalam bukunya *The Gotteesidee der Ngadju Dajak*

in Süd Borneo melaporkan penyakit menular di kalangan orang Dayak Ngaju selain kolera dan campak, juga menyebutkan penyakit kusta yang oleh masyarakat setempat dengan *samah*, dan penyakit kelamin menular (1946: 20, 26, 62, 143, 55).

Dari data-data tersebut di atas tampak bahwa wabah penyakit merupakan pengalaman empirik masyarakat Dayak Ngaju, sesuatu yang telah dialami sejak nenek-moyang. Dengan demikian secara sengaja atau tidak sengaja mereka sudah membangun semacam mitigasi tradisional agar komunitasnya tidak tumpas-musnah oleh wabah atau penyakit menular. Seiring dengan itu, dapat dipastikan telah terjadi produksi pengetahuan tentang tentang apa itu wabah dan bagaimana harus menghadapinya.

Tulisan ini membahas tentang bagaimana komunitas Dayak Ngaju memahami wabah penyakit menular, bagaimana mereka menghadapinya, serta bagaimana kaitannya dengan situasi pada masa kini, pada masa pandemi Covid 19.

RAJA PERES, RAJA PURU

Orang Dayak Ngaju melihat wabah penyakit bukanlah sebagai sesuatu yang asing, tak dikenal atau tak ada kait-mengait dengan dirinya. Mereka menempatkan wabah penyakit itu ke dalam silsilah para leluhur (*theogony*), manusia (*geneology*), sejarah suku (*history*), dan sejarah alam-semesta (*cosmogony*). Hal itu tampak jelas dalam tuturan suci para *balian*² yang disebut dengan *Panaturan*,³ yang menempatkan wabah penyakit sebagai bagian dari sejarah diri sendiri dan sejarah suku. Wabah penyakit dikaitkan dengan penciptaan atau kejadian asal-mula alam semesta. Bagi mereka wabah penyakit itu sudah sejak semula telah ada seiring dengan sejarah penciptaan alam-semesta. Dalam perkembangan selanjutnya dilihat sebagai cara atau sarana bagi Sang Pencipta untuk memanggil kembali sang ciptaan yang bernama manusia untuk kembali atau pulang ke asal-mulanya.

2 *Balian* adalah para rohaniwan agama Kaharingan atau pemimpin ritual keagamaan dan ritual penyembuhan

3 *Panaturan* adalah cerita asal-usul tentang awal mulanya segala sesuatu

Bagi orang Dayak Ngaju segala macam penyakit (disebut dengan istilah *kare taluh ije papa, peres badi baratus gangguranaan arae sampar saribu sasabutan bitie*) bersumber pada **Raja Peres** atau **Raja Puru**. Dalam tuturan suci para *balian*, ia dan segala pengikutnya diberi hak dan kuasa untuk mengambil roh kehidupan abadi manusia (*liau haring kaharingan*). Ia adalah sang pencabut nyawa.

Schärer (1946) menterjemahkan nama itu sebagai “Raja Penyakit Cacar atau Raja Penyakit Menular”, yang berdiam di satu kampung yang terdapat di satu pulau di tengah samudera raya. Segala sesuatu di kampung itu berwarna serba hitam. Dari sana ia dan para pengikutnya naik kapal hitam, mendatangi umat manusia satu tahun sekali, biasanya setelah panen, dengan wabah penyakit menular seperti kolera, cacar, campak, puru, dll.. (1946, 1966). Perlu ditambahkan bahwa *puru* yang dimaksudkan oleh orang Dayak Ngaju biasanya dikaitkan dengan penyakit patek atau beri-beri (*framboesia tropica*) dan segala macam-macam penyakit kulit sejenis bisul, seperti *sabangak, samah* dan lain sejenis itu (lihat Klokke 1998).

Saya harus mengkritik tulisan Zimmerman (1877/1917) yang dengan tergesa-gesa mengidentifikasi *Raja Peres* sebagai *Raja Sial*. Padahal dalam silsilah para sosok ilahi (*sangiang*), *Raja Sial* adalah sosok yang sama sekali lain dan berbeda dari *Raja Peres*. Schärer telah mengkoreksi pendapat itu dengan menjelaskan bahwa nama lengkap *Raja Sial* adalah *Tamang Tarai Bulan, Tambun Panton Garantong* yang artinya Ular Naga Penabuh Gong Tembaga. Ia berdiam di Dunia Atas pada satu tempat yang bernama *Gunung Handut Nyaho, Kereng Tatabat Kilat* yang artinya Gunung Guntur dan Kilat. Ia mengejar umat manusia dengan sesuka-hatinya, membawa nasib sial ke atas mereka, dan apa saja yang dikerjakan oleh orang-orang itu tidak bisa berhasil (1946).

DALAM TUTURAN PARA BALIAN

Diceritakan bahwa pasangan manusia pertama yang menjadi leluhur orang Dayak Ngaju adalah *Manyamei Tunggal Garing Janjahunan Laut* (selanjutnya disebut *Manyamei* dan *Kameluh Putak Bulau Janjulen Karangan* (selanjut disebut *Kameluh*). Setelah tinggal

bersama, maka *Kameluh* pun hamil. Tetapi setiap kali hamil, hingga 12 kali, ia selalu mengalami pendarahan dan keguguran.

Pada kehamilan pertama, *Kameluh* mengalami pendarahan. Darah yang mengalir keluar sebanyak satu lumpang itu diambil oleh *Manyamei*, dibungkusnya dengan kain hitam kemudian diletakkan dalam bokor tembaga (*sangku*). Selanjutnya dibawa ke pinggir sungai lalu diletakkan di atas rakit yang terbuat dari pohon Bamban dan dihanyutkan. Rakit itu larut bersama arus sungai hanyut ke hilir menuju ke arah laut.

Setiba di laut, darah yang dibungkus dengan kain hitam itu menjelma menjadi satu sosok ilahi yang bernama *Sarupui Biha Apui* atau *Sahipui Biha Apui* yang kemudian peranakan *Sahumpak Buren Petak*. *Sahumpak Buren Petak* menurunkan *Kasisik Buren Tasik*. *Kasisik Buren Tasik* menurunkan *Putir Tenung Silu* dan *Kameluh Bembang Ruang*. *Kameluh Bembang Ruang* mempunyai beberapa keturunan dan mereka semua menjadi asal-usul dari *Dahiang* yaitu segala pengaruh buruk dalam kehidupan manusia. Sedangkan *Putir Tenung Silu* melahirkan tiga orang anak yaitu *Karang Rajan Peres*, *Bujang Kamising*, *Rayung Sangengem*. Turunan merekalah yang kemudian menjadi bermacam-macam penyakit dan mereka berdiam di samudera raya yang disebut dengan *Kalimbahan Laut Mangantung* (Panaturan 1992, Panaturan 2003).

Berbagai macam penyakit itu atau para keturunan dari *Putir Tenung Silu* itulah yang kemudian dilihat sebagai sosok ilahi pencabut nyawa agar manusia kembali kepada penciptanya. Biasanya setelah tiga hari seseorang meninggal maka diadakan ritual *Balian Tantulak Ambu Rutas Matei*. Dalam ritual itu para *balian* menuturkan perjalanan seorang sosok ilahi yaitu *Sangiang Raja Dohong Mama Tandang*, *Langkah Apang Bungai Sangiang* dari *Bukit Pasahan Raung* (alam kuburan) menuju ke *Laut Mangantung Sampang Hariran Manunyang* tempat tinggal *Karang Rajan Peres* untuk mengambil roh kehidupan abadi manusia (*liau haring kaharingan*) yang meninggal, yang disimpan oleh *Raja Peres* dalam kapal besar berberbentuk bulat yang disebut dengan nama *Banama Bunter Dia Haluana, Anjung Bulat Isen Kamburia* (Panaturan 2003: 434).

Pada kehamilan kedua, saat sedang mandi di sungai *Kameluh* kembali mengalami keguguran. Darah yang mengalir keluar dari tubuhnya langsung larut terbawa arus. Dan kemudian menjelma menjadi *Ular Malang Laut*. *Ular Malang Laut* menurunkan *Gajah Baparang Panjang*. *Gajah Baparang Panjang* menurunkan *Tambun Lalujung Bunu*, *Ihing Lampaian Sawang*, *Ginteng Tolong*, *Tabang Beang*, *Tampak Mangkuk Darap Kajang*, *Bawi Bujang Labata*, *Rayung Tantan Gunting*, *Desan Jata Balawang Bulau*, *Rayat Sangkuada Bapagar Hintan*. Turunan *Ular Malang Laut* menjadi raja-raja segala macam penyakit (*peres baratus ganggarunan arae*, *sampar baribu sasabutan bitie*). Mereka berdiam di palung atau tubir sungai yang paling dalam (*Panaturan* 2003: 37-38).

Pada kehamilan yang ketiga belas, akhirnya *Kameloh* mendapatkan tiga orang anak kembar yaitu *Raja Sangiang*, *Raja Sangen* dan *Raja Bunu*. *Raja Bunu* kemudian diturunkan ke bumi dan menjadi leluhur umat manusia di bumi.



Gambar 1. Gambar Alam Bawah yang berada tepat di bawah sungai, sementara di atasnya terdapat perkampungan manusia

Raja Peres dan segala keturunannya mempunyai tempat tinggal sendiri dan tidak bercampur dengan manusia. Dalam beberapa mitos yang lain dijelaskan mereka memiliki tempat dan wilayah kekuasaan sendiri. Dalam mitos Ramboari dan Rambogana, (Schärer 1966: 184-190) tempat mereka berada di tubir sungai di alam bawah. Tempat ini terdapat di sekitar kampung manusia, dapat dicapai melalui tempat dimana anak-anak sungai bertemu dengan induk sungai, yang mana airnya sangat dalam dan membentuk satu palungan yang dalam, yang disebut dengan *labeho*.

Dalam mitos Pulang Gana dan Putir Seri Bunge (Schärer 1966: 190-197) tempat mereka digambarkan sebagai pulau kecil di tengah-tengah samudera raya (*puser tasik*). Kampung mereka berwarna serba hitam. Dari sana ia dan para pengikutnya naik kapal hitam, mendatangi umat manusia dengan penyakit menular dan wabah seperti kolera, campak atau cacar.

RAKIT BAGI SANG RAJA PENYAKIT

Berdasarkan data Schärer (1966), pada jaman dulu, setidaknya hingga pertengahan abad 20, orang Dayak Ngaju hampir setiap tahun melakukan ritual bagi Raja Peres; raja segala penyakit itu. Ritual biasanya diadakan setelah waktu panen yaitu saat tersebar desas-desus tentang wabah penyakit di kampung lain, yang bergerak menyebar ke hulu dan telah menyerang kampung-kampung lain di bagian hilir. Kabar itu biasanya diperkuat dengan adanya *dahiang*; pertanda alam bahwa akan terjadi sesuatu yang tidak baik menimpa kampung. Bila tiga malam berturut-turut terdengar suara burung *kukut* atau *hantaguk*, itu adalah pertanda bahwa kampung akan diserang wabah penyakit.

Menyikapi desas-desus dan pertanda alam itu, pada masing-masing keluarga biasanya melakukan ritual kecil misalnya "*manggantung sahut parapah*" yaitu ritual bernazar memohon perlindungan, pengawalan dan penjagaan kepada roh nenek moyang atau roh pelindung keluarga. Bila bencana telah berlalu maka mereka harus meakukan ritual *mangarak sahut parapah* yaitu ritual membayar nazar atau pengucapan syukur atas perlindungan

yang telah diberikan, ritual ini disebut juga dengan nama *mambayar sahur-parapah*.⁴

Mereka juga mempersiapkan segala macam jimat dan benda sakti untuk melindungi dirinya dan seluruh keluarganya antara lain: *pahelat* dan *tangkalasan*. *Pahelat* secara harafiah artinya “pembatas” yaitu kumpulan potongan kayu yang dipercayai dapat membuat seseorang tidak tertular penyakit menular yang kasat mata misalnya lepra, puru, kudis, biri-biri, cacar. Sedangkan *Tangkalasan* adalah kumpulan potongan kayu yang dipercayai dapat membuat seseorang tidak tertular penyakit menular yang tidak kasat mata, masih menjadi berita di tempat lain (Klokke 1998: 158, 162). Pada setiap sore hari dilakukan kegiatan *marabon* yaitu pengasapan di sekeliling rumah dengan membakar daun atau kayu tertentu yang baunya tidak disukai oleh sakit-penyakit (lihat Klokke 1998: 124-157).

Karena berkaitan dengan keselamatan jiwa seluruh penduduk, maka diadakan *pumpung* atau rapat kampung. Dalam rapat itu diputuskan untuk melakukan ritual khusus yang bersifat komunal yang ditujukan kepada Raja Peres. Ritual yang bertujuan untuk menghentikan perjalanannya agar jangan mencapai kampung halaman mereka, kemudian menyuruhnya pulang ke tempat asalnya di tengah samudera raya.

Untuk itu akan dibuat satu rakit yang di atasnya diletakkan segala macam sesajen berupa makanan, pakaian dan sebagainya. Hal yang utama, di atas rakit itu akan diletakkan patung kecil dari tepung beras yang disebut dengan *patung sadiri* atau patung pengganti diri. Kemudian rakit itu dilarutkan di sungai, dibiarkan hanyut ke hilir. Dipercayai dengan cara itu, wabah penyakit, malapetaka dan bencana juga akan hanyut dan menjauh

4 Kata Sahut-Parapah berasal dari tandak “SAHUR BARAGANTUNG LANGIT PARAPAH BARATUYANG HAWUN”. Setiap manusia mempunyai sahutnya masing-masing, hal tersebut dikenal sebagai SAHUT SANDEHEN BERENG. Dalam sebuah wilayah kampung/desa juga terdapat roh penjaga desa yang dikenal dengan sebutan SAHUT LEWU. Sahut Lewu dapat berupa Antang Patahu atau Pangantuhu yang tinggal di area desa atau di pukung-pahewan yang dijaga oleh Nyaring Pampahilep.

atau tidak sampai ke kampung tempat tinggal. Ritual ini disebut dengan *Mahantung Lanting Baman Manulak Sampar* (Melarutkan Rakit Baman Menolak Penyakit Sampar). Juga disebut dengan istilah *Manulak Peres* (Menolak Bala), atau *Menulak Sampar Saribu Sasbutan Biti atau Manulak Ganan peres* (Menolak ragam macam penyakit menular)

Dalam rapat itu diperintahkan agar semua kepala keluarga mempersiapkan bahan utama untuk upacara yaitu *patung sadiri* yaitu patung kecil mirip manusia yang jumlahnya sesuai dengan jumlah anggota keluarga.

Patung itu bisa dibuat dari rotan atau kayu sagagulang (Schärer 1966), tapi dapat juga dibuat dari tepung beras.



patung itu dibubuhkan atau ditempelkan potongan kecil kuku tangan dan kaki (baik kiri maupun kanan) dari anggota keluarga yang diikutsertakan dalam upacara. Kuku tangan atau kaki bagian kanan di tempatkan persis pada bagian kanan tangan atau kaki patung, begitu juga halnya dengan kuku tangan atau kaki bagian kiri. Tidak hanya itu, juga rambut yang harus dicabut kemudian diletakan di bagian kepala patung. Patung itu juga diberi pakaian yang diambil dari sedikit sobekan baju atau celana atau rok atau kain untuk diletakan pada bagian tubuh *patung sadiri*.

Gambar 2. Patung Sadiri atau Pengganti Diri terbuat dari tepung beras

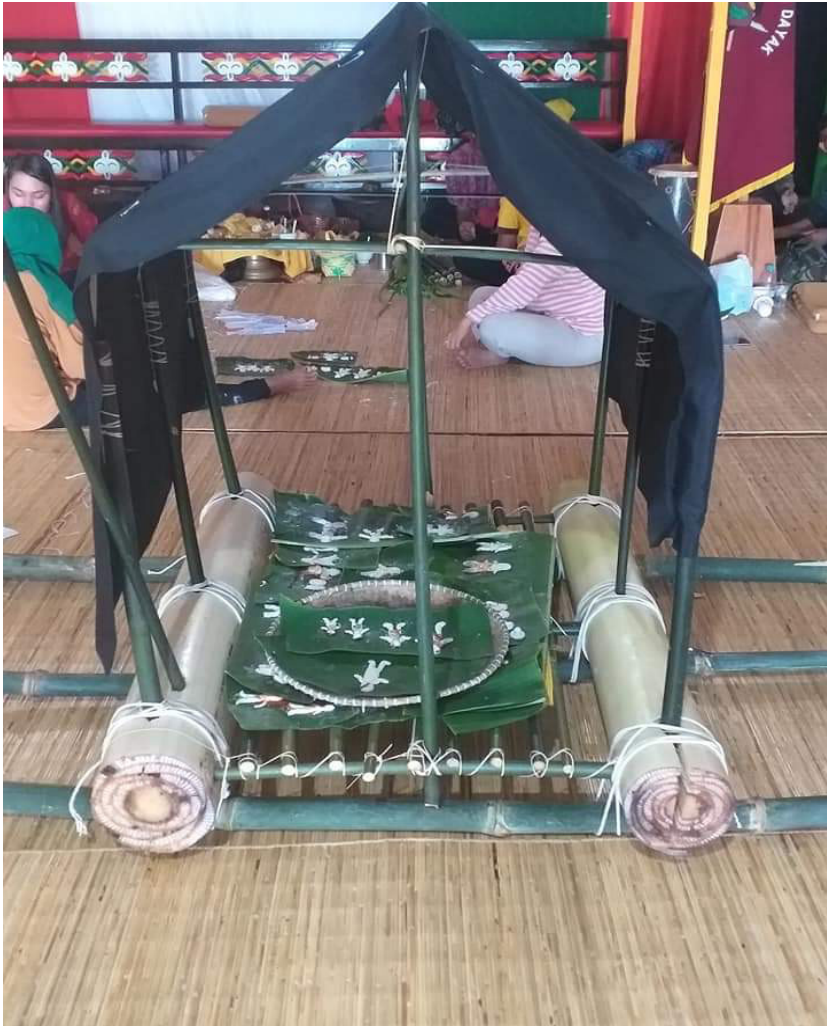
Jika semua patung kayu sudah diberi pakaian maka pemimpin ritual mengatakan demikian:

“Kamu, yang dibuat oleh orang ini (menyebutkan nama orang yang diwakili patung itu), kamu memiliki tubuh yang sama, wajah, mata, dan raut muka sama, bahkan logat bicara pun sama. Karena itu kamu berubah menjadi pengganti dirinya. Kamu menjadi pengganti dirinya yang menyerahkan diri kepada penyakit, yang nanti akan mengambil dan membawa kamu pergi, sehingga ia akan terlepas bebas dan tidak akan dibawa pergi atau dibuat sakit “.

Setelah mengucapkan kata-kata itu maka sang imam menyodorkan *patung sadiri* itu kepada semua peserta upacara dan mempersilakan mereka meludahi patung yang mewakili diri mereka sebanyak tiga kali. Sambil berkata: *“Sekarang aku dilepaskan dan bebas dan kamu adalah penggantikmu,”*

Setelah mengucapkan kata-kata ini dia mendorong wadah tempat patung itu sebanyak tiga kali dengan tangan kirinya dan berkata, *“Semua bencana yang mungkin menyakitiku sekarang, telah dialihkan kepadamu. Saya telah digantikan, dilepaskan dan bebas”.* Dengan meludahi sosok patung maka patung itu telah berubah wujud menjadi dirinya dan siap mengganti dirinya. Dengan mendorong memakai tangan kiri, maka diyakini bahwa segala sakit-penyakit, sial, dan segala ancaman mara bahaya yang mengancam akan ditolak jauh. Tak menghampiri dirinya.

Kemudian semua patung itu disatukan dan diletakan di atas satu rakit kecil yang dibuat dari batang pohon pisang dan kayu sagagulang. Rakit dilengkapi dengan patung dayung dan dua orang manusia yang bertugas mendayung. Rakit itu juga dimuat dengan harta kekayaan yaitu patung kecil yang dibuat mirip peralatan, guci keramat dan pusaka berharga, diukir semirip mungkin dalam bentuk mini miniatur dari kayu sagagulang. Juga ada patung senjata seperti tombak, sumpit dan mandau yang juga diukir dari kayu. Bersama semua persembahan itu juga diikutsertakan: seekor ayam, nasi ketan putih dan hitam, sirih pinang, tembakau dan garam.



Gambar 3. Rakit untuk menghanyutkan patung sadiri

Rakit itu ditambatkan di tepi sungai, sementara penduduk desa dan imam yang bertugas duduk dan mengelilinginya. Kemudian imam menceritakan ulang tuturan suci tentang asal mula roh penyakit dan tuturan tentang peristiwa ritual pengorbanan pertama kali yang pernah dilakukan oleh para leluhur pada masa dahulu kala. Dengan menuturkan peristiwa suci di zaman nenek-moyang, maka sang imam sedang mementaskan dan menghidupkannya kembali peristiwa masa lalu pada masa kini.

Dari tuturan-tuturan suci yang diriwayatkan pada saat ritual (Schärer 1966: 184-197) tampak bahwa terjadinya wabah penyakit adalah karena kesalahan dari pihak manusia yang tidak menjunjung tinggi *hadat* yaitu perintah-perintah, tuntunan-tuntunan, norma-norma yang bersumber dari peristiwa-peristiwa suci yang dialami oleh para leluhur pada awal mula zaman. Mereka dengan sadar melakukan hal yang bertentangan dengan *hadat* yaitu *pali* yang didefenisikan sebagai larangan-larangan, pantangan-pantangan atau tabu-tabu. Pelanggaran itu mengakibatkan terganggunya keseimbangan sehingga terjadi ketidakteraturan (chaos) dalam tatanan kosmik.

Karena itu dalam ritual sang imam akan berkata: *“Kami akan mematuhi tuturan suci ini dan kami akan bertindak sesuai-seturut dengannya, sehingga roh penyakit tidak dapat menjangkau kami dan kami akan tetap sehat.”*

Setelah itu rakit dibiarkan mengapung dan larut terbawa arus untuk menghampiri kapal hitam Raja Peres dan para pengikutnya.

Untuk mengakhiri ritual, imam mendekati setiap penduduk desa dan mengibas-ngibaskan mereka dengan ranting pohon sambil mengatakan, *“Aku menyapu membersihkan kalian, agar terhapus darimu segala penyakit dan bencana. Seperti dinginnya air yang jatuh dari ranting kayu ini, begitu juga dinginnya perasaan dan jiwamu.”*



Gambar 4. Patung Sadiri diantar ke sungai untuk dihanyutkan

Rakit yang memuat patung-patung dan persembahan itu merupakan pemberian diri yang mengganti atau mewakili semua keluarga atau seluruh desa. Itu adalah kurban persembahan agar hidup mereka selamat dan bebas dari hinggapan sakit-penyakit.

AGAR TAK TUMPAS-MUSNAH

Sebagai bagian yang tak terpisah dari ritual, setelah ritual diadakan maka penduduk kampung harus melaksanakan *pali* atau kewajiban berpantang, yaitu tidak boleh keluar rumah selama 3 sampai 5 hari. Pada saat itu mereka hanya berdiam diri di dalam rumah dalam artian tidak boleh keluyuran di jalanan kampung atau mengunjungi tetangga (*hakaja*). Tidak boleh membuat keramaian apalagi keributan. Pada malam hari lampu dipadamkan, dapat dinyalakan kalau ada urusan mendesak dan sangat penting. Pada masa itu juga mereka tidak boleh mengolah ladang atau berkebun, memungut hasil hutan dan berburu atau mencari ikan. Semua diharapkan membatasi dan menahan diri (*manikes arep*) tidak melakukan aktivitas rutin seperti biasanya.

Apabila situasi memburuk yaitu wabah telah melanda kampung, keluarga dapat mengungsi ke pondok-pondok mereka yang berada di kampung atau ladang yang jauh dari kampung. Mereka dapat tinggal berbulan-bulan di tempat itu hingga wabah mereda.

Bila situasi kebencanaan telah mencapai puncaknya (*catastrophe*) yaitu kematian yang memusnahkan sebagian besar penduduk kampung, maka para tetua kampung akan memutuskan agar semua untuk pergi meninggalkan kampung itu dan membangun perkampungan baru di tempat lain. Pemukiman yang lama akhirnya tidak didiami dan hanya menjadi bekas kampung yang disebut dengan istilah *kaleka*. Sebagai contoh *Kaleka Lapetan* yang berada di desa Bahu Palawa. Pada mulanya leluhur penduduk desa Bahu Palawa tinggal di wilayah seberang sungai, pada satu tempat yang bernama Lapetan, namun karena terjadi serangan wabah penyakit maka mereka meninggalkan tempat itu dan membangun tempat pemukiman yang baru. Pada masa kini bekas kampung yang ditinggalkan disebut dengan nama *Kaleka Lapetan* (Lihat Jemi dkk.,

2015).

Berkaitan dengan pembangunan perkampungan baru dan meninggalkan kampung lama, seolah membenarkan apa yang dikatakan Arundhati Roy dalam "*The Pandemic is a Portal*," *Financial Times*, 4 April 2020, bahwa secara historis, pandemi telah memaksa manusia untuk putus dengan masa lalunya dan membayangkan dunia barunya.

EPISTEMOLOGI DAYAK NGAJU

Dari paparan di atas tampak bagaimana orang Dayak Ngaju memaknai dan menyikapi wabah penyakit. *Pertama*, seperti manusia pada umumnya mereka mengalami tahap ketakutan, kecemasan dan kekuatiran, sehingga baik secara individu atau keluarga inti dilakukan beberapa ritual kecil untuk membuat perjanjian dan memohon perlindungan dengan roh-roh atau sosok-sosok pelindung. Ada tindakan pengamanan diri dengan menggunakan jimat dan benda sakti.

Namun kemudian kecemasan dan ketakutan itu di netralkan oleh para imam dan tetua kampung melalui ritual. Pada tahap ini wabah penyakit tidak dihadapi dengan ketakutan dan penyangkalan, tetapi dihadapi dengan negosiasi-negosiasi kekeluargaan. Dalam ritual dituturkan bahwa sesungguhnya wabah penyakit bukanlah sebagai sesuatu yang asing, tak dikenal atau tak ada kait-mengait dengan diri mereka. Wabah penyakit yang menakutkan itu dijinakkan dan direngkuh serta dimasukkan ke dalam silsilah para leluhur (*theogony*), manusia (*geneology*), sejarah suku (*history*), dan sejarah alam-semesta (*cosmogony*). Wabah penyakit dijadikan bagian dari keluarga atau rumah tangga.

Orang Dayak Ngaju berusaha berdamai dengan fakta kematian yang terjadi bila ada wabah penyakit, dengan melihatnya sebagai keharusan yang tak dapat ditolak atau takdir hidup yang memang harus berujung pada kematian. Karena itu dibangun semacam teologi bahwa wabah penyakit itu sudah sejak semula telah ada seiring dengan sejarah penciptaan alam-semesta dan itu merupakan cara atau sarana bagi Sang Pencipta untuk memanggil

kembali sang ciptaan yang bernama manusia untuk meninggalkan dunia, kembali atau pulang ke asal-mulanya.

Sosok menakutkan Raja Peres yang dilihat sebagai pencabut nyawa dan sumber segala penyakit dituturkan sebagai saudara satu kandungan umat manusia. Memiliki sejarah dan asal-usul yang sama dengan manusia. Ia sebenarnya tidak jahat, hanya menjalankan tugas dan fungsinya untuk membawa kembali pulang manusia.

Hal yang menentramkan hati dari ritual adalah Raja Peres dapat diajak berdamai dengan menyediakan pemberian atau kurban pengganti diri (*sadiri*) yaitu patung tepung beras yang telah ditemeli potongan kuku, rambut, dan pakaian. Dengan demikian wabah penyakit telah diajak berdamai, bermufakat, dan bermusyawarah secara kekeluargaan.

Ritual telah mengalihkan atau menjadikan wabah penyakit tidak lagi semata-mata sebagai persoalan biologis medis atau kesehatan, tetapi juga sebagai persoalan rohani atau spiritual. Dengan demikian tampak bagaimana ritual berfungsi sebagai pagar budaya yang sangat berguna untuk menghadirkan keamanan psikologi bagi masyarakat. Ritual menjadi wadah bagi masyarakat untuk mengungkapkan harapan, masalah dan ketakutan.

Karena ritual dilakukan secara komunal atau bersama-sama satu kampung, maka ritual juga membuat orang “tidak merasa sendiri” ketika berusaha bertahan dari serangan wabah. Individu-individu mengalami penguatan karena mempunyai teman yang senasib-sepenanggungan. Hal itu membuat mereka optimis untuk dapat bertahan hidup dan keluar dari krisis dengan selamat.

Dari ritual yang diadakan juga tampak bagaimana orang Dayak Ngaju memposisikan kedudukan dirinya di tengah alam semesta, bukanlah sebagai penguasa tertinggi di antara sesama makhluk ciptaan Tuhan. Ciptaan lain tidak diperlakukan sebagai objek, benda mati, atau taklukkan, tetapi diperlakukan sebagai subjek yang setara dengan dirinya, dilihat sebagai sosok atau pribadi (*person*). Bahkan wabah penyakit yang tidak kasat mata dan non manusia dijadikan sebagai saudara, bagian dari keluarga,

yang dapat diajak duduk berunding untuk bermusyawarah-bermufakat.

Karena wabah penyakit dilihat sebagai pribadi dan berkepribadian maka hubungan manusia dengan wabah penyakit bukanlah hubungan subjek dan objek, melainkan integral yang setara, yang dalam istilah Bird-David, disebut dengan “epistemologi relasional” (*Bird-David, 1999*). Hubungan yang tercipta lewat kerangka ini bukanlah hubungan penyembahan, melainkan hubungan etis, tanggung jawab, dan timbal balik (*Adam, 2019*). Jadi ketika mereka melakukan ritual tolak bala, mereka tidak menyebah Raja Peres tetapi sedang melakukan musyawarah-mufakat dengan Raja Peres.

Jadi ritual yang dilakukan itu memperlihatkan epistemologi orang Dayak Ngaju bahwa kedudukan manusia dengan alam semesta dalam posisi setara. Hubungan manusia dengan semua ciptaan termasuk jasad renik dan wabah penyakit yang tak kasat mata, tidaklah hirarkis tetapi setara. Hubungan mereka tidak dalam posisi biner yaitu pada kutub yang saling berlawanan untuk saling menghancurkan tetapi intersubjektivitas yaitu hubungan antar individu (subjek) dengan individu (subjek) lainnya melalui cinta-kasih untuk menjalani kehidupan bersama.

Dengan demikian tampak bagaimana orang Dayak Ngaju memahami alam semesta (kosmos) yaitu sebagai suatu bentuk kehidupan bersama antara manusia dan yang non-manusia. Kehidupan bersama itu dijaga keseimbangannya dan keharmonisannya dalam hubungan intersubjektivitas.

PENUTUP

Dari paparan di atas tampak bahwa orang Dayak Ngaju menempuh dua cara saat menghadapi wabah penyakit menular. *Pertama*, dengan melakukan ritual, baik yang dilakukan secara individual di dalam keluarga maupun secara komunal bersama-sama warga satu kampung. Melalui ritual itu, orang Dayak Ngaju mendapat pemahaman tentang sumber atau asal-usul wabah penyakit, serta cara menghadapinya secara spiritual. Di dalam

ritual diceritakan ulang tuturan suci tentang asal mula roh penyakit dan tuturan tentang peristiwa ritual pengorbanan pertama kali yang pernah dilakukan oleh para leluhur pada masa dahulu kala. Di dalam ritual pula mereka melihat keberadaan wabah penyakit sebagai akibat dari pelanggaran *hadat*, karena itu dalam pemulihannya perlu dilakukan ritual yang sifatnya memulihkan hubungan baik manusia dengan sosok-sosok non manusia yang menjadi asal-usul penyakit.

Ritual menjadi cara mereka untuk meneguhkan ketahanan jiwa atau psikologis, yang memicu munculnya optimisme, semangat hidup dan peningkatan imun tubuh. Dengan demikian ritual merupakan mekanisme preventif agar tubuh tidak mudah terserang penyakit.

Namun ritual tidaklah membuat orang Dayak Ngaju menjadi fatalistik. Mereka juga melakukan tindakan rasional. Langkah-langkah pemutusan rantai penyebaran wabah dilakukan dengan melakukan isolasi mandiri dengan berdasarkan hukum pantang-tabu (*pali*). Juga dilakukan *lockdown* dengan mengisolasi keluarga ke pondok-pondok yang ada di kebun atau ladang. Hingga akhirnya pada puncak pandemi mereka memutuskan untuk pindah ke perkampungan baru dan secara total meninggalkan kampung lama.

Tentu saja untuk menghadapi wabah Covid-19 yang terjadi pada masa kini masyarakat Dayak Ngaju memerlukan pengetahuan baru agar tetap dapat bertahan, misalnya pengetahuan pola hidup bersih dan sehat, memakai masker kalau keluar rumah, mencuci tangan pakai sabun di air mengalir, menahan diri untuk tidak berjabat tangan, menghindari kerumunan dst.. Hal yang sama pernah dilakukan ketika menghadapi wabah kolera atau disentri yang mematikan, dengan pengetahuan baru bahwa sumber penyakit disentri atau kolera akan mati pada air yang direbus hingga mendidih, maka banyak nyawa terselamatkan. Begitu juga ketika menghadapi penyakit malaria. Pengetahuan baru tentang pemakaian kelambu sangatlah membantu. [*MM*].

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Artikel:

- Adam, R. (2019, September 18). *Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Centre for Religious and Cross-cultural Studies, Graduate School, Universitas Gadjah Mada*. Retrieved from crcs.ugm.ac.id: <https://crcs.ugm.ac.id/asal-mula-teori-animisme-dan-masalahnya/>
- Bird-David, N. (1999). "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 67-91.
- Jemi, Reinhart, dkk., 2015. *Kaleka Lapetan Agroforestry Masyarakat Dayak Di Desa Bahu Palawa Kabupaten Pulang Pisau*. Makalah disampaikan pada SEMIRAT Bidang Ilmu Pertanian BKS PTN Barat 2015 di Palangka Raya Hotel Luwansa 20-21 Agustus 2015
- Knapen, H. 2001. *Forests of Fortune? The Environmental History of Southeast Borneo, 1600 -1880*. Leiden: KITLV Press.
- Klokke, A.H. 1995. *Traditional Medicine among the Ngaju Dayak in Central Kalimantan: The 1935 Writings of A Former Ngaju Dayak Priest*. BRC Monograph Series Vol. III
- Lumholtz, Carl Sofus. 1920. *Through Central Borneo; an account of two years' travel in the land of the head-hunters between the years 1913 and 1917*. New York : C. Scribner's sons
- Schärer, Hans. 1946. *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden: E.J. Brill
- _____. 1963. *Ngaju Religion: The Conception of God Among A South Borneo*
- _____. 1966. *Der Totenkult der Ngadju Dyak in South Borneo People*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Roy, Arundhati. 2020. "The Pandemic is a Portal," *Financial Times*, 4 November 2020. <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea->

[95fefcd274e920ca](#).

Schiller, Anne. 1987. *Dynamic of Death: Ritual, Identity, and Religious Change among The*

Kalimantan-Ngaju. Ph.D. Disertation in Cornell University.

_____. 1997^a. *Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity Among The Ngaju of Indonesia*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Zimmermann, P., 1969 [1919]. "Studien zur Religion der Ngaju Dajak in Süd Borneo".

In *Ethnologica* (4)

PANATURAN

Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan. 1992. *Panaturan*. Cetakan V

Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan (M-AHK) Pusat Palangka Raya . 2003. *Panaturan*.

Kebertahanan Komunitas Adat Baduy dalam Menghadapi Bencana

Oleh: Dr. R. Cecep Eka Permana

Latar Belakang

Borobudur Writers Culture Festival (BWCF) ke-9 tahun 2020 ini mengambil tema "Bhumisodhana: Ekologi dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara". Tema ini secara pribadi sangat penting dan menarik ketika saat ini kadang sering lupa bahwa kita memiliki kearifan budaya sendiri yang tersimpan dalam khasanah masyarakat Nusantara. Aspek ekologi dan khususnya bencana yang sering melanda kita saat ini semakin mendesak kita gali dan sosialisasikan kembali. Seperti termaktub dalam Buku Program BWCF ini manusia wajib merawat bumi dan ekologinya agar kehidupan dapat terus berkelanjutan. Dalam konteks kekinian, amanat manuskrip kuno Nusantara tetap masih relevan dalam menjaga keseimbangan ekologi terutama antisipasi dan peringatan akan terjadinya bencana, mitigasi menghadapi bencana, dan petunjuk mengolah tanah untuk berladang.

Berbicara mengenai bencana tentunya pikiran kita tertuju pada sesuatu yang merugikan. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) bencana (*ben-ca-na*) adalah (1) sesuatu yang menyebabkan (menimbulkan) kesusahan, kerugian, atau penderitaan; kecelakaan; bahaya; (2) gangguan; godaan. Undang-Undang RI Nomor 24 Tahun 2017 tentang Penanggulangan Bencana Pasal 1 menyebutkan bahwa bencana adalah 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. Pada Pasal 1 juga disebutkan definisi dari bencana alam, bencana 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. Adapun bencana sosial adalah bencana yang diakibatkan oleh peristiwa atau serangkaian peristiwa yang diakibatkan oleh manusia yang meliputi konflik sosial antarkelompok atau antarkomunitas masyarakat, dan teror.

Dalam istilah asing, bencana sering disebut *disaster*. Kata itu berasal dari Bahasa Latin yaitu *dis* dan *astro/aster*. *Dis* berarti buruk atau terasa tidak nyaman, dan *aster* berarti bintang. Dalam kaitan ini *disaster* berarti menjauh dari lintasan bintang, atau peristiwa yang terjadi akibat posisi bintang dan planet yang tidak diinginkan (Coppola, 2015). Gunn (2008) dalam *Encyclopedia of Disasters: Environmental Catastrophes and Human Tragedies* mendefinikan bencana/*disaster* sebagai kehancuran ekologis yang luas baik secara fisik maupun hubungan fungsional antara manusia dengan lingkungannya, yang disebabkan oleh alam atau manusia, berbentuk kejadian yang serius atau tidak nampak (atau lambat, seperti pada kekeringan).

Dari definisi atau pengertian di atas terlihat bahwa bencana bersifat merusak atau merugikan. Karena sifatnya yang demikian, maka bencana itu harus dapat diwaspadai dan dicegah (mitigasi). Antisipasi pencegahan bencana sudah banyak dilakukan baik pada level besar/luas (internasional), regional, nasional, bahkan pada level kecil/rendah oleh masyarakat/komunitas lokal. Pada tingkat masyarakat/komunitas lokal yang sejatinya (masih) menyimpan kearifan budaya mitigasi bencana, sering dilupakan karena ada yang menganggap sebagai kuno, tahayul, mitos, atau ketinggalan zaman. Bersyukur dalam festival yang bergensi ini suara masyarakat ini diberi ruang terhormat.

Dalam UUD 1945 masyarakat/komunitas lokal ini disebut juga dengan masyarakat adat atau masyarakat hukum adat. Pasal 18 B ayat (2) UUD 1945) disebutkan bahwa “Negara mengakui dan menghormati kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dengan Undang Undang.” Bahkan dalam ayat berikutnya (ayat 3) UUD 1945 ditegaskan “Identitas budaya dan hak masyarakat tradisional dihormati selaras dengan perkembangan zaman dan peradaban”.

Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup disebutkan bahwa masyarakat hukum adat adalah kelompok masyarakat yang secara turun temurun bermukim di wilayah geografis tertentu karena adanya ikatan pada asal usul leluhur, adanya hubungan yang kuat dengan lingkungan hidup, serta adanya sistem nilai yang menentukan pranata ekonomi, politik, sosial, dan hukum. Menurut Undang-Undang ini komunitas masyarakat ini masih memenuhi unsur-unsur: (a) masyarakatnya masih dalam bentuk paguyuban (*rechts-gemeenschap*); (b) ada kelembagaan dalam bentuk perangkat penguasa adatnya; (c) ada wilayah hukum adat yang jelas; (d) ada pranata dan perangkat hukum, khususnya peradilan adat, yang masih ditaati; (e) masih mengadakan pemungutan hasil hutan di wilayah hutan sekitarnya untuk pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari.

Penyebutan masyarakat hukum adat atau masyarakat adat ini ditemukan dengan istilah berbeda-beda. Kelompok Konservasi Indonesia WARSI (KKI WARSI), sebuah LSM yang bergerak di bidang konservasi alam di Sumatera Tengah lebih senang menggunakan istilah “Suku-Suku Marjinal” untuk merujuk pada kelompok-kelompok yang secara subjektif masih sangat tertinggal seperti Orang Rimba, Suku Talang Mamak, Bathin Sembilan, Orang Kuala (Duano), Suku Petalangan, Suku Hutan, Sakai, Bonai, Akit, dan lain-lain yang tersebar di wilayah Sumatera Tengah seperti Riau, Jambi, dan Sumatera Selatan. Selain itu, ada pula menyebutnya dengan “Masyarakat Asli” atau “Masyarakat

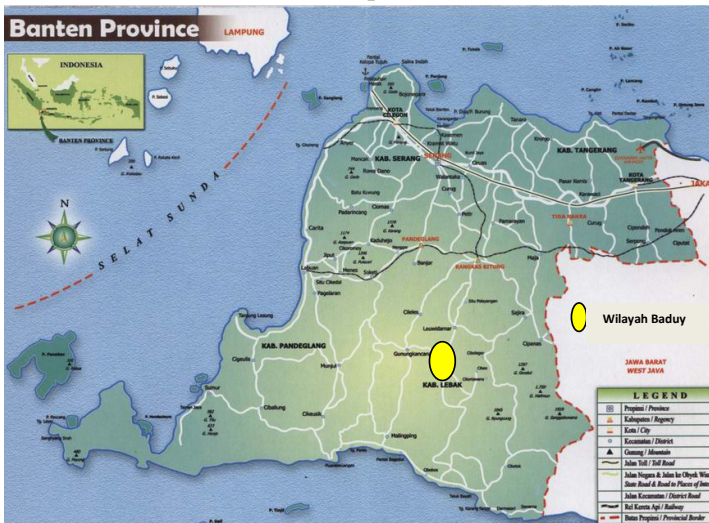
Pedalaman” yang diartikan sebagai satuan komunitas yang turun temurun mendiami suatu wilayah, mempunyai ikatan budaya yang kuat atas tanah yang didiaminya. Mereka umumnya tinggal dan hidup di balik gunung atau di lembah, di tengah rawa, di pinggir pantai dan di hutan-hutan lebat. Banyak di antara mereka yang belum pernah menjalin kontak dengan dunia luar (Bapenas, 2013).

Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) membagi Masyarakat Adat kedalam empat tipe, yakni (1) Komunitas Masyarakat Adat tipe “Kanekes” di Banten dan Masyarakat Adat Kajang atau To Kajang (Kajang Dalam) di Kabupaten Bulukumba Sulawesi Selatan, yang menempatkan diri sebagai “Pertapa Bumi.” Mereka percaya bahwa mereka adalah kelompok masyarakat “terpilih” yang bertugas memelihara kelestarian bumi dengan berdoa dan hidup prihatin. Pilihan hidup prihatin mereka dapat dilihat dari adat bertani, berpakaian, pola konsumsi, dan lain-lain; (2) Komunitas Masyarakat Adat Kasepuhan Banten Kidul dan masyarakat Suku Naga, yang berada di wilayah Jawa Barat. Komunitas ini pada dasarnya cukup ketat dalam memelihara dan menerapkan adat-istiadat, tetapi masih membuka ruang yang cukup luas bagi adanya hubungan-hubungan “komersil” dengan dunia luar; (3) Komunitas Masyarakat Adat yang hidup bergantung dari alam (hutan, sungai, laut, dan lain-lain), mengembangkan sistem pengelolaan sumber daya alam yang unik, tetapi tidak mengembangkan adat yang ketat untuk perumahan maupun pemilihan jenis tanaman, seperti Masyarakat Adat Dayak dan Penan di Kalimantan, Masyarakat Adat Pakava dan Lindu di Sulawesi Tengah, Masyarakat Adat Dani dan Deponsoro di Papua Barat, Masyarakat Adat Krui di Lampung, serta Masyarakat Adat Haruku di Maluku; dan (4) Komunitas Masyarakat Adat yang sudah “tercerabut” dari tatanan pengelolaan sumber daya alam yang “asli” sebagai akibat dari penjajahan yang telah berkembang selama ratusan tahun. Kelompok masyarakat yang termasuk dalam kategori ini adalah Masyarakat Adat Melayu Deli yang bermukim di wilayah perkebunan tembakau di Sumatera Utara dan Betawi di Jabodetabek (Bapenas, 2013).

Dalam tulisan ini akan difokuskan pada Komunitas Masyarakat Adat tipe “Kanekes” di Banten. Komunitas masyarakat ini secara awam lebih dikenal dengan sebutan “Masyarakat Baduy” atau “Orang Baduy”. Masyarakat ini masih menyimpan kearifan budaya dalam kebertahanan menghadapi bencana, terutama berkaitan dengan perladangan dan pelestarian hutan.

2. Gambaran Umum Masyarakat Baduy

Secara administratif masyarakat Baduy berada di Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Provinsi Banten, sedangkan secara geografis terletak pada koordinat $6^{\circ}27'27''-6^{\circ}30'0''$ LS dan $108^{\circ}3'9''-106^{\circ}4'55''$ BT. Wilayah yang dihuni oleh masyarakat ini termasuk dalam Pegunungan Kendeng dengan ketinggian 300-600m di atas permukaan laut (dpl) dengan suhu rata-rata $20^{\circ}-22^{\circ}\text{C}$, curah hujan berkisar 3000 mm/tahun, serta memiliki topografi berbukit dan bergelombang dengan kemiringan tanah rata-rata mencapai 45%. Masyarakat Baduy mendiami kawasan Pegunungan Kendeng sebagai tanah adat berukuran kurang lebih sekitar 5.108 hektar. Keadaan geologi wilayah ini merupakan tanah vulkanik (di bagian utara), tanah endapan (di bagian tengah), dan tanah campuran (di bagian selatan) (Djoewisno, 1987: 98; Garna, 1993: 124-135; Iskandar, 1992: 21; Permana, 2010: 21-22; Suparmini, 2014: 48).



Peta 1. Lokasi Masyarakat Baduy

Menurut penuturan masyarakat istilah Baduy sebenarnya berasal dari sebuah nama sungai tempo dulu, yaitu Sungai Cibaduy yang mengalir di sekitar tempat tinggal mereka. Selain itu, nama itu juga diambil dari nama salah satu bukit yang berada di kawasan tanah ulayat mereka, yaitu Bukit Baduy. Masyarakat Suku Baduy adalah salah satu masyarakat yang unik. Keunikan itu tampak dalam berbagai aspek kehidupan mereka. Hal ini dapat dilihat dengan jelas dari rumah tempat tinggal mereka berbentuk *nyulah nyanda* (seperti burung terbang) dan menghadap arah Utara-Selatan. Warna pakaian yang dibolehkan hanyalah putih dan hitam. Matapencaharian yang diutamakan hanyalah bercocok tanam di ladang (*ngahuma*). Semua keseragaman dan keteraturan masyarakat Baduy itu karena kepatuhan dan ketaatan mereka pada kepercayaan Sunda Wiwitan. Kepatuhan terhadap adat dan kepercayaan tergambar kuat pada komunitas Baduy Dalam (*Tangtu*). Semua perikehidupan mereka harus didasarkan pada aturan amanat leluhur yang disebut *pikukuh*. Sementara itu, komunitas di luar itu dinamakan Baduy Luar (*Panamping*) yang pada praktik kehidupan sehari-harinya lebih longgar dalam pelaksanaan adat dan kepercayaan (Permana, 2010: 34-34; Syarbini, 2015: 64-65).



Foto 1. Salah Satu Pemukiman Baduy (kiri), Profil Orang Tangtu (tengah), Profil Orang Panamping (kanan)
(Foto: R. Cecep Eka Permana)

Masyarakat Baduy mengenal dua sistem pemerintahan, yakni nasional dan tradisional. Dalam sistem nasional, masyarakat Baduy termasuk dalam wilayah Desa Kanekes, Kecamatan

Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Provinsi Banten. Kepala Desanya disebut *Jaro Pamarentah* yang dipilih dan diberhentikan oleh Pimpinan Adat (*Puun*). Awalnya *Jaro Pamarentah* disebut dengan *Jaro Warega* dan pada masa kolonial disebut *Jaro Gubernemen*. *Jaro Pamarentah* ini dalam tugasnya bertanggung jawab kepada Camat (sistem nasional) dan *Puun* (sistem tradisional). Sementara itu, secara tradisional pemerintahan bercorak kesukuan yang disebut *Kapuunan*, karena *Puun* menjadi pimpinan tertinggi. *Puun* di wilayah Baduy ini ada tiga orang, yakni *Puun Cikeusik*, *Puun Cebeo*, dan *Puun Cikartawana*. Para *Puun* tersebut merupakan “tri-tunggal” karena selain berkuasa di kampungnya masing-masing, juga secara bersama-sama memegang kekuasaan pemerintahan tradisional. *Puun Cikeusik* berkuasa terhadap urusan keagamaan dan ketua pengadilan adat, dan penentu pelaksanaan upacara-upacara adat; *Puun Cibeo* berkuasa atas pelayanan kepada masyarakat dan urusan administrasi; dan *Puun Cikartawana* berkuasa terhadap kesejahteraan dan keamanan warga. Dalam menjalankan tugasnya *Puun* dibantu oleh sejumlah “pejabat” *kapuunan*, seperti *Girang Seurat* (Pembantu utama *puun* atau pemangku adat); *Baresan* (petugas keamanan kampung); *Jaro* (pelaksana harian urusan pemerintahan *kapuunan*); *Palawari* (petugas upacara adat); *Tangkesan* (dukun kepala dan sebagai ‘atasan’ dari semua dukun) (Permana, 2010: 39-40).

Pemukiman Baduy terbagi atas Baduy Dalam (*Tangtu*) dan Baduy Luar (*Panamping*). Pemukiman Baduy Dalam yang terdiri atas kampung Cikeusik, Cibeo, dan Cikartawana berada di wilayah selatan dekat dengan wilayah keramat mereka yang disebut Sasaka Domas di dataran tinggi Pegunungan Kendeng. Pemukiman Baduy Luar yang berjumlah lebih dari 60 kampung berada tersebar di wilayah utara, barat dan timurnya. Pemukiman-pemukiman tersebut biasanya terletak di wilayah lembah bukit, pada daerah yang lebih datar dekat dengan sumber air tanah atau sungai (Iskandar, 1992 :21; Permana, 2010: 38-39). Sejak Baduy masih berada di provinsi Jawa Barat hingga sekarang masuk administratif Provinsi Banten batas-batas wilayahnya relatif tidak mengalami perubahan. Batas-batas wilayah Baduy

sebelah Utara berbatasan dengan Desa Bojongmenteng, Desa Cisimeut, dan Desa Nayagati Kecamatan Leuwidamar; sebelah Barat berbatasan dengan Desa Parakanbeusi, Desa Keboncau, dan Desa Karangnunggal Kecamatan Bojong Manik; sebelah Selatan berbatasan dengan Desa Cikate Kecamatan Cijaku; dan sebelah Timur berbatasan dengan Desa Karangcombong dan Desa Cilebang Kecamatan Muncang. Adapun batas-batas alamnya sebelah Utara adalah Sungai Ciujung, sebelah Selatan Sungai Cidikit, sebelah Barat Sungai Cibarani, dan sebelah Timur Sungai Cisimeut (Djoewisno, 1987: 98; Garna, 1993; Permana, 2010:23; Senoaji, 2010: 115).

Masyarakat Baduy dalam Tradisi Perladangan dan Pelestarian Hutan

Seperti telah disinggung di atas, masyarakat Baduy merupakan masyarakat peladang (*ngahuma*). Mata pencaharian utama bertumpu pada berladang menanam padi. Menanam padi merupakan kewajiban bagi setiap keluarga Baduy. Meskipun demikian, kegiatan perladangan tidak boleh dilakukan sembarangan waktu dan tempat. Penentuan waktu mengacu pada perhitungan kalender tradisional Baduy. Dalam ungkapan mereka dikatakan "*ngahuma sataun sakali nyokot angeran ka bentang*" (berladang dilakukan setahun sekali dengan mengambil patokan pada bintang). Penentuan mulai kegiatan berladang jika bintang *kidang* (waluku) terlihat di langit utara yang saat itu diyakini bumi sudah mulai dingin, maka *kujang* (alat sejenis parang/arit) turun untuk membuka ladang. Pengamatan bintang *kidang* selalu menjadi patokan pada setiap tahapan perladangan masyarakat Baduy. Adapun alat *kujang* yang sejatinya berukuran kecil secara teknis tidak memungkinkan digunakan untuk menebang pohon berukuran besar.

Menanam padi diyakini merupakan ibadah karena tidak terpisahkan dari kepercayaan yang mempersonifikasikan padi dengan Nyi Pohaci Sanghyang Asri (Dewi Padi). Karena padi merupakan sesuatu yang sakral, maka segala sesuatu yang berhubungan dengan padi ini harus dilakukan menurut ketentuan

karuhun (nenek moyang). Beberapa ketentuan tersebut misalnya: (a) padi hanya boleh ditanam di lahan kering (*huma*), (b) padi tidak boleh dijual dan harus disimpan di lumbung (*leuit*) untuk keperluan upacara adat dan keperluan sehari-hari, (c) padi ditanam pada awal tahun dalam sistem kalender Baduy yang dimulai pada bulan *kapat* dengan kegiatan *narawas* dan *nyacar* (memilih dan membuka ladang). Ladang (*huma*) dibuka di dalam wilayah Baduy pada hutan-hutan yang dibolehkan oleh adat untuk dijadikan lahan perladangan. Selain diperbolehkan, masyarakat Baduy memiliki berbagai kearifan budaya dalam pelaksanaan perladangan, mulai dari pemilihan lahan, pembukaan dan penanaman ladang, hingga panen.



Foto 2. Ladang (*huma*) Masyarakat Baduy
(Foto: R. Cecep Eka Permana)

Menurut pengetahuan yang turun-temurun pemilihan lahan *huma* didasarkan atas jenis tanah, kandungan humus, dan kemiringan lereng. Pertama, berdasarkan jenis tanahnya dapat dilihat dari warna, kandungan air dan udara, serta kandungan batu. Dalam kepustakaan budaya masyarakat Baduy warna tanah yang dikenal adalah *taneuh hideung* (tanah hitam), *taneuh bodas* (tanah putih), dan *taneuh beureum* (tanah merah). Tanah hitam

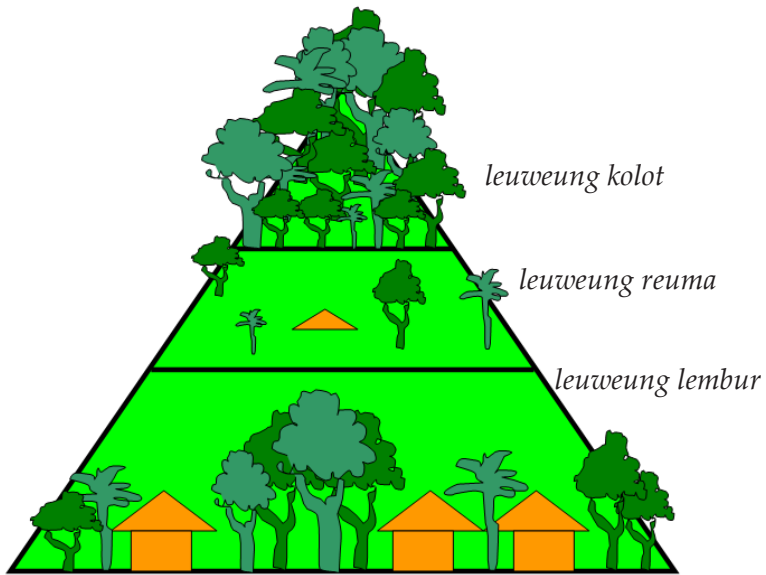
dianggap terbaik untuk *huma* karena banyak mengandung *surubuk* (humus). Berdasarkan kandungan air dan udaranya dikenal *taneuh liket* (tanah lengket) dan *taneuh bear* (tanah gembur). Tanah terbaik untuk lahan *huma* dipilih *taneuh bear* karena selain terdapat air, juga longgar dan terdapat banyak udara sehingga akar tanaman bisa bebas bergerak dan bernapas. Adapun, berdasarkan kandungan batunya, lahan yang baik adalah *taneuh teu aya batuna* (tanah yang tidak ada batunya) dan jangan memilih *taneuh karang* (tanah yang banyak mengandung batu). Kedua, berdasarkan kandungan humusnya dapat dilihat dari banyak sedikitnya *surubuk* dan *koleang* (daun-daun kering yang jatuh atau terdapat pada permukaan tanah) sebagai pupuk organik. Ketiga, berdasarkan kemiringan lereng dibedakan menjadi lahan *gedeng* (lahan yang miring atau curam) dan lahan *cepak* (lahan di tempat datar). Pilihan terbaik untuk lahan ladang adalah lahan *cepak* karena secara praktis lahan tersebut lebih mudah dalam pembukaan dan pengelolaan lahan.

Hal lain yang dipertimbangkan oleh masyarakat Baduy dalam perladangan adalah konsepsi budaya mereka tentang hutan sebagai tempat mereka mencari dan memilih lahan. Masyarakat Baduy mengenal konsep tentang "hutan", "gunung", dan "bukit". Ada perbedaan dan persamaan antara ketiga konsep tersebut. Dalam bahasa setempat, hutan disebut dengan *leuweung* yang berarti banyak pohon yang besar; bukit disebut dengan *monggor* yang berarti tempat yang tinggi, meskipun tidak terdapat pohon-pohon; sedangkan, gunung juga disebut "*gunung*" yang berarti tempat yang tinggi dan terdapat pohon-pohon besar dan tua. Dari konsepsi itu terlihat bahwa hutan bisa saja terdapat di bukit dan di gunung, namun yang terpenting banyak pohon besar di tempat tersebut. Berkaitan dengan itu, berdasarkan fungsinya, hutan terbagi menjadi tiga jenis, yaitu hutan larangan, hutan *dudungusan*, dan hutan garapan. Hutan larangan adalah hutan lindung yang tidak boleh dimasuki oleh sembarang orang yang di dalamnya, bahkan masyarakat Baduy atau pimpinan adat sekalipun. Hutan *dudungusan* adalah hutan yang dilestarikan karena berada di hulu sungai, atau di dalamnya dianggap terdapat keramat atau leluhur. Sementara itu, hutan garapan adalah hutan yang dapat digarap

untuk dijadikan ladang (*huma*) oleh masyarakat Baduy secara umum (Permana, 2010: 122-123).

Hutan larangan terdapat di wilayah hutan lindung di selatan Baduy Dalam. Di dalam hutan larangan terdapat tempat suci masyarakat Baduy bernama Sasaka Domas atau Sasaka Pusaka Buana berupa sisa kompleks peninggalan megalitik berupa bangunan berundak atau berteras-teras dengan sejumlah menhir dan arca di atasnya. Masyarakat Baduy berkeyakinan disitulah tempat berkumpulnya para *karuhun* (nenek moyang), bahkan tempat asal-asul mereka dan awal penciptaan jagat raya (inti jagad). Adapun hutan garapan merupakan lahan tempat masyarakat Baduy dapat membuka dan mengerjakan ladang sebagai kewajiban dari *karuhun* (leluhur). Menurut keyakinan mereka berladang termasuk ibadah dalam rangka menjalankan aturan *pikukuh* (ketentuan adat) dan kepercayaan Sunda Wiwitan. Kegiatan berladang pada hakikatnya adalah menjodohkan dan mengawinkan (*ngararemokeun*) Nyi Pohaci Sanghyang Asri atau Dewi Padi dengan pasangannya: bumi. Padi harus ditanam menurut ketentuan-ketentuan *karuhun* seperti cara yang dilakukan oleh para nenek moyang memperlakukan tanah dan tanamannya dengan segala hal baik.

Pembagian hutan di atas juga sejalan dengan aspek keletakannya, yakni hutan tua (*leuweung kolot*), hutan ladang (*leuweung reuma*), dan hutan kampung (*leuweung lembur*). Hutan tua disebut juga hutan titipan (*leuweung titipan*) terdapat pada puncak-puncak bukit atau gunung. Pohon-pohon yang terdapat di hutan tua ini tidak boleh dibuka untuk ladang (*huma*) dan tidak boleh ditebang, kecuali diambil kayunya secara terbatas untuk kayu bakar. Hutan kampung terdapat di dekat atau sekitar permukiman. Sementara itu, hutan ladang (hutan sekunder) terdapat di antara hutan tua dan hutan kampung. Hutan ladang ini terbentuk dari pohon-pohon yang sengaja atau tidak tumbuh ketika lahan *huma* diberakan pada jangka waktu tertentu. Keletakan ketiga hutan tersebut pada sebuah bukit atau gunung dapat dilihat pada gambar berikut; hutan kampung (I), hutan ladang (II), dan hutan tua (III) (lihat gambar 1).

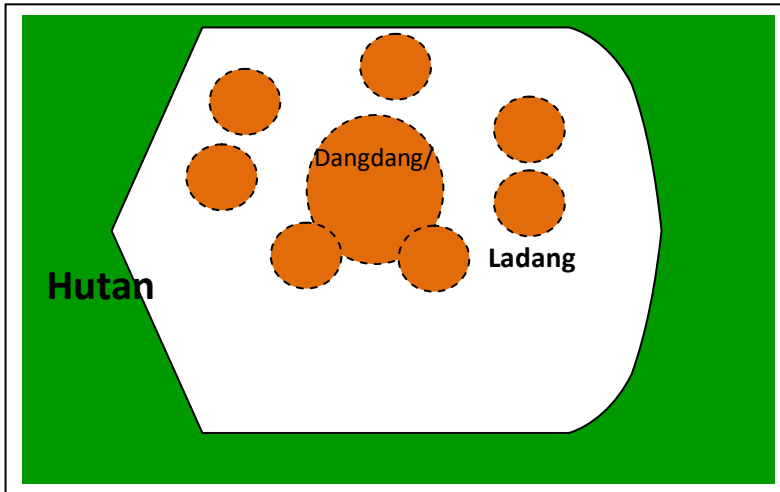


Gambar 1. Keletakan hutan dalam suatu bukit/gunung
(Gambar: R. Cecep Eka Permana)

Pedoman pemilihan lahan ladang di atas tidak lain bertujuan agar kegiatan perladangan berhasil dengan sebaik-baiknya dan hutan tetap terjaga. Setelah pemilihan lahan, kegiatan selanjutnya disebut *nyacar* yang berarti menebas semak belukar, menebang pohon-pohon kecil, dan memangkas dahan-dahan pohon yang besar agar lahan memperoleh sinar matahari yang cukup. Kegiatan *nyacaryang* merupakan terusan dari kegiatan *narawas* (pemilihan lahan) ini dilakukan pada bulan pertama (*Kapat*), kemudian dilanjutkan dengan kegiatan *nukuh* (mengeringkan hasil tebasan/tebangan) pada bulan kedua (*Kalima*). Kegiatan *nukuh* biasanya dilakukan tiga hingga empat minggu agar rumput, daun atau ranting pohon yang ditebas/ditebang benar-benar kering, selain agar dapat dilakukan kegiatan berikutnya pada bulan keempat (*Kanem*) berupa kegiatan *ngahuru* atau *ngaduruk*.

Kegiatan di ladang berupa *ngahuru* atau *ngaduruk* adalah membakar tebasan sehabis membuka lading pada bulan ketiga (*Kanem*). Dahan, ranting, dedaunan dan rerumputan bekas potongan/tebasan yang sudah benar-benar kering dionggokkan

untuk dibakar. Kegiatan pengonggokan 'sampah' tersebut disebut *dangdang* (Baduy Panamping) atau *nyampurai* (Baduy Tangtu). Kegiatan yang dilakukan adalah membuat onggokan besar di tengah-tengah ladang yang diperoleh dari 'sampah' di sekelilingnya. Kemudian tidak begitu jauh dari onggokan besar, dibuat pula onggokan-onggokan lebih kecil yang mengitarinya (lihat Gambar 2) (Permana, 2010: 61; Permana, dkk. 2011:70).



Gambar 2. Posisi *Dangdang* di Ladang dalam Tradisi *Ngahuru*
(Gambar: R. Cecep Eka Permana)

Seperti kegiatan-kegiatan lain, awal kegiatan *ngahuru* atau *ngaduruk* ini harus berpatokan pada pertanggalan bintang *kidang*. Dalam ungkapan Orang Baduy “*gek kidang ngarangsang kudu ngahuru*”, yang artinya lebih kurang adalah “jika melihat bintang *kidang* (waluku) pada posisi matahari pagi, maka waktunya mulai membakar sisa-sisa tebaran di ladang”. Daerah Baduy saat membakar onggokan-onggokan 'sampah' ladang tersebut seolah-olah sedang terjadi kebakaran hutan, karena asap mengepul di mana-mana. Abu sisa pembakaran ini dibiarkan tertinggal pada lapisan atas tanah sebagai pupuk sambil menunggu hujan tiba. Masyarakat Baduy hanya dibolehkan oleh adat menggunakan pupuk organik seperti abu hasil pembakaran atau semacam

kompos dari daun-daun yang membusuk.



Foto 3. Kegiatan Perladangan Baduy: *Nyacar*, *Nukuh*, dan *Ngahuru*

(Foto: R. Cecep Eka Permana)

Tradisi perladangan Baduy juga mengajarkan bahwa dalam perladangan *buyut* (dilarang) menggunakan peralatan pacul apalagi bajak. Alat-alat besar tersebut dapat menyebabkan tanah menjadi terbolak-balik dan permukaan tanah berubah. Membolak-balik dan mengubah permukaan tanah diyakini akan menuai kemurkaan *karuhun*. Oleh karena itu, dalam tradisi menanam benih padi di ladang hanya menggunakan tongkat kayu (*tugal*) yang disebut *aseuk*. Kegiatan menugal atau membuat lubang-lubang kecil untuk memasukkan benih padi tersebut disebut *ngaseuk* yang dilakukan pada bulan keempat dan kelima (*Katujuh* dan *Kadalapan*) (Permana, 2010: 61; Permana dkk, 2011: 71).

Benih padi yang ditanam di ladang masyarakat Baduy sekurang-kurangnya ada lima jenis padi (*pare*) varietas lokal. Tiga jenis padi diantaranya wajib ditanam pada setiap ladang, yaitu *pare koneng*, *pare siang*, dan ketan *langgasari*, sedangkan jenis padi lain seperti *pare pendok*, *pare singul*, *pare cokrom*, dan *pare bubuay* ditanam secara berselang-seling. Padi yang ditanam dapat dilakukan per kelompok jenis, kecuali ketan *langgasari* yang tidak boleh berdampingan dengan *pare koneng* (Permana, 2010: 64-65).

Kegiatan perladangan yang penting lainnya pada masyarakat Baduy sebelum panen adalah *meuting* dan *ngirab sawan* yang dilakukan selama empat bulan pada bulan keenam hingga kesembilan (*Kasalapan*, *Kasapuluh*, *Hapit kayu*, dan *Hapit lemah*). *Meuting* merupakan kegiatan tinggal atau bermalam di *saung huma* (pondok di ladang) dan membersihkan padi dari tanaman

pengganggu (*ngored*), sedangkan *ngirab sawan* adalah kegiatan untuk memberantas hama. Dalam *ngirab sawan* dilakukan ritual doa dan sesajen untuk leluhur dan penguasa gaib lading, serta “mengobati” padi. Pegobatan padi ini bertujuan untuk mengusir hama dan menyehatkan padi dengan ramuan antara lain daun *cangkudu*/mengkudu, jeruk nipis, kepala muda, dan daun *hanjuang*. Ramuan tersebut dicampur dengan abu dapur, lalu ditebarkan ke seluruh lahan ladang. Selama pengobatan padi ini sering juga disertai dengan alunan seruling dengan irama atau frekuensi bunyi tertentu yang diyakini dapat mengusir hama serangga. (Permana, 2010: 66-67). Kegiatan ini terus dilakukan hingga waktu panen tiba pada bulan kesepuluh, kesebelas dan keduabelas (*Kasa, Karo, dan Katiga*).



Foto 4. Panen Padi *Huma* Baduy
(Foto: R. Cecep Eka Permana)

Kearifan Lokal Masyarakat Baduy dalam Kebertahanan terhadap Bencana

Masyarakat Baduy merupakan masyarakat tradisional bersahaja dan kaya sumber kearifan yang dapat menjadi teladan dan panutan kita. Hingga saat ini masyarakat Baduy masih terikat pada *pikukuh* (adat yang kuat) yang diturunkan dari generasi ke generasi. Inti dari *pikukuh* Baduy adalah “*lojor teu meunang dipotong, pondok teu meunang disambung*” yang secara harfiah adalah panjang tidak boleh dipotong, pendek tidak boleh disambung. *Pikukuh* itu memiliki makna bahwa tidak mengubah sesuatu, atau menerima apa yang sudah ada. Insan Baduy harus selalu konsisten

menegakkan aturan adat, dan bagi yang melanggar *pikukuh* akan memperoleh ganjaran adat dari *Puun* (pimpinan adat tertinggi).

Berdasarkan mata pencahariannya, masyarakat Baduy merupakan peladang murni. Sistem perladangan berpindah yang dilakukan oleh masyarakat Baduy sangat tergantung pada keberadaan dan kelestarian hutan di wilayah tersebut. Dengan demikian hutan memegang peran penting dalam hubungan antara masyarakat Baduy dengan lingkungan alamnya. Keberadaan mereka menurut sejarah dan kepercayaan adalah dalam rangka menjaga hutan dan mata air Sungai Ciujung yang menjadi sungai utama pada jaman Kerajaan Sunda/Pajajaran. Masyarakat Baduy diperintahkan untuk mengelola Daerah Aliran Sungai (DAS) Ciujung yang berperan sangat penting dalam bidang transportasi dan pertanian, beserta hutan yang melindungi mata airnya, yang mereka sebut sebagai *Sirah Cai* atau kepala air.

Untuk menjaga keseimbangan ekosistem hutan dan DAS tersebut, maka masyarakat Baduy yang bermukim di wilayah tersebut ditabukan untuk bercocok tanam dengan cara mengolah lahan seperti membuat petak sawah, mencangkul, atau menanami dengan tanaman untuk perdagangan. Cara pengolahan lahan yang berlebihan dan pengusahaan lahan pertanian untuk diperdagangkan diyakini akan menimbulkan kerusakan ekologis. Dengan demikian pertanian yang mereka praktekkan adalah pertanian sederhana, sesedikit mungkin mengolah tanah dan hanya untuk kebutuhan bertahan hidup secara subsisten saja. Bekas ladang akan dibiarkan kembali dan menjadi hutan belukar, dan seterusnya menjadi hutan sekunder. Selain itu hewan ternak yang berkaki empat juga ditabukan karena dianggap sebagai peliharaan *karuhun*, juga injakan kaki serta kebutuhan makanan ternak akan daun-daunan dalam jumlah banyak diyakini pula dapat mengganggu kelestarian hutan.

Dalam upaya untuk pelestarian lingkungan, khususnya lingkungan hutan, maka terdapat regulasi adat yang mengatur pemanfaatan lahan di Baduy. Jika memperhatikan gambar pembagian keletakan hutan di Baduy (lihat kembali gambar 1), maka hutan kampung biasanya terletak di daerah-daerah lembah

dan dekat sumber air, seperti pinggiran sungai dan dekat sumber air tanah. Di daerah ini biasanya ditumbuhi aneka ragam tanaman buah-buahan dan kayu-kayuan, yang tumbuh liar atau sengaja ditanam. Secara praktis, hutan kampung berfungsi menjaga kelestarian pinggir sungai dan sumber air, serta mencegah erosi yang dapat mengancam pemukiman di sekitarnya. Oleh karena itu, adat mengatur bahwa pohon-pohon di hutan kampung ini *teu wasa* (tabu) atau tidak boleh dibuka untuk ladang dan tidak boleh ditebang. Penebangan kayu secara terbatas dapat dibenarkan untuk keperluan membangun atau memperbaiki rumah yang dilaksanakan setahun sekali, atau untuk kayu bakar sehari-hari. Selain itu, biasanya di hutan kampung ini banyak terdapat tumbuhan bambu yang dapat pula dimanfaatkan untuk membuat rumah dan keperluan lainnya.

Pada lahan ladang (*huma*) biasanya tanaman buah-buahan dan kayu-kayuan tersebut dibiarkan tumbuh. Aturan adat mengatur bahwa hanya pohon-pohon kecil dan semak belukar yang boleh ditebang untuk membuka lahan ladang. Pohon-pohon besar apalagi buah-buahan, selain untuk mencegah erosi lahan dan peneduh, juga buahnya dapat dimakan atau dijual, serta kayunya untuk kayu bakar. Di bawahnya ditanami dengan tanaman padi dan beberapa sayuran lainnya. Alat *kujang* yang sejatinya berukuran kecil secara teknis tidak memungkinkan digunakan untuk menebang pohon berukuran besar, sekaligus secara tidak langsung mengandung aspek pelestarian hutan.

Aspek pelestarian hutan khususnya berkaitan dengan ladang juga dilatari oleh keyakinan sebagai suatu ibadah. Padi merupakan personifikasi dari Nyi Pohaci Sanghyang Asri (Dewi Padi). Menanam padi merupakan ibadah menjodohkan dan mengawinkan Nyi Pohaci dengan Bumi. Karena padi dan penanaman padi bersifat sakral, maka segala sesuatu yang berhubungan dengan padi ini harus dilakukan menurut ketentuan *karuhun* (nenek moyang) dan bernilai ibadah.

Aturan dan pedoman adat dalam kegiatan perladangan Baduy tidak lain bertujuan agar kegiatan perladangan berhasil dengan sebaik-baiknya dan hutan tetap terjaga. Meskipun

pada kenyataannya wilayah Baduy didapati bahwa bentukan permukaan lahan berupa *gedeng*. Upaya mitigasi longsor yang dilakukan adalah dengan tidak menebang pohon-pohon besar yang terdapat di lahan miring tersebut. Pohon-pohon besar itu berguna “memegang” atau “mencengkeram” tanah agar tetap pada posisinya. Selain itu, untuk menjaga agar humus tanah tidak terbawa air hujan, maka pada lereng tersebut biasanya dibuat teras-teras penahan (terasering) yang terbuat dari potongan-potongan kayu yang dilintangkan yang diberi pasak kayu agar kokoh menahan gerusan humus permukaan tanah.

Pembukaan lahan ladang masyarakat Baduy diawali dengan *nyacar* (menebas) dan *nukuh* (mengeringkan). Hasil tebasan yang masih basah dilarang untuk langsung dibakar agar tidak menimbulkan asap yang tebal, banyak, dan lama. Kegiatan membakar hasil tebasan (*ngahuru* atau *ngaduruk*) pun harus dengan tata cara tertentu yang sistematis dan terkendali. Dalam kegiatan mengonggokan ‘sampah’ (*dangdang* atau *nyampurai*) antara onggokan-onggokan tersebut tidak boleh ada ‘sampah’ yang tersisa agar ketika pembakaran api tidak menjalar ke mana-mana. Demikian pula, antara anggokan-onggokan kecil ‘sampah’ dan batas ladang juga harus dibuat bersih, agar api tidak menjalar ke luar ladang yang dapat menyebabkan kebakaran hutan atau ladang milik warga lain. Oleh karena itu, pada periode *ngahuru* ini daerah Baduy seolah-olah sedang terjadi kebakaran hutan, karena asap mengepul di mana-mana. Walaupun demikian, pada saat kegiatan ini tidak pernah terjadi kebakaran hutan. Karena bahan yang dibakar sudah benar-benar kering, biasanya tidak memerlukan waktu yang lama. Selama pembakaran selalu dijaga agar api tidak merambat kemana-mana. Bila akan ditinggalkan harus dipastikan bahwa api dan bara telah benar-benar padam.

Untuk menjaga kesuburan dan pertumbuhan padi dan tanaman lain di ladang, adat Baduy hanya membolehkan menggunakan abu sisa pembakaran atau daun-daun yang membusuk sebagai pupuk. Masyarakat Baduy dilarang keras menggunakan pupuk kandang dan kimia sama dalam kegiatan perladangan. Hal ini dilakukan untuk menjaga kesucian tanah dan

tubuh padi yang dianggap sebagai personifikasi Dewi Padi. Dalam pengolahan ladang Baduy pun *buyut* (dilarang) menggunakan peralatan pacul apalagi bajak yang menyebabkan tanah menjadi terbolak-balik dan permukaan tanah berubah. Selain melanggar ketentuan *karuhun*, terbolak-balik dan berubahnya permukaan tanah diyakini akan berdampak pada ketidakstabilan permukaan tanah dan dapat mengakibatkan tanah longsor. Oleh karena itu, dalam tradisi menanam benih padi di ladang hanya menggunakan tongkat kayu (tugal) yang disebut *aseuk*. Jenis padi yang ditanam pada setiap lahan pun tidak boleh seragam. Penanaman berbagai varietas padi secara berselang-seling diyakini untuk mencegah hama dan kegagalan panen. Bahkan penanaman padi di wilayah Baduy Dalam (*Tangtu*) dan wilayah Baduy Luar (*Panamping*) juga tidak boleh dilakukan serentak. Kegiatan membuka lahan sampai menanam padi di wilayah *Tangtu* dilakukan lebih dahulu dibanding dengan wilayah *Panamping*. Demikian pula nanti dengan kegiatan panen, akan dilakukan di wilayah *Tangtu* terlebih dahulu, kemudian baru menyusul di wilayah *Panamping*. Menurut adat Baduy perbedaan waktu tersebut merupakan mitigasi gagal panen. Kegiatan perladangan padi ini tidak boleh gagal total, karena ini berkaitan dengan ritual-ritual adat baik ketika padi ditanam hingga panen dan pasca panen.

Di era pandemik Covid-19 tahun ini, pada dasarnya rangkaian kegiatan perladangan tidak terpengaruh sama sekali, kecuali ritual pasca panen Baduy yang disebut *Seba* Baduy pada bulan Juni lalu. Kegiatan ritual *Seba* Baduy yang merupakan perayaan ratusan warga Baduy berjalan kaki puluhan kilometer melakukan kunjungan ke Pemerintah Kabupaten Lebak dan Pemerintah Provinsi Banten sebagai tanda syukur keberhasilan bercocok tanam dengan membawa berbagai hasil panennya terpaksa ditiadakan. Meski pun kegiatan kunjungan ke lembaga pemerintahan tidak terlaksana, namun atas dasar kepatuhan terhadap aturan adat yang telah turun temurun, masyarakat Baduy tetap melaksanakan kunjungan ke tempat-tempat keramat sebagai ritual di internal wilayahnya dengan tetap mematuhi protokol kesehatan yang ada (Iswinarno, 2020; kabar-banten.com).

Penutup

Kebertahanan masyarakat Baduy hingga saat ini sebagai berkat kearifan lokal mereka dalam menjaga lingkungan. Kesadaran masyarakat Baduy terhadap kelangsungan ekologi berlandaskan pada *pikukuh* yang sampai kini masih dipegang teguh "*lojor teu meunang dipotong, pondok teu meunang disambung*" yang artinya panjang tak boleh dipotong, pendek tak boleh disambung. *Pikukuh* Baduy itu mengajarkan bahwa aturan yang telah ditetapkan oleh *karuhun* (nenek moyang) tidak boleh diubah atau dikurangi dan bahkan ditambahkan. Khusus berkaitan dengan pelestarian hutan dan ekologi, *pikukuh* mereka mengajarkan "*gunung ulah dilebur, lebak ulah dirusak*" artinya gunung jangan dihancurkan, sumber air/lembah jangan dirusak.

Pohon-pohon yang besar dan tua di puncak-puncak bukit atau gunung merupakan "*payung*" bagi bukit atau gunung tersebut. Dengan adanya hutan tua tersebut bukit atau gunung terhindar dari bahaya erosi atau tanah lonsor. Masyarakat Baduy memiliki banyak daerah hutan tua dianggap sakral serta sangat dilindungi oleh segenap warga Baduy. Kawasan utama yang sakral adalah hutan Sasaka Pusaka Buana atau Pada Ageung di kawasan hulu Sungai Ciujung, bagian selatan Kampung Cikeusik, dan hutan Sasaka Domas di kawasan hulu Sungai Ciparahiang, anak Sungai Ciujung, bagian selatan Kampung Cibeo, Baduy Dalam. Keberadaan berbagai mata air, anak-anak sungai, dan Sungai Ciujung hulu telah menjadi sumber air, bukan saja bagi masyarakat Baduy, tetapi juga bagi masyarakat di bagian hilir Sungai Ciujung, seperti di Kota Rangkasbitung dan di daerah utara Serang, hingga pantai Teluk Pontang, pantai utara Laut Jawa. Terpeliharanya sungai-sungai yang berhulu di daerah Baduy, maka sejahtera pula daerah-daerah yang dilalui sungai tersebut baik di dalam wilayah Baduy maupun hingga ke luar wilayah Baduy.



Foto 5. Sungai, Hutan, dan Pemukiman Baduy yang Lestari
(Foto: R. Cecep Eka Permana)

Lewat sistem kepercayaan, adat, serta niat untuk menjaga keseimbangan alam, masyarakat Baduy terbukti mampu menghidupi diri mereka, terhindar dari bencana, dan justru sekaligus melestarikan alam. Bagi orang-orang Baduy, sedikitpun tak akan berani mengganggu keutuhan dan kelestarian hutan-hutan titipan. Karena derajat kedosaannya bila mengganggu hutan jauh lebih tinggi dari dosa membunuh sesama manusia. Dalam kepercayaan Sunda Wiwitan, menjaga alam merupakan kewajiban dan tiang dasar agamanya, sehingga harus ditaati dan dilaksanakan dengan penuh ketaatan.

Di luar wilayah Baduy, masalah pelestarian lingkungan hutan merupakan salah satu isu paling aktual di dunia saat ini. Banyak upaya yang dilakukan oleh warga penduduk bumi ini untuk melestarikan hutan yang kini terancam musnah. Perubahan iklim global ditengarai makin turunnya kuantitas dan kualitas hutan, disamping eksploitasi hutan dan pembakaran hutan secara semena-mena. Dari dalam wilayah Baduy, sembari berkaca, lalu mengkaji dan menggali kembali kekayaan pengetahuan dan nilai budaya lokal yang sudah teruji ribuan tahun untuk diaplikasikan dalam pelestarian lingkungan hidup masa kini.

Daftar Pustaka

- Badan Perencanaan Pembangunan Nasional/Bapenas (2013). Masyarakat Adat di Indonesia: Menuju Perlindungan Sosial yang Inklusif. Jakarta: Direktorat Perlindungan dan Kesejahteraan Masyarakat Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional.
- Coppola, D. P. (2015). **Introduction to International Disaster Management** (3rd ed.). Oxford: Elsevier Ltd.
- Djoewisno MS (1987). **Potret Kehidupan Masyarakat Baduy**. Jakarta: Khas Studio.
- Garna, Jusdistira (1993). "Masyarakat Baduy di Banten", dalam Koentjaraningrat (ed.), **Masyarakat Terasing di Indonesia**. Jakarta: Depsos RI, Dewan Nasional Indonesia untuk Kesejahteraan Sosial, dan Gramedia, hal. 120-152.
- Gunn, A. M. (2008). **Encyclopedia of Disasters: Environmental Catastrophes and Human Tragedies**. London: Greenwood Press.
- Iskandar, Johan (1992). **Ekologi Perladangan di Indonesia: Studi Kasus dari Daerah Baduy, Banten Selatan, Jawa Barat**. Jakarta: Djambatan.
- Iswinarno, C. (2020, June 1). "Pemkab Lebak Tiadakan Tradisi Seba Baduy Tahun Ini". <https://banten.suara.com/read/2020/06/01/181621/pemkab-lebaktiadakan-tradisi-seba-baduy-tahun-ini>
- Kabar Banten. (2020, June 3). Tahun Ini Seba Baduy Batal Digelar. Kabar Banten. <https://www.kabar-banten.com/tahun-ini-seba-baduy-batal-digelar/>
- Permana, R. Cecep Eka (2010). **Kearifan Lokal Masyarakat Baduy dalam Mitigasi Bencana**. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Permana, Raden Cecep Eka, Isman Pratama Nasution, dan Jajang Gunawijaya (2011). "Kearifan Lokal tentang Mitigasi Bencana pada Masyarakat Baduy", **Makara, Sosial Humaniora**, Vol. 15, NO. 1, Juli: 67-76.
- Senoaji, Gunggung (2010). "Masyarakat Baduy, Hutan, dan

- Lingkungan”, **Manusia dan Lingkungan**, Vol. I 7, No.2, Juli: 113-123
- Suparmini, Sriadi Setyawati, Dyah Respati Suryo Sumunar (2014). “Mitigasi Bencana Berbasis Kearifan Lokal Masyarakat Baduy”. **Jurnal Penelitian Humaniora**, Vol. 19, No.1, April: 47-64
- Syarbini, Amirulloh (2015). “Kearifan Lokal Baduy Banten”, **Refleksi**, Volume 14, Nomor 1, April: 55-74

Bhūmísodana: Ecologi dan Bencana dalam Refleksi Kebudayaan Nusantara,

“Beberapa Catatan tentang Wabah Kolera di Jawa pada Tahun 1821 dan Dampak kepada Tafsiran Rakyat Jawa tentang kedatangan Seorang Ratu Adil”

Oleh: Prof. Dr. Peter Carey

(Adjunct Profesor / Profesor Tamu FIB-UI; Emeritus Fellow, Trinity College, Oxford)

Bagian I

Kesehatan umum rakyat Jawa tengah-selatan, 1755-1825

Setelah Perjanjian Giyanti pada 13 Februari 1755, Pulau Jawa mengenal sekira tujuh puluh tahun (1755-1825) damai sewaktu adanya dorongan bagi pertanian dan pembukaan lahan-lahan baru, laju pertumbuhan penduduk yang tetap di Jawa tengah-selatan pada akhir abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas tampak dipacu oleh sejumlah keadaan yang cukup baik: (1) *Pertama*, langkanya wabah penyakit hingga wabah kolera pada bulan Maret-April 1821 dan sehatnya golongan petani; (2) *Kedua*, pasokan pangan yang cukup tersedia dan asupan pangan yang seimbang pada keluarga di desa-desa; dan (3) *Ketiga*, pernikahan pada usia muda di desa-desa dan pentingnya peranan anak dalam perekonomian kaum tani di Jawa.

Kehidupan petani Jawa yang umumnya sehat dalam kurun masa tersebut dirujuk oleh Raffles (1817, I:69). Meskipun ia sebenarnya sedang berusaha memperbaiki gambaran masa lima tahun pemerintahan Inggris (1811–1816), jelaslah bahwa tidak terjadi wabah penyakit hingga April 1821, ketika gelombang pertama wabah muntaber (kolera Asia) yang mematikan, yang berasal dari Benggala dan semenanjung Melayu, mencapai Jawa

(Carey 2012:48).

Satu-satunya penyakit serius (dalam arti menimbulkan kematian) di Jawa tengah-selatan pra-1821 adalah *pokken* atau cacar, yang begitu menular di kalangan bayi dan anak-anak sehingga dijuluki “penyakit anak” atau “lara bocah” oleh orang Jawa (Winter 1902:78; Peper 1975:51). Suatu laporan Belanda tentang Kedu pada 1823 mencatat bahwa walaupun dua perlima penduduk yang 330.000 jiwa berusia di bawah dua belas tahun, dua pertiga jumlah anak-anak ini terkena penyakit cacar dan penyakit lain yang sejenis sebelum usia mereka tepat dua belas tahun. Sebanyak 45 persen jumlah seluruh kematian di Kedu tampaknya terdiri dari anak-anak (Carey 2012:48 catatan kaki 119). Kendati ganas, penyakit cacar tidak pernah mencapai tahap wabah besar-besaran sebagaimana terjadi di negeri-negeri Eropa abad ke-delapan belas karena penduduk desa-desa Jawa hidup tersebar di kampung-kampung yang letaknya berjauhan dan kota-kota berpenduduk padat termasuk langka. Lagipula, orangtua Jawa biasanya punya cara menghadapi tingginya tingkat kematian anak, yaitu dengan melahirkan lebih banyak anak (Raffles 1817, I:72). Menurut patih Yogya yang sudah lanjut usia, Raden Adipati Danurejo I (menjabat sekitar 1755–1799) (Carey 2012:49):

Masa damai yang terlalu lama, sama saja mudaratnya dengan masa perang yang berkepanjangan bagi penduduk [Jawa tengah-selatan] dan penduduk menganggap kematian anak sebagai kehendak Yang Maha Rahim.

Awal vaksinasi cacar di daerah-daerah kerajaan dimulai pada 1804, meski jumlah anak yang dapat vaksinasi tetaplah kecil hingga beberapa lama sesudah Perang Jawa.

Makanan dan gaya hidup petani

Tiadanya wabah hingga dasawarsa ketiga abad kesembilan belas sebagian akibat nasib baik: keadaan Pulau Jawa adalah faktor penting dalam hal ini. Namun, tiadanya wabah itu juga berkat daya tahan keseluruhan penduduk Jawa terhadap penyakit, berkat tersedianya bahan pangan yang cukup dalam kurun masa itu.

Dalam hal ini, bukanlah kebetulan bahwa wabah kolera selama 1820-an timbul selama tahun-tahun kekeringan, gagal panen, dan peperangan. Kelaparan yang terbatas di berbagai tempat akibat merosotnya upaya pertanian selama tiga dasawarsa abad kesembilan belas menyebabkan kesehatan dan pola makan penduduk pedesaan Jawa tengah-selatan sangat merosot. Dalam 1820-an, misalnya, para pengamat mencatat meningkatnya konsumsi bahan pangan kelas dua yang kurang bergizi seperti jagung, ketela, dan juga umbi-umbian lain serta sayuran yang dikumpulkan dari hutan maupun tanah telantar (Raffles 1817, I:123; Winter 1902:49).

Tapi, sebelum dasawarsa krisis ekonomi, wabah penyakit dan peperangan, bagian terbesar penduduk pedesaan Jawa tengah-selatan dapat menikmati pangan yang utamanya beras dan masa paceklik terhitung jarang (Raffles 1817, I:99, 108, 123; Carey 2012:49). Satu-satunya perkecualian adalah “masa lapar” tahunan ketika awal bertanam padi untuk musim itu dilakukan saat hujan mulai turun di bulan November. Selama musim itu, menurut suatu laporan dari Bagelen, harga padi bisa lebih dari 200–300 persen harga yang biasa didapat oleh petani dalam musim panen (Toestand van Bagelen 1858:76).

Gambaran lebih rinci mengenai pola makan berbagai lapisan sosial di Jawa pada masa itu diberikan oleh J.W. Winter yang bertugas sebagai penerjemah keresidenan baik di Yogyakarta (1799–1806) maupun di Surakarta (1806–1820). Winter melaporkan bahwa makanan yang lazim bagi “kelas menengah” Jawa, maksudnya mungkin penduduk kota keraton, adalah nasi dengan beberapa potong ikan asin dan sayuran. Makanan itu akan lebih mewah pada saat pesta ketika ayam dan daging lain disuguhkan (Winter 1902:47). Orang Jawa pada umumnya punya gaya hidup yang jauh lebih “bersahaja”, tapi masih mampu membeli keperluan yang cukup setiap hari. Menurut Winter, 12 duit (satu duit sekitar setengah benggol) sehari sudah cukup untuk seorang bujangan (Carey 2012:51 catatan kaki 124). Uang tersebut dipakai sebagai berikut: tiga duit untuk sirih dan tembakau, tiga duit untuk sayuran, garam, dan tempe, dan enam duit untuk nasi. Seorang petani dengan anak-istri dapat hidup dengan 25 duit sehari, sudah

termasuk empat duit tambahan dari istri hasil keringatnya sebagai penenun atau penjualan bakul produksi sendiri di pasar (Winter 1902:47–8). Dalam kaitan ini, penjualan hasil produksi kebun buah atau sayuran petani sendiri sering menjadi penting untuk menambah pendapatan keluarga sebagaimana dicatat oleh Raffles (Raffles 1817, I:110):

“Yang bisa dihemat dari hasil keringat bersama [...] dibawa ke pasar dan ditukar dengan sedikit ikan asin, daging dendeng atau kudapan lain, disimpan sebagai persediaan untuk membeli seekor sapi atau kerbau, atau dipakai untuk mendapatkan bahan-bahan guna memperbaiki tempat-tinggal dan alat-alat peternakan.”

Meskipun Raffles menyebutkan pembelian ‘ikan asin’ dan ‘dendeng rusa’, keduanya bukanlah makanan utama petani Jawa kebanyakan, kecuali di kawasan dekat pantai seperti Pacitan dan Bagelen atau di daerah-daerah wilayah timur dan barat yang berhutan lebat, di mana terdapat banyak ternak (kerbau), juga rusa dan binatang liar lain (Carey 2012:51 catatan kaki 125).

Hanya beras dan garam yang dipandang sebagai bahan kebutuhan pokok di Jawa tengah-selatan, dan tentang garam, penduduk setempat lebih menyukai buatan pantai selatan yang sangat asin daripada buatan pantai utara karena rasa dan aromanya (Carey 2012:52 catatan kaki 126). Orang hanya bisa menduga bahwa dua “soko guru kehidupan” itu—beras dan garam—mungkin sudah menimbulkan getar kerohanian bagi orang Jawa karena dua-duanya berasal dari kerajaan dewi padi, Dewi Sri, dan dewi laut selatan, Ratu Kidul (Houben 1994:89; Carey 2012:457 catatan 126). Namun terdapat banyak perbedaan pola makan menurut wilayah: di Kedu, misalnya, yang menghasilkan buah dan sayuran, penduduk tampaknya mempunyai pola makan yang lebih baik daripada di beberapa kabupaten sekitarnya seperti Karangobar, Ledok, Gowong, dan Selomanik di mana bahan pangan semacam itu langka (Louw dan De Klerck 1894-1909, I:234-7, 245-6). Makanan yang lebih khusus lagi, seperti terasi, yang dibuat di pantai utara, banyak dinikmati di Jawa tengah-

selatan pada masa itu sebagaimana halnya dengan telur ayam dan telur bebek, khususnya telur asin bebek Moskwa yang berguna dalam perjalanan jauh (Raffles 1817, I:98–9). Satu-satunya bahan pangan yang tampaknya tidak banyak diolah berasal dari susu yang kelihatannya tidak digemari oleh orang Jawa (Raffles 1817, I:96).

Gambaran gaya hidup “bersahaja” para tani penggarap dan buruh harian di Jawa tengah-selatan pada awal abad kesembilan belas diberikan oleh J.W. Winter dalam penuturannya mengenai Surakarta antara 1806 dan 1820 (Winter 1902:49). Ia menceritakan bagaimana seorang petani biasanya berangkat sambil berdendang menuju sawahnya sebelum fajar menyingsing pada jam lima setiap pagi. Makan pertamanya baru ia sentuh pada tengah hari. Makan kedua akan dinikmatinya dekat menjelang magrib ketika pulang ke rumah, tapi sebagian petani hanya makan sekali sehari. Jarang sekali ia menyalakan lampu minyak, tapi lebih mengandalkan cahaya api tungkunya yang biasanya berada di tengah rumah dan dinyalakan baik untuk mendapatkan kehangatan malam hari maupun untuk menghalau kerubungan nyamuk. Rumah dan gubuk petani Jawa waktu itu biasanya sederhana saja: yang disukai adalah rumah beratap limas (*omah limasan*). Dalam hal ini, gaya seni bangunan petani di Jawa tengah dan timur kurang paten dibandingkan dengan di kawasan pegunungan sebelah barat (Priangan) akibat langkanya bahan bangunan yang sesuai. Hal ini juga sebagian karena Belanda makin berkuasa di hutan-hutan jati di provinsi wilayah timur yang berbatasan dengan pantai.

Menurut Winter, ambisi rata-rata petani penggarap Jawa sangat bersahaja, yaitu terbatas pada menabung secukupnya untuk membeli seekor kerbau yang akan memungkinkan dia bebas mengerjakan sendiri lahannya selama setengah hari. “Kemudian,” menurut Winter, “ia [menganggap dirinya] kaya dan merasa lebih nikmat daripada orang yang paling berpunya” (Winter 1902:48). Gaya hidup seorang kuli Jawa atau anggota barisan kuli panggul di kota keraton bahkan lebih keras lagi. Winter melihat bahwa mereka sering tidur di alam terbuka pada malam hari ketika sedang bekerja memikul barang di jalan raya, dan bahkan bila tak ada

pekerjaan, mereka hanya kembali ke gubuk reyot mereka. Tempat tidur mereka biasanya tikar kasar anyaman daun kelapa yang diletakkan saja di atas tanah. Sepasang pakaian seadanya yang terdiri dari tutup kepala, kemeja, dan celana kolor, semua terbuat dari kain kasar yang dibeli sekali setahun dari pedagang pakaian bekas. Itu saja pakaian mereka. Bila semua itu dicuci di suatu sungai sekali dua bulan, sang kuli berbaring saja di bawah terik matahari sampai pakaiannya kering. Meskipun begitu bersahaja dalam pakaian dan cara hidup, Winter menganggap, kuli panggul lebih berada daripada penghuni gunung yang miskin di daerah-daerah pedalaman yang berbukit yang pakaiannya cuma sehelai cawat (Winter 1902:48).

Bagian II

Krisis di pedesaan Jawa, wabah kolera 1821

Dalam lima tahun menjelang pecahnya Perang Jawa pada 20 Juli 1825 keadaan rakyat kebanyakan di Jawa tengah-selatan diperparah dengan kegagalan panen padi dan kemelut industri gula pribumi. Keadaan itu makin parah pada 1821 tatkala panen gagal di banyak daerah akibat musim kemarau yang luar biasa panjang selama bulan-bulan awal tahun itu. Para petani didorong untuk menanam kentang dan ubi-ubian lain, tapi tidaklah wajar mengharapkan hal ini akan memberi jalan keluar dari krisis produksi padi (Carey 2012:579 catatan kaki 151). Setelah hampir empat bulan tak setetes pun turun hujan, petugas Belanda untuk pengawasan pertanian (*opziener*) di Pacitan selatan melaporkan pada April 1821 setempat bahwa kabupatennya “terlihat sangat tidak beruntung” dengan banyak sawah terbengkalai karena tiada air dan yang sudah sempat ditanami menjadi cepat kering akibat angin kerontang yang berembus dari laut (Kern 1908:162, 173–4; Carey 1986:123 catatan 237).

Pada Juni 1821, wabah kolera Asia pertama melanda Pacitan yang menimbulkan banyak korban di antara penduduk yang sebelumnya sudah lemah; setiap hari petani harus diangkat dari perkebunan lada dan kopi karena mati akibat kehabisan tenaga atau demam (Carey 1986:123 catatan 238). Pada November tahun

yang sama, petugas pengawasan menulis tentang “demoralisasi total” di kalangan tenaga kerja setempat, banyak di antara mereka, khususnya yang tidak mempunyai sawah berpengairan dan kebanyakan terancam bahaya kelaparan dan penyakit, mengais-ngais akar-akaran dan memetik dedaunan untuk sekadar bisa bertahan hidup (Carey 1986:123 catatan 239). Tiada sogokan maupun paksaan, seperti cambukan ke muka dan bokong kepada para pejabat desa yang mengabaikan kewajiban-kewajiban mereka, yang bisa mempertahankan jumlah buruh yang cukup di lahan-lahan perkebunan. Seluruh penduduk desa pindah ke kawasan-kawasan terdekat yang berada di bawah kekuasaan keraton untuk menghindari kerja paksa yang demikian, dan jumlah penduduk daerah milik pemerintah kolonial merosot hampir sepuluh persen hanya dalam tempo dua tahun (1819–1821; Kern 1908:166, 173; Carey 1981a:293 catatan 243, 1986:124 catatan 240). Begitu timbul, wabah kolera Asia, April–Agustus 1821, benar-benar seganas yang diramalkan oleh Kiai Iman Sampurno dalam ajarannya Februari 1819 (Carey 2012:573, 573-4 catatan kaki 144):

“Dari o Oo– Inilah surat petunjuk dari guru zaman dulu Iman Sampurno. Dalam tahun Jawa Alip mendatang (21 Oktober 1819–8 Oktober 1820), akan timbul sampar besar yang berasal dari sebelah barat. Bala tentara arwah Taragnyana akan seperti kabut layaknya; akan beraneka rupa bentuknya, ada yang seperti lipan, kalajengking, ular, dan macan, semua pada berbisa. Sampar yang dari timur akan dibawa oleh Nyai Roro Kidul dan bala tentaranya, Sunan Lawu dan prajuritnya serta semua arwah negeri Jawa. Berbagai macam senjata akan datang dari timur; ada yang seperti jarum bujur dan gurdi, tombak, bedil, trisula, [dan] tali jerat. Itu berarti mereka akan menghadapi setiap orang sesuai dengan keadaan masing-masing, yang jahiliah akan dipukul dengan tahlil (penyebutan syahadat), yang angkuh akan ditombak oleh roh jahat, penjudi dadu akan dilemparkan oleh roh jahat, yang gila hormat akan dicakar oleh roh jahat, yang rakus dibikin sirna oleh arwah itu. Setelah sampar datang, Jawa akan menjadi segara darah penuh mayat hanyut. Namun yang akan menjadi pelindung

bagi orang yang melaksanakan salat lima waktu dan yang melakukan zikir; dua-duanya harus memberikan sedekah dengan nasi pulen dan menghargai pembantu serta memuliakan Raja Agama. Adapun lauknya adalah daging ayam, sayurannya dari menir, doanya untuk menolak bala, supaya selamat, selain itu tempat makanannya ditutup dengan kain kuning. Selain itu wajib memahami syahadat Raja Agama. Jika sudah tahu, syahadat itu harus dibaca setiap malam sebanyak empat puluh empat kali. Inilah ilmunya: "Aku mengetahui syahadat Penegak dan Penata Agama; dialah yang memiliki "roh saling hubungan", yang terletak di jantung hati, yang menjadi inti kehidupan, yang merupakan citra Allah, yang menghadap ke arah Allah, yang bayangannya ialah [Nabi] Muhammad, sungguh seorang manusia paripurna, selamat di dunia dan di akhirat, "Ya Hu Ya Allah." Inilah ajaran sejati. Selain itu, orang-orang negeri Jawa laki perempuan harus mematuhi ajaran para ulama dan Kitab Musarar [naskah ramalan Raja Joyoboyo]: "Aku mencari perlindungan Allah, yang Maha Melihat, Maha Tahu, dari Setan yang terkutuk. Kenikmatan duniawi hanya kekenesan belaka. Barangsiapa menyebut ada lagi tuhan yang tidak bisa ia buktikan selain Allah, harus bertanggung jawab kepada Allah; mereka yang tidak percaya tidak akan sejahtera. Katakan: "Ya Rabbi, ampuni dan berbelaskasihlah, Engkaulah sumber segala kasih."

Di Jawa, kolera itu menghantam penduduk yang tidak mempunyai kekebalan alami terhadap penyakit tersebut (Boomgaard 1983:13). Nahuys, kala itu Penjabat Residen Surakarta, mengenang wabah yang paling ganas dan tiada ampun. Serangan kolera memakan banyak korban di ibu kota sunan hanya setelah beberapa jam sakit dan sebagian malah langsung mati di tempat seolah-olah kena pendarahan otak (Nahuys van Burgst 1858:123–4). Terbawa oleh pelaut dari Pulau Pinang dan Melaka, di mana wabah itu merebak pada akhir 1819, penyakit tersebut semula timbul di Kampung Melayu di Terboyo, Semarang. Pada minggu terakhir April 1821, sebanyak 1.225 orang mati (Muller 1832:2–3). Pada awal Mei, wabah kolera telah merebak di sepanjang pantai utara Jawa dengan serangan paling parah terjadi di ibu kota

kolonial, Batavia (dilaporkan 156 orang mati sehari pada saat memuncaknya sampar itu) dan Surabaya (dilaporkan 76 orang mati sehari pada pertengahan Juni; Muller 1832:3). Gelombang utama sampar itu tampaknya telah berlalu pada awal Agustus, tapi di berbagai daerah di Jawa, wabah sampar bertahan hingga akhir tahun, khususnya di Surabaya, Madura, dan di Ujung Timur (Oosthoek), di mana sebanyak 110.000 orang atau tujuh persen seluruh penduduknya diperkirakan menjadi korban (Carey 1986:133 catatan 288). Jumlah korban di kabupaten-kabupaten pedalaman tampaknya sedikit lebih rendah, meskipun di Surakarta selama sampar berjangkit pada tahap paling parah akhir Juni ada sekitar tujuh puluh orang korban sehari yang dilaporkan (Muller 1832:4; Nahuys van Burgst 1858:123; Carey 1986:133 catatan 289).

Keadaan makin parah karena cuaca kering luar biasa dan kemarau berkepanjangan, bahan pangan yang langka dan mahal, dan karena wabah memuncak tepat di bulan puasa (23 Mei–22 Juni 1821) ketika daya tahan terhadap penyakit di kalangan sebagian besar penduduk mungkin lebih rendah daripada biasanya. Nahuys sebagai Penjabat Residen Surakarta mengeluarkan surat perintah kepada penduduk setempat agar jangan berpuasa karena adanya wabah kolera (Carey 1986:133 catatan 290), tapi tidak jelas apakah perintah itu diindahkan. Diketahui bahwa Sunan yang baru dinobatkan, Pakubuwono V (bertakhta 1820–1823), mengambil tindakan berjaga sendiri dengan mengirim sekelompok santri Keraton Surakarta ke pantai utara untuk membersihkan makam leluhur sekaligus pengawal rohani wangsa Mataram dan kerajaan-kerajaan penerusnya di Jawa tengah-selatan, juga untuk berdoa memohon perantaraan mereka Carey 2012:581 catatan kaki 152). Ziarah semacam ini sering dilakukan oleh keraton ke makam Sunan Amangkurat I (bertakhta 1646–1677) di Tegalarum dan tempat keramat lainnya seperti makam Sunan Kalijogo di Delanggu dan Mesjid Agung di Demak di pantai utara (Carey 1980:171).

Bagi yang beruntung bisa bertahan hidup, kenangan atas bulanbulan panas tahun 1821 itu pastilah sangat mengerikan. Parahnya wabah itu dan penjelmaannya pada suatu masa yang paling suci dalam setahun itu pastilah memberikan pertanda

bagi banyak orang tentang keguncangan di dalam tatanan jagat, saat terjadinya gangguan semesta, yang dalam pewayangan Jawa dikenal sebagai goro-goro dan dalam kesastraan Ratu Adil Jawa sebagai “saat angkara-murka” – zaman kolobendu. Hal ini tak pelak lagi akan mendahului datangnya Raja Adil yang akan menegakkan suatu zaman keadilan dan kemakmuran serta kedatangannya akan diwartakan dengan mukjizat dan bencana alam (Brandes 1889:374; Carey 1986:131 catatan 279). Baru setahun setelah bencana kelaparan dan wabah kolera 1821, pada bulan Desember 1822 disusul dengan letusan hebat Gunung Merapi, gunung yang menjulang di hadapan Yogyakarta, yang oleh banyak orang di kesultanan itu dipandang sebagai pertanda kuat akan datangnya malapetaka.

Hasrat akan pembaruan dan pemulihan tata susunan politik yang mengatur hubungan dengan pemerintah kolonial sudah mulai menyatu dengan harapan akan Ratu Adil tentang suatu zaman emas keadilan dan kesejahteraan. Yang dibutuhkan sekarang adalah pemimpin yang cukup berwibawa untuk mencanangkan dirinya dan merangkul semua yang berkeluh kesah untuk bersatu dalam perjuangannya. Pemimpin yang demikian yang aksn muncul tepat pada waktunya adalah Pangeran Diponegoro (1785-1855) yang mengambil gelar ‘Sultan Erucothro’ atau Sang Ratu Adil Jawa waktu dia dinobatkan sebagai Sultan di Guwa Sriti di Kulon Progo pada 1 Suro AJ (Anno Javanico) 1753 atau 15 Agustus 1825.

Bibliografi

- Boomgaard, Pieter 1983. “Disease, death and disasters in Java, 1820–1880; A preliminary survey and analysis of changing patterns of morbidity and mortality”. Makalah, Konferensi “Disease, Death and Drugs in Modern Southeast Asia”, Australian National University (Canberra), Mei.
- Brandes, J.L.A. 1889. “Iets over een ouderen Dipanagara in verband met een prototype van een voorspelling van Jayabaya”, *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (TBG)* 32:368–430.
- Carey, Peter 1986. “Waiting for the ‘Just King’; The agrarian world

- of South-Central Java from Giyanti (1755) to the Java War (1825–30)", *Modern Asian Studies* 20:59–137.
- Carey, Peter 2012. *Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*. Jakarta: KPG.
- Houben, Vincent 1994. *Kraton and Kumpeni; Surakarta and Yogyakarta 1830–1870*. Leiden: KITLV Press. [Verhandelingen 164.]
- Kern, R.A. 1908. "Uit oude bescheiden (geschiedenis van de afdeeling Patjitan in de eerste helft der 19e eeuw) met bijlage", *Tijdschrift van het Binnenlands Bestuur (TBB)* 34:157–90.
- Louw, P.J.F. & E.S. de Klerck 1894-1909. *De Java-oorlog van 1825–1830*. 's-Gravenhage: Nijhoff, Batavia: Landsdrukkerij. Enam jilid.
- Muller, M.J.E. 1832. "Kort verslag aangaande de cholera-morbus op Java", *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap* 13-1:1–111.
- Nahuys van Burgst, H.G. 1858. *Herinneringen uit het openbare en bijzondere leven (1799–1858) van Mr H.G. Baron Nahuys van Burgst*. 's-Hertogenbosch: Muller.
- Peper, A. 1970. "Population growth in Java in the 19th century; A new interpretation", *Population Studies* 24-1:71–84.
- Peper, A. 1975. *Jumlah dan pertumbuhan penduduk asli di Jawa dalam abad kesembilanbelas; Suatu pandangan lain, khususnya mengenai masa 1800–1850*. Diterjemahkan oleh M. Rasjad Sutan Suleman. Jakarta: Bhratara.
- Raffles, T.S. 1817. *The History of Java*. London: Black, Parbury and Allen. Dua jilid.
- Toestand van Bagelen 1858. "De toestand van Bagelen in 1830", *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië* 20, II:65–84.
- Winter, J.W. 1902. "Beknopte beschrijving van het hof Soerakarta in 1824", G.P. Rouffaer (Peny). *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 54:15–172.

Wabah dalam Perang Makassar

Oleh: Dr. Amrullah Amir¹

*Bismillahirrahmanirrahim
Cika barikbasak allo
Cika tangngallo
Cika karueng allo
Assuluko antureng
Teako ammantangngi
Barakkak la ilaha illallah
Barakkak ya Rasulullah*

(Dengan nama Allah Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha
Penyayang

*Cika yang menyerang di waktu pagi
Cika yang menyerang di siang hari
Cika yang menyerang di sore hari
Keluarlah dari sini
Jangan tinggal
Berkat bagi Rasullulah)²*

Abstrak

Perang Makassar berlangsung antara tahun 1666 hingga 1669 merupakan salah satu perang terbesar yang dihadapi oleh Perusahaan Dagang Hindia-Belanda atau VOC di Nusantara pada abad ke-17. Dalam perang tersebut Kompeni bersekutu dengan Bugis yang dipimpin oleh Arung Palakka melawan kerajaan Gowa-Tallo dan sekutunya. Jumlah korban pertempuran sangat besar

¹ Staf Pengajar pada Dept. Sejarah FIB Universitas Hasanuddin, Makassar.
Email: amrullah.amir.siang@gmail.com

² *Doangang* atau mantra penyembuh suku Makassar, dalam Nur Alam Saleh. 2019. "Eksistensi dan Fungsi Doangang pada Kehidupan Sosial Orang Makassar." *Handep*. Makassar: BPNB Sulsel, hlm. 156.

dan berlangsung lama. Namun bersamaan dengan itu, korban berjatuh tidak hanya karena pertempuran. Wabah penyakit mendera wilayah Makassar dan membunuh lebih cepat dan lebih banyak dari sekian pertempuran. Wabah ini tidak bermata dan menyerang dengan cepat dan menyisakan korban-korban sekarat dan membawa kematian di kedua belah pihak. Tulisan ini menggambarkan dinamika perseteruan antara Makassar dengan Bone serta VOC dan wabah penyakit yang melanda selama Perang Makassar.

Pendahuluan: Dinamika Hubungan Kerajaan Gowa dengan Kerajaan Bone

Setelah organisasi dagang yang dibentuk oleh para pedagang dan penguasa Belanda pada tahun 1602, yaitu *Vereenigde Oost Indische Compagnie* (VOC) berhasil menaklukkan kerajaan-kerajaan kepulauan rempah-rempah dipertengahan abad ke-17, maka tersisa satu musuh kuat yang menentang hegemoni dan perdagangan Belanda di bagian timur Nusantara. Lawan berikut yang menjadi perhatian utama VOC tersebut adalah kerajaan kembar Gowa-Tallo yang terletak di Sulawesi Selatan yang sebelumnya memberi kesulitan bagi Belanda karena dukungan kerajaan tersebut terhadap kerajaan-kerajaan di kepulauan rempah-rempah. Namun jauh sebelum VOC berhadapan dengan kerajaan Gowa-Tallo, sejarah kebesaran kerajaan Makassar ini juga dipenuhi perselisihan perebutan wilayah dan pengaruh yang membuat VOC mampu menaklukkan kerajaan besar ini berkat dukungan sekutu lokalnya.

Kerajaan Gowa-Tallo merupakan satu kerajaan yang mendominasi secara politik dan ekonomi di Nusantara bagian timur sejak awal abad ke-16 hingga paruh pertama abad ke-17. Kerajaan ini merupakan kerajaan utama orang Makassar sehingga

sering disebut dengan kerajaan Makassar.³ Suku Makassar mendiami wilayah bagian barat dan selatan dari Semenanjung Sulawesi Selatan. Di semenanjung ini pula menetap suku Bugis di separuh bagian barat dan dan seluruh bagian timur. Dibagian wilayah pegunungan utara didiami oleh suku Toraja berbatasan dengan wilayah Bugis, Luwu disebelah selatannya dan suku Mandar di sebelah baratnya.⁴

Kebesaran kerajaan Makassar bermula pada masa pemerintahan Daeng Matanre Tuma'parisi' Kallonna raja Gowa IX berkuasa antara tahun 1512-1548. Disebutkan dalam Kronik Gowa bahwa Tuma'parisi' Kallona adalah raja pertama menyusun kitab hukum dan aturan berperang, mengangkat syahbandar, membuat benteng batu bata sekeliling ibu kota Somba Opu, dan melakukan berbagai penaklukan diberbagai negeri di Sulawesi Selatan seperti Garassi, Kantigang, Parigi, Siang, Sidenreng, Bulukumba, Selayar, Marusu, Polongbangkeng, dan lain-lain. Pada masanya raja ini, syahbandar bernama Daeng Pamatte dan juga menjabat sebagai *Tumailalang* yang mengurus urusan dalam negeri kerajaan membuat 'lontara Makassar', aksara yang digunakan antara lain untuk menulis kejadian-kejadian penting dalam kerajaan Gowa.⁵

Di sebelah utara Gowa, terdapat kerajaan Tallo di muara sungai dan menjadi bandar pelabuhan yang strategis. Pendiri kerajaan Tallo bernama Karaeng Loe ri Sero membangun kerajaannya setelah pulang berlayar dari "Jawa"- sebutan umum bagi negeri-negeri di bagian barat Nusantara. Karaeng Loe sendiri

3 Stapel mengingatkan penggunaan kata "Makassar" adalah nama yang digunakan oleh orang asing dan bukan oleh orang setempat untuk menyebut wilayah antara Sungai Garassi' dan Sambung Jawa. Di wilayah tersebut Sultan Gowa merupakan penguasa utama dari kerajaan Gowa-Tallo di istana bernama Somba Opu. Somba Opu dianggap sebagai ibu kota dari wilayah yang lebih luas disekitarnya dinamakan Makassar. Penguasa Gowa karena kekuasaannya dinamakan juga "Sultan Makassar" atau "Raja Makassar" oleh orang asing, lihat dalam catatan kaki dalam C. Skinner (editor). 2008. Enci Amin. *Syair Perang Mengkasar*. Makassar-Jakarta: Penerbit Inninawa-KITLV, hlm. 2.

4 Leonard Andaya. 2004. *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad ke-17*. Makassar: Penerbit Inninawa, hlm. 13.

5 A. Razak Daeng Patunru. 1983. *Sejarah Gowa*. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, hlm. 11.

adalah saudara dari raja Gowa VII bernama Batara Gowa dan anak dari raja Gowa V Tunatangka'lopi. Penguasa kerajaan Tallo yang memerintah semasa dengan Daeng Matanre Tuma'parisi' Kallo bernama Tunipasuru'. Kedua raja yang masih berkerabat ini yang kemudian menyatukan kekuasaan mereka. Perjanjian persekutuan ini menegaskan bahwa barang siapa hendak mencoba memperselisihkan Gowa dengan Tallo maka dikutuk oleh dewata. Istilah yang digunakan untuk penyatuan ini adalah "*se're ata narua karaeng*" atau satu rakyat dua raja.⁶

Penyatuan dua kerajaan ini dapat dikatakan sebagai tahap awal kebangkitan Makassar dalam dominasi politik dan ekonomi di wilayah timur Nusantara. Penguasa Gowa selanjutnya I Manriogau Daeng Bonto Karaeng Lakiung Tunipalangga Ulaweng atau lebih dikenal dengan nama Tunipalangga (1548-1566) dan raja Tallo IV bernama Tumenanga ri Makkoayang (1547-1577). Pada masa kedua raja ini diadakan berbagai jabatan dalam kerajaan seperti pandai emas, ahli bangunan, membuat timbangan, membuat kapal layar, obat bedil, mencampur emas dan logam, dan bermacam pekerjaan lainnya. Pada masa pemerintahan raja Tunipalangga, para pedagang Melayu diantaranya berasal dari Pahang, Patani, Johor, Campa, dan Minangkabau diberikan pemukiman di Kampung Mangalekkana. Setelah 18 tahun bertahta Tunipalangga wafat karena sakit yang dideritanya selepas kembali dari ekspedisi penaklukan kerajaan Bone yang gagal. Bone pada masa itu diperintah oleh raja Bone VII La Tenrirawe BongkangE MatinroE ri Gucinna (1568-1584). Saudaranya bernama I Tajibarani Daeng Marompa Karaeng Data menggantikannya menjadi raja Gowa X mencoba meneruskan usahanya menaklukkan kerajaan Bone. Namun usaha tersebut kembali menemui kegagalan bahkan raja yang baru sekitar empat puluh hari bertahta tewas dalam pertempuran dan diberikan nama anumerta yaitu *Karaeng Tunibatta*, – raja yang terpancung. Setelah itu terjadi perjanjian damai antara kerajaan Gowa dan kerajaan Bone. Ini kali kedua kerajaan Gowa gagal menaklukkan kerajaan Bone.

⁶ *Ibid.*, hlm. 12.

Anak Tunibatta bernama I Manggorai Daeng Mammeta naik tahta sebagai penguasa Gowa XII (1566-1590). Raja ini sebagaimana halnya pendahulunya berusaha keras memajukan kerajaannya. Daeng Mammeta banyak melakukan kerjasama dengan raja-raja di luar Sulawesi seperti raja Mataram hingga raja-raja di kepulauan Maluku dan dari Tanah Melayu. Pada masa pemerintahannya raja ini membangun mesjid buat pedagang Melayu yang ramai bermukim di Kampung Mangallekana. Sekitar sepuluh tahun lamanya berkuasa, disebutkan bahwa raja ini tidak lagi menepati perjanjian dengan kerajaan Bone yang dahulu ikut didukungnya. Hal ini membuat permusuhan antara Gowa dan Bone berkobar kembali dan memakan waktu yang lama. Pada tahun 1590, nasib malang menimpa Daeng Mammeta dalam usahanya menyerang kerajaan Wajo sekutu utama kerajaan Bone, raja ini diamuk oleh pengikutnya sehingga tewas saat itu juga. Raja ini kemudian diberi gelar anumerta *Karaeng Tunijallo* atau raja yang tewas karena diamuk.⁷ Penggantinya bernama I Tepu Daeng Parabbung bertakhta hanya sekitar tiga tahun karena diturunkan atas kehendak rakyatnya karena tingkah lakunya yang buruk. Ia dikenal dengan gelaran *Tunipasulu* atau yang dimakzulkan.

Penggantinya adalah saudara laki-lakinya bernama I Mangngarrangi Daeng Manrabia (1593-1639) yang baru berumur tujuh tahun sehingga menurut adat kebiasaan pemerintahan dijalankan oleh *baligau* atau mangkubumi yaitu raja Tallo I Malingkaang Daeng Mannyonri Karaeng Katangka atau dikenal dengan nama Karaeng Matoaya (1593-1637) yang merupakan paman dari raja tersebut.⁸ Pada tahun 1605, kedua penguasa ini memeluk agama Islam. Raja Tallo Karaeng Matoaya yang pertama memeluk agama Islam menggunakan gelar Sultan Abdullah Awwalul Islam kemudian diikuti oleh raja Gowa yang menggunakan gelar Sultan Alauddin. Dua tahun kemudian seluruh rakyat Gowa dan Tallo memeluk agama Islam ditandai

⁷ *Op.cit.*, hlm. 17.

⁸ Mengenai hubungan antara kedua tokoh ini lihat dalam Anthony Reid. 2004. "Kebangkitan Makassar" dalam *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*. Jakarta-LP3ES, hlm. 132-164.

dengan diadakannya sembahyang Jumat bersama pada tanggal 9 November 1607.

Setelah kerajaan Gowa-Tallo menjadi kerajaan Islam, maka raja Gowa menyerukan kepada raja-raja lainnya untuk memeluk agama Islam yang disambut baik oleh sejumlah kerajaan-kerajaan kecil. Sebaliknya kerajaan-kerajaan Bugis yang kuat seperti Bone, Wajo, Soppeng, dan Sidenreng menolak seruan tersebut. Ini mengakibatkan peperangan antara Gowa-Tallo melawan kerajaan-kerajaan Bugis tersebut. Kerajaan Makassar hanya kalah pada tahun 1608 namun berikutnya berturut-turut menaklukkan Sidenreng dan Soppeng pada tahun 1609, setahun kemudian kerajaan Wajo, kemudian kerajaan Bone di tahun 1611. Raja Bone yang pertama memeluk agama Islam bernama La Tenriruwa MatinroE ri Bantaeng bergelar Sultan Adam (1607-1608).⁹ Namun raja ini kemudian diturunkan oleh rakyatnya dan digantikan oleh La Tenripale MatinroE ri Tello (1608-1626). Gowa menghormati pilihan rakyat Bone berdasarkan tradisi di Sulawesi Selatan.

Hubungan Gowa dengan Bone mulai memanas lagi pada masa pemerintahan raja Gowa XV bernama I Manuntungi Daeng Mattola Karaeng Lakiung bergelar Sultan Malikussaid (1639-1653) dan Bone dipimpin oleh raja Bone XIII bernama La Madaremmeng MatinroE ri Bukaka (1626-1643). Raja Bone tersebut menekankan versi Islam yang lebih ketat yang sebelumnya tidak dikenal di Bone. Dirinya mengeluarkan maklumat melarang siapapun dalam kerajaannya menyimpan dan menggunakan budak yang tidak dilahirkan sebagai budak. Seluruh budak yang bukan keturunan budak diperintahkan untuk dibebaskan atau diberi imbalan sesuai pekerjaan mereka. Keadaan menimbulkan perlawanan dari kalangan bangsawan termasuk ibu kandung raja bernama We Tenrisoloreng Datu Pattiro. Para bangsawan Bone meminta bantuan Gowa untuk mengatasi persoalan ini yang pada mulanya hanya mengikuti perkembangannya saja. Namun ketika Bone mulai memaksa kerajaan Wajo, Soppeng, Massepe, Sawitto, dan

⁹ A. Razak Daeng Patunru. 1983. *Sejarah Gowa*. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, hlm. 19.

Bacukiki mengikuti aliran keIslamannya membuat kerajaan Gowa harus turun tangan.¹⁰

Pada tanggal 8 Oktober 1643, armada Gowa dibantu Wajo dan Soppeng menyerang Bone di Passempe dan berhasil memaksa La Maddaremmeng mundur ke Larompong di wilayah kerajaan Luwu. Raja Bone tersebut berhasil ditangkap dan dibawa ke Gowa namun saudaranya bernama La Tenriaji Tosenrima berhasil meloloskan diri dan kembali ke Bone menghimpun kekuatan melawan Gowa. Gowa kemudian menghimpun sekutu-sekutunya yaitu Wajo, Soppeng, Sidenreng, dan lainnya untuk menyerang Bone di tahun 1644 dan berhasil menaklukkan perlawanan Bone. Pemerintahan Bone selanjutnya dijalan oleh perwakilan adat *Arung PituE* atau “Majelis Pemerintahan Tujuh Arung” dengan Tobala sebagai kepalanya. Keadaan ini mengubah status kerajaan Bone dari status “daerah bawahan” menjadi “budak” kerajaan Gowa. Lontara Bugis menyebutkan masa ini dengan ungkapan “*nari-poatana Bone seppulo pitu daung ittana*” – ‘maka diperbudaklah Bone selama tujuh belas tahun’. Kerajaan Gowa memutuskan tidak boleh ada seorang raja di Bone. Kerajaan Bone tanpa penguasa membuat rakyatnya tanpa perlindungan dan tidak memiliki jaminan bagi kehidupan rakyatnya. Pada masa ini, La Tenritata Arung Palakka tumbuh dan melihat penderitaan orang Bone dan Bugis lainnya dan menanti masa melakukan pembalasan bagi kerajaan Makassar duapuluh tahun kemudian.¹¹

Perang Antara Makassar versus Kompeni dan Sekutu Bugisnya.

Awal abad ke-17, Makassar merupakan bandar transit yang ramai dalam jaringan perdagangan rempah-rempah dunia. Selain itu, komoditas beras dan budak merupakan ekspor utama sejak tahun 1540-an. Bagi orang-orang Portugis perhatian utama mereka adalah budak, sedangkan bagi pedagang Melayu memerlukan beras dalam hubungan dagang mereka dengan Maluku. Para pedagang Melayu terutama dari Patani dan Johor yang jumlahnya

10 Leonard Andaya. 2004. *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad ke-17*. Makassar: Penerbit Inninawa, hlm. 51.

11 Razak Daeng Patunru. 1983, hlm. 31-2.

cukup besar berpangkalan di Makassar untuk mendapatkan beras yang kemudian ditukar dengan pala, bunga pala, dan cengkeh Maluku yang merupakan komoditas penting dalam perdagangan dunia. Penguasa Tallo Karaeng Matoaya mendorong produksi beras secara besar-besaran untuk menjadikan Makassar basis perdagangan rempah-rempah untuk mengisi matinya perdagangan Jawa dengan Maluku.¹²

Portugis salah satu pemain utama dalam perdagangan rempah namun sejak awal abad ke-17 pengaruh mereka di Maluku diambil alih oleh Belanda di tahun 1607, mereka menjadikan Makassar sebagai pangkalan mereka untuk membeli pala dan cengkeh. Menurut Reid, permusuhan Belanda dan Portugis menimbulkan masalah di semua bandar pelabuhan di Asia Tenggara termasuk Makassar. Namun penguasa Makassar menolak upaya Belanda memonopoli perdagangan perdagangan. Bandar mereka terbuka untuk semua bangsa. Hubungan awal Belanda dengan Makassar di tahun 1607, disebutkan bahwa Makassar menerima baik kehadiran Belanda di bandar Makassar untuk berdagang dengan syarat tidak boleh membawa kekuatan militer karena beredar kabar Belanda selalu menyerang orang Portugis di mana mereka berada.¹³ Belanda membangun loji di tahun yang sama dan berusaha untuk menghentikan pengiriman beras yang dilakukan oleh Portugis ke Melaka dan usaha mereka memonopoli perdagangan rempah-rempah ditentang keras oleh Makassar. Mereka mendapatkan jawaban dari raja yang terkenal: "Tuhan menciptakan daratan dan lautan. Daratan dibagi di antara manusia dan lautan diberikan sebagai milik umum. Tak pernah ada yang mengatakan bahwa seseorang tidak diperbolehkan mengarungi lautan. Jika anda mencoba melakukan hal seperti itu, berarti anda mencuri dari mulut orang. Saya adalah seorang raja yang miskin."¹⁴

Kebijakan tersebut sangat bertentangan dengan kemauan

12 Anthony Reid. 2004. "Keluarga Agung Indonesia Abad ke-17" dalam *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*. Jakarta-LP3ES, hlm. 176-7.

13 Leonard Andaya. 2004. *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad ke-17*. Makassar: Penerbit Inninawa, hlm. 177.

14 Stapel (1922: 14), dalam Leonard Andaya. 2004, hlm. 178.

VOC sehingga seringkali pertentangan terjadi ketika pedagang-pedagang Melayu dan Makassar menerobos menuju Maluku untuk mendapatkan rempah-rempah. VOC berniat menutup loji mereka di Makassar dan berniat menyerang setiap perdagangan Makassar di Maluku. Namun sebuah insiden di bulan April 1616, ketika agen Belanda Abraham Sterck menawan sejumlah bangsawan Makassar di kapalnya karena persoalan hutang piutang dan berujung pembunuhan terhadap tujuh orang Makassar diantaranya seorang keluarga raja. Sterck juga menawan syahbandar serta seorang lagi kerabat raja dan dibawa ke Banten. Sultan Alauddin sangat marah atas kejadian tersebut dan bersumpah tidak akan membiarkan satupun orang Belanda berlabuh ke negerinya di masa mendatang.

Tanggal 10 Desember 1616, nasib malang menimpa satu kapal dagang Belanda "De Eendrach" yang sebelumnya tersesat di Australia karena terbawa angin berlabuh di bandar Somba Opu. Mereka tidak mengetahui peristiwa yang terjadi sebelumnya antara VOC dengan Makassar. Semua penumpang kapal itu dibunuh oleh orang Makassar yang membuat Gubernur Jenderal J.P. Coen menganggap kejadian tersebut sebagai pernyataan perang antara Belanda dengan kerajaan Gowa-Tallo. Menghadapi hal ini pihak Makassar giat membangun benteng-benteng pertahanan di wilayahnya.

Kekuasaan Makassar atas Sulawesi Selatan walaupun masih memberikan otonomi kepada kerajaan taklukannya namun tetap saja menimbulkan kebencian di kalangan bangsawan dan rakyat kerajaan-kerajaan tersebut. Sepanjang abad ke-16 dan 17 telah banyak terjadi peperangan yang terjadi antara kerajaan Gowa dengan salah satu kerajaan orang Bugis yang terkuat yaitu Bone. Kekalahan kerajaan Bone di tahun 1644 meninggalkan luka mendalam di kalangan bangsawan Bugis karena hilangnya pemerintahan Bone dan langsung dibawah oleh Gowa melalui perwakilannya di Dewan Adat Bone (*Aruppitu*). Tahun 1660, seorang pangeran Bone yang dibesarkan di istana Gowa bernama La Tenritatta Arung Palakka memimpin sekitar 10.000 orang Bone dan Bugis melakukan pemberontakan atas kekuasaan Makassar namun berhasil di tumpas. Arung Palakka dan sisa anggotanya

melarikan diri ke pulau Butung. Pada tahun 1663, Arung Palakka berhasil mendapat restu VOC untuk menetap di Batavia dan menjadi bagian dari militer Kompeni. Mereka disiapkan untuk merebut kekuasaan Gowa.

Sementara itu konflik antara Makassar dengan Kompeni berlangsung kepanjangan sejak tahun 1615. Pada tahun 1660, satu armada VOC berjumlah tiga puluh satu buah kapal menyerang Gowa dan menghancurkan terutama kapal-kapal Portugis yang berlabuh di sana. Keadaan ini memaksa penguasa Gowa XVI I Mallombasi Daeng Mattawang Sultan Hasanuddin (1653-1669) menerima perjanjian perdamaian namun tidak mengakhiri permusuhan. Terlebih karena pihak Gowa melihat Kompeni melindungi Arung Palakka dan kelompoknya yang merupakan buruan kerajaan. Ketika pada tahun 1665 sebuah kapal VOC terdampar di sekitar Makassar dan semua barang bawaannya dirampok demikian pula pejabat VOC yang hendak memeriksa perkara ini dibunuh beserta anak buahnya. Upaya perundingan tidak berhasil memaksa Gubernur Jenderal Maetsuycker Dewan Hindia menghukum Gowa. Pada tahun 1666, armada perang VOC dipimpin oleh Cornelis Janzsoon Speelman menuju Makassar berikut duapuluh satu kapal mengangkut 600 orang tentara berkebangsaan Eropa, serdadu Ambon, dan pasukan Bugis pimpinan Arung Palakka.¹⁵

Bulan Desember 1666, armada tersebut mencapai Makassar dan memperoleh dukungan dari orang-orang Bugis di Sulawesi Selatan terutama dari Bone dan Soppeng untuk melawan Gowa. Perang berlangsung sengit dan panjang serta memakan korban yang besar. Speelman terutama melancarkan serangan melalui lautan sedangkan pasukan Bugis di darat. Perang ini dimenangkan pihak VOC dan sekutu Bugisnya memaksa Sultan Hasanuddin raja Gowa menandatangani Perjanjian Bungaya pada tanggal 18 November 1667. Namun perjanjian ini tidak memberi perdamaian bagi kedua pihak karena isi perjanjian sangat merugikan Makassar.

¹⁵ M.C. Ricklefs. 1995. *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, hlm. 97-8

Akibatnya pertempuran terus berlangsung antara di tahun 1668 hingga Juni 1669 membawa kekalahan telak bagi pihak Makassar.

Wabah Sebelum Masa Perang Makassar.

Sebelum wabah penyakit ikut campur dalam Perang Makassar di tahun 1668, Makassar pernah dilanda wabah sampar pada tahun 1636. Dalam Catatan Harian Kerajaan Gowa dan juga laporan Lembaga Administratif Tertinggi (Presidency) Banten tahun 1636 menyebutkan wabah ini menewaskan 60.000 orang hanya dalam waktu 40 hari saja.¹⁶ Sumber lokal menyebutkan bahwa pada masa pemerintahan I Mangngarangi Daeng Manrabia Sultan Alauddin raja Gowa XIV (1593-1639) pernah terjadi wabah yang mematikan. Kematian akibat penyakit terjadi hampir di seluruh wilayah kerajaan. Wabah ini disebut dengan *garring puah* dan dikisahkan bahwa mereka yang terkena penyakit di pagi hari maka sorenya mereka menemui kematian. Demikian pula sebaliknya sehingga seluruh negeri dilanda kengerian dan ketakutan akan wabah ini. Kematian tidak mengenal kasta, rakyat biasa maupun kalangan bangsawan menderita dibuatnya. Bahkan disebutkan raja sampai mengungsi ke istana Bontoala sebagaimana disebutkan dalam Lontarak Bilang Kerajaan Gowa dan Tallo bahwa: "*appa Agusutu tallu rakbelek awala, allo Sanneng. Namanaung ri Bontoala karaengnga maballak-ballak*",- 'empat Agustus tiga Rabiul Awal hari Senin. Raja (Sultan Alauddin) pergi sementara berdiam di wilayah Bontoala.' Catatan Harian Kerajaan Gowa-Tallo menyebutkan pada tahun *Hijarak sannak 1046* atau tahun Hijriah 1046 dan dalam penanggalan Masehi yaitu tahun 1636: "*anne taungnga mapuai tauia*"- 'dalam tahun ini menjalar wabah yang banyak menelan korban jiwa'.¹⁷ Bahkan penguasa Tallo yang juga mangkubumi kerajaan Gowa yaitu Karaeng Matoaya menyerukan sebagaimana disebutkan dalam Catatan Harian Kerajaan Gowa dan Tallo

¹⁶ Anthony Reid. 2014. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, hlm. 70.

¹⁷ Drs. Kamaruddin, M.Ed. dkk. 1985. *Pengkajian (Transliterasi dan Terjemahan) Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok (Naskah Makassar)*. Ujung pandang: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sulawesi Selatan, hlm. 16.

bertanggal 2 Juli 1636: “*rua Juli ruampulo Muharrang, allo Araba nanakana Karaengnga Matoaya: massing kileongi kalenta, mapuajakik, mapakrejakik,*” – tanggal 2 Juli 29 Muharram, Karaeng Matoaya bersabda: ‘marilah kita masing-masing melindungi diri kita dari sampar dan kelaparan.’¹⁸ Di tahun yang sama tepatnya tanggal 1 Oktober 1636 disebutkan bahwa Karaeng Matoaya wafat pada tengah hari dalam usia 63 tahun. Lontarak *Patturioloangna ri Tu Talloka* atau Kronik Tallo menyebutkan: “*matena mate maggaringji, salapang bulangi garringna,*”- ‘beliau meninggal karena sakit yang dideritanya selama sembilan bulan.’¹⁹ Tidak terdapat keterangan yang pasti tentang penyakit yang dideritanya kecuali disebutkan sejak wabah sampar menyerang raja beristirahat di Bontoala sebelum kematiannya.

Tahun 1665, wabah sampar kembali berulang dan sangat mengurangi penduduk Makassar (Gervaise 1701:60). Di sebutkan oleh Nicolas Gervaise penyusun buku “*An Historical Description of The Kingdoms of Macasar in The East-Indies*” (1701), bahwa: “sebelum perang, wabah yang terjadi sekitar lima dan dua puluh tahun lalu sangat mengurangi jumlah penduduk di kota ini, mereka berjumlah berdasarkan perhitungan yang dibuat, di dalam tembok, dan di desa berdekatan dengan mereka, lebih dari seratus ribu, semuanya orang-orang berbadan tegap dan mampu mengangkat senjata; tapi sekarang tidak ada yang lebih dari seribu”.²⁰ Dalam catatan kerajaan Gowa dan Tallo di awal tahun 1665 disebutkan: “*anne taungga kinataba puah*”, tahun ini wabah sampar (*puah*) merajalela. Bahkan hingga bulan April tahun tersebut, catatan kerajaan melihat pertanda musibah dengan menyebutkan munculnya bintang berekor- “*rua Abbarele sampulo lima Rumallang, bangngi Kamisik, namae cinik pole tauia bintang makkidong,*”- tanggal 2 April 15 Ramadhan hari kamis, banyak orang melihat kembali bintang

18 Drs. Kamaruddin, M.Ed. dkk. 1985, hlm. 16.

19 A. Kadir Manyambeang dan Abd. Rahim Mone. 1979. *Lontarak Patturioloangna Tu Talloka*. Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan daerah, hlm. 39.

20 N. Gervaise. 1701. *An Historical Description of The Kingdoms of Macasar in The East-Indies*. London, hlm. 40.

berekor.²¹

Belum ada penelitian mengenai dari mana sampar ini bermula di Makassar namun bandar Makassar sebagai tempat perniagaan utama didatangi oleh kapal-kapal dari berbagai negeri sehingga ada banyak kemungkinan penyebaran penyakit ini. Dalam catatan Reid mengutip Turner (1665), bahwa wabah ganas dan meluas pada tahun 1665 senada dengan laporan Inggris tentang wabah yang berkecamuk di waktu yang sama di negeri Belanda dan diidentifikasi sama ganasnya dengan wabah yang melanda kota-kota besar di Nusantara seperti Banten, Mataram, dan Makassar.²²

Wabah dalam Perang Makassar

Tanggal 15 Juni 1669, pihak VOC dan Bugis berhasil menggali dan meledakkan celah sepanjang sekitar 20 meter tembok yang mengelilingi bandar Somba Opu. Hari-hari akhir merebut benteng ibu kota kerajaan Gowa adalah pertempuran paling melelahkan bagi pihak Belanda. Disebutkan oleh K.C. Krucq dalam *De*



Perang Makassar.
Foto: atlasofmutualheritage.nl

21 A. Kadir Manyambeang dan Abd. Rahim Mone. 1979, hlm. 42.

22 Anthony Reid. 2014. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, hlm. 70.

geschiedenis van het heilig kanon van Makassar bahwa pertempuran tersebut “sangat berat, sehingga para serdadu tua pun barangkali tidak pernah mendengar adanya pertempuran sehebat ini di Eropa,” pada hari itu pasukan senapan atau *muskeeters* menembakkan 300 ribu butir peluru. Benteng itu jatuh ke tangan sekutu VOC dan Bugis sepuluh hari kemudian sehingga “perang yang barangkali paling berat dan paling sengit pernah dilakukan Kompeni.”²³

Selain pertempuran yang dahsyat, ancaman lainnya melanda kubu dua belah pihak bermusuhan adalah munculnya wabah penyakit yang memakan banyak korban jiwa. Pada tanggal 5 November 1667, Komandan pasukan VOC Speelman menulis surat kepada atasannya tentang kondisi kesehatan dan semangat tempur pasukannya terus merosot. Kondisi kesehatan orang-orang Eropa sangat memprihatinkan akibat bertempur dan serangan penyakit. Terdapat 182 orang tentara dan 96 pelaut dalam keadaan kritis kebanyakan karena disentri, bahkan tenaga medis dan ahli bedah pun kondisinya juga sama.²⁴ Akibat penyakit pasukan Belanda terus berkurang hingga hanya sejumlah 250 orang saja yang mampu berperang. Mereka sangat mengharapkan Arung Palakka dan sekutu Bugisnya untuk memenangi pertempuran.²⁵

Menurut Leonard Y. Andaya, perang Makassar mengalami titik balik ketika timbul epidemi di Makassar antara bulan April-Juli 1668. Sumber Belanda dan sumber lokal melaporkan terjadinya sebuah “bencana epidemi demam yang menakutkan,” penyakit ini memakan banyak korban terutama pasukan Belanda yang kondisinya sudah sangat lemah. Laporan tersebut menyebutkan pada bulan Mei 1668 tercatat sekitar 100 orang Belanda meninggal dunia di bulan Mei, sedangkan bulan Juni berjumlah 125 orang, dan di bulan berikutnya sejumlah 135 orang yang menghembuskan nafas karena menderita sakit. Bahkan Speelman sendiri terserang demam, namun berhasil sembuh setelah menghindari epidemi

23 K.C. Krucq. 1941. “De geschiedenis van het heilig kanon van Makassar”, dalam *TBG* no 81, hlm. 74.

24 F.W. Stapel. 1936. *Cornelis Janzsoon Speelman*. S’Gravenhage: Martinus Nijhof, hlm. 44-5

25 Leonard Andaya. 2004, hlm. 140.

yang mewabah di Makassar tersebut dengan menghindarinya di laut. Demikian halnya dengan separuh pasukan Bugis yang berada di Makassar menderita sakit berat. Sekitar 2000 orang dari 4000 ribu dari mereka terserang wabah di akhir bulan Juli demikian halnya dengan pihak Makassar. Sumber Belanda menyebutkan bahwa di Somba Opu sekitar 73 orang dimakamkan perhari sedangkan di wilayah Tallo sekitar 20 orang perhari. Belanda menyebutkan sekitar tanggal 16 Juli tidak ada lagi orang Belanda yang terserang sehingga menganggap epidemi ini sudah berakhir.²⁶ Keadaan ini mengakibatkan kedua kubu melemah dan tercatat antara bulan Mei dan Juni hanya terjadi beberapa pertempuran kecil di sekitar persawahan.

Pada bulan Agustus datang bantuan Kompeni kepada Speelman sebanyak 50 orang dari Batavia dalam keadaan segar bugar. Namun memasuki bulan September, Speelman terpaksa mengirim 108 orang prajuritnya yang menderita sakit keras kembali ke Batavia. Terdapat sekitar 100 orang telah menemui ajal dari bagian pasukannya. Hampir sebagian besar perwira mengalami sakit termasuk Speelman sendiri. Perwira tinggi dan juga komandan benteng Rotterdam bernama Danckert van der Straten terkena penyakit beri-beri dan meninggal akibat penyakit tersebut. Perwira lainnya Kapten Dupon terkena peluru dikakinya sehingga harus dirawat.²⁷

Keadaan ini membuat Batavia mengirim lagi bala bantuan di bulan Oktober 1668 sekitar 375 orang. Pasukan tambahan juga datang dari sekutu-sekutunya dan ketika mereka merasa cukup kuat maka melakukan persiapan menyerang Gowa. Tanggal 12 Oktober, tanpa membuang waktu kekuatan Kompeni dan sekutunya melakukan serangan dan berhasil merebut sebuah meriam mesar berukuran 18 pounder dan sebuah kubu pertahanan Gowa. Namun serangan tersebut memakan korban jiwa dari pihak

26 Leonard Andaya. 2004, hlm. 149

27 Tim Pengelola dan Penerbit Kantor Cabang II Lembaga Sejarah dan Antropologi. 1985. *Peristiwa Tahun-Tahun Bersejarah Daerah Sulawesi Selatan, dari Aabad XIV-XX*. Ujung Pandang: Balai kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, hlm. 125-6.

Belanda yakni tujuh orang tewas termasuk dua perwira serta 70 orang luka berat. Meskipun Kompeni berniat terus melakukan serangan namun kondisi mereka sudah sangat payah karena dari 557 anggota pasukannya lebih setengahnya sekitar 265 orang prajurit mengalami sakit dan harus di rawat dalam benteng Rotterdam. Melihat keadaan ini Speelman berusaha mengadakan perdamaian karena mengetahui usaha untuk meminta bantuan kepada Batavia tidak dapat dipenuhi oleh pimpinan VOC. Namun usaha perdamaian tersebut juga menemui kegagalan.²⁸ Kompeni kemudian melancarkan taktik blokade sehingga sekutu Gowa tidak dapat membantu kerajaan tersebut.

Pada pertengahan bulan April 1669, kembali pasukan gabungan Belanda dan Bugis melancarkan serangan di bagian utara Somba Opu. Mereka terus masuk dan menguasai wilayah-wilayah pasukan Makassar dan melakukan penjarahan. Keadaan ini membawa penderitaan bagi orang-orang Gowa. Pasukan gabungan ini berhasil menawan sekitar 150 orang penduduk terutama perempuan dan anak-anak termasuk sekitar 400 ekor sapi. Mereka dibiarkan menderita kelaparan dan hanya mengenakan kulit binatang untuk menutupi tubuh mereka. Blokade laut yang dilakukan Kompeni dan sekutu Bugisnya yang terus maju menguasai wilayah Makassar terutama daerah penghasil beras sangat berpengaruh kepada pasukan Gowa dan sekutunya. Banyak penduduk menderita kelaparan sehingga memakan dedaunan, batang pohon pisang, biji mangga, sekam, dan sagu. Berdasarkan laporan bahwa dibandingkan jumlah penduduk Makassar yang tewas karena senjata ternyata lebih banyak lagi yang meninggal karena penyakit. Di masa akhir perang, dilaporkan bahwa banyak orang keturunan Melayu-Makassar hijrah ke Mandar, Paser, Bima, dan berbagai tempat lainnya.²⁹

28 Leonard Andaya. 2004, hlm 172.

29 Leonard Andaya. 1994, hlm. 161.

Tradisi Pengobatan

Sangat sedikit sumber dapat ditemukan dalam usaha untuk menggambarkan pengobatan dalam menghadapi wabah yang berjangkit pada masa Perang Makassar tersebut. Dalam laporan-laporan Belanda telah disebutkan peran ahli bedah dan tenaga medis dalam perawatan maupun penanganan medis. Namun dari pihak Gowa tidak disebutkan bagaimana teknik pengobatan yang dilakukan semasa perang dan ketika wabah berjangkit. Dalam sumber lokal istana tidak dijelaskan.

Dalam ulasannya mengenai kesehatan di Asia Tenggara, Anthony Reid menggambarkan tabib memainkan peranan penting dalam pengobatan di masyarakat. Reid mengutip Endicott (1970:26) bahwa “obat-obatan” Melayu hampir semuanya bersifat magis walaupun cara-cara bernilai medis dilakukan namun alasan yang digunakan tetap berbau magis. Tujuan utama dari perilaku ritus ini bertujuan untuk memperkuat daya hidup atau untuk melindungi dari bahaya dan gangguan roh-roh halus menyertai setiap tindakan pengobatan. Para dukun atau di Sulawesi Selatan disebut dengan *sanro* biasanya adalah seorang wanita atau banci dianggap sanggup berkomunikasi dengan roh pengganggu pasien dengan jalan kerasukan.³⁰

Gambaran yang diberikan oleh Reid tersebut dalam menggambarkan pengobatan di Asia Tenggara secara umum di sekitar abad ke-15-17 tersebut sama halnya dengan gambaran yang diberikan oleh P.J. Kooreman di penghujung abad ke-19 tentang pengobatan dalam masyarakat Makassar. Kooreman yang menjabat sebagai Kontrolir Kelas I Pegawai Pemerintahan Dalam Negeri untuk Wilayah Kekuasaan di Luar Jawa dan Madura tersebut mengisahkan pengalamannya ketika bertugas di wilayah selatan.³¹ Pada tahun 1875 berjangkit wabah kolera di Kampung Palingu dan Kampung Garasikang adalah wilayah yang berdampak paling parah. Kooreman mendapat laporan

30 Anthony Reid. 2014. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680: Jilid 1 Tanah Di Bawah Angin* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, hlm. 63.

31 P.J. Kooreman. 2019. *Fakta dan Peristiwa di Wilayah Sulawesi Selatan dan Daerah Bawahannya*. Makassar: BPNB Sulsel, hlm. 13

bahwa seorang perempuan dari Pannyapilang Kampung Palingu telah berhasil meyakinkan masyarakat bahwa roh dari Opu Besar (*regent*) Selayar telah merasuki dirinya. Laporan lainnya juga bernada sama bahwa di Kampung Garasikang ada perempuan yang kerasukan roh halus dari gunung suci Karebosi bernama Karaeng Karebosi.

Dalam penampilannya kedua perempuan ini berpakaian seperti laki-laki mengenakan ikat kepala dan bersenjatakan keris, dan keduanya mengaku dapat meniadakan "*puah*" atau penyakit yang melanda wilayah tersebut. Caranya dengan mengadakan prosesi pawai keliling kampung sambil melafalkan doa-doa yang menurut Kooreman tidak jelas maknanya. Sekumpulan warga yang mempercayai kekuatan perempuan tersebut datang mengunjungi mereka dengan tidak lupa membawa hadiah-hadiah dalam bentuk uang, makanan, kue-kue, sirih pinang, dan memohon agar dapat meredakan "*puah*" tersebut. Menurut Kooreman, diperlukan upaya yang sulit untuk mengakhiri penipuan yang dilakukan kedua perempuan tersebut.

Selain kedua perempuan tersebut, Kontrolir Kooreman juga mengisahkan bahwa di masa yang sama, seorang pribumi mengunjunginya untuk mengabarkan tentang mimpinya tentang cara mengobati wabah kolera yang melanda saat itu. Kooreman menawarkan kepadanya obat anti kolera dan asam karbolik, namun orang tersebut menjelaskan bahwa dia memerlukan benda pribadi pejabat tersebut. Kontrolir menyerahkan tempat ballpoin miliknya dan setelah itu mendengar kabar benda tersebut telah dipotong-potong kecil, kemudian potongannya diikat seutas tali untuk dijadikan jimat yang dikalungkan di leher. Semua potongan tempat ballpoin tersebut diberikan kepada keluarganya untuk dijadikan jimat anti kolera, atau penangkal *puah*.

Dalam masyarakat Bugis terdapat manuskrip mengenai pengobatan disebut *Lontarak Pabbura* dan salah satunya membahas tentang pengobatan *kasiwiang* atau *sagala* yaitu penyakit cacar yang disebabkan oleh virus. Dalam satu tulisannya peneliti Husnul

Fahimah Ilyas³² wabah ini menyerang siapa saja dan banyak memakan korban jiwa. Dampak lain dari wabah ini menyebabkan kekurangan pangan karena banyaknya orang sakit sehingga tidak dapat menggarap lahan pertanian mereka. Dalam tradisi pengobatan, *sanro* atau dukun memegang peran penting dalam pengobatan. Wabah cacar terbagi dua, yaitu *kasiwiang* bagi cacar yang belum kronis, sedangkan istilah *sagala* bagi cacar kronis. Obat utama dalam mengobati penyakit ini adalah mengkomsumsi air kesumba bukit (*Trichosperma kuzzi*) segelas penuh serta menaati pantangan yang diberikan oleh dukun. Diantaranya jangan mandi air dingin dan supaya penyakit tersebut segera meninggalkan si sakit, dukun biasanya menyanyikan *elong* untuk mengusir penyakit sekaligus menenangkan pasien. Adapun lirik *elong sagala* sebagai berikut: “

*Semmeng-semmeng ri mulanna. Lasa ulu remmeng-remmeng.
Peddi mata éja- éja. Oré -oré mangkawangeni. Peddi babuwa
mangellu. Maccamaniqna sagala. Mangidengngi camaniq-
é. Tebbu sareqna Tampangeng. Panreng polé Palippu. Lémo
rawunna Pammana . Paréa polé ri Maiwa. Onyimua na lasuna.
Pappanréna sagala-é. Manyamenniroy nayawana. Tellumpenni
nasoroq.”*

(Demam pada mulanya. Sakit kepala yang terasa ngilu berkerumun. Sakit mata kemerahan. Batuk-batuk yang menyiksa. Sakit perut yang terasa nyeri. Muncul butiran kecil *sagala*. mengidamlah butiran kecil itu. Tebu kuning dari Tampangeng. Nenas dari Palippu. Jeruk purut dari Pammana. Pare dari Maiwa. Hanya kunyit dan bawang. Jamuan bagi sang cacar. Membuat tenang perasaannya. Tiga malam sudah reda).

Selain bersandar pada dukun atau *sanro*. Sebagian besar masyarakat juga melakukan ritus tahunan yang dimaksudkan untuk membersihkan desa atau mengusir roh jahat. Di daerah-

32 Husnul Fahimah Ilyas. 2020. Wabah “Sagala” di Sulawesi Selatan (1960-1966). Makassar: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar.

daerah pemeluk agama Islam terdapat tradisi 'mandi Safar', suatu ritual mandi Bersama yang dilakukan pada hari Rabu terakhir bulan Safar.

Penutup

Perang Makassar berlangsung sepanjang tahun 1666 hingga 1669 melibatkan pihak-pihak yang bertikai yaitu kerajaan kembar Gowa dan Tallo menghadapi kekuatan VOC dan sekutu Bugisnya dipimpin oleh Arung Palakka seorang pangeran dari kerajaan Bone. Kerajaan Gowa dan Tallo mendominasi politik dan ekonomi Sulawesi Selatan pertengahan abad ke-16 hingga separuh abad ke-17 dan pengaruhnya meluas terutama sampai ke kepulauan rempah-rempah. Dominasi kerajaan Makassar ini selalu mendapat perlawanan dari kerajaan Bugis terkuat yaitu kerajaan Bone yang kemudian berhasil ditaklukkan Gowa pada tahun 1643. Penaklukkan ini mengakibatkan hilangnya kekuasaan raja Bone dan digantikan oleh kuasa Gowa di kerajaan tersebut. Pada masa ini tampillah sosok pemuda La Tenrittata Arung Palakka menjadi tokoh pemersatu Bugis menghadapi kekuasaan Gowa. Dipihak lain VOC sangat ingin menaklukkan kekuatan Makassar untuk dapat memonopoli rempah-rempah di kepulauan Maluku. Persekutuan yang dibangun oleh Arung Palakka bersama Cornelis Janzsoon Speelman menjadi awal upaya Bone dan VOC dalam mengalahkan kerajaan Gowa. Persekutuan Kompeni dan Bugis berhasil menundukkan dan menekan Makassar untuk menandatangani Perjanjian Bungaya tahun 1667. Namun hasil perjanjian yang banyak merugikan kerajaan Gowa dan Tallo membuat pihak Makassar kembali meneruskan perlawanan hingga akhirnya benteng terakhir ibukota Somba Opu berhasil ditaklukkan dan mengakhiri perlawanan Makassar di tahun 1669.

Perang Makassar membawa korban jiwa yang cukup besar namun satu hal yang membuat banyaknya korban bukan hanya pertempuran tapi wabah penyakit juga memberi andil banyaknya korban jiwa diantara pihak-pihak yang bertikai. Baik sumber lokal maupun Belanda sama-sama menyebutkan bahwa korban akibat wabah penyakit bahkan lebih banyak dibanding kematian

karena perang. Disebutkan terjadi terutama wabah sampar dan disentri menghantam kedua kubu dan juga masyarakat lainnya. Kematian dalam satu epidemi mencapai jumlah yang sangat besar hingga ribuan. Ketika wabah berjangkit di tahun 1668, hampir setengah dari pasukan Bugis berjumlah 4000 orang menjadi korban. Sementara dari pihak Belanda menyebutkan pada bulan Mei 1668 tercatat sekitar 100 orang Belanda meninggal dunia di bulan Mei, sedangkan bulan Juni berjumlah 125 orang, dan di bulan berikutnya sejumlah 135 orang yang menghembuskan nafas karena menderita sakit. Bahkan Speelman sendiri terserang demam hingga harus beristirahat. Sementara dari pihak Makassar sendiri disebutkan di Somba Opu sekitar 73 orang dimakamkan perhari sedangkan di wilayah Tallo sekitar 20 orang perharinya.

Namun wabah tidak hanya berkembang di masa perang saja di Makassar. Wabah yang mematiakan juga disebutkan terjadi pada tahun 1636 yang menelan korban sekitar 60.000 jiwa hanya dalam 40 hari saja. Demikian juga ditahun 1665, wabah sampar disebutkan mengurangi setengah populasi penduduk Makassar dalam waktu singkat. Meski belum ada penelitian mendalam mengenai wabah dalam sejarah Makassar namun dapat diduga posisi penting Makassar dalam pelayaran dunia terutama di awal abad ke-17 membawa kapal-kapal dan orang asing berkunjung. Keadaan ini tidak menutup kemungkinan diantaranya membawa wabah itu menyebar di Makassar. Satu hal menarik bahwa tradisi pengobatan terutama dalam menghadapi wabah di masyarakat Sulawesi Selatan tidak mengalami perubahan dari abad ke-17 hingga akhir abad ke-19. Sanro atau dukun menjadi tumpuan ketika menghadapi berbagai penyakit biasa maupun ketika wabah berjangkit.

Referensi:

- A. Razak Daeng Patunru. 1983. *Sejarah Gowa*. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Sela
- Andaya, Y. Leonard. 2004. *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad ke-17*. Makassar: Penerbit Inninawa.
- A. Kadir Manyambeang dan Abd. Rahim Mone. 1979. *Lontarak*

- Patturioloangna Tu Talloka*. Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah.
- Gervaise. Nicolas. 1701. *An Historical Description of The Kingdoms of Macasar in The East-Indies*. London
- Husnul Fahimah Ilyas. 2020. Wabah “Sagala” di Sulawesi Selatan (1960-1966). Makassar: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar.
- Drs. Kamaruddin, M.Ed. dkk. 1985. *Pengkajian (Transliterasi dan Terjemahan) Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok (Naskah Makassar)*. Ujung pandang: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sulawesi Selatan.
- Kooreman. P.J. 20019. *Fakta dan Peristiwa di Wilayah Sulawesi Selatan dan Daerah Bawahannya*. Makassar: BPNB Sulsel
- Krucq, K.C. 1941. “De geschiedenis van het heilig kanon van Makassar”, dalam *TBG* no 81.
- Nur Alam Saleh. 2019. “Eksistensi dan Fungsi Doangang pada Kehidupan Sosial Orang Makassar.” *Handep*. Makassar: BPNB Sulsel.
- Reid. Anthony. 2004. *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*. Jakarta-LP3ES.
- Reid. Anthony. 2014. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680: Jilid I Tanah Di Bawah Angin* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Tim Pengelola dan Penerbit Kantor Cabang II Lembaga Sejarah dan Antropologi. 1985. *Peristiwa Tahun-Tahun Bersejarah Daerah Sulawesi Selatan, dari Aabad XIV-XX*. Ujung Pandang: Balai kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Skinner. C. (editor). 2008. Enci Amin. *Syair Perang Mengkasar*. Makassar-Jakarta: Penerbit Inninawa-KITLV
- Stapel. F.W. 1936. *Cornelis Janzsoon Speelman*. S’Gravenhage: Martinus Nijhof.

Wabah dalam Perang Aceh: Kolera dan Beri-beri

Oleh: Prof. Dr. Misri A. Muchsin

1. Pendahuluan

“Orang Aceh yang menjadi korban perang dan serangan kolera pasti jauh lebih besar. Kolera merenggut nyawa Sultan Mahmud pada tanggal 26 Januari, di antara banyak yang lain. Boleh dikatakan tidak ada apa-apa yang dapat ditawarkan Belanda di Aceh Besar, dan karena itu Belanda boleh dikatakan tidak berhasil mendapatkan pengikut seorang pun”.

Perang Aceh (dalam perspektif Netherland Sentries) atau perang Belanda di Aceh (dalam perspektif sejarawan Indonesia dan rakyat Aceh), merupakan peperangan yang termahal, terlama dan besar jumlah korbannya di kedua pihak. Anthony Reid merincikan jumlah korban di pihak Aceh antara tahun 1898-1903 saja sebanyak 9.300; tahun 1904-1907 sebanyak 11.187; dan 1908-1914 mencapai 3.320. Adapun di pihak Belanda pada tahun-tahun disebutkan di atas tidak memiliki data. Kecuali itu, pada tahun 1880-1804 jumlah korbannya sebanyak 1400 orang, dan antara tahun 1885-1892 mencapai 3.169.

Dengan kondisi perang yang tiada henti, karena perlawanan dari pihak Aceh tidak pernah menyerah walaupun istana atau *Dalam* sudah direbut dan sultannya sudah ditangkap oleh pasukan Belanda, tetapi perlawanan rakyat yang kemudian dipimpin oleh ulama umumnya dalam skala besar atau kecil, telah mengantarkan dalam perang terbuka yang lama dan tidak pernah menyerah. Kondisi yang demikianlah yang menyebabkan pihak Belanda harus berfikir ekstra, yaitu bagaimana cara menaklukkan Aceh. Kenyataannya dengan kekuatan senjata berat dan ringan sudah dilakukan hingga dalam realitas secara fisik, Aceh sudah

hancur atau rusak parah. Masjid Raya Baiturrahman selaku masjid kesultanan dan istana sulthan misalnya, sudah menjadi puing-puing, dan sudah berpindah tangan kepada Kolonial Belanda, tetapi perlawanan rakyat Aceh terus berlanjut.

Akhirnya, mendatangkan wabah penyakit, seperti kolera merupakan salah satu cara dan sejenis “senjata biologis” ampuh, yang dibawa dan disebar oleh Belanda di Aceh. Hanya saja wabah yang konon khabarnya memang sengaja dibawa dengan mendatangkan penderita kolera yang ada di Batavia atau pulau Jawa umumnya ke Aceh, tetapi dalam kenyataan, yang menimpa dari wabah bukan hanya rakyat Aceh, tetapi pihak serdadu pasukan Belanda sendiri tidak kurang yang menyimpannya dan mendatangkan bagi mereka keresahan tersendiri. Dari itu, keberadaan wabah dalam perang Aceh atau perang Belanda di Aceh tentu menarik untuk dicari tahu lebih jauh dan akan diungkapkan dalam bagian-bagian berikut.

2. Perang Aceh

Menurut Amirul Hadi, Perang Aceh berlangsung dalam rentang tahun 1873-1912. Akan tetapi Paul van't Veer, menyebutkan perang Aceh berlangsung selama kurun waktu 1873-1942, dan dibagi dalam empat babakan. Keempat babakan dimaksud: Pertama, sejak dan selama tahun 1873, yang ditandai dan diawali dengan penyerahan surat pernyataan perang kepada sultan Aceh pada 26 Maret 1873. Surat yang ditandatangani oleh Gubernur Jenderal Belanda di Batavia, Mr. J. Loudon, dan surat tersebut adalah menandakan dimulai perang Aceh hingga 60-an tahun ke depan. Surat pernyataan perang dimaksud dikeluarkan karena Aceh, melalui Panglima Tibang Muhammad dan Teuku Muhammad Arifin dianggap berkhianat karena sudah melakukan negosiasi dengan Amerika dan Italia di Singapura. Periode Kedua, 1874-1880, yang ditandai dengan direbutnya Dalam atau istana kesultanan Aceh, diduki dan dibangun kembali untuk perkantoran pemerintahan Belanda. Ketiga, Perang Aceh dalam rentang tahun 1884-1886, dengan pusat kerajaan Aceh berpindah ke Keumala Pidie; dan yang keempat, perang Aceh dalam rentang

tahun 1898-1942, yang ditandai dengan perang gerilya, dengan serangan Aceh dalam kelompok-kelompok kecil pada malam hari, terutama di malam Jumat, yang disebut Belanda dengan *Atjeeh Moorden* (Aceh Gila atau kegilaan orang Aceh).

Jelang serangan atau ekspedisi Belanda I pada 1873, kondisi pusat kerajaan atau *Dalam* Aceh, seperti kesaksian Donald Stewart, seorang Jenderal Inggris yang mengunjungi istana, sebagaimana dikutip oleh Mohammad Said, mengatakan keadaan fisik dan kekuatan pertahanannya tidak setangguh pada masa-masa sebelumnya, terutama masa Sultan Iskandar Muda. Meriam yang menjadi senjata pelindung tidak memadai lagi, sebahagian tidak berfungsi dengan baik. Ia mengatakan juga bahwa enam minggu menjelang serangan Belanda, orang Aceh sama sekali belum siap berperang. Mereka tidak memiliki persenjataan yang cukup dan benteng untuk melindungi diri kurang memadai. Juga tidak mempunyai personil pasukan bersenjata yang teratur. Tidak terlihat kapal-kapal perang Aceh yang tangguh, tidak ada meriam yang bisa dipakai untuk memukul musuh, kecuali hanya beberapa yang sudah tua buatan dalam negeri, yang dibiarkan tergeletak di mana-mana tak terpelihara. Demikian pula dengan kondisi di sekitar *Dalam* semua rumah yang dijumpai di sekitarnya, tanpa kecuali rumah sultan, terkesan terabaikan atau kurang terawat

Kelemahan demi kelemahan yang terjadi di pusat kesultanan Aceh, membuka peluang bagi bangsa Eropa, terutama Belanda untuk menduduki/menaklukkan Kerajaan Aceh. Kedatangan Belanda, sebagaimana bangsa-bangsa Eropa yang lain ke Nusantara mulanya dengan motif tiga G, yaitu *Gold* (kekayaan), *Glory* (kemuliaan/kekuasaan) dan *Gospel* (kepercayaan/agama). Motif agama inilah diasumsikan yang menjadi antipati berkepanjangan bagi masyarakat Aceh dalam berhadapan dengan bangsa-bangsa Barat-Eropa pada umumnya.

Khusus kehadiran Belanda ke Aceh, kontak pertama sekali terjadi pada tanggal 21 Juni 1599, ketika dua kapal dagang bangsa dari kincir angin ini, di bawah pimpinan Cornelis De Houtman dan saudaranya Frederick De Houtman tiba di pelabuhan ibukota kerajaan Aceh. Pada mulanya kedatangan kapal-kapal Belanda

ini mendapat sambutan baik dari sultan Aceh (Sultan Alauddin Riayat Syah al Mukammal, 1588 – 1604) Ketika itu. Kehadiran para pedagang Belanda di Aceh diharapkan pasaran hasil-hasil bumi kerajaan Aceh, khususnya lada akan menjadi komoditi andalan dan pasar-pasar di Aceh akan bertambah bersemangat dengan ramai pengunjungnya.¹

Pada awalnya Belanda datang ke Aceh, sebagaimana Portugis ke Nusantara pada umumnya, tujuan kedatangannya adalah untuk berdagang. Akan tetapi di sela-sela itu mereka telah menyebarkan misi agama Kristen dan seterusnya diikuti dengan keinginan menguasai dan menjajah penduduk pribumi dengan cara memecah belah persatuan dan menidas mereka. Kesalahan terbesar yang lainnya dilakukan oleh Cornelis De Houtman, salah satu adalah kebohongannya ketika sultan Aceh menanyakan di mana letak negeri dan bangsa Belanda? Ia menjawab dengan bukan yang sebenarnya, dan tujuannya jelas ingin mengelabui sultan. Tindak lanjut dari ketidak harmonisan hubungan Aceh dengan representasi misi dagang Belanda adalah terjadinya penyerangan terhadap pedagang Belanda di atas kapal-kapalnya yang sedang berlabuh di pelabuhan Ulee Leue oleh pihak Aceh. Akibatnya Cornelis De Houtman yang menjadi pimpin dagang Belanda bersama dengan sebahagian anak buahnya terbunuh dan Frederick De Houtman ditawan oleh tentara Aceh.

Pada tahun 1602 pedagang dengan beberapa kapal di bawah pimpinan Admiral Laurens Bleker dan Gerard De Roy mengunjungi pelabuhan Aceh dengan tujuan untuk mengusahakan terciptanya hubungan lebih baik kembali dengan kerajaan Aceh. Pihak istana kerajaan Aceh menerima dengan baik kedatangan delegasi Belanda dan sultan Aceh mengirihkan para delegasinya ke Belanda untuk mempererat kembali persahabatan. Pada waktu itu pihak Aceh membebaskan Frederick de Houtman dari tahanan, dan utusan pihak Aceh sesampai di Belanda menghapuskan Laurens Bleker janjinya dan menuntut perusahaan Gearden untuk mengganti rugi

1 Zakaria Ahmad, *Sejarah Perlawanan Aceh Terhadap Kolonialisme Dan Imperialisme*, (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2008), hal. 35.

atas kelakuannya yang menenggelamkan dan merampok kapal di perairan Aceh.

Hanya saja, seiring dengan perubahan kebijakan diplomasi pihak kerajaan Aceh pada tanggal 25 Januari 1873 mengadakan hubungan diplomasi dengan konsulat Amerika dan Italia di Singapura. Konsul Amerika bersama para utusan Aceh itu mempersiapkan sebuah konsep kerjasama sederajat antara Amerika dengan Aceh untuk menghadapi ancaman Belanda.²

Pada tanggal 18 pebruari 1873 pemerinah Belanda memerintahkan Jenderal James Loudon agar mengirimkan angkatan laut ke Aceh. F.N Nieuwenhuyzen, seorang wakil dewan Hindia Belanda diangkat sebagai komisariss pemerintah dan ditugaskan berangkat ke Aceh untuk menuntut penjelasan mengenai pertemuan utusan Aceh selama berada di Singapura serta untuk mengusahakan agar sulthan Aceh mengakui kedaulatan Belanda. Pada 22 maret 1873 sampai di perairan kerajaan Aceh dan pada hari itu juga ia meyampaikan kehendak pemeritah Hindia Belanda kepada sulthan Aceh agar memberi penjelasan tertulis kepada pihak Belanda mengenai hubungan Aceh dengan wakil Negara asing di Singapura. Hal ini dianggap oleh Belanda sebagai pelanggaran terhadap bunyi perjanjian perdamaian, persahabatan, dan perniagaan tahun 1857.³ Akhirnya gendrang perang dimulai ketika armada Belanda di bawah pimpinan F.N Niuewenhuyzen tiba di pelabuhan kerajaan Aceh, yang mengirimkan sepucuk surat kepada sultan Aceh agar mau mengakui kedaulatan Belanda. Sultan menerima surat dan mengadakan sidang dengan staf sehingga akhirnya membalas bahwa permintaan ditolak. Pada tanggal 26 Maret 1873 atas nama pemerintahan Belanda mengumumkan pernyataan perang kepada kerajaan Aceh. Kapal-kapal perang Belanda yang berlabuh di sebelah Timur pantai Cermin Ulee Lheue, mulai memuntahkan pelurunya ke darat, sehingga terjadi konfrontasi total pertama antara rakyat Aceh yang

2 Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2005), hal. 94.

3 Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh...* hal. 65.

mempertahankan kemerdekaan dengan Belanda.⁴

Pada 2 Maret 1873 dengan kapal perang, Cidatel Van Antwerpen dan diiringi oleh kapal Siak Nieuwenhuyzen dan Betawi melalui Singapura dan pulau Pinang dengan tambahan dua kapal perang lagi, Marnix dan Coehoorn, untuk menuju Aceh. Ketika mereka tiba di perairan kerajaan Aceh pada tanggal 2 Maret 1873 dan hari itu juga mereka menyampaikan kehendak pemerintah Hindia Belanda kepada Sultan Aceh agar memberikan penjelasan tertulis kepada pihak Belanda mengenai perbuatan utusan pemerinthan Aceh yang mengadakan hubungan dengan wakil negeri asing di Singapura, yang meminta bantuan untuk melawan Belanda. Hal ini dianggap Belanda sebagai bentuk pelanggaran terhadap bunyi perjanjian perdamaian, persahabatan, dan perniagaan tahun 1857, antara kerajaan Aceh dan Belanda. Oleh karena jawaban-jawaban Sultan tidak memuaskan pihak Belanda, Nieuwenhuyzen memberi ultimatum akan mengambil tindakan yang tepat dan meminta kerajaan Aceh mengakui kedaulatan Belanda. Jawaban Sultan tidak berisi pengakuan yang dikehendaki Belanda, oleh karena itu Nieuwenhuyzen menyampaikan pernyataan atau manifesto perang pada tanggal 26 Maret 1873 kepada kerajaan Aceh. Kemudian pada 5 April 1873 Belanda siap-siaga di perairan Aceh dengan enam buah kapal uap, dua kapal angkatan laut, lima kapal layar. Pada 8 April pasukannya mendarat di pantai Kuta Ceureumen, sebelah timur Ulee Lheue dengan kekuatan 168 orang perwira dan 3198 bawahan, di bawah pimpinan Mayor Jendral J. H. R. Kohler.⁵

Serangan Belanda pertama terhadap Aceh berarti dimulai pada 5 April 1873, di bawah pimpinan Jenderal Kohler. Dalam pertempuran ini Kohler berhasil merebut Masjid Raya Baiturrahman. Pihak Belanda malah menganggap Masjid itulah sebagai istana atau *Dalam* karena dipertahankan dengan sengit oleh pejuang Aceh. Akan tetapi kemudian para pejuang Aceh merebut

4 M. Isa Sulaiman, dkk, *Belanda dan Aceh, sebuah bibliografi sejarah dikutip dari Marcopolo, The Description Of The World* (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Profinsi NAD 2003.), hal. 35.

5 Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam...*, hal. 65.

kembali masjid itu hingga pasukan Belanda menderita kekalahan. Pihak Belanda harus membayar mahal, karena pertempuran itu telah tewasnya Jenderal Kohler di ujung senjata prajurit Aceh berlokasi di pekarangan Masjid Raya Baiturrahman.

Kemudian kegagalan Jenderal Kohler membuat pihak Belanda harus mempertimbangkan dengan matang serangan lanjutan, yaitu serangan kedua ke Aceh setahun kemudian. Pemerintah Kolonial Belanda mempercayakan Van Swieten sebagai pimpinan tertinggi pasukannya. Pada tanggal 31 Januari 1874, Van Swieten menyerang *Dalam* dan menembaknya secara terus menerus. Atas nasehat Teuku Nyak Neh dilakukan pengepungan, lubang-lubang perlindungan digali dan meriam-meriam besar penyasar benteng disiapkan. Demikian pula dengan sekoci-sekoci bermeriam kecil turut melakukan penembakan. Akhirnya diberikan komando untuk menyerbu *Dalam*, namun ternyata pejuang Aceh pada malam itu telah meninggalkan lokasi. Pasukan Belanda menemukan *Dalam* dalam suasana kosong-sepi. *Dalam* dikelilingi bangunan tembok serta bangunan besar dan kecil yang telah reot, tidak menyerupai "istana". Tanpa pertempuran yang berarti *Dalam* jatuh ke kekuasaan Kolonial Belanda. Jatuhnya istana tersebut dianggap sebagai hasil terpenting yang dicapai Belanda. Kegagalan Maret-April 1873 telah ditebus pada Januari 1874. Perampasan *Dalam* diasumsi Belanda telah mengakhiri suatu episode sejarah Aceh. Kemegahannya dan segala aktivitas yang berlangsung di dalamnya telah berakhir.

Setelah berhasil menduduki *Dalam* atau istana pada tanggal 31 Januari 1874, Van Swieten menyatakan bahwa : "Kerajaan Aceh sudah takluk dan Belanda menggantikan kedudukan Kerajaan Aceh serta menempatkan wilayah Aceh Besar menjadi milik Pemerintah Hindia Belanda".⁶ Pernyataan ini telah menimbulkan dua musibah pemegang kekuasaan di Aceh. Bagi Belanda, merebut *Dalam* dianggap telah mengakhiri kekuasaan sultan, dengan sendirinya berhak memerintah Aceh. Di pihak lain, rakyat Aceh menolak kekuasaan Belanda tersebut. Mereka

6 Anwar, *Banda Aceh: Dari Kota ...* hlm. 177.

tetap mempertahankan kekuasaan walaupun istana sultan sudah direbut, dengan menobatkan Sultan Muhammad Daud Syah, menggantikan Sultan Mahmud Syah II yang wafat di Pagar Ayer pada tanggal 29 Januari 1874 akibat wabah kolera, yang akan dibahas dengan lebih khusus dalam sub bab berikut.

Keberhasilan Belanda menduduki *Dalam* rupanya tidak terlalu berpengaruh bagi perjuangan rakyat Aceh. Menguasai *Dalam* tidak berarti Aceh sudah takluk, melainkan perlawanan rakyat terus saja berlangsung. Penembakan-penembakan dan sergapan-sergapan atas perkemahan Belanda tetap terjadi siang malam, hingga Belanda keluar dari bumi Aceh pada tahun 1942.

Terlepas dari serangan-serangan yang dilancarkan oleh pejuang Aceh, Pemerintah Belanda tetap menyusun langkah-langkah untuk memperkuat kedudukannya di Kutaraja.⁷ Belanda menaruh perhatian besar untuk membangun Kutaraja guna menunjang kegiatan administrasi dan pertumbuhan perekonomian mereka. Pembangunan infrastruktur merupakan awal terjadinya perubahan terhadap berbagai aspek kehidupan kota, baik pada strukturnya, aktivitasnya, orientasi pengembangannya, maupun pada perangkatnya yang tergolong baru, yang jarang berkembang pada masa-masa Kerajaan Aceh.

Brau de Saint Pol Lias, seorang berkebangsaan Prancis yang pernah mengunjungi Kutaraja pada tahun 1880, sebagaimana dikutip oleh M. Isa Sulaiman, memberikan gambaran bahwa Kutaraja sedang membenah diri menjadi kota administrasi kolonial yang ditandai oleh keberadaan kampung-kampung lama, di samping munculnya bazar orang Eropa, pasar, pemukiman pegawai atau serdadu Belanda dan daerah Pecinan (Peunayông). Pemerintah Kolonial Belanda telah menetapkan Kutaraja sebagai pusat administrasi untuk seluruh daerah jajahannya di Aceh. Seluruh daerah kekuasaan dibagi dalam dua wilayah administrasi. Pertama, disebut *Gouvernement Gebied* (daerah

⁷ "Kutaraja", nama yang dijuluki oleh Belanda, menggantikan nama sebelumnya dengan "Bandar Aceh Darussalam" sebagai ibukota Kesultanan Aceh. Kemudian setelah Indonesia merdeka 1945 dan Aceh bergabung ke RI, nama kota ini berubah pula menjadi "Banda Aceh" sampai sekarang.

gubernemen) yang diperintahi secara langsung oleh Pemerintah Belanda. Kedua, disebut dengan *zelfbestuurgebied* atau *swapraja* (kenegerian) yang diperintah secara tidak langsung, tetapi melalui para *ulèbalang* setempat, yang telah menyatakan tunduk di bawah kekuasaan Hindia Belanda melalui penandatanganan *Korte Verklaring* (Perjanjian Pendek). Kedua daerah ini dalam struktur Pemerintahan Hindia Belanda disebut *Gouvernement Atjeh en Onderhoorigheden* (Gubernemen Atjeh dan Daerah Taklukannya). Pemimpin tertinggi dalam struktur pemerintahan Belanda di Aceh dijabat oleh seorang gubernur. Mula-mula diperintahi oleh Gubernur Militer yang berlangsung sejak tahun 1874 sampai dengan 1918 dan Gubernur Sipil dari tahun 1918 sampai tahun 1936. Sejak tahun 1936 sampai tahun 1942 berubah lagi di bawah pemerintahan seorang *Residen*, yang wilayahnya disebut dengan *Residentie Atjeh en Onderhoorigheden*.⁸

Kutaraja atau Bekas kompleks *Dalam* kesultanan Aceh dibangun perumahan dan perkantoran Belanda. Sebelah utara dan sekitarnya telah dibangun sebuah rumah gubernur yang diprakarsai oleh Letnan Jenderal Karel Van der Heyden (menjabat sebagai Komandan Militer dan Sipil di Aceh mulai Juni 1877-1881). Gedungnya merupakan satu-satunya yang paling anggun dan megah di Aceh pada waktu itu (kini menjadi Pendopo Gubernur). Pertama sekali digunakan oleh Letnan Jenderal Karel Van der Heyden pada tahun 1880.

Pemerintah kolonial Belanda membangun Musium Aceh untuk menyimpan berbagai barang yang bernilai sejarah. Bentuknya menyerupai *Rumoh Aceh* (Rumah Aceh). Bahannya berasal dari bekas tempat pameran yang dilaksanakan oleh Belanda di kota Semarang (1914). Usai pameran dibawa ke Kutaraja dan dijadikan gedung musium yang lokasinya di samping lapangan *esplanade* Kutaraja. Belanda juga membangun sebuah Musium Militer yang disebut *Het Legermuseum*. Sayang sekali, seorang kolektor pemilik benda bersejarah menarik kembali koleksinya, sehingga kekayaan musium itu banyak yang telah hilang.

⁸ Anwar, *Banda Aceh: Dari Kota ...* hlm. 178-179.

Bangunan-bangunan lain yang berdiri di bekas *Dalam* adalah kantor pengairan, kantor kas negara, tangsi, gudang, bengkel, kantor telepon, Sekolah Rakyat Keputrian. Di sebelah utara kompleks ini membentang jalan keraton menuju kantor pos dan telegram, *Societeit*, pabrik es, gereja, kolam air, stasiun dan beberapa toko Eropa. Pemerintah Belanda juga membangun sebuah kompleks pemakaman untuk serdadu-serdadu dan anggota keluarga mereka yang meninggal di Aceh. Kompleks ini disebut *Kerkhof*, yang secara resmi mulai digunakan pada tahun 1880. Letaknya di sebelah barat bekas *Dalam*, antara Kampung Baru dan Pasar Aceh serta jalan menuju Ulèe Lheue dan kantor kereta api. Jumlah serdadu Belanda yang dikebumikan di sini sekitar 2.200 orang. Kompleks pemakaman ini hingga sekarang masih terawat rapi di kota Banda Aceh.

Hal yang perlu dipertegas, sebagaimana diungkapkan *Vaul Van't Veer*, walaupun pemerintah colonial Belanda menyatakan Aceh sudah takluk dan mereka membangun kembali Aceh dari kehancuran akibat perang yang ditimbulkannya, tetapi perlawanan rakyat Aceh tidak pernah berhenti mulai dari serangan skala besar sampai serangan-serangan skala kecil yang terkenal dengan *Atjeeh moorden*.

Perang Aceh atau lebih tepat perang Belanda di Aceh yang berlangsung sekitar 40-an tahun, telah memperkuat tradisi penentangan yang keras terhadap kolonialisme Barat, yang sudah dirumuskan sebagai perang *kaphee* (Kafir).⁹ Lihat saja di wilayah Timur, Barat, Selatan, Tengah dan Tenggara Aceh, rakyatnya tidak tinggal diam untuk berjuang untuk melawan Belanda. Kerusakan dan perlawanan di semua wilayah berlangsung, walaupun kadang dalam skala kecil. Di sepanjang pantai Barat Selatan Aceh misalnya hingga tahun 1925, terdapat semangat perjuangan yang dimotori oleh Teungku Ben Mahmud, Teuku Cut Ali, Teuku Raja Angkasah, Teungku Pekan dan lainnya dalam rangka untuk melawan Belanda. Semangat perlawanan terhadap Belanda meledak sehingga rakyat

⁹ Teuku Ibrahim Alfian, *Perang Di Jalan Allah Perang Aceh 1873-1912*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1987), hal. 6.

di bagian Selatan sudah kampanye untuk perlawanan, yang dahulu seolah manut atau paling tidak apatis pada Belanda, tetapi dalam hati rakyat tidak pernah melupakan kelicikan Belanda sehingga pimpinan perlawanan seperti Teuku Cut Ali dan rakyat di Aceh Selatan memepergunakan senjata-senjata tajam, *Kelewang* atau *Peudeung Panyang* dalam melawan Belanda. Teuku Cut Ali dan pemimpin perjuangan lainnya bersama rakyat di bagian Selatan Aceh melakukan perlawanan dengan cara bergerilya, pengintaian dan serangan-serangan perlawanan dadakan. Di daerah ini pertempuran dilakukanya dengan menghadang serdadu Belanda dan cara keluar masuk hutan. Namun pada akhirnya para pemimpin perlawanan umumnya menemukan ajal, syahid dalam perlawanan menentang kompeni Belanda.¹⁰ Sebagai generasi penerus bangsa, sepatutnya kita hari ini mendoakan mereka mendapat tempat terbaik di sisi Tuhan dan perjuangan mereka mendapat pahala syahid yang berlipat ganda.

3.Wabah Kolera dalam perang Aceh

Wabah Kolera atau *penyaket budouk* dalam sebutan Aceh, pernah berjangkit parah selama perang Aceh atau perang Belanda di Aceh berlangsung. Dalam kisahnya menunjukkan bahwa pada tahun 1873-1874, penyakit menular berupa Kolera atau *penyaket budouk* dimaksud menimpa pasukan Belanda dan juga pasukan dan rakyat Aceh. Sultan Aceh sendiri, Sultan Mahmud Syah II dengan akibat penyakit ini pula ia meninggal dunia pada 28 Januari 1874 di Kampung Pagar Ayé atau Kampung Pagar Air sekarang. Wabah dimaksud dalam dasawarsa mana sudah menimpa masyarakat di Eropa dan Amerika. Jadi hampir samalah dengan covid 19 pada tahun 2020 yang juga sudah berjangkit dan menimpa dunia pada umumnya.

Pertanyaan yang patut dimunculkan adalah dari mana kolera sampai di Aceh padahal sebelumnya belum pernah berjangkit demikian. Apakah benar penjajah Belanda bawa ke Aceh penyakit

10 H.C. Zengraff, *Aceh*, (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), hal. 369.

ini sebagai jurus senjata biologis?

Mohammad Said dalam bukunya *Aceh Sepanjang Abad* jilid II, menyebutkan bahwa Gubernur Jenderal Hindia Belanda di Batavia, Jenderal Loudon dengan suratnya 6 November 1873 1a F6 2g, menunjuk Jenderal Jan van Swieten (1807-1888) untuk memimpin ekspedisi atau serangan kedua ke Aceh. Dengan tidak menyiakan kesempatan dan dengan kekuatan tiga kali lebih besar dari serangan atau ekspedisi I setahun sebelumnya, Jan van Swieten pada akhir November 1873, dengan 60 buah kapal tiba di perairan perbatasan Bandar Aceh dan Aceh Besar. Ketika itulah diketahui “Belanda sudah sengaja merencanakan penyakit kolera disebarkan kepada rakyat Aceh”.¹¹

Akan tetapi Anthony Reid mencatat lebih rinci bahwa serangan/ekspedisi kedua Belanda ke Aceh terdiri dari pasukan terbesar yang pernah dikerahkan Belanda ke dunia Timur. Ia menyebutkan bahwa pasukan Belanda terdiri dari 8.500 serdadu dan 4.300 pelayan. Kemudian dalam waktu yang tidak lama berselang disusul pula dengan pasukan cadangan berkekuatan 1.500 serdadu, yang didatangkan dari Padang, Sumatra Barat. Disebutkan bahwa hampir separuh dari jumlah serdadu itu terdiri dari serdadu bayaran, yang dihimpun di negeri Belanda dan mereka bersal dari kalangan “sampah masyarakat”, penjahat dan amoral yang dikumpulkan dari berbagai negeri di Eropa. Disiplin dan moral mereka disebutkan sangat menjijikkan bagi pengamat, tetapi dari merekalah harapan ditumpukan untuk berperang di Aceh.¹²

Serdadu yang diberangkatkan ke Aceh, rupanya adalah orang-orang yang telah menjalar penyakit kolera di Batavia (Jakarta) begitu meluasnya, telah diberangkatkan lebih awal dari Tanjung Priok, tanpa dikarantina kapal tersebut di pulau tanpa orang.

11 Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Jilid II, (Medan: Harian Waspada, 2007), hal. 12-13.

12 Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra Aceh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, terj. Masri Maris, *Asal Usul Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hal. 119.

Dalam perjalanan laut tersebut, tidak kurang dari 80 orang sudah meninggal di kapal, sebelum mendarat di Aceh pada 9 Desember 1873. Pendaratan dengan sekaligus menyerangnya dengan tembakan dari dekat pantai Cermen, sekaligus menyebarkan mayat-mayat yang sudah terinfeksi wabah kolera.

Ada catatan lain yang menunjukkan penyebaran kolera di kalangan rakyat Aceh, seperti yang ditulis oleh Moh. Said adalah tentang pensiunan tentara Italia di Mincio bernama Nino Bixio. Ia ditawarkan menjadi nakhoda kapal pengangkut "Maddaloni", yaitu kapal miliknya sendiri yang kemudian dijual ke Belanda. Nino Bixio sepertinya menjadi korban penipuan Belanda antara "bisnis dan kolera" dalam perang. Iklan kapal Maddaloni yang dijual tertulis *in consequence of the death of general Bixio* (sebagai konsekuensi dari kematian Jenderal Bixio).¹³

Ia menjadi korban pertama kolera saat masih berada dalam kapal tersebut dan mayatnya dibuang ke daratan, di salah satu pantai Aceh dan ditinggalkan di sana. Laporan "*Parlementaire redevoering van I.D Fransesn*" (1886) menyebutkan bahwa kuburan (yang kena penyakit kolera) dibongkar, mayat sengaja diantar ke darat, supaya rakyat Aceh ketularan kolera.

Kondisi perang berkecamuk tersebut terus berlanjut, dan Masjid Raya Baiturrahman dipertahankan oleh Tuanku Hasyim bersama pasukannya dengan penuh perlawanan, dan hingga 6 Januari 1874 barulah masjid tersebut dikuasi Belanda dan sudah hancur terbakar.

Satu hal yang menjadi cemas serdadu Belanda hingga saat itu bahwa wabah kolera semakin bertambah parah berjangkitnya, sehingga mereka juga hamper terinfeksi merata. Tidak hanya itu, wabah kolera menular pula kepada orang-orang Aceh yang mempertahankan masjid Raya Baiturrahman, sehingga mencapai 100 jenazah yang harus dimakamkan setiap harinya di pekuburan kraton. Sulthan Mahmud II selaku pemimpin Aceh ketika itu juga ikut terinfeksi wabah kolera, sehingga pada 26 Januari 1874

13 <http://www.tynebuiltships.co.uk/M-Ships/maddaloni1873.html>.

ia meninggal. Ketika Jan van Swieten dan serdadunya berusaha mengepung masjid sebagai benteng pertahanan terakhir pasukan Aceh, ia menemukan masjid sudah kosong, rupanya pasukan Aceh meninggalkan bangunan tersebut karena sudah berwabah kolera, dan mereka lebih baik memilih meninggalkannya dan mundur menebar ke bukit-bukit.¹⁴

Mundur dan menebar ke bukit-bukit, terkenal dalam Islam sebagai salah satu strategi menghadapi wabah, sebagaimana pada satu ketika, tepatnya zaman Khalifah Umar bin Khattab, negeri Syam sebagai salah satu provinsi berjangkit wabah tha'un Amwas namanya. Ketika itu gubernur di sana Amru bin Ash memerintahkan penduduk Syam untuk menyebar ke gunung-gunung agar steril dari wabah penyakit. Akhirnya wabah tha'un Amwas lenyap sendiri karena manusia sebagai mangsanya sudah tidak bersamanya lagi.

Jan van Swieten telah mengirim kawat berita pertama melalui Penang ke Batavia/Jakarta tentang korban yang ditimpa penyakit kolera dalam kapal-kapalnya dengan jumlah 77 orang terinfeksi, tetapi kemudian menyebar dengan cepat pada sebagian besar terinfeksi pada serdadunya.

Masa-masa selanjutnya, benar bahwa wabah kolera semakin mengganas. Anthony Reid mencatat dalam ekspedisi II Belanda ke Aceh, jumlah yang meninggal serdadu Belanda karena kena wabah penyakit dan letih hingga April 1874 sebanyak 1.274; antara 20 April sampai Desember 1874 sebanyak 859; sejak tahun 1875 sebanyak 1.316 dengan 432 positif karena wabah kolera; tahun 1876 sebanyak 1.398; tahun 1877, sebanyak 944 orang yang meninggal; tahun 1878 sebanyak 788 korban meninggal, tahun 1880-1884 sebanyak 1.400 meninggal; dan rentang tahun 1885-1892 sebanyak 3.169 orang meninggal.¹⁵

Adapun di pihak pasukan Aceh yang meninggal dan yang tersedia data adalah dalam awal ekspedisi II, bulan April 1874

¹⁴ Anthony Reid, *The Contest for...* hal. 119; dan Bandingkan Amirul Hadi, *Aceh...* hal. 198.

¹⁵ Anthony Reid, *The Contest for ...* hal. 344 dan hal. 196.

yang meninggal termasuk karena wabah kolera di dalamnya sebanyak 900 orang; Desember 1974-1897 tidak tersedia data yang meninggal di pihak Aceh. Adapun antara tahun 1898-1903, korban meninggal karena wabah kolera atau karena sakit sebanyak 9.300 orang; 1904-1907 yang meninggal 11.187 orang, yang terbanyak dalam sejarahnya; dan tahun 1908-1814 sebanyak 3.320 orang syahid di pihak Aceh karena wabah kolera atau sakit.¹⁶

Paul van't Veer lebih rinci menggambarkan juga dalam bukunya bahwa: "Pada tanggal 9 Desember 1873 satu dari ketiga *brigade* (yang keempat dalam cadangan dikirim ke Padang) sesudah melakukan gerakan tipu didaratkan ke pantai rawa. Pendaratan itu dilakukan terlalu cepat, karena bila tinggal lebih lama di kapal yang kotor dan menyesakkan napas, bencana kolera akan menimpa. Karantina 14 hari lamanya dengan gerakan berhati-hati barulah pasukan induk ditempatkan di sekitar Kampung Peunayong di tepi Sungai Aceh, letaknya satu setengah km dari keraton Aceh.¹⁷ Lanjutnya, pada akhir Desember meninggal 150 orang pasien kolera. Dalam rumah sakit tenda, yang sebentar-sebentar harus dipindahkan ke tempat yang lebih kering, dirawat 500 pasien; "dirawat" berarti ditempatkan dalam suatu perkemahan dengan jerami basah tanpa perawatan. 18 orang perwira dan 200 orang bawahan harus dibawa dalam keadaan sakit ke Padang, karena bahkan rumah sakit darurat sekalipun tidak punya tempat untuk mereka".

Berikut rumah sakit tenda dimaksud, yang terdapat di Aceh, tepatnya di sekitar Peunayong:

16 Anthony Reid, *The Contest for ...* hal. 344.

17 Erven Paul van't Veer, *De Atjeh-Orlog*, terj. Grafitipers, *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hal. 71.



Photo, gambaran Pasukan Belanda menempatkan pasien kolera di gubuk-gubuk dan di atas tanah kebun kelapa di kawasan Peunayong, sebagai bentuk rumah sakit darurat kolera

Penyakit kolera yang berkembang di Aceh membuat banyak rakyat Aceh menjadi korban, salah satu di antaranya Sultan Aceh, Sultan Mahmud Syah II, yang meninggal pada 28 Januari 1874 di Kampung Pagar Ayé (sekarang Pagar Air) kemudian ia dimakamkan di Cot Bada dekat Samahani. Penyakit kolera yang menimpa Aceh sejak akhir tahun 1873 membuat sultan dan para pembesar Aceh yang berada di kawasan keraton “Dalam Sultan” eksodus ke wilayah Aceh Besar. Namun, korban di dalam keraton Aceh telah meninggal sekitar 150 orang akibat kolera, sebagaimana dilaporkan Panglima Tibang ke Belanda di kemudian hari.

Kemudian kalau dalam mengatasi wabah penyakit kolera dengan membangun rumah sakit tenda seperti yang disebut di atas, berbeda dengan rakyat Aceh, seperti dilaporkan oleh Snock Hurgronje, bahwa untuk menangkal wabah dengan melakukan/ menyelenggarakan “kenduri penolak bala’ (*kenduri tulak bala’*).¹⁸ Jadi ada kemungkinan rakyat Aceh mengadakan kenduri tulsk bala’ dimaksud dalam menghadapi wabah kolera dalam masa perang Belanda di Aceh.

Penyakit kolera telah menjadi wabah mendunia pada tahun tersebut, merujuk kepada beberapa referensi seperti *US National Library of Medicine* yang banyak menunjukkan penyakit kolera di

18 Cristian Snouck Hurgronje, *Aceh Di Mata Kolonial*, Jilid I, terj. Ng. Singarimbun et al., (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985), hal. 466.

Eropa dan Amerika Serikat sejak awal tahun 1870-an telah menelan banyak korbannya.

4. Wabah Penyakit Beri-beri

Selain wabah kolera yang berjangkit dalam perang Aceh, menurut Van't veer, juga berjangkit penyakit beri-beri, penyakit kuning atau yang disebut sekarang dengan penyakit yang disebabkan karena kekurangan vitamin B1. Penyakit ini biasa ditandai dengan gejala berupa pembengkakan pada tungkai-kaki, jantung berdebar hingga sesak napas.

Dalam catatannya Paul Van't Veer menyebutkan bahwa setelah tahun 1880, wabah kolera sudah berakhir dan sejak tahun 1885 wabah penyakit beri-beri merambah dalam masyarakat Aceh secara meluas dan lebih parah dari wabah penyakit kolera dan cacar.¹⁹ Hanya saja walaupun wabahnya lebih meluas dalam masyarakat, tetapi persentase kematian akibat dari beri-beri lebih rendah dari wabah kolera.

Sepanjang tahun 1886 saja terdapat 6.000 lebih penduduk Aceh (rakyat Aceh dan serdadu Belanda) yang terinfeksi wabah penyakit beri-beri, dan 800 orang di antaranya meninggal. Dengan kondisi yang demikian, maka pemerintah Hindia Belanda di Aceh, pada tahun 1885 beberapa batalyon atau sekitar 20 persen dikembalikan ke pulau Jawa, dan 20 persen lainnya sudah kena wabah penyakit beri-beri, penyakit kekurangan vitamin B1, atau disebutkan juga sebagai penyakit infeksi tersebut. Yang jelas fenomena wabah penyakit ini yaitu kaki gembung-gembung.²⁰

Satu hal yang mengherankan, kenapa wabah penyakit beri-beri dalam zaman perang Aceh jarang sekali dan hampir tidak ada yang berjangkit pada perwira, tetapi hanya pada serdadu Belanda, fuselir-fuselir Eropa yang banyak menimpa korbannya. Adapun rakyat Aceh sendiri juga tergolong kurang yang berjangkit wabah penyakit beri-beri. Perwira dan rakyat Aceh tidak kena wabah penyakit beri-beri, diperkirakan mungkin karena hidup mereka

19 Erven Paul van't Veer, *De Atjeh-Orlog...* hal. 129.

20 Erven Paul van't Veer, *De Atjeh-Orlog...* hal. 130.

lebih higienis. Hal ini dapat dipastikan karena perwira Belanda dan rakyat Aceh tergolong lumayan menjaga kebersihan. Rakyat Aceh, walaupun dalam kondisi perang tetapi mereka selalu berwudhu untuk salat lima waktu, dan hal itu sudah cukup lumayan terjaga kebersihannya dalam keseharian.

Professor C.A. Pekelharing dan dr. C. Winkler, ditugaskan untuk meneliti dan sekaligus mengatasi wabah penyakit beri-beri di penjara-penjara pulau Jawa dan juga di Aceh. Ia berkesimpulan bahwa factor penyebabnya karena infeksi, dan begitu besar bahaya ketularannya. Oleh karenanya dalam mengatasi ia memerintahkan untuk mengumpulkan semua pakaian, termasuk sepatu agar dibawa ke Kutaraja-Bandar Aceh, untuk direbus dengan dimasukkan ke ketel-ketel besar untuk didesinfeksi, yang direbus dalam larutan sublimat. Setelah itu pemilik pakaian menerima kembali pakaiannya, setelah direndam dalam alkali.²¹

Pendapat Prof. C. A., Pekelharing yang menyatakan factor wabah penyakit beri-beri karena infeksi dianggap keliru. Barulah kemudian pada tahun 1896 seorang asistennya bernama dr. C. Eykman, menyebutkan bahwa factor terjadinya wabah beri-beri karena factor makanan, yaitu makan dari beras giling terus menerus menimbulkan beri-beri. Kulit ari beras mengandung zat hidup atau disebut vitamin, yang mutlak dibutuhkan manusi dan hewan, padahal dengan beras terus digiling maka ia sudah hilang zat hidup atau vitamin. Dokter yang kemudian menjadi professor dan menerima hadiah Nobel itu membantah pendapat seniornya bahwa perwira Belanda tidak terjangkit beri-beri bukan karena lebih bersih, tetapi ia malah menyebutkan perwira Belanda tidak terjangkiti infeksi karena makanan mereka lebih banyak variannya sehingga tertutup kekurangan vitamin B1 dalam beras giling. Sementara rakyat Aceh terhindari dari wabah beri-beri karena mereka makan nasi dengan sambal, katanya yang kaya akan vitaminnya.²²

21 Erven Paul van't Veer, *De Atjeh-Orlog...* hal. 130.

22 Erven Paul van't Veer, *De Atjeh-Orlog...* hal. 130-131.

Jelasnya, di samping karena kekurangan vitamin B1, factor ketidak-bersihan atau tidak higienis, dapat diasumsikan menjadi factor berjangkitnya beri-beri dalam masa perang Aceh atau perang Belanda di Aceh. Wabah Beri-beri satu pendapat disebutkan penyakit menular, sebagaimana disebutkan Prof. C. A., Pekelharing yang menyatakan factor wabah penyakit beri-beri karena infeksi. Kondisi yang demikian itulah telah menjadi persoalan tersendiri bagi serdadu dan pemerintah colonial Belanda.

5. Penutup

Wabah penyakit dalam perang Aceh paling tidak ada wabah kolera dan wabah penyakit beri-beri. Dalam kenyataan, wabah penaki kolera lebih ganas, lebih meluas berjangkitnya, tidak hanya pada serdadu Belanda tetapi juga pada pihak pasukan Aceh. Sultan Aceh sendiri, Sultan Mahmud II termasuk korban wabah kolera, dan meninggal pada tanggal 26 Januari 1874 di Pagar Air, yang pindah ke sana setelah *Dalam* atau istana kesultanan Darud Dunya, kesultanan kerajaan Aceh yang sudah dikuasai oleh pasukan Belanda.

Wabah Kolera pertamanya berasal dari serdadu Belanda yang datang Batavia menuju Aceh dengan menggunakan kapal-kapal laut yang mencapai 60 kapal. Nino Bixio, pensiunan tentara Italia di Mincio ditawarkan menjadi nakhoda kapal pengangkut "Maddaloni", yaitu kapal miliknya sendiri yang kemudian dijual ke Belanda. Nino Bixio sepertinya menjadi korban penipuan Belanda antara "bisnis dan kolera" dalam perang. Ia menjadi korban pertama kolera saat masih berada dalam kapal tersebut dan mayatnya dibuang ke daratan, di salah satu pantai Aceh dan ditinggalkan di sana. Disebutkan bahwa mayat sengaja diantar ke darat, supaya rakyat Aceh ketularan kolera. Dengan demikian Nino Bixio mayat pertama yang berjangkit kolera, di samping 80 orang lain yang juga mayatnya didaratkan di Aceh. Berawal dari mayat mereka inilah kolera menjadi wabah di Aceh, yang berjangkit tidak hanya pada orang Aceh, tetapi juga menimpa serdadu Belanda beribu orang.

Wabah penyakit Beri-beri merupakan wabah penyakit kedua

yang berjangkit dalam perang Aceh. Wabah dimaksud telah berjangkit meluas di kalangan serdadu Belanda dan rakyat Aceh. Sepanjang tahun 1886 saja terdapat 6.000 lebih penduduk Aceh (rakyat Aceh dan serdadu Belanda) yang terinfeksi wabah penyakit beri-beri, dan 800 orang di antaranya meninggal.

Fenomenanya kaki bengkok dan jika seseorang serdadu Belanda sudah terjangkit penyakit ini maka ia dikeluarkan dari dinas pasukannya dan dikembalikan ke pulau Jawa atau ke tanah kelahirannya. Oleh karenanya banyak serdadu Belanda yang menginginkan kakinya bengkok, untuk dikeluarkan dari dinas militer atau satuan pasukannya di Aceh.

Daftar Bacaan

Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya dan Tradisi*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010).

Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra Acheh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, terj. Masri Maris, *Asal Usul Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005).

Anwar, *Banda Aceh: Dari Kota Tradisional ke Kota Kolonial*, Tesis, (Yogyakarta: PPs UGM, 2002).

Mohammad Said, *Atjeh Sepanjang Abad*, Jilid I, (Medan: Diterbitkan oleh Pengarang Sendiri, 1961).

Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Jilid II, (Medan: Harian Waspada, 2007).

M. Isa Sulaiman, dkk, *Belanda dan Aceh, sebuah bibliografi sejarah dikutip dari Marco Polo, The Description Of The World* (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi NAD 2003).

Snouck Hurgronje, Cristian, *Aceh Di Mata Kolonial*, Jilid I, terj. Ng. Singarimbun et al., (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985)

Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2005).

Teuku Ibrahim Alfian, *Perang Di Jalan Allah Perang Aceh 1873-1912*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1987).

van't Veer, Erven Paul, *De Atjeh-Orlog*, terj. Grafitipers, *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985).

Zakaria Ahmad, *Sejarah Perlawanan Aceh Terhadap Kolonialisme Dan Imperialisme*, (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2008).
Zengraff, H.C., *Aceh*, (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983).
<http://www.tynebuiltships.co.uk/M-Ships/maddaloni1873.html>.

Situs Gunung Padang dan Ancaman Kebencanaan pada Masa Lalu

Oleh: **Dr. Lutfi Yondri**
Balai Arkeologi Jawa Barat
yondrilutfi@gmail.com

Archaeology can help us to understand about things and their relations with time, culture, environment, and adaptation of cultural norms, which have existed by people in the past (Cryado, 1991, Yondri, 2006)

Pendahuluan

Bila dibaca beberapa tulisan terkait situs Gunung Pang sejak ditemukan kembali pada tahun 1979 dan kemudian diikuti dengan pembukaan semak belukar yang menutupi sebagian susunan batunya saat itu, tampak setelah itu tidak ditemukan perbedaan di kalangan para ahli tentang jumlah teras punden berundak yang terdapat di puncak Gunung Padang, Punden berundak Gunung Padang terdiri dari lima teras, masing-masingnya memiliki ukuran berbeda. Teras pertama merupakan teras terbawah mempunyai ukuran paling besar, kemudian berturut-turut sampai teras kelima ukurannya semakin mengecil (Bintarti, 1982, Sukendar, 1985, Yondri, 2002). Hal itu berbeda dengan catatan baik yang dibuat oleh Verbeek maupun Krom yang saat itu mencatat situs Gunung Padang terdiri dari empat teras (Verbeek, 1891, Krom, 1914).

Seiring dengan pengembangan penelitian yang dilakukan di situs Gunung Padang, pada tahun 2012 diperoleh pengetahuan tentang bagaimana masyarakat masa lalu mendirikan balok-balok batu di punden berundak Gunung Padang Pada masa lalu batu-batu tegak didirikan dengan cara menghunjamkan balok batu ke dalam tanah. Kuat dugaan untuk menghunjamkan balok-balok batu tersebut ke dalam tanah tentunya dibutuhkan

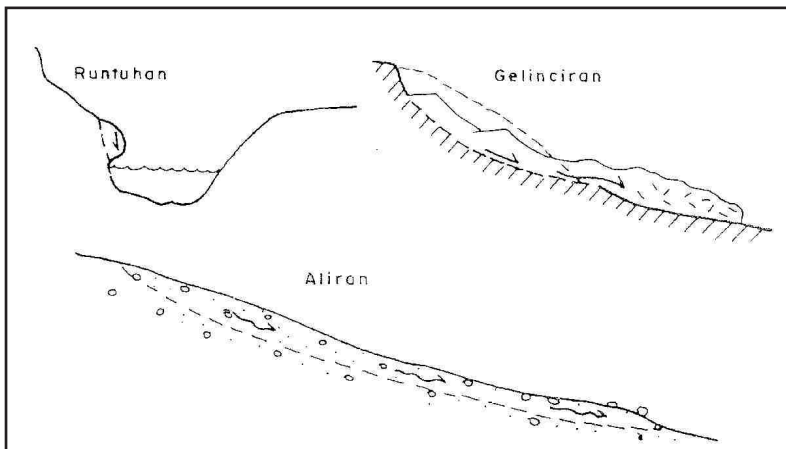
energi yang cukup besar, karena kedalaman bagian balok batu yang tertanam di dalam tanah ada yang mencapai 45 cm dari permukaan tanah sekarang, terlebih balok-balok batu tersebut memiliki bobot ratusan kilogram (Yondri, dkk, 2012). Sementara itu dari serangkaian ekskvasi di masing-masing teras dari punden berundak Gunung Padang berhasil ditampakkkan bagaimana pola susun masing-masing dinding teras punden berundak tersebut. Sementara itu untuk dinding teras, balok-balok batu penyusun teras tersebut disusun secara horizontal di permukaan tanah, dan di bagian-bagian tertentu diisikan batu pengunci atau batu pasak. Pola peletakan balok batu yang demikian berbeda dengan pola peletakan batu penyusun dinding teras I, tangga utama, tangga antar teras, batas halaman, maupun batas teras (Yondri, 2014).

Saat sekarang bila diamati masing-masing bagian dari punden berundak Gunung Padang itu tampak bentuk dan susunan balok-balok batu penyusun masing-masing teras punden berundak Gunung Padang ini tidak lagi utuh, sebagian diantaranya telah bergeser dari posisi asli. Akan tetapi dari bila diamati secara seksama dari susunan balok batu dengan penempatan tertentu di masing-masing teras yang berada di puncak Gunung Padang dengan kelerengan yang bervariasi bahkan ada yang curam tersebut memperlihatkan bagaimana masyarakat yang membanun punden berundak itu telah arif terhadap kerawan atau ancaman bencana pada saat membanun punden berundak itu pada masa lalu. Sementara itu, di bagian lereng Gunung Padang tersebut terlihat jelas jejak-jejak longsoran serta sisa longoran yang terjadi beberapa tahun terakhir. Dengan alasan itulah kemudian penulis tertarik untuk membahas topik tentang bencana terkait situs Gunung Padang pada masa lalu.

Potensi Kebencanaan di Lingkungan Situs Gunung Padang

Sampurno (2002) dalam tulisannya yang berjudul *Tinjauan Geologis, Lingkungan Alam dan Budaya Terhadap Pelestarian dan Pengembangan Situs Megalitik Gunung Padang*, dari keletakan punden berundak Gunung Padang yang berada di daerah rawan bencana menyimpulkan bahwa paling tidak terdapat tiga

bentuk bencana alam yang mengancam susunan batuan punden berundak Gunung Padang seperti runtuhan, gelinciran, dan aliran. Kondisi yang demikian dapat terjadi karena beberapa bagian dari konstruksi punden berundak tersebut memiliki potensi terhadap kebencanaan yang demikian. Konstruksi dinding teras yang dibuat dari susunan balok-balok batu andesit yang disusun vertikal pada puncak bukit sangat rawan terjadi runtuh. Kemudian konstruksi dinding teras yang berada pada bidang miring perbukitan sangat rawan akan bahaya gelinciran, begitu juga dengan susunan konstruksi yang berada di daerah yang landai juga sangat rawan akan bahaya aliran, seperti yang diilustrasikan oleh Sampurno (2002).



Sumber : Sampurno, 2002

Ketiga jenis bencana yang demikian dapat terjadi kapan saja, karena berdasarkan hasil pengamatan sekeliling punden berundak Gunung Padang, terdiri dari lereng-lereng yang cukup terjal baik di sisi sebelah barat, timur, dan selatan. Kerawanan lingkungan situs Gunung Padang itu juga tercermin dari banyaknya elemen-elemen bekas longoran dengan bentuk yang sangat kontras di sekelilingnya dan kejadian yang cukup parah dapat dilihat baik di sisi barat teras pertama punden berundak Gunung Padang dengan menyisakan dinding vertikal serta yang di sisi sebelah

selatan dengan sisa longsoran yang cukup luas.

Kerawanan dari bencana yang dialami oleh punden berundak Gunung Padang selain yang diuraikan oleh Sampurno (2002) sebenarnya juga dipicu dari keletakannya yang berada di dua jalur sesar aktif yaitu sesar Cikondan dan esar Cimandiri (Bronto, 2012). Keberadaan dua sesar ini kuat duaan telah mengancam keberadaan susunan teras punden berundak Gunung Padang sejak masa prasejarah. Van Kempen (1945) menempatkan kawasan sekitar situs Gunung Padang dengan kisaran intensitas kegempaan yang cukup tinggi. Hal ini tampak selaras dengan catatan Harian Kompas tentang gempa besar yang pernah terjadi di sekitar Jakarta dan termasuk di Cianjur yang terjadi dari tahun ke tahun. Di Cianjur sendiri gempa besar pernah terjadi pada tahun 1844 (Harian Kompas, 2016).

Berdasarkan data tersebut muncul pertanyaan bagaimana pengetahuan teknis yang dimiliki masyarakat pendukung budaya Gunung Padang tersebut dalam membangun dan menyusun balok-balok batu tersebut sehingga mampu bertahan di daerah yang rawan bencana tersebut dalam kurun waktu yang lama. Padahal pada saat itu teknologi yang dapat mengantisipasi tentangan alam tersebut belum ada. Dalam teori *human ecology* terdapat hubungan timbal-balik antara lingkungan dengan tingkah-laku. Lingkungan dapat memengaruhi tingkah-laku atau sebaliknya, tingkah-laku juga dapat memengaruhi lingkungan (Ridwan, 2010:4-7). Khususnya teknologi merupakan faktor utama bagi manusia dalam beradaptasi dengan lingkungan (Sharer dan Ashmore, 1980:61).

Pembahasan

Merujuk pada paparan yang disampaikan oleh R.P. Soejono (2002) dalam tulisannya berjudul *Potensi Arkeologis dan Masalah Penanganan Situs Gunung Padang*, yang menyebutkan bahwa Gunung Padang merupakan suatu bentuk peninggalan arkeologi dan memiliki ciri-ciri khusus dari masa prasejarah. Kini menjadi perhatian untuk diberikan arti dan maknanya kepada masyarakat luas serta melihat keletakan punden berundak Gunung Padang di

puncak perbukitan yang dikelilingi oleh lereng yang cukup terjal yang sangat rawan akan bencana. Tinggalan ini sangat layak untuk dijadikan sebagai bahan kajian pengetahuan, teknologi, serta pengetahuan tentang kearifan masyarakat dalam menghadapi kondisi dan tantangan lingkungan di masa lalu, yang kondisinya tentunya tidak jauh berbeda dengan kondisi sekarang. Hal inilah yang kemudian dicoba dianalisa dari pola susun balok batu punden berundak Gunung Padang saat ini.

Dalam upaya adaptasi terhadap lingkungan yang rawan akan bencana tersebut tampaknya masyarakat pendukung budaya punden berundak Gunung Padang telah mendeposikan pengetahuan mereka dalam bagaimana mereka menyusun dan menata balok-balok batu di setiap bentuk bangun atau susunan yang ada pada konstruksi punden berundak Gunung Padang. Hal ini dapat dipandang sebagai wujud atau refleksi dari istim pengetahuan yang terkait dengan aspek kearifan lokal pada masa. Besar kemungkinan hal ini juga terkait dengan keletakan situs Gunung Padang sendiri yang berada di jalur sesar aktif Cimandiri.

Pembahasan tentang bentuk susunan balok-balok batu yang terdapat pada punden berundak Gunung Padang yang diawali dari sumur yang terletak di kaki Gunung Padang sebelah utara, tangga utama, teras I dan diakhiri pada teras ke lima, terdapat sepuluh pola susunan batu yang berbeda satu sama lainnya yang dapat disimpulkan sebagai bentuk refleksi tentang bagaimana mereka mengantisipasi ragam kebencanaan yang akan terjadi pada susunan balok batu yang mereka buat pada masa lalu.

Punden berundak Gunung Padang merupakan susunan binaan yang terbuat dari benda alam untuk memenuhi kebutuhan ruang pemujaan, terletak di atas sebuah bukit pada ketinggian ± 885 m di atas permukaan laut. Benda alam sebagaimana dikemukakan tersebut adalah batuan beku yang terbentuk karena proses alam, yaitu berupa batuan *columnar joint* atau kekar kolom yang bentuknya persegi atau prisma memiliki sedikitnya tiga sampai dengan 7 sisi.

Struktur Punden Gunung Padang berupa teras berundak, masing-masing teras memiliki halaman yang letaknya membujur

ke-arah utara-selatan dengan total panjang bangunan \pm 122 m. Teknik pengerjaan struktur punden pada umumnya sangat sederhana yaitu hanya terbuat dari satu lapis batu yang ditumpuk tanpa ikatan atau perekat dan diletakkan di atas tanah tanpa perkuatan, dengan pola susun tertentu. Begitu kompleksnya bentuk dan struktur balok batu penyusun punden berundak Gunung Padang itu, paling tidak dapat diperkirakan beberapa tahapan perilaku manusia masa lalu dalam mengolah balok-balok batu tersebut sehingga membentuk punden berundak. Pertama bagaimana manusia masa lalu mencari batu untuk disusun menjadi bagian-bagian tertentu dari punden berundak. Kedua, pengetahuan tentang bagaimana mereka memilih balok-balok batu tersebut. Ke tiga, perilaku mereka dalam memilah balok-balok batu yang dibutuhkan karena dari pengamatan lapangan di situs Gunung Padang sendiri juga ditemukan balok-balok batu dengan ukuran yang cukup besar tetapi tidak banyak ditemukan dalam struktur punden berundak. Berikutnya adalah tentang bagaimana mereka memindahkan masing-masing balok batu tersebut ke bagian-bagian susunan yang mereka bentuk, dan terakhir adalah tentang bagaimana mereka menyusun balok-balok batu tersebut. Terkait dengan beberapa deposisi pengetahuan tersebut, yang diuraikan berikut adalah bagaimana mereka menyusun balok-balok batu yang terdapat di beberapa bagian punden berundak. Berdasarkan hasil pengamatan lapangan, bentuk-bentuk pola susun balok batu dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

Pola Susun 1 (Penataan Balok Batu Sekeliling Sumur)

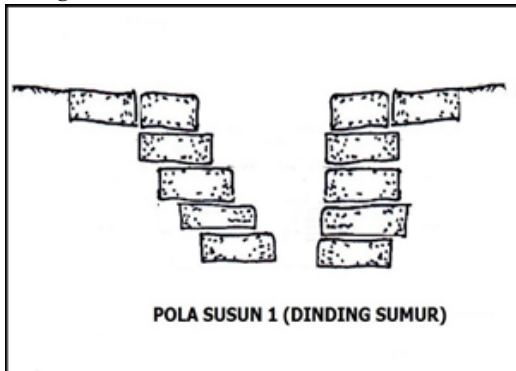
Sumur merupakan pola konstruksi awal yang ditemui sebelum menapaki tangga naik menuju teras punden berundak. Sumur ini berada di kaki sebelah utara Gunung Padang, dan merupakan satu-satu sumber air di kawasan ini. Melihat keletakannya yang demikian, besar kemungkinan di masa lalu tinggalan ini dipergunakan oleh masyarakat pendukung budaya megalitik Gunung Padang sebagai sarana pensucian diri sebelum melakukan ibadah atau melaksanakan upacara.

Oleh karena mata air yang menjadi sumber air sumur tersebut

tidak berada di permukaan tanah tetapi terletak lebih kurang 1.5 m dibawah permukaan tanah, maka untuk menjaga kestabilan tanah dari permukaan hingga muka air disusun balok-balok batu dengan membentuk ukuran bukaan yang makin mengecil ke bagian bawah. Susunan balok batu yang tampak masih utuh



Sumur (mata air) pola susun balok batu pertama yang terdapat di kaki sebelah utara situs Gunung Padang. Dok. Lutfi Yondri, 2012



Sumber: Tim Peneliti, 2012

pada bagian ini adalah susunan balok-balok batu yang berada dekat dengan muka air. Balok-balok batu tersebut ditata dengan cara saling menghimpitkan bagian ujung balok batu sehingga membentuk ruang persegi. Pola susunan balok batu yang terdapat pada dinding sumur tersebut secara deskriptif dimasukkan kedalam Pola Susun 1. Pola tersusun dari balok-balok batu andesit dengan membentuk denah empat persegi, tinggi antara 2,5-3 m. Tebal dinding mengikuti tebal balok-balok batuan penyusun dinding antara 20-40 cm.

Susunan balok batu yang membentuk ruang empat persegi tersebut diatur makin melebar dari bagian bawah ke atas. Masing-masing dinding tidak memiliki tingkat kemiringan yang sama, dinding sisi sebelah selatan, barat dan timur memiliki kemiringan susunan dinding $\pm 80^\circ$, sementara itu dinding sumur sisi sebelah utara agak lebih landai. Balok-balok batu penyusun dinding sisi sebelah utara tersebut dibuat agak berjenjang sehingga memungkinkan untuk ditapaki bila peziarah ingin turun hingga menyentuh air di dasar sumur. Besar kemungkinan di masa

lalu, susunan yang demikian merupakan bentuk dasar dari susunan batu penguat dinding sumur yang sekaligus berfungsi sebagai tangga bagi peziarah dalam prosesi pensucian diri pada saat itu. Walaupun demikian, sampai sekarang belum diketahui bagaimana cara pelaksanaan pensucian diri masyarakat masa lalu yang melakukan upacara di punden berundak Gunung Padang ini.

Di samping sumur, bagian utama punden berundak dikelompokkan menjadi lima teras. Untuk melakukan pengenalan keletakan masing-masing pola susun balok batu diacu dengan menggunakan nomenklatur seperti yang terdapat dalam gambar Nomenklatur Struktur Punden Berundak. Adapun nomenklatur tersebut, masing-masing pola penataan balok batu pada masing-masing bagian teras punden berundak Gunung Padang untuk mengantisipasi tiga bentuk kebencanaan seperti yang disampaikan Sampurno (2002) tersebut sebagai berikut.

Pola Susun 2 (Penataan Balok Batu Penyusun Tangga Utama)

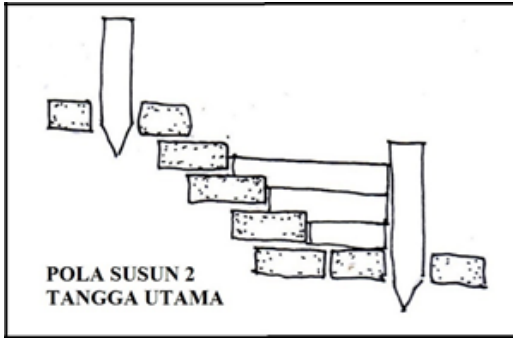
Konstruksi tangga utama punden berundak Gunung Padang terdapat di bagian antara sumur batu dan teras 1. Pola Susun 2 terdapat pada konstruksi tangga utama punden berundak yang terletak di bagian antara sumur batu dan teras 1 atau di sisi sebelah utara bukit yang menempati lahan yang lebih landai dari kawasan lainnya yang terdapat di sisi-sisi Gunung Padang. Konstruksi tangga dibuat dari susunan balok-balok batu berbentuk prisma dengan ukuran bentang tangga lebar 110 cm, panjang 160 m.



Sumber: Tim Peneliti, 2012

Bagian susunan balok batu yang masih insitu dengan Pola Susun 2 di tangga utama yang berhubungan langsung dengan teras pertama punden berundak Gunung Padang,
Dok. Lutfi Yondri,

Struktur tangga ini memiliki anak tangga berukuran panjang 80-90 cm dalam posisi mendatar, dan tinggi 15-30 cm dalam posisi tegak. Struktur tangga ini terbuat dari susunan batu dalam berbagai ukuran dengan rincian sebagai berikut: Batu tegak



Sumber: Tim Peneliti, 2012

berukuran: 10/15-150 cm, 19/30-137 cm. Anak tangga berukuran: 15/20-130 cm. Pipi tangga berukuran: 23/34-93 cm. Batu penjepit berukuran: 18/22-102 cm.

Sebagian tangga utama menuju teras 1 menempati bagian bukit

dengan kemiringan yang cukup tinggi. Untuk mengatasi hal tersebut, tampaknya di masa lalu diatasi dengan membuat tangga yang agak berliku dan pola peletakan balok batu dengan pola membujur dan melintang. Masing-masing anak tangga umumnya terdapat 3 atau lebih balok batu secara membujur, kemudian dikunci oleh balok-balok batu yang diletakkan secara melintang. Peletakan balok-balok batu dengan cara demikian dilakukan secara berulang terutama pada bagian-bagian tangga yang masih dapat diamati, dari awal tangga naik sampai tangga terakhir sebelum menuju ke teras pertama, sepanjang lebih kurang 150 m. Pola susunan yang demikian, tampaknya cukup efektif untuk mencegah terjadinya gelinciran susunan balok batu penyusun tangga naik bila terjadi guncangan atau diinjak oleh para peziarah yang melewati tangga tersebut di masa lalu.

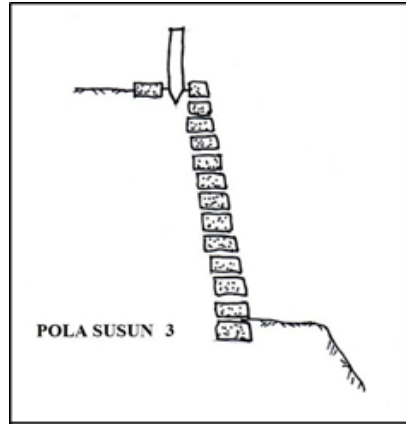
Pola Susun 3 (Penataan Dinding Sebelah Barat Teras I)

Pola Susun 3 merupakan pola susun balok-balok batu yang disusun sebagai dinding teras punden berundak Gunung Padang yang memiliki dinding batuan dengan ukuran tinggi antara 3-7 m serta dengan kemiringan susunan batuan lebih kurang 80°. Tebal dindingnya berkisar antara 20-40 cm, terbuat dari satu lapis



Pola Susun 3 pada dinding teras 1 sisi sebelah utara (barat) punden berundak Gunung Padang, Dok. Suparno, 2012

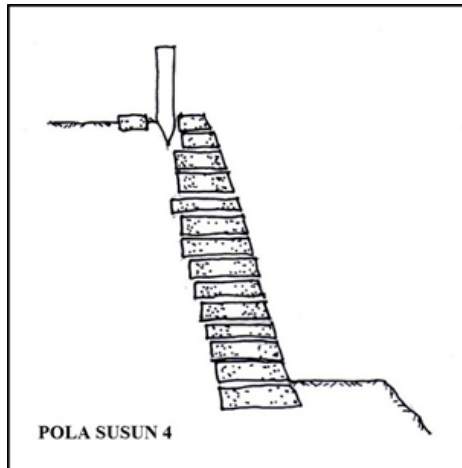
batu berukuran 12/16-40 cm dan 15/20-20 cm. Batuan di bagian dinding teras ini disusun dengan cara ditumpuk tanpa ikatan atau perekat. Pada tempat-tempat tertentu di antara susunan batu terdapat pasak dari pecahan batu kecil-kecil untuk memperkokoh kedudukan susunan batu. Dinding teras di bagian paling atas terdapat pagar pembatas halaman berupa batu tegak berukuran 18/20-125 cm dan batu penjepit berukuran 20/20-158 cm untuk bagian luar, dan 12/20-90 cm untuk bagian dalam. Pola susun 1 ini terdapat di bagian dinding Teras 1 sisi utara.



Sumber: Tim Peneliti, 2012

Pola Susun 4 (Dinding Sebelah Timur Teras 1)

Pola Susun 4 merupakan dinding teras dengan tinggi 2,5-7 m, ketebalan berkisar antara 70-80 cm, dan dibuat dari satu lapis batu berukuran 17/20-70 cm dan 20/23-80 cm. Batuan di bagian dinding teras ini disusun dengan cara ditumpuk tanpa ikatan atau perekat. Pada tempat-tempat tertentu di antara susunan batu terdapat



Sumber: Tim Peneliti, 2012



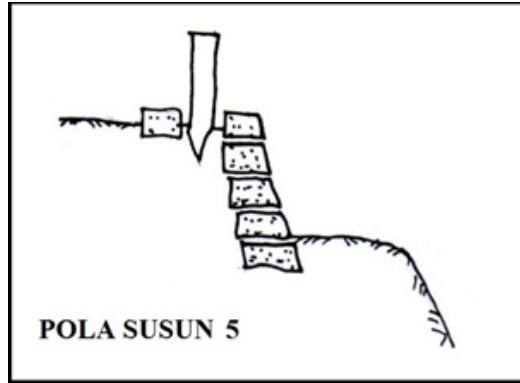
pasak dari pecahan batu kecil-kecil untuk memperkokoh kedudukan susunan batu. Dinding teras di

Pola Susun 4 pada dinding teras 1 sisi sebelah timur dan sisi barat. Dok. Suparno, 2012

bagian paling atas terdapat pagar pembatas halaman berupa batu tegak berukuran 13/30-133 cm dan batu penjepit berukuran 13/18-60 cm untuk bagian luar, dan 12/20-90 cm untuk bagian dalam. Pola susun balok batu yang dikelompokkan kedalam pola susun 4 tersebut antara lain terdapat di bagian dinding Teras I sisi timur dan sisi barat.

Pola Susun 5 (Penataan Dinding Teras II, III, IV dan Teras V Sisi Selatan, Timur dan Barat)

Pola Susun 5 merupakan dinding teras dengan ketinggian berkisar antara 0,40m -2,46 m dengan kemiringan $\pm 79^\circ$. Tebal dinding berkisar antara 20-30 cm, disusun dari satu lapis batu menggunakan batu



Sumber: Tim Peneliti, 2012

berukuran panjang dan berukuran pendek. Batu berukuran panjang berkisar antara 18/30-106 cm, 25/26-130 cm, dan 10/16-104 cm. Batu berukuran pendek berkisar antara 17/15-43 cm, 19/10-30 cm, dan 14/36-30 cm. Batuan di bagian dinding teras ini disusun dengan cara ditumpuk tanpa ikatan atau perekat.

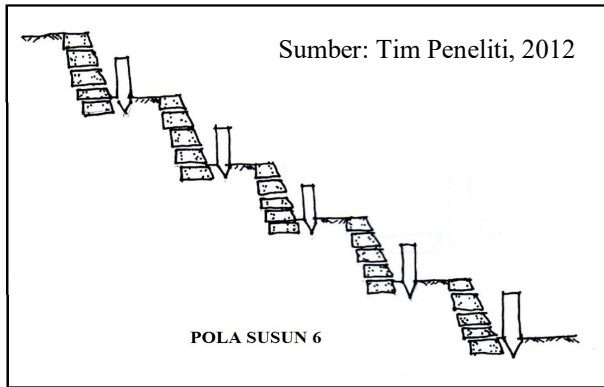
Dinding teras di bagian atas terdapat pagar pembatas halaman berupa batu tegak berukuran 18/20-160 cm, 14/19-88 cm, 18/30-86 cm dan batu penjepit yang hanya terdapat di bagian dalam berukuran 12/17-45 cm, 16/20-54 cm, 13/18-40 cm, 11/20-90 cm dan 15/19-50 cm. Pola susun 5 ini terdapat di bagian dinding Teras II, III, IV, dan V sisi timur, barat, dan selatan.



Pola susun 5 yang terdapat pada dinding teras 4. Dok. Suparno, 2012

Pola Susun 6 (Penataan Pembatas Halaman Teras II)

Pola Susun 6 merupakan dinding pembatas halaman dengan tinggi 8 m, kemiringan $\pm 76-79^\circ$. Dinding pembatas halaman ini berbentuk



Sumber: Tim Peneliti, 2012

terassering yang terdiri atas 5 dinding turap batu berukuran 13/16-50 cm, 13/19-100 cm, dan batu tegak berukuran 18/30-106 cm, 25/26-130 cm, 10/16-104 cm.

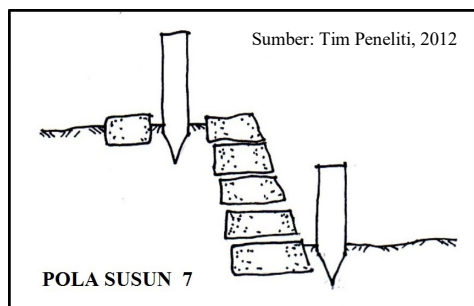
Batuan di bagian dinding turap ini disusun dengan cara ditumpuk tanpa ikatan atau perekat dengan ketinggian dinding masing-masing 1,80 m, 1,80 m, 1,40 m, 1,60 m, dan 1,40 m. Tebal dinding di bagian turap ini belum diketahui karena di dalamnya masih terdapat struktur batuan yang diduga kekar kolom bentukan asli alam yang belum tersentuh. Pola susun 4 ini terdapat di bagian dinding pembatas halaman Teras II.



Pola susun 6 yang terdapat pada dinding teras 2. Dok. Suparno, 2012

Pola Susun 7 (Penataan Pembatas Halaman Teras III, IV, dan V)

Pola Susun 7 merupakan dinding pembatas halaman dengan ketinggian 0,60m,



Sumber: Tim Peneliti, 2012

0,50 m dan 1,60 m. Tebal dinding \pm 30 cm, terbuat dari satu lapis batu berukuran 23/30-100 cm, 14/30-144 cm, 18/26-80 cm dan 18/30-106 cm. Batuan di bagian dinding pembatas halaman ini disusun dengan cara ditumpuk tanpa ikatan atau perekat.



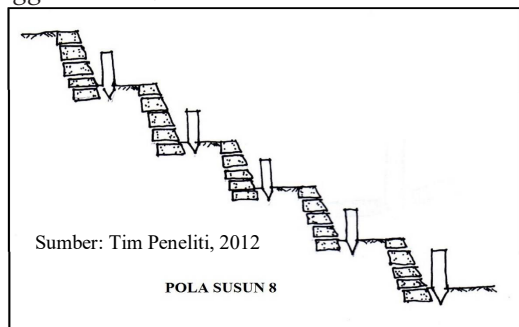
Pola susun 7 yang terdapat pada dinding pembatas antar teras III, IV dan V . Dok. Suparno, 2012

Di bagian atasnya terdapat deretan batu tegak berukuran 20/22-136 cm, 16/18-120 cm, 16/16-103 cm, dan batu penjepit yang hanya terdapat di bagian dalam susunan dengan ukuran 13/18-71 cm.

Pola susun 5 ini berturut-turut terdapat di bagian dinding pembatas halaman Teras III tinggi 0,60 m, Teras IV tinggi 0,50, dan Teras V tinggi 1,60 m.

Pola Susun 8 (Penataan Tangga Teras II)

Pola Susun 8 merupakan struktur tangga cukup panjang yang menghubungkan halaman teras satu



Sumber: Tim Peneliti, 2012

dengan lainnya yang memiliki perbedaan kontur tanah yang cukup tinggi. Salah satu bagian punden berundak yang memiliki perbedaan

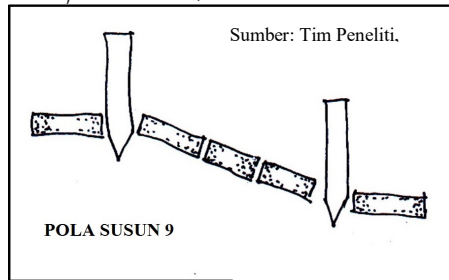
Pola susun 8 yang terdapat pada susunan tangga pada dinding yang memisahkan antara teras 1 dan teras 2. Dok. Suparno, 2012

kontur cukup tajam dan memisahkan antara halaman satu dengan halaman lainnya terdapat di antara teras 1 dan teras 2 yaitu dengan perbedaan kontur setinggi 8 m.

Pola susun 8 tersebut memiliki panjang 10,35 m, terbagi atas 5 struktur tangga bertingkat dengan kemiringan $\pm 40^\circ$. Di bagian kanan dan kiri tangga pada setiap tingkat terdapat batu tegak berukuran 21/30-90 cm, 23/26-95 cm, dan 15/24-95 cm. Pola susun 8 ini terdapat di bagian tangga menuju halaman Teras II.

Pola Susun 9 (PenataanTangga Menuju Teras III)

Pola Susun 9, adalah struktur yang berfungsi sebagai tangga yang menghubungkan antara halaman dan teras punden berundak. Struktur dengan pola susun 9 tersebut memiliki ukuran tinggi 60 cm, lebar 70 cm.



Sumber: Tim Peneliti, 2012

Berbeda dengan struktur tangga lainnya yang diperlihatkan oleh pola susun 9 ini, bentuk strukturnya tidak memiliki anak-anak tangga, tetapi strukturnya yang dibuat dari susunan balok-balok batu tersebut terletak melandai, seolah seperti hamparan



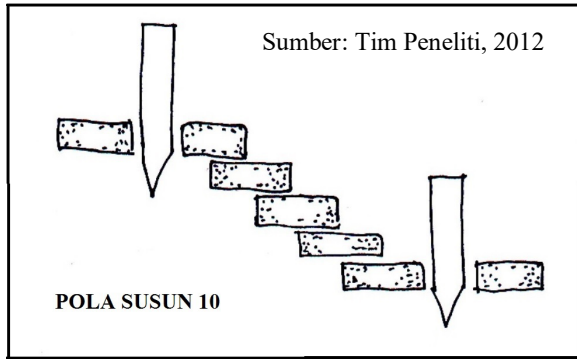
Pola susun 9 terdapat pada bagian tangga menuju teras III. Dok. Suparno, 2012

balok-balok batu yang terletak berjajar secara melintang dan dibatasi oleh batu berdiri. Pola susun 9 ini merupakan susunan balok-balok batu berukuran 20/9-70 cm.

Di bagian kanan dan kiri tangga terdapat batu tegak berukuran 30/60-74 cm terletak di bawah, dan batu tegak berukuran 27/25-151 cm terletak di atas. Pola susun 8 ini terdapat di bagian tangga menuju halaman Teras III.

Pola Susun 10 (Penataan Tangga Menuju Teras V)

Pola Susun 10 terdapat pada struktur tangga dengan ukuran tinggi 0,50 m dan 1,60 m. Struktur tangga ini memiliki beberapa anak tangga berukuran lebar 70 cm.



Sumber: Tim Peneliti, 2012



Pola susun 10 terdapat pada bagian tangga menuju teras V. Dok. Suparno, 2012

Di bagian kanan dan kiri tangga terdapat batu tegak berukuran 18/16-120 cm terletak di bawah, dan batu tegak berukuran 16/16-103 cm terletak di atas.

Pola susun 10 ini berturut-turut terdapat di bagian tangga menuju halaman Teras IV tinggi 0,50 cm, dan halaman Teras V tinggi 1,60 cm.

Simpulan

Dapat disimpulkan bahwa konstruksi dan pola susunan balok-balok batu di punden berundak Gunung Padang dipandang sebagai hasil proses dialektika antara individu atau masyarakat dengan lingkungannya. Kearifan lokal juga dapat diartikan sebagai pengetahuan sederhana yang dimiliki oleh satu masyarakat yang merupakan respon terhadap kondisi lingkungannya, serta daya antisipatif masyarakat terhadap perubahan yang ditimbulkan oleh pengaruh lingkungan. Seperti yang disampaikan oleh Sumarwoto (1994) "Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan", bahwa secara teoritis kebutuhan manusia untuk dapat bertahan di alam terbagi dalam tiga kategori, antara lain 1) kebutuhan dasar untuk kelangsungan hidup hayati, 2) kebutuhan dasar untuk

kelangsungan hidup manusia, dan 3) kebutuhan dasar untuk memilih (Sumarwoto, 1994: 62-64). Dalam kebutuhan dasar kategori ketiga inilah kemudian manusia melakukan berbagai bentuk adaptasi dengan menerapkan pengetahuan dan teknologi yang mereka miliki dalam mengadaptasikan serta mengekspresikan bentuk-bentuk dan wujud kebudayaan mereka terhadap keadaan lingkungan yang ada pada masa budayanya.

Konstruksi bangunan terutama yang berkaitan dengan konsep kepercayaan bila dibandingkan dengan konstruksi yang ada di tengah masyarakat lainnya tampak dibangun dengan berbagai macam prasyarat dan umumnya diupayakan memiliki ketahanan yang cukup lama. Seperti halnya sekarang ini, mungkin di masa lalu masyarakat pendukungnya mengerahkan berbagai pengetahuan yang mereka miliki dalam mendirikan bangunan tahan lama. Bangunan punden berundak Gunung Padang di puncak bukit yang dikelilingi oleh lereng-lereng cukup terjal dan berada di wilayah yang rawan bencana, tentunya didirikan dengan dasar pengetahuan teknis dan menerapkan nilai-nilai kearifan lokal yang ada pada saat itu, sehingga wujudnya masih dapat diamati hingga kini.

Daftar Bacaan

- Andrén, Anders, 1998. *Between Artifacts and Texts: Historical Archaeology in Global Perspective*. New York: Springer Science+Business Media.
- Ashmore, Wendy dan Robert J. Sharer, 1979. *Fundamentals of Archeology*. The Benjamin/Cummings Publishing Company Ltd
- Binford, Lewis R, 1971. *Archaeological Perspective*. James Deetz (penyunting), *Man's Imprint of The Past*. New York: Seminar Press
- Bintardi, D.D. 1982 Punden Berundak di Gunung Padang. Dalam *Amerta, Berkala Arkeologi*. Jakarta. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
- Bronto, S, 2003. Gunung api Tersi Jawa Barat : Identifikasi dan Implikasinya, *Majalah Geologi Indonesia*, v. 18, n. 2, 111-135.

- Bronto, S, 2010. *Geologi Gunung Api Purba*, Bandung: Badan Geologi. Kementerian Energi dan Sumberdaya Mineral
- Bronto, Sutikno, dkk. 2012. Laporan Penelitian Dan Pemetaan Geologi Gunung Padang, Gunung Lalakon, Dan Gunung Sadahurip, Jawa Barat. Bandung: Pusat Survei Geologi. Badan Geologi. Kementerian Energi Dan Sumber Daya Mineral
- Butzer, Karl W. 1964. *Environment and Archaeology: An Introduction to Pleistocene Geography*. Chicago: Aldine Publishing Company
- Clarke, David, L (ed.), 1977. *Spatial Archaeology*. London: Academic Press.
- Deetz, James, 1967. *Invitation to Archaeology*. Garden City, New York: The Natural History Press.
- Finzi, Claudio Vita. 1978. *Archaeological Sites in their Setting*. London: Thomas and Hudson Ltd.
- Geldern, von Heine. 1945. Prehistoric Research In The Netherland Indies. *Science and Scientists in the Netherlands Indies*. New York City: Board for the Netherlands Indies, Surinm and CuraÇao.
- Fagan, Brian M, 1991. *In The Beginning An Introduction to Archaeology*. New York: Harper Collins Publisher
- Feilden, Bernard M dan Jukka Joilehto, 1993. *Management Guidelines for World Cultural Heritage Sites*. Rome: ICCROM
- Hadiwidjono, Purbo M.M, 2013. *Kamus Geologi dan Ranah Rinangkun*. Bandung: Badan Geologi
- Herz, Norman, Ervan G. Garrison, 1998. *Geological Methods for Archaeology*. New York: Oxford University Press.
- Hodder, Ian. 1991. *The Meaning of Things, Material Culture and Symbolic Expression*. London: Harper Collins Academic
- Hodder, Ian dan Clive Orton. 1976. *Spatial Analysis in Archaeology*. Cambrigde: Cambridge University Press.
- Kaplan, D. dan R. Manners, 1972. *Cultural Theory*, Prentice-Hall, Enlewood Cliffs. N.Y.
- Kompas, 2016. Siaran Pers “Groundbreaking” Projek Kereta Cepat Jakarta-Bandung oleh PT. Wijaya Karya (Wika) dan pemberitan Kompas..
- Krom, N.J. 1915. *Rapporten van de Oudheidkundigen Dienst In Nederlandsch-Indie (ROD) 1914*, Uitgegeven door het Bataviasch

- Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Albercht & Co. Mithen, Steven, 1996. *The Prehistoric of Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. London: Thames and Hudson.
- Mundardjito, 1982. Pandangan Tafonomik Dalam Arkeologi: Penilaian Kembali Atas Teori Dan Metode. Makalah *Pertemuan Ilmiah Arkeologi II*. Jakarta: 25-29 Februari 1980. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- 1994. Arkeologi-Ekologi: Perspektif Ekologi Dalam Penelitian Arkeologi. Makalah dalam *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi Nasional IV*. Palembang, 11-16 Oktober 1994
- 2009. Sistem Teknologi. Dalam Mukhlis Paeni (ed.), *Sejarah Kebudayaan Indonesia Jilid VII*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada. 25—43.
- Mithen, Steven, 1996. *Prehistory of Mind, a Search for Origins of Art, Religion and Sciences*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Poerwanto, Hari, 2000. *Kebudayaan dan Lingkungan Dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Prasetyo, Bagyo, Truman Simanjuntak, Retno Handini, dkk, 2014. Gunung Padang Dalam Konteks Regional. Makalah Seminar Nasional Gunung Padang: Metodologi, Etika, dan Persepsi. FIB Universitas Indonesia. Depok 2 Desember 2014.
- Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, 2008. *Metode Penelitian Arkeologi*. Jakarta. Puslitbang Arkeologi Nasional.
- Ridwan, Nurma Ali, 2010. Landasan Keilmuan Kearifan Lokal. <http://ibda.files.wordpress.com/2008/04/2-landasan-Keilmuan-kearifan-lokal.pdf> diakses 24 Agustus 2013 jam 20.15 WIB.
- Roberts, Brian K. 1996. *Landscape of Settlement: Prehistory to Present*. London and New York: Routledge
- Sampurno, 2002. "Tinjauan Geologis, Lingkungan Alan dan Budaya Terhadap Pelestarian dan Pengembangan Situs Megalitik Gunung Padang". Makalah pada Workshop Pelestarian dan Pengembangan Kawasan Situs Gunung Padang, Kabupaten Cianjur. Cipanas, Cianjur, Agustus 2002. (tidak diterbitkan)
- Saringendyanti Etty, 1996. Penempatan Situs Upacara Masa Hindu-Buda; Kajian Lingkungan Fisik Kabuyutan di Jawa Barat.

- Thesis*. Program Pasca Sarjana. Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya. Universitas Indonesia. Jakarta.
- Schiffer, M.B. 1976. *Behavioral Archaeology*. New York: Academic Press.
- Simanjuntak, Truman, 2010. Penutur dan Budaya Austronesia. *Arkeologi Indonesia Dalam Lintasan Zaman*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional: 41-62.
- Sims, Martha C dan Martine Stepphens, 2005. *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and Their Traditiona*. Utah: Utah State University Press.
- Soejono, R.P. 1976. Tinjauan Tentang Pengkerangkaan Prasejarah Indonesia. *Aspek-Aspek Arkeologi Indonesia*. No. 5. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- 2010 *Zaman Prasejarah di Indonesia*, dalam Sejarah Nasional Indonesia, jilid I. Edisi Pemutakhiran. Jakarta. PN. Balai Pustaka.
- Spreadley, James P (ed), 1972, *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*. Chandles Publishing Company.
- 1997. *Metode Etnografi*. Terjemahan. Misbah Zulfa Elizabeth. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Sujatmiko. 1972. *Peta Geologi Lembar Cianjur, Jawa*, skala 1 : 100.000, Puslitbang Geologi, Bandung.
- Sukendar, Haris.1996. Dinamika Dan Kepribadian Bangsa Yang Tercermin Dari Tradisi Megalitik Di Indonesia. Dalam *Jurnal Arkeologi Indonesia No.2*. Jakarta. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
- 1986. "Pemukiman Megalitik di Indonesia Tinjauan Melalui Analogi Etnografi", dalam *DIA VI. Jakarta 22-23 Februari 1986*. Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Komisariat Daerah Jakarta dan Bogor. 1986
- 1985. *Album Peninggalan Tradisi Megalitik di Cianjur*. Jakarta. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- 1993. *Arca Menhir Di Indonesia Fungsinya dalam Peribadatan*. Disertasi memperoleh gelar doktor di UI. 1993.
- Sumadio, Bambang, 1984. Jaman Kuna (awal M-1500 M). *Sejarah Nasional Indonesia II*. Mawaati Doened Poesponegoro dan

- Nugroho Notosusanto (ed.). Jakarta: PN. Balai Pustaka.
- Sumarwoto, Otto. 1994. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Suparlan, Parsudi (ed.), 1993. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungannya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa.
- Sutaba, I Made. 1996. "Masyarakat Megalitik Di Indonesia". Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi, Ujungpandang, 20-26 September 1996.
- 1999. Keberagaman Dalam Perkembangan Tradisi Megalitik di Indonesia. *Pidato Pengukuhan Jabatan Ahli Peneliti Utama*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Tanudirjdo, Daud Aris, dkk. 2012. Prasejarah. Dalam Taufik Abdullah dan A.B. Lopian (ed.). *Indonesia Dalam Arus Sejarah*. Jakarta: Pt. Ichtiar Baru van Houve dan Kemendikbud RI.
- Taylor, Paul Michael dan Lorraine V. Aragon. 1991. *Art of Indonesia's Outer Islands*. The National Museum Of Natural History. Smithsonian Institution. Washington, D.C
- Thomas, Julian. 1996. *Time, Culture and Identity*. London and New York: Roudledge
- Verbeek, R.D.M 1891, *Verhandelingen van Het Bataviaasch Genootschap der Kunsten en Wetenschappen, Deel XLVI*, Lansdrukkerij Batavia – M Nijhoff 's Hage
- Yondri, Lutfi dan Tony Djubianto, 2002. Laporan Hasil Penelitian Arkeologi di Situs Gunung Padang, Cianjur, Jawa Barat. Balai Arkeologi Bandung
- Yondri, Lutfi dan Tony Djubiantono. 2003. Laporan Hasil Penelitian Arkeologi. Ekskavasi di Situs Megalitik Gunung Padang, Kabupaten Cianjur, Jawa Barat. Balai Arkeologi Bandung
- Yondri, Lutfi, Mundardjito, dan Cecep Eka Permana, 2012. Laporan Hasil Penelitian Arkeologi Situs Megalitik Gunung Padang. Jakarta. Pusat Arkeologi Nasional.
- Wales, H.G Quarritch, 1953. *The Mountain of God*. London: Bernard Quaritch. Ltd.
- White, Leslie E. 1975. *The Concept of Cultural System, A Key to Understanding Tribes and Nation*. New York: Columbia

University.

Yondri, Lutfi, 2006. A Short Review on Megalithic Functions In Indonesia. Dalam Buku *Archaeology: Indonesian Perspective*. Jakarta: LIPI Press. 2006

Yondri, Lutfi 2017. Situs Gunung Padang: Kebudayaan, Manusia dan Lingkungan. Bandung CV. Semiotika

Meniti Peradaban Leluhur Etnik Mbaham, Kembaran, dan Sumuri di Papua Barat (Revolusi Sosial, Perang, dan Wabah)

Oleh: Dr. Adolina V. Samosir Lefaan, M.Pd.
FKIP Universitas Cenderawasih Papua
ina@gmail.com

Pendahuluan

Realitas kehidupan manusia dalam membentuk kebudayaan merupakan entitas kebersamaan komunitas masyarakat. Manusia Papua Barat terkenal sangat dekat dan menyatu dengan alam. Kedekatan itu membuat mereka peka membaca dan memaknai tanda-tanda kehidupan. Gua dan pohon-pohon besar merupakan tempat berlindung dan bermukim. Disitu pula lahirlah inspirasi kehidupan mereka. Kemampuan menyimak bunyi-bunyi dari balik ketukan stalaktik dan stalakmik di dalam gua maupun dibalik lubang pohon besar, membentuk pola pikir hingga menciptakan benda-benda budaya. Kepekaan memaknai suara hewan disekitar tempat tinggal membuat mereka mampu menandai pergantian musim. Keberanian mencoba sesuatu disekitar alam tingggal, membawa insipirasi menciptakan sesuatu untuk dipergunakan sebagai senjata pelindung diri dari ancaman kekuatan alam secara tiba-tiba. Kepekaan memastikan kekayaan alam merupakan wadah pemenuhan kebutuhan hidup mengerakkan diri untuk mempertahankan menjaga kelestarian alam seperti merawat diri sendiri. Alam menjadi andil penentu keselamatan hidup, sebab dari alam mereka memperoleh kehidupan dan menikmati hidup.

Fenomena tersebut merupakan entitas kehidupan leluhur Papua Barat yang kemudian terbentuk dalam tradisi kebudayaan. Tradisi dilakukan untuk penyembuhan terhadap kekuatan alam

yang dipercaya sebagai *Yang Tertinggi* atau manusia yang berada yang tidak kelihatan atau roh. Konsep ini sejalan dengan pikiran (Danandjaja, 1997) menegaskan adanya manusia setengah dewa. Cerita tentang dewa (tertinggi) memiliki pengaruh yang nyata, (Angerler, 2017). Perihal tersebut menjelaskan suatu perumpamaan hidup yang harus dipahami dan dilaksanakan manusia Papua Barat melalui pemaknaan terhadap pola kehidupan. Sebab, disitulah terdapat pengetahuan kehidupan sosial dan ajaran moral yang diberikan kepada manusia Papua Barat. Bentuk kehidupan dalam tradisi tersebut diwarnai oleh ritual utama komunitas, ditandai dengan hewan kurban yang dianggap suci, (Angeler 2017). Tradisi menjadi pola kehidupan berikut setelah mengenal alam secara dekat. Terbentuknya kepercayaan dalam tradisi menambah perubahan meniti peradaban leluhur di Papua Barat.

Peristiwa kehidupan itu, membentuk kesadaran generasi Papua Barat, atas perjuangan leluhur di atas bumi cenderawasih. Proses kehidupan menjadi sebuah kisah perjalanan menapakki kehidupan sebagai fakta kehadiran di atas bumi. Generasi Papua Barat mengakui bahwa leluhur mereka adalah sosok kesekian yang ada di atas bumi dan merupakan keturunan dari manusia sebelumnya, yakni Adam & Hawa (Lefaan, 2020). Keberadaan di atas bumi, menyatu dengan alam pemukiman, menggerakkan kesadaran untuk mempertahankan pola tersebut agar terus memampukan diri menyatu dengan alam. Keberadaan mempertahankan kehidupan dibuktikan dengan memanfaatkan dan mengelola kekayaan alam menjadi sumber kehidupan. Pengalaman belajar di alam menjadi sumber pengetahuan untuk pembangunan rumah tinggal, pengelolaan tumbuh-tumbuhan menjadi sumber makanan secara aneka kelola. Memanfaatkan batang pohon dan ranting pohon sebagai benda-benda budaya, seperti membuat busur, panah sebagai media untuk berburu hewan yang dikomsumsikan, serta menjadi media pelindung diri dari ancaman musuh. Kemampuan membuat api dengan cara mengesekkan batu dengan batu atau rotan dengan rotan yang sudah kering merupakan salah satu wujud kemampuan untuk mengenal cara memasak makanan. Begitu pula cara merakit

bambu sebagai media untuk mengarungi lautan menuju pemukiman baru.

Kedekatan dengan alam, menyadarkan mereka untuk terus belajar dari alam. Pola itu tercipta atas kesadaran memaknai tanda-tanda alam dengan cara terus menerus mengadaptasikan diri. Berbagai macam tantangan dihadapi dengan pikiran tenang, sabar, dan ramah terhadap lingkungan kehidupan. Mereka menjalin harmoni kehidupan dengan hewan dengan menggunakan bahasa melal ui kata berisyarat. Ricoeur, (1974:12), menjelaskan bahwa kata-kata adalah simbol-simbol, karena menggambarkan makna lain yang sifatnya tidak langsung, berupa kiasan, dan hanya dapat dimengerti melalui simbol-simbol. Simbol dan interpretasi merupakan konsep yang mempunyai pluralitas makna yang terkandung di dalam simbol-simbol atau kata-kata. Kemampuan beradaptasi dengan alam, menemukan hal-hal misterius seperti bunyi-bunyi yang dikeluarkan oleh suara hewan bermakna tertentu. Misalnya datangnya peristiwa alam. Proses kehidupan yang dilakukan leluhur di Papua Barat membuktikan bahwa mereka sudah melakukan peradaban kehidupan secara bertahap yang kemudian membentuk suatu kebudayaan bersama. Budaya diartikan sebagai "daya dan budi" yang berupa cipta, karsa, dan rasa, sedangkan "kebudayaan adalah hasil dari cipta, rasa, dan karsa. Kata 'budaya', yang dipergunakan di sini hanya dipakai sebagai suatu singkatan dari kata "kebudayaan", dengan arti yang sama, (Koentjaraningrat, 2009:146). Penjelasan tersebut, memiliki keterkaitan dengan konsep pemikiran kebudayaan dalam penulisan ini, yakni menyatakan maksud yang sama, dengan budaya sebagai hasil pemikiran, cipta, dan karsa dalam suatu suku bangsa, yang terintegrasi dalam konsep sistem sosial budaya.

Berkaitan dengan proposisi Koentjaraningrat, dalam konteks ini dijelaskan mengenai konsep sistem sosial budaya yang menjadi fakta eksplanasi deskripsi di dalam kehidupan masyarakat etnis Mbaham-Kembaran-Sumuri di Papua Barat. Eksplanasi ini berujung pada makna penjelasan yang menunjukkan suatu ungkapan secara tepat, dengan maksud dapat menafsirkan dampak tertentu dengan berpedoman pada kaidah teori pendukungnya.

Fakta yang tak terpungkiri bahwa hasil adaptasi diri merupakan proses kemahiran dan kecerdasan manusia sebagai fenomena yang mewarnai sejarah dan perubahan kebudayaan suatu masyarakat. Konteks ini terfokus pada dinamika hidup tiga etnik di Papua Barat, yakni etnik Mbaham-Matta-Wuh, etnik Kembaran, dan etnik Sumuri.

Melirik Dinamika Peradaban Tiga Etnik Di Papua Barat

Berangkat dari proses kehidupan leluhur di Papua Barat, membuktikan bahwa mereka adalah sosok kemanusiaan dalam dinamika kebudayaan. Mereka mampu mengayomi hidup berdasarkan ekologis. Keluasan menapakki perjalanan hidup, menjadikan leluhur Papua Barat mampu mengadaptasi diri dengan keberadaan alam. Dinamika kehidupan itu melekat pada tiga etnik dari sekian etnik di provinsi Papua Barat, yakni etnik Mbaham-Matta-Wuh di Kabupaten Fakfak, etnik Kembaran, dan etnik Sumuri di Kabupaten Teluk Bintuni. Setelah mengenal dunia peradaban, leluhur ketiga etnik mulai menanamkan ajaran-ajaran moral dan norma-norma kesantunan mengenai kuasa Tuhan atas hidup manusia. Alfian, (2013:139), menjelaskan bahwa dari peradaban terjadi perubahan pada kehidupan sosial. Masyarakat yang beradab adalah masyarakat yang mempunyai sopan santun dan budi pekerti.

Pada umumnya, leluhur Papua Barat adalah sosok berjiwa petualang. Petualangan hidup dibuktikan dengan bermigrannya leluhur Mbaham di Fakfak ke kampung Weriagar dan membentuk etnik Kembaran (Lefaan, 2010, 2015, & 2016). Bermigrannya leluhur dari Kaminana dan kampung Mbaham Fakfak dan menempati kampung Tanah Merah, kemudian membentuk etnik Sumuri, (Lefaan, 2020). Selanjutnya, dari kontak sosial itu, terbentuklah nama komunitas etnik Kembaran dan etnis Sumuri. Meskipun kemudian, berbeda letak wilayah pemukiman, tetapi mereka adalah manusia-manusia yang memiliki pertalian darah dengan leluhur Mbaham di Fakfak. Hubungan pertalian darah itu dibuktikan dengan pemertahanan marga-marga yang berasal dari tempat asal di Fakfak, seperti marga Hindom dan marga

Kutanggas. Marga Weripi, marga Weripang, dan marga Weripi adalah leluhur yang bermigran dari gunung Mbaham Fakfak dan menempati kampung Tanah Merah, selanjutnya bersama marga lain membentuk etnik Sumuri di Tofoi dan hidup berdampingan sampai sekarang.

Perjalanan panjang mengarungi lautan dan daratan kini menjadi kisah dalam catatan sejarah peradaban ketiga etnik. Berdasarkan sejarah perjalanan tersebut, telah tercipta kebudayaan baru di Werigar dan Tofoi. Tidak saja itu, hal kesenian tradisi, benda-benda budaya, tradisi adat-istiadat, sistem perkawinan, bahkan karakter, dan pola hidup pun masih memiliki persamaan. Pemertahanan itu membuktikan bahwa ketiga etnis memiliki kemiripan kebudayaan. Adanya kemiripan oleh karena berasal dari satu leluhur/keturunan sebelumnya. Walaupun dalam perkembangan berikutnya, masing-masing etnik dipengaruhi oleh pola perkembangan peradaban sesuai dengan wilayah keberadaan. Model tersebut sejalan dengan pemikiran (Suwena, 2018) yang menegaskan bahwa pada hakikatnya perkembangan suatu kebudayaan bersifat dinamik dan mengalami perubahan.

Perjalanan dari Fakfak dan Kaimana dilakukan dengan tujuan, (1) mencari pemukiman baru, (2) menghindari perang hongi, (3) mencari pasangan hidup dari daerah lain untuk meneruskan keturunan, dan (4) memiliki hobbi berpetualang. Berdasarkan keempat tujuan tersebut, membuktikan bahwa ketiga etnik adalah sosok manusia yang menyadari bahwa dinamika kehidupan manusia selalu membuka diri dan menerima perkembangan hidup dengan interaksi sosial yang sejuk. Peristiwa migran yang dilakukan oleh ketiga etnik merupakan wujud perubahan sosial sebagai suatu dinamika dari perubahan kebudayaan sebagai suatu keteraturan proses kehidupan manusia. Dalam kaitannya dengan proses tersebut Koentjaraningkrat berpendapat bahwa proses-proses pergeseran masyarakat dan kebudayaan sulit dipisahkan dari proses dinamika kebudayaan sehingga proses tersebut dalam kenyataan terwujud sebagai dinamika sosial dan kebudayaan, (Geriya, 1981:61-63).

Berdasarkan pemikiran tersebut, maka masyarakat etnik Mbaham, Kembaran, dan Sumuri senantiasa mengalami dinamika dan perubahan sejak leluhur mereka memulai kehidupan di atas bumi cenderawasih. Realitas perjalanan yang ditempuh melalui berjalan kaki, menelusuri hutan, gunung, bukit, lembah, dan menyusuri pesisir pantai, melalui hutan mangrov, melalui laut lepas dengan menggunakan rakit bambu serta perahu yang tersusun dari batang pohon telah memberi fakta dinamika perubahan peradaban. Konsep itu seiring dengan kecermatan pikiran (Pitana, 1994:3) bahwa perubahan dan dinamika merupakan suatu ciri yang sangat hakiki dalam kebudayaan. Tidak ada suatu masyarakat pun yang statis dalam arti yang absolut. Begitupula kenyataan yang terdapat di dalam kehidupan masyarakat di Papua Barat. Etnik Mbaha, Kembaran, dan Sumuri adalah kelompok masyarakat di Papua Barat yang tidak statis melainkan mereka dinamis, karena selalu mengalami transformasi kehidupan dari waktu ke waktu. Perubahan dinamika hidup diantara satu etnik dengan lainnya mempunyai potret yang bervariasi. Kalau dicermati pada waktu yang berbeda, baik terhadap masyarakat tradisional maupun masyarakat modern, meskipun dengan laju perubahan yang bervariasi (Refield, 1960: Bee, 1975, Eisentadt, 1992: Haferkamp, & Smelser, 1992, dalam Pitana, 1994:3). Perubahan dinamika kehidupan masyarakat dipengaruhi oleh berbagai unsur baik unsur internal atau pengaruh dari dalam kehidupan masyarakat di Papua Barat, maupun pengaruh eksternal yang datang dari luar.

Bertemali dengan konsep perkembangan sebagai dinamika perubahan kebudayaan, (Suwena, 2018) memberi konsep penting dalam dinamika sosial. *Pertama*, dalam kaitannya dengan perkembangan masyarakat dikenal beberapa konsep antara lain evolusi, difusi, dan inovasi. *Kedua*, dalam kategori mengenai kontak masyarakat dan kebudayaan dikenal beberapa konsep antara lain, akulturasi dan asimilasi. Dalam kategori proses belajar dikenal *internalisasi*, *sosialisasi*, dan *enkulturasi*. Konsep tersebut dipergunakan untuk menjelaskan dinamika peradaban etnik Mbaham-Kembaran-Sumuri di Papua Barat. Konteks ini berhubungan dengan kehidupan ketiga etnik sebagai masyarakat

sosial dalam peradaban dan kebudayaan menuju perkembangan kehidupan mereka. Terjadinya berbagai perubahan dalam kehidupan ketiga etnik menunjukkan adanya kesadaran dan dorongan dari dalam diri sendiri yang kemudian menyatu dalam komunitas masing-masing. Ardika, (2018: 6-7), menjelaskan bahwa “kebudayaan yang khas antarkelompok manusia menjadi daya tarik bagi orang lain. Hal itu dapat terjadi karena adanya kekuatan dan keberanian menghadapi berbagai tantangan kehidupan. Seperti peristiwa bermigrannya manusia Papua Barat dari tempat asal menuju pemukiman baru dan membentuk kebudayaan bersama manusia lain di tempat yang didatangi sebagai kehidupan terbaru dari kehidupan sebelumnya. Sebenarnya, hal bermigran dengan menempuh perjalanan seperti dilakukan oleh ketiga etnik di Papua Barat adalah wujud dari tindakan manusia berwisata. Realitas tersebut senada dengan gagasan (Ardika, 2018:67), bahwa pariwisata bermula dari pergerakan manusia yang melakukan perjalanan. Setiap orang melakukan perjalanan untuk mengafirmasi, berwisata adalah kebutuhan. Ia meminjam hierarki kebutuhan Abraham Maslow, bahwa kebutuhan wisatawan melakukan perjalanan tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan fisiologis dan rasa aman, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan sosial (afiliasi), penghargaan, dan aktualisasi diri. Kepariwisataan pada hakikatnya adalah fenomena kemanusiaan. Tindakan sosial yang dilakukan ketiga etnik Papua Barat tersebut membentuk kebudayaan yang sampai sekarang kokoh dipertahankan.

Malinowski (1991:1-4) menegaskan bahwa perubahan kebudayaan merupakan suatu proses dimana susunan masyarakat yang terwujud antara lain, peradaban kemasyarakatan, kerohanian, dan peradaban kebendaan berubah menjadi suatu susunan masyarakat yang berbeda dari keadaan sebelumnya. Perubahan inilah yang terjadi dalam dinamika kehidupan masyarakat etnik Mbaham-Matat-Wuh, etnik Kembaran, dan etnik Sumuri di Papua Barat sampai sekarang. Terkait itu, (Jacob, 1973:1) mengemukakan hubungan antara dinamika sosial dengan perubahan sosial sebagai suatu potensi yang akan mengakibatkan perubahan sosial. Dinamika peradaban kehidupan sosial etnik

Mbaham, Kembaran, dan Sumuri di Papua Barat merupakan perubahan yang membentuk pola hidup baru. Proses kehidupan ketiga etnik menyaran pada konsep kehidupan revolusi sosial. Hal tersebut ditandai dengan perubahan pada pola pikir, kemampuan menciptakan sesuatu dari ekologis sebagai produk yang dapat dipergunakan dalam hidup.

Transformasi perubahan tersebut sangat mempengaruhi totalitas kehidupan ketiga etnik di Papua Barat. Meskipun begitu, ada catatan penting yang patut diketahui tentang alkisah pengetahuan dan pengalaman ketiga etnik dalam mengarungi perjalanan hidup. Pertama, tantangan terbesar yang menjadi catatan sejarah yang sangat menantang karakter, yakni perang hongii. Dikisahkan dengan haru bahwa dahulu leluhur mereka melakukan perjalan keluar dari kampung halaman karena menghindari tindakan kekerasan. Namun, kenyataannya dalam meniti perjalanan mencari pemukiman baru yang nyaman, secara tiba-tiba mereka dihadang oleh kelompok hongii. Para penghongi pun berasal dari daerah disekitar tempat tinggal mereka, seperti dari Kokas-Fakfak, Kaimana, dan sekitar Teluk Bintuni. Dalam perjalanan dari Gunung Mbaham dan Kaimana, ditengah perjalanan mereka dihadang oleh kelompok hongii bahkan setelah menmpati pemukiman baru, menghadapi hal yang sama. Alkisah itu tercatat dalam fakta cerita rakyat masing-masing etnik. Ketika diserang hongii hal pertama yang dilakukan adalah menyelamatkan para perempuan dan anak-anak. Ibarat lepas dari mulut hari mau masuk ke mut buaya di Teluk Bintuni. Terlepas dari belunggu perang dunia ke II belum beratur nafas, datang lagi perang hongii dari orang-orang yang hidup berasama di atas satu daratan. Belum usai serangan hongii, disaat yang sama datanglah wabah penyakit menyerang seluruh daerah pemukiman mereka. Di saat itu tak satu pun mengetahui cara mengobatinya, satu demi satu manusia runtuh dalam kematian oleh serangan wabah penyakit secara tiba-tiba. Panik, cemas, kuatir, resah, takut, menghantui seluruh psikologis manusia saat itu. Perang berhenti karena banyak dari antara mereka meninggal akibat serangan wabah. Silih berganti peristiwa kehidupan dihadapi, dari perang dunia, masuk perang

honggi, dan serangan wabah penyakit yang Mbaham, Kembaran, dan Sumuri. Dalam pada itu, pelaku honggi pun tidak berdaya, tidak ada satu pun mampu menghadapi serangan wabah penyakit yang tidak diketahui cara pengobatannya, yang ada hanyalah berusaha menyelamatkan diri di dalam rumah (gua dan pondok).

Tantangan terberat menghadapi wabah, pertama adalah serangan nyamuk malaria, bertepatan dengan musim kemarau panjang membuat tetanaman mati. Serangan wabah kedua, secara tiba-tiba sekujur tubuh demam, disertai mual, muntah, diare (Muntaber-Gastroenteritis). Menghadapi kenyataan setiap hari masyarakat korban meninggal akibat serangan wabah penyakit tanpa ada obat penyembuhan. Mereka berkomitmen untuk membuat tradisi adat sebagai wujud meminta ampun kepada Tuhan agar peristiwa hidup itu dapat berakhir. Ritual tersebut dilakukan untuk mengikat sumpah-janji agar tidak melakukan perang antarsaudara (honggi). Komitmen bersama itu ditandai oleh darah masing-masing perwakilan tua marga di atas parang adat. Darah tersebut untuk memutuskan mata rantai permusuhan dan kesalahpahaman dan berjanji segera membenahi diri mencari alternatif pengobatan tradisional untuk menyelamatkan manusia tersisa. Pengalaman itu menyadarkan mereka untuk menjalin hubungan persaudaraan dengan tidak saling bermusuhan. Perjanjian itu disepakati dengan sanksi apabila ada yang melanggar berarti menanggung risiko kematian. Pengalaman itu menyadarkan diri sebagai manusia-manusia yang berasal dari satu keturunan, dintadai dengan perjalanan bermigran dari daerah asal dan bersatu di dalam pemukiman baru. Refleksi diri menjadikan kesadaran berasal dari daerah lain dan telah membentuk satu komunitas di wilayah pemukiman yang baru tanpa melupakan awal sejarah kehidupan.

Berangkat dari kesadaran diri, mereka membangun hidup baru secara bersama dan menjadikan tradisi janji adat sebagai pedoman dan kontrol sosial dalam kehidupan pada setiap generasi. Etnik Kembaran terbentuk di distrik Weriagar Teluk Bintuni, etnik Sumuri terbentuk di kampung Tanah Merah dsitrik Tofoi, sedangkan etnik Mbaham-Matta-Wuh, tetap mendiami seluruh wilayah Fakfak. Seiring perkembangan zaman dan tututan era

teknologi modern, kini ketiga etnik tersebut hidup sebagai masyarakat industri oleh sebab potensi wilayah pemukiman mereka dikelilingi oleh kekayaan alam, baik di atas maupun di dalam perut bumi. Keberadaan perusahaan Tangguh LNG di wilayah Teluk Bintuni telah membuktikan adanya potensi kekayaan alam dalam perut bumi yang menghasilkan Gas Bumi, minyak Tanah, emas, sedangkan di atas tanah sebagai penghasil kelapa sawit, pala, Damar, pala, dan di laut berlimpah ruah isi perut laut seperti ikan, pentyu, udang, cumik, dan lobster. Berikut adalah gambar sebagai fakta wilayah adat ketiga etnik yang menjadi pusat kekayaan alam yang dikelola Tangguh-LNG di Papua Barat.



Gambar 01 lokasi pengelolaan Gas alam di Teluk Bintuni Papua Barat

Gambar lokasi tersebut menunjukkan potensi alam di wilayah adat sebagai tempat perjuangan ketiga etnik dalam mengarungi kehidupan melalui perjuangan dan kerja keras. Hasil perjuangan membuka lahan pemukiman baru kini menjadi sumber berkat kehidupan bagi seluruh manusia di atas bumi. Realitas dalam kehidupan di atas kisah revolusi sosial manusia di atas bumi. Dinamika hidup, perubahan, dan kebudayaan diarunggi melalui perang batin membuahkkan kesadaran dan kesejahteraan oleh kematangan berpijak di atas bumi.

Perubahan dan dinamika kehidupan ketiga etnik di Papua Barat ini menjadi kesadaran dan kematangan berpikir bijak oleh generasi Papua Barat untuk terus menjaga, merawat alam dan melestarikan kebudayaan ekologis mereka secara baik. Realitas kehidupan leluhur menjadi cermin bagi generasi Papua Barat, hingga mereka dikokohkan dengan filosofi hidup satu tungku tiga batu dan tanah adalah rahim mama. Filosofi satu tungku tiga

batu, memaknai kehidupan ketiga etnik melekat oleh adanya hubungan adat, agama, dan pemerintah sebagai tiga kekuatan yang tidak dapat dilepaskan satu sama lainnya, tetapi menjadi seiring sejalan (Lefaan & Lelapari 2016) serta filosofi tanah adalah rahim perempuan yang memakani dari dalam tanah terlahir kekayaan kehidupan manusia (Lefaan, 2020). Fakta filosofi hidup ketiga etnik terpatrit di dalam cerita rakyat setiap etnik. Melalui pengetahuan, Sumuri menguasai diri, menghayati eksistensi hidup, membentuk, dan membangun dunia mereka. Manusia terus-menerus mendalami diri, belajar dari sejarah, menggali nilai-nilai budayanya, serta memperdalam tingkat regionalitasnya, (Sihotang, 2018:97). Untuk memahami dinamika kehidupan dan kebudayaan, serta karakter ketiga etnik, folklorlahlah kitabnya. Konten folklor mengetengahkan seluruh fenomena revolusi sosial, perang dan wabah dalam kehidupan ketiga etnik di Papua Barat. Folklor adalah sebagian kebudayaan suatu kolektif yang tersebar dan diwariskan turun-temurun diantara 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*), (Danandjaja, 2002:2).

Fenomena Sosial Etnik Mbaham-Kembaran-Sumuri Di Papua Barat. *Entitas Peradaban Etnik Mbaham-Matta-Wuh, Kembaran, dan Sumuri*

Dinamika peradaban manusia etnik Mbaham-Matta-Wuh di Fakfak, etnik Kembaran dan Sumuri di Kabupaten Teluk Bintuni ditandai dengan terciptanya tifa adat yang disebut Titir (Fakfak, Tummyor dan Lakadinding). Tifa bagi ketiga masyarakat adat merupakan entitas jati diri yang ditandai sebagai alat musik tradisional untuk mendekatkan diri dengan leluhur serta alam keberadaan mereka. Tifa merupakan benda budaya yang menandai awal peradaban mengenal kebudayaan dan proses hidup dalam peradaban, etnik Mbaham-Kembaran-Sumuri di Papua Barat.



Gambar 02 tifa
Tummyor/tifa kecil tifa
besar



Gambar 03 Penemuan tifa berdasarkan
bentuk ruas tangan manusia

Tifa merupakan salah satu alat musik tradisional yang melekat di dalam kehidupan masyarakat adat di wilayah Tanah Papua. Perlu diketahui bahwa tidak semua wilayah adat di Tanah Papua memiliki tifa sebagai alat musik tradisional. Pada daerah-daerah di Papua, tifa mempunyai nama yang berbeda-beda didasarkan atas bahasa daerah dan dipengaruhi oleh karakter budaya setiap suku yang ada di Tanah Papua. Keberadaan tifa etnik Papua biasanya dilatarbelakangi mitos atau cerita-cerita rakyat masyarakat suku di Papua. Sebagai contoh di Kabupaten Jayapura ada mitos yang menceritakan bahwa tifa berasal dari langit, ada yang menceritakan bahwa tifa berasal dari dalam perut bumi, sedangkan di Kabupaten Biak tifa berasal dari jelmaan hewan yang berubah menjadi tifa. Di masa silam, tifa menjadi simbol perdamaian bagi masyarakat Papua. Apabila terjadi perang di antara etnik di Papua, para tetua adat menabuh tifa untuk memanggil wakil dari kedua belah pihak yang berperang untuk berdamai. Sikap tersebut mengarah pada suatu sistem nilai budaya yang melekat di dalam kehidupan masyarakat. Sistem nilai budaya merupakan tingkat yang paling abstrak dari adat, dan terdiri dari konsep-konsep yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar masyarakat mengenai hal yang dianggap bernilai dalam hidup. Berfungsi sebagai pedoman tertinggi bagi perilaku manusia, tertuang dalam aturan-aturan khusus, hukum, dan norma, (Koentjaraningrat, 2004:25).

Seiring perkembangan zaman, leluhur Papua Barat menyadari bahwa hidup bagai roda yang terus bergulir untuk memumpuni diri dalam setiap perkembangan. disitu pula terjadi tangan baru

yang harus dihadapi dengan bijaksana. Tifa yang ditabu diserasikan dengan nyanyian alam. Alunan tabuhan tifa pengiring suara manusia mengimajinasikan warna busana para penari. Sebab itu, muncul inspirasi menghadirkan gerak tari. Untuk tetap menjalin harmonisasi hidup, perempuan dihadirkan sebagai penari. Agar kesucian aura perempuan terjaga santun, dirancanglah busana dari kulit kayu, (Lefaan & Lelapari 2016). Busana yang dikenakan manusia ketiga etnik merupakan peradaban kebudayaan yang menunjukkan ciri khas. Cassirer (1990:144-145), berpendapat bahwa ciri khas manusia bukan hakikat fisik, jasmani, dan rohani, melainkan hasil karyanya. Karya-karya yang dimaksudkan di antaranya; ilmu pengetahuan, filsafat, agama, dan karya seni. Sebaliknya karya-karya bersifat relatif abadi tergantung dari kualitas dan masalah-masalah sosial yang mendukungnya, (Ratna, 2008:296).

Peradaban Melalui Ajaran Agama

Masuknya agama Islam dan ajaran-ajaran baru semakin membangun tatanan peradaban masyarakat Mbaham Matta Wuh. Dalam sejarah peradaban masyarakat Mbaham Matta Wuh, Kembaran, dan Sumuri. Agama Islam merupakan agama pertama yang masuk di Jazirah Fakfak, sebelum agama Katolik, Protestan, Hindu, dan Konghucu. Masuknya Islam di Fakfak dipengaruhi oleh adanya hubungan masyarakat Mbaham Matta Wuh dengan dunia luar. Selain itu, berkembangnya Islam di Fakfak turut dipengaruhi oleh kekuasaan Kesultanan Ternate dan Kesultanan Tidore pada masa itu. Agama Islam pertama kali berkembang di daerah Rumbati. Masuknya agama Islam pertama kali di Fakfak dapat dibuktikan dengan benda-benda pusaka yang masih tersimpan di daerah Teluk Patipi, yakni *Al-Qur'an*, yang ditulis dengan tangan pada lempengan-lempengan kayu. Bukti *Al-Qur'an* dimaksud tampak pada Gambar 04 berikut.



Gambar 04 *Alquran* tulisan tangan manusia Mbaham-Matta-Wuh di Fakfak

Selanjutnya, masuknya kekuasaan Belanda turut mempengaruhi berkembangnya agama Katolik dan Protestan di daerah Fakfak. Perjumpaan dengan kekuasaan luar pada waktu itu, menyebabkan Fakfak menjadi pusat percaturan politik serta lebih dikenal dari daerah-daerah lain di tanah Papua. Peradaban Etnik Mbaham Matta Wuh adalah fenomena penemuan dan penciptaan benda-benda budaya yang biasanya dipergunakan dalam aktivitas tradisi adat. Tifa (titir) Tummyor dan Lakadinding adalah benda budaya yang merepresentasikan identitas manusia Mbaham Matta Wuh. Hasil cipta dan karsa manusia Mbaham-Matta-Wuh tersebut sampai sekarang berkembang dan menjadi identitas mereka.

Peradaban Menghasilkan Berbusana Adat

Berikut busana yang ditemukan dan dikenakan leluhur sejak memulai kehidupan di atas bumi serta sampai sekarang kokoh dipertahankan sebagai fakta warisan budaya.



Gambar 05 Motif Busana Tradisional perempuan



Gambar 06 Motif Busana Tradisional laki-laki

Pengakuan para pemilik budaya bahwa sejak berada di atas bumi cenderawasih leluhur mereka sudah memiliki busana adat. Hal itu dilakukan karena tubuh mereka terasa dingin, sehingga memanfaatkan daun-daun dan rumput disekitar tempat tinggal untuk menutupi tubuh. Setelah mencari tahu cara meramu hasil alam sebagai sumber kehidupan, mereka memanfaatkan kulit batang pohon untuk menutupi sekujur tubuh. Kemampuan menciptakan busana dari kulit kayu melalui pengalaman dan pengetahuan memanfaatkan daun dan rumput. Pengalaman tersebut diperoleh dari cara terus menerus menacari tahu, sehingga terbentuklah busasana pada saat itu. Kulit pohon dikelupas, lalu ditumbuk agar lemas dan tidak kaku, kemudian direndam di dalam air lalu di jemur hingga kering, barulah dililit pada tubuh perempuan yang dililit dari dada hingga bawa lutut. Busana laki-laki hanya digunakan stengah seperti tampak pada gambar 05 dan 06.

Peradaban menghasilkan Sumber Ekonomi (Pala)

Berkaitan dengan sumber kehidupan ketiga etnis dalam hal ini hasil kekayaan alam yang mampu dikelola serta dimanfaatkan sebagai pemenuhan kebutuhan hidup adalah pohon pala. Buah pala sebagai filosofi hidup yang memaknai kesejahteraan masyarakat ketiga etnik di Papua Barat. Akisah keberadaan buah pala menurut pengakuan para ketua marga dalam hal ini selaku pewaris kebudayaan leluhur dari masing-masing etnik bahwa pala berasal dari Fakfak dan Serui pulau. Pala tersebut dibawa dengan tujuan untuk ditanam di wilayah pemukiman baru. Dahulu belum ada pikiran bahwa tanaman pala dapat menjadi sumber ekonomi bagi kehidupan. Namun, seiring perkembangan waktu dan terbukanya cakrawala pemikiran atas tahapan peradaban serta terbukanya sistem komunikasi dengan orang lain atau manusia dari berbagai etnik lain termasuk manusia dari luar Indonesia. Berkat ekspansi perdagangan Sriwijaya, Majapahit, Sultan Ternate-Tidore, dan beberapa negara yang masuk atas peristiwa perebutan rempah-rempah, membuat manusia ketiga etnik tersebut pun mampu merebut pengamalan dalam meniti kehidupan ekonomi. Kemudian, tanaman pala menjadi sumber pemenuhan kebutuhan ekonomi. Sampai sekarang pala mampu dikelola dengan berbagai wujud kebermanfaatannya, seperti dijadikan makanan camilan, seperti keripik pala, manisan, dan sirup, dan saat ini sudah dijadikan obat tradisional, yaitu balsem untuk penghangat tubuh. Semua dapat tercipta atas kreativitas pikiran dan tangan para perempuan Papua Barat di wilayah tersebut. Selain itu, biji pala dimanfaatkan sebagai bumbu masak dan juga ramuan obat, serta parfum yang pengelolaannya dilakukan di luar Papua Barat. Oleh sebab, belum terdapat alat untuk mengelola biji pala menjadi parfum. Berikut gambar buah pala dan ramuannya.



*Gambar 07 Buah Pala
Berbentuk lonjong*



*Gambar 08 Buah Pala
Berbentuk lonjong*



*Gambar 09 Pengeloaan
pala menjadi kripik*

Gambar 07-09 adalah buah pala yang sampai sekarang terus dikembangkan oleh masyarakat sebagai kreativitas terampil sekaligus pemenuhan kebutuhan ekonomi masyarakat. Hal tersebut menggambarkan dinamika perkembangan peradaban dan kebudayaan masyarakat di Papua Barat. Satu fakta hasil cermin kehidupan yang terpetik dari pengetahuan melalui proses pembelajaran dalam kehidupan yang telah dilalui oleh leluhur di Papua Barat.

Simpulan

Dinamika kehidupan etnik Mbaham-Matta-Wuh, Etnik Kembangan, dan etnik Sumuri membentuk kebudayaan baru di wilayah tinggal. Bnetuk kebudayaan tersebut menjadi bagian dari kekayaan kearifan lokal yang patut dilestarikan. Agar kearifan budaya lokal tidak terancam punah, maka perlu diadakan penelusuran, penyelamatan, pemertahanan dan pelestarian akar budaya. Dalam hubungan inilah pentingnya pemertahanan peranan faktor lingkungan di mana pemilik budaya dilahirkan. Sebab, hanya merekalah yang dapat mempertahankan serta mengembangkan budayanya secara terus-menerus, melalui proses belajar. Agar budaya tersebut dikenal dari masa ke masa secara prosesusual. Etnitas dari keseluruhan pengalaman hidup yang diwariskan leluhur Papua Barat merupakan realitas kemampuan dan kesadaran manusia Papua Barat dalam hidup diatas akar budaya secara mumpuni di era industri modern.

Daftar Rujukan

- Alfan, Muhammad, 2013. *Filosofi Kebudayaan*. Bandung: Pustaka Seti.
- Angerler, Johann. 2017. *Images of God in Toba Batak Storytelling*. Wacana Vol. 17 No. 2 (2016):303-335
- Ardika, G.I. 2018. *Kepariwisataank berkelanjutan. Rintisan Jalan Lewat Komunitas*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Ardika.I Gede. (2019). *Kepariwisataank Berkelanjutan; Rintis Jalan Lewat Komunikasi*. Jakarta: Kompas Media Nusantara
- Casram. Membangun Sikap Toleransi Beragama Dalam Masyarakat Plural.
DOI: <http://dx.doi.org./10.15575/jw.vli2.588> Received: March 2016; Accepted: Agustus 2016; Published: Agustus 2016
- Danandjaja, J. 1997. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-Lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Geriya, I Wayan. 1981. *Beberapa Segi tentang Masyarakat dan sistem Sosial*. Denpasar: Jurusan Antropologi Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Geriya, I Wayan. 2000. *Transformasi Kebudayaan Balli Memeasuki Abad XXI*. Denpasar: Perusahaan Daerah Provinsi Bali.
- Koetnjaraningrat, 1979. *Pengantar ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Koetdjaraningrad. (1987). *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Koetdjaraningrad. (1997). *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Koetdjaraningrad. (1997). *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dan rakyat.
- Lefaan, Adolina. 2010. *Mitos Etnis kembaran Papua: Perspektif Hermeneutika*. Tesis. Universita Negeri Malang.
- Lefaan, Samosir, Adolina. 2015. *Film Audio-Visual Identitas Etnik Kembaran Papua melalui Mitos*. Jayapura: Oky Press.
- Lefaan, Samosir, Ina & Lelapary, Heppy. 2015. *Titir Tumyor & Lakadiding; Identitas Budaya Entik Mbaham-Matat-Wuh Fakfak-Tanah Papua*. Yogyakarta: Pustaka Palajar.
- Lefaan, Samosir, Ina & Lelapary, Heppy. 2016. *Jati Diri Perempuan*

- Asli Fakfak*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lefaan, Adolina. 2020. *Sastra Lisan Papua; Eksistensi Etnik Sumuri Dalam Membangun Karakter Masyarakat Papua Barat*. Disertasi. Universita Negeri Malang.
- Malinowski, Bronislaw, 1983. *Dinamik Bagi Perubahan Budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran.
- Pitana, I Gde. 1994. *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali*. Denpasar : BP.
- Ratna, N. K. 2014. *Peranan Karya Sastra, Seni, dan Budaya dalam Pendidikan Karakter*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ratna, N. K. 2018. *Ensiklopedia, 2000 Entri Istilah, Biografi, Karya, Metode, dan Teori Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricoeur, Paul. 1967. *The Symbolism of Evil*. Boston. Beacon. Pres.
- Sihotang, Kasdin. 2018. Edisi Revisi. *Filsafat Manusia*. Kanisius; Yogyakarta.
- Suwena, I Wayan, 2018. *Dinamika Kebudayaan Bali: Suatu Kajian Kebudayaan Sebagai Proses*. DOI;10.24843/SP.2018. v2.i02.p02
- Smeler, Neil. 1964. *Toward a Theory of Modernization*. Dalam Amitai Etzioni dan Evan Etzioni (eds), *Sosial Change*. New York: Basic Book. H. 268-84.
- Spradley, James. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Biodata Penulis



Dr. Sofwan Noerwidi, peneliti di Balai Arkeologi Yogyakarta. Pendidikan doktoralnya ia selesaikan di MNHN-Sorbonne Paris, France & URV Tarragona, Spain (2020) mengenai Quaternary dan Prehistory. Risetnya, antara lain *Prehistoric research on hominid sites of Java: Sangiran* (sejak 2013), Patiayam (2006-2016), Semedo (sejak 2012), dan Bumiayu (sejak 2014); *Prehistoric research of Southern Mountains, East Java, Indonesia-French joint research* sejak 2007; *Prehistoric research of Gua Harimau, South Sumatra, Indonesia-Japan joint research* sejak 2012. Konferensi ia lakukan, antara lain di Hue (2018), EurASEAA Dublin (2012), Paris (2015), ISDM-IAPO Bordeaux (2017), UISPP Paris (2018), dan ESHE Worldwide (2020).



Dr. Ferry Fredy Karwur, doktor di bidang Biologi Molekuler, lahir di Minahasa pada 1965. Lulusan Imperial College of Science, Technology and Medicine, London pada 2001. Dosen senior dan peneliti di Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Aktif menulis dan telah menerbitkan 118 artikel dan buku di Jurnal nasional dan internasional. Selain mengajar, kegiatan sekarang meneliti epidemiologi molekuler dan biologi molekuler gout arthritis dan penyakit metabolik terkait, topik studi yang berkaitan erat dengan penelusuran migrasi manusia di masa lampau



Dr. Karina Arifin, lahir di Jakarta, 8 Desember 1959. Pendidikan doktoralnya diselesaikan di The Australian National University, Australia. Disertasinya berjudul: *Early Human Occupation of the East Kalimantan Rainforest*. Saat ini dosen di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia. Keahliannya terkait arkeologi prasejarah dengan minat pada gambar cadas dan persebaran Austronesia. Penelitian terkait gambar cadas di Papua, Sulawesi, Kalimantan, dan Sumatra.



Dwi Woro Retno Mastuti, M.Hum. Lahir di Magelang, 23 November 1959. Mengajar di Program Studi Jawa Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Penelitian budaya yang dilakukan adalah meneliti naskah-naskah kuno (Jawa Kuno, Jawa Klasik, Cina-Jawa) dan budaya Peranakan Tionghoa di Indonesia. Pendiri Sanggar Budaya Rumah Cinta Wayang (2014-sekarang). Menulis dan menerbitkan buku dari hasil riset, antara lain *Kakawin Sutasoma karya Mpu Tantular* (2008, 2019), *Wayang Potehi Gudo* (2014), *Kajian Wacinwa: Silang Budaya Wayang Kulit Cina-Jawa* (2016), *Mozaik Budaya Peranakan Tionghoa Indonesia* (2018), *Revitalisasi Tenun Tidore: Putadino Bacarita* (2019), *Pakaian Daerah Kabupaten Halmahera Tengah: Baisusu & Blandada* (2020).



Prof. Dr. I Made Bandem, MA adalah salah satu pemikir kebudayaan Bali terpenting pada abad ini. Bandem adalah penari yang mumpuni serta cendekiawan yang telah melahirkan sejumlah buku babon tentang seni tari dan karawitan Bali. Atas pencapaian dan dedikasinya, Bandem

telah dianugerahi the International UNESCO Music Council Award, Habibie Award, the Koizumi Fumio Prize, dan Lencana Kebudayaan Republik Indonesia. Sembari mengayomi kampus TIK dan bisnis ITB STIKOM Bali, Bandem aktif menulis, dan baru-baru ini menerbitkan sebuah buku tentang empu karawitan Bali, I Gusti Putu Made Geria dan buku suara Wimba Tembang Macapát Bali.



Dr. Khanizar, M.Sn dan nama penanya **Gombang Nan Ceka**, Ketua Forum Pemelihara dan Pengkaji Seni Tradisi ASA 14 Padang. Dosen FIB Jurusan Bahasa dan Sastra Daerah Minangkabau. Lulusan Pascasarjana Kajian Budaya Udayana, Denpasar. Menulis beberapa Buku, antaranya; Masyarakat Minang di Bali: Perkumpulan IKMS (2003). Drone Naskah teater, Teater Jejak Surakarta (1993), Mood Naskah teater, Teater Jejak Surakarta (1994), *Membaca seni Pertunjukan dan Membingkai Etnoestetika* (2014), Baniah Basisik Jo Hilalang (Naskah Randai) (2010) dan Genealogi Tabut (2020). Kini juga Mengajar di Pascasarjana Kajian Budaya Universitas Andalas Padang.



Dr. Tuti Gunawan, lahir di Jakarta, sekarang menetap di Melbourne, Australia. Pendidikan terakhirnya di Monash University, Australia (1982) tentang antropologi budaya. Karyanya antara lain *Hierarchy and Balance: A Study of Wanokaka Social Organization* (2000); 'Violence and Democratic Process in Sumba' (dengan David Mitchell, 2000). Saat ini bersama Dr. David Mitchell sedang mempersiapkan kamus tri-bahasa (Wanukaka – Indonesia - Inggris). Bahasa Wanukaka adalah salah satu bahasa di Sumba Barat, NTT.



Dr. Juniator Tulus, menyelesaikan pendidikan doktoralnya di Leiden Institute of Area Studies (LIAS) – Universitas Leiden di Belanda. Disertasi berjudul “Family Stories: Oral Tradition, Memories of the past, and contemporary conflicts over land in Mentawai - Indonesia.” <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/20262>. Sejak Mei 2015 sampai sekarang ia sebagai Research Fellow pada Earth Observatory of Singapore, di Nanyang Technological University. Publikasi Ilmiah yang pernah ia tulis antara lain: (2012). “Stranded people: Mythical narratives about the first inhabitants of Mentawai Islands”. In *Wacana, Journal of the humanities of Indonesia* 14 (2): 215-240. (2016). “The Pig Story “Tiboi Sakkoko”: Storytelling of kinship, memories of the past, and rights to plots of ancestral land in Mentawai.” In *Wacana, Journal of the humanities of Indonesia*, 17 (2): 336-373. (2017). “Bajak Persoon: The flying Dutch anthropologist.” In *Wacana, Journal of Humanities of Indonesia*, 18 (3): 813-816. (2018). “Reimar Schefold, Toys for the Souls: Life and art on the Mentawai Islands” [A Book Review]. In *Wacana, Journal of Humanities of Indonesia*, 19 (2): 459-462. “Lesson from the past, knowledge for the future: roles of human memories in earthquake and tsunami narratives in Mentawai, Indonesia”. In *Paradigma, Jurnal Kajian Budaya* 10 (2): 147-168. (2020).



Dr. Marko Mahin, MA, lahir di Sei Kayu, 26 Maret 1969. Pendidikan doktoralnya ia tempuh di Universitas Indonesia bidang antropologi. Pengajar di Universitas Kristen Palangka Raya. Saat ini menjadi pegiat sosial kemasyarakatan sebagai Ketua Forum Masyarakat Adat Heart of Borneo, dan peneliti di Lembaga Studi Dayak-21.



Prof. Dr. Peter B.R. Carey, lahir di Rangoon, Myanmar, 30 April 1948. Pendidikan diperoleh di Sejarah Modern pada Trinity College, Oxford, pada 1969. Kemudian mengajar pada Laithwaite Fellow and Tutor Modern History di Trinity College, Oxford (1979-2008). Pada saat mengajar di Universitas Cornell pertama kalinya ia tertarik pada Indonesia. Karya-karyanya berupa dua jilid *Arsip Yogyakarta* (1980, 2000), *Inggris di Jawa, 1811-1816: Sebuah Kisah Jawa* (1992), dan *Babad Dipanagara: Sejarah Asal Usul Perang Jawa (1825-1830)* (1981). Pada 2012 karyanya yang monumental diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kuasa Ramalan, Pangeran Diponegoro dan Akhir tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*. Buku yang akan terbit *Daendels and the Sacred Space of Java: Political Relations, Uniforms and the Postweg*. Terbitan terbarunya *Korupsi dalam Silang Sejarah Indonesia; Dari Daendels sampai Reformasi [Korupsi dalam Perspektif Sejarah Indonesia dari Daendels hingga Reformasi]* (2017); dan sebuah memoar pribadi singkat yang diterbitkan sebagai pengantar dari perayaan ulang tahun ke-70 yang diedit oleh FX Domini BB Hera (ed.), *Urub iku Urub; Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey [Hidup adalah Api; Esai Dipersembahkan kepada Profesor Peter Carey di Ulang Tahun ke 70]* (2019). Dia adalah satu di antara sejarawan Inggris terkemuka dalam pengkajian sejarah Asia tenggara dan telah menerbitkan buku mengenai Birma (Myanmar) dan Timor Timur. Kini ia sebagai profesor tamu di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.



Dr. Amrullah Amir, lahir di Ujung Pandang, 16 Oktober 1974. Saat ini mengajar di Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Hassanudin, Makassar. Pendidikan doktoralnya ia peroleh di Universiti Kebangsaan Malaysia. Karya bukunya, antara lain *Pedagang Melayu di Sulawesi Selatan: Identitas dan Kuasa* (Penerbit Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 2019).



Prof. DR. Misri A. Muchsin, lahir di Samadua, Aceh Selatan, 2 Maret 1963. Professor Sejarah Pemikiran Modern dalam Islam, Fakultas Adab dan Humaniora (FAH) Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh. Jabatan akademik yang pernah dipegangnya, antara lain Ketua Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Provinsi Aceh; dan Ketua Pusat Studi Malaysia-Aceh (PUSMA), 2018-sekarang. Karyanya, antara lain *Trumon: Sebagai Kerajaan Berdaulat dan Perlawanan Terhadap Kolonial Belanda di Barat-Selatan Aceh* (2019); *Dinamika Tasawuf di Aceh Pada Abad ke-20: Kajian Sejarah, Sosial Politik dan Keagamaan* (2012); *Adat dan Kebudayaan Aceh* (2011); *Kontroversi Darul Arqam: Sejarah, Tarekat dan Poligami* (2009), *Potret Aceh Dalam Bingkai Sejarah* (2007); *Filsafat Sejarah Dalam Islam* (2002). Artikel di Jurnal, antara lain *Tax During The Early Period of Islam: Jizyah and Kharaj*, (dipublish oleh *Journal Al-Tamaddun*, (Scopus), University Malaya, Desember 2019).

Dr. Lutfi Yondri, lahir di Bukittinggi, Sumatera Barat, 21 Mei 1965. Doktor di Bidang Kajian Budaya dari Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran, tahun 2016 dengan predikat Cum Laude, dan menjadi lulusan terbaik Program Doktor Universitas Padjadjaran tahun 2016/2017, dengan karya Disertasi berjudul *Situs Gunung Padang: Dalam konteks Kebudayaan, Manusia, dan Lingkungan*. dan kemudian diterbitkan dalam buku oleh CV. Semitoka, Bandung. Selain aktif sebagai Peneliti Bidang Prasejarah di Balai Arkeologi Jawa Barat, juga aktif sebagai pengurus dan anggota beberapa organisasi profesi; Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI) Komda Jawa Barat-Banten, Asosiasi Museum Daerah (AMIDA) Jawa Barat, Dewan Pakar Asosiasi Prehistorisi Indonesia (API), Dewan Pembinaan Komunitas Historia Indonesia (KHI). Anggota Himpunan Peneliti Indonesia (Himpenindo). Berperan aktif dalam usaha pelestarian cagar budaya sebagai Tenaga Ahli Cagar Budaya (TACB) di Propinsi Jawa Barat sejak tahun 2015, Pemajuan Kebudayaan Daerah di Jawa Barat dan sebagai Penggagas Gerakan Museum Berbasis Sekolah (GEMAS) di Jawa Barat.



Dr. Adolina V. Samosir Lefaan, M.Pd., lahir di Fakfak Papua Barat, 21 Juli 1970. Dosen di Universitas Cendrawasih. Pendidikan terakhirnya di Universitas Negeri Malang. Kontribusi menulis untuk pendidikan dan pelestarian kebudayaan asli Papua Barat kini menjadi produk literasi bagi semua jenjang pendidikan di Tanah Papua dan seluruh nusantara. Koordinator Himpunan Sarjana Kesusastraan Indonesia (HISKI) Tanah Papua. Penelitiannya meliputi wilayah Kab. Teluk Bintuni, Kab. Fakfak (2014-2017), Kabupaten Pegunungan Arfak (2019), dan Pulau Mansinam (2020). Karya tulisnya, antara lain *Identitas Kembaran melalui Mitos* (2014), *Titir Tummyor & Lakadinding; Identitas Etnik Mbaham-Matta-Wuh Fakfak Tanah Papua Barat* (2015). Artikelnya diterbitkan di jurnal (scopus), antara lain scopus berjudul *Nibitanisi Philosophy of Sumuri Ethnic in West Papua Oral Tradition*. Penghargaan yang diterimanya, antara lain tentang film dokumenter “Identitas etnis kembaran Papua Barat”, dari *Lembaga Sensor Film Republik Indonesia*. Ina mendirikan Yayasan VELOMENA di Kampung Wasai Kabupaten Manokwari, Papua Barat yang bergerak dalam bidang pendidikan, seni, dan budaya.

