

e-ISSN: 2528-7249 p-ISSN: 2528-7230

RELIGIOUS

Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya
(Journal of Religious and Cross-cultural Studies)



Vol 4, No. 3 (2020)



Published by Department of Religious Studies
Faculty of Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Available online at <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Religious>



RELIGIOUS

Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya
(Journal of Religious and Cross-cultural Studies)

Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] is a peer-reviewed journal dedicated to the promotion and dissemination of scholarly research on Religious and socio-cultural studies. Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] is published by Department of Religious Studies, Ushuluddin Faculty, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia; and in collaboration with ASAI: Asosiasi Studi Agama Indonesia.

Beginning with Volume 4 (2020), Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] will publish articles online immediately upon final acceptance, thus making journal content more quickly available to scholars, policy-makers, and practitioners.

As of 2020, the Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] will increase its publishing frequency from 2 to 3 issues per year, which is published in April, August and December.

The review process in this journal employs a double-blind review, which means that both the reviewer and author identities are concealed from the reviewers, and vice versa. Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] has been accredited PERINGKAT 2 or SINTA 2 at August 03, 2020 by The Ministry of Research, Technology and Higher Education (RistekDikti) of The Republic of Indonesia as an achievement for the peer-reviewed journal which has excellent quality in management and publication. The recognition published in Director Decree (SK No. 148/M/KPT/2020) and effective until 2025.

Editorial Office:

Department of Religious Studies, Faculty of Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. AH. Nasution No. 105, Cibiru, Kota Bandung, West Java, Indonesia.

Email : religious@uinsgd.ac.id

Website : <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Religious/>

Editorial and Reviewer Team

Editor in Chief

Busro Busro, (Scopus Author ID: 57205022652) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Managing Editor

Roro Sri Rejeki Waluyajati, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Editorial Boards

- Rifki Rosyad, (Scopus ID: 57215929165) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Ammar Zainuddin, (Scopus ID: 57216756293) Institut Pesantren KH. Abdul Chalim, Indonesia
- Ezra Tari, (Scopus ID: 57216259566) STAK Negeri Kupang, Indonesia
- Dadang Darmawan, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Sabil Mokodenseho, (Scopus ID: 57216736346) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia
- Nelci Nafalia Ndolu, (Scopus ID: 57216256058) IAKN Kupang, Indonesia
- Deni Miharja, (Scopus ID: 57212675768) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Hendar Riyadi, Universitas Muhammadiyah Bandung, Indonesia
- Idrus Ruslan, UIN Raden Intan Lampung, Indonesia

Secretariat

- Ai Yeni Yuliyanti, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Peer-Reviewers

- Ricardo F. Nanuru, (Scopus ID: 57200986708) Universitas Kristen Indonesia Maluku, Indonesia
- Haidir Fitra Siagian, (Scopus ID: 56394669000) UIN Alauddin Makassar, Indonesia
- Yohanes Parihala, Universitas Kristen Indonesia Maluku, Indonesia
- Iman Hilman, (Scopus ID: 57202300586) Universitas Siliwangi, Indonesia
- Dr Naf'an Tarihoran, (Scopus ID: 57216745544) UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia
- Hayat Hayat, (Scopus ID: 57216270482) Universitas Islam Malang, Indonesia
- Moch. Fakhruroji, (Scopus ID: 57194623699) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Abdul Syukur, (Scopus ID: 57215928191) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Achmad Fawaid, (Scopus ID: 57214837323) Universitas Nurul Jadid Paiton Probolinggo, Indonesia
- Abdul Rahmat, Universitas Negeri Gorontalo, Indonesia
- Rudy Kurniawan, (Scopus ID: 57211322951) Universitas Sriwijaya, Palembang, Indonesia
- Dody S. Truna, (Scopus ID: 57208115836) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Aris Badara, (Scopus ID 57214069015) Universitas Halu Oleo, Indonesia
- Irma Riyani, (Scopus ID: 56998756600, h-index=1) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Risman Iye, (Scopus ID 57210893660) Universitas Iqra Buru, Indonesia
- Mirzon Daheri, (Scopus ID: 57216362384) IAIN Curup, Indonesia
- Harifuddin Halim, (Scopus ID: 57202440924) Universitas Bosowa Makassar, Indonesia
- Dyah Ayu Wiwid Sintowoko, Ewha Womans University Seoul, Korea, Republic of
- Rosdalina Bukido, (Scopus ID: 57202445483) IAIN Manado, Indonesia
- Ahmad Afnan Anshori, UIN Walisongo Semarang, Indonesia
- Agus Machfud Fauzi, (Scopus ID: 57211877409) Universitas Negeri Surabaya, Indonesia

- Husnul Qodim, (Scopus ID: 57205029879) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Miftahulhairah Anwar, (Scopus ID: 57214892092) Universitas Negeri Jakarta, Indonesia
- Jajang A. Rohmana, (Scopus ID: 56925317200) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Zaenuddin Hudi Prasajo, (Scopus ID: 36731458100, h-index=1) IAIN Pontianak, Indonesia
- M. Yusuf Wibisono, (Scopus ID: 57216740532) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Anan Bahrul Khoir, (Scopus ID: 57209458733) University of Groningen, Groningen, Netherlands
- Etin Anwar, (Scopus ID: 57188954898, h-index=1) Hobart and William Smith Colleges, United States
- Wawan Hernawan, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Table of Contents

Editorial and Reviewer Team	i
Table of Contents	iii
Spiritual Travel to Baitullah: Individual Piety in Global Capitalism	135-144
<i>Dwi Santoso Ali Basyah, Zuly Qodir</i>	
Fashion: Akumulasi Modal dan Habituasi Pada Praktik Dakwah Komunitas Hijrah	145-160
<i>Wisnu Pudji Pawestri, Siti Kholifah</i>	
Sinkretisme Budaya Jawa & Islam dalam Gamitan Seni Tradisional Janengan	161-176
<i>Wawan Hernawan, Tatang Zakaria, Aini Rohmah</i>	
Teologi Biblika Kontekstual di Seputar Persoalan Perempuan, Keturunan, dan Kemandulan	177-190
<i>Yohanes Krismantyo Susanta</i>	
Adaptation of Religion and Local Wisdom in Global Environmental Issues in Indonesia	191-203
<i>Syaftwan Rozi, Zulfan Taufik</i>	
The Society's Perception of Maddoa' Ceremony in Enrekang South Sulawesi	204-214
<i>M. Musyarif, Muh. Shaleh, A. Ahdar, N. Nirwana</i>	
Merawat Harmoni Agama melalui Kolaborasi Musik Hadroh dan Trompet di Ambon	215-226
<i>Dewi Tika Lestari</i>	

Spiritual Travel to Baitullah: Individual Piety in Global Capitalism

Dwi Santoso Ali Basyah^{1,*}, Zuly Qodir²

¹ Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Indonesia; santosa@umy.ac.id

² Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Indonesia; zuliqodir@umy.ac.id

* Correspondence

Received: 2020-05-16; Accepted: 2020-08-03; Published: 2020-08-29

Abstract: The purpose of this paper explains critically related to one's journey to perform Hajj and Umrah (pilgrimage) concerning individual piety in the crowd (globalization and capitalization) of religious rituals. Hajj and Umrah are not only spiritual journeys that have personal ethical values. Hajj and Umrah can educate someone to be patient, calm, and more submissive to God. Hajj and Umrah also teach the perpetrators to be generous, have social sensitivity, and care with fellow human beings. The writing method in this paper is ethnographic-sociological. This paper's data is based on literature, observations, and interviews with pilgrims and Umrah from Indonesia in 2014 and 2018. This paper finds that the Hajj and Umrah are also closely related to the political economy problems administered by the state and the private sector, in addition to educating the perpetrators to be pious. Hajj and Umrah can thus be said to have two sides at once, namely individual piety and social class.

Keywords: Capitalization; Hajj; Piety; Pilgrim; Spiritual.

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan secara kritis atas pelaksanaan haji dan umrah yang berkaitan dengan kesalehan individu di dunia global dan kapitalis dalam bentuk riyual keagamaan. Haji dan umrah bukan sekedar perjalanan spiritual tetapi juga memiliki nilai-nilai etika tertentu. Haji dan umrah mengajarkan manusia untuk memiliki sifat sabar, tenang dan lebih mendekatkan diri kepada Tuhan. Melaksanakan Haji dan Umrah juga mengajarkan untuk bersifat dermawan, peduli terhadap persoalan social dan sesame. Artikel ini menggunakan metode etnografi-sosiologis. Data dikumpulkan dari berbagai literatur, observasi dan wawancara dengan beberapa peserta haji dan umrah di Indonesia pada tahun 2014 dan 2018. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa pelaksanaan haji juga sangat berkaitan dengan politik ekonomi dalam penanganannya secara administrative antara pihak pemerintah dan swasta. Oleh sebab itu, penelitian ini menunjukkan bahwa pelaksanaan ibadah haji memiliki dua sisi yakni sisi kesalehan dan juga kelas sosial.

Kata Kunci: Haji; Kapitalisasi; Kesalehan; Peziarah; spiritual.

1. Introduction

Hajj for Muslims is one of the obligations. Muslims (Indonesia), perform Hajj for those who are able. Several times there was a ban on Hajj from the Government of Saudi Arabia because of events that occur in Saudi Arabia. Every year Muslims perform the Hajj. In 2017 and 2018, pilgrims reached two million people. From Indonesia, it was reported that the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia reached 221 thousand people (Badan Pusat Statistik, 2018). While in 2016 from Indonesia only 150 thousand people. The pilgrimage is truly an attraction among Muslims, not only because the pilgrimage is a pillar of Islam (Abdurrahman, 2009). It seems that there are other motivations such as the social class symbol of carrying out the pilgrimage for Muslims (Donnan, 1989; Makin, 2017). There is an investment in godly politics before God (Darmadi, 2013; Hasan, 2009). There was also a competition to show theology between conservatives and progressives in the public sphere among

feminists (Mahmood, 2005; Zwissler, 2007). In fact, in terms of the services of pilgrims, pilgrims also have a political dimension in the Indonesian government environment (Ichwan, 2008).

As a spiritual journey, Hajj was ever banned because of various serious problems such as cholera (Memish, Stephens, Steffen, & Ahmed, 2012) and covid-19 pandemic (Ebrahim & Memish, 2020; Mela, Jyothi, Ijtema, Nazarene, & Ijtema, 2020), which attacks Makkah. Scholars such as Imam Malik also once forbade it with the fatwa he made (Hendrickson, 2016). The prohibition of performing the pilgrimage is often associated with dangerous events—civil war, and infectious diseases (Hendrickson, 2016). In 2020 with the Covid-19 Pandemic, there is also the possibility of a ban on Hajj and Umrah. But until now, there has been no fatwa or warrant for Hajj in 2020 that will be postponed or prohibited departure.

In the pilgrimage, there is also market competition for travel organizers. Hajj is a potential market to benefit from pilgrims doing pilgrims (S. McLoughlin, 2009). The competition of the Hajj and Umrah travel agency indicates a strong market economy wriggling there (Abdurrahman, 2009). The pilgrimage cannot be separated from the competition of social classes in society as a sign of the existence of an Indonesian Muslim middle class (Qodir, Nashir, & Jubba, 2019). In other religious traditions, the issue of spiritual journey gets attention as the commodification of religion and even sells God (Kitiarsa, 2008). The spiritual journey business is, therefore, attractive and profitable. Not only because it can benefit economically, practice individual and social piety, but there is magical and mystical power there.

Hajj is not just a form of surrender of someone who is Muslim (Muslim). Hajj as an inseparable part of the socio-economic and political dimensions. Hajj and Umrah become a kind of capitalization of piety and capital (Ichwan, 2008). Hajj and Umrah became very popular among the Indonesian Muslim middle class because they became a symbol of piety (Jati, 2017). Hajj and Umrah show the rise of the Indonesian Muslim middle class (Hefner, 2000; Qodir et al., 2019). Hajj involves the government in providing flight facilities. Hajj also requires catering and hospitality facilities. Hajj is the object of economic and political activity in the neo-liberalism and capitalism era. Hajj is not only dealing with spiritual satisfaction. But it also relates to social class identity in society. There are values of capitalism and the spirit of individual piety in them (Rudnycky, 2009). Therefore, Hajj and Umrah have a dimension of piety as a form of submission to God. However, Hajj and Umrah are also economically political because they involve travel agencies and catering agencies. Even the business level of the local government and the central government related to the provision of congregation facilities (Bianchi, Bianchi, & Robert, 2004). Submission in the Hajj and Umrah pilgrimage is shown in various rituals carried out by pilgrims during the worship. Various forms of sacrifice are a sign of submission to the almighty Creator of God.

Hajj can make the culprit as a pious person individually and socially (Malik, 2015). This is a journey that has a spiritual dimension and individual and social piety (Thoriquttyas, 2018). Hajj can really have a spiritual impact on the culprit. But it also affects social and economic conditions (Zulfa, 2015). Such a fact is of concern in the study of this paper so that it can be understood that the Hajj and Umrah are actually one's pious activities. But at the same time, capitalism activities in the global market. Following the two dimensions related to Hajj and Umrah in one's practice travels to the Baitullah.

Hajj is important for Muslims because of its spiritual and social dimensions (S. M. McLoughlin, 2013). Therefore, the Hajj is expected to have an impact on social and humanitarian changes in society (Ichwan, 2008). When there are many people who return to Hajj, it is a sign that the surrounding community also enjoys the welfare of the pilgrims who have just performed their worship at Baitullah as an impact of individual piety on social piety. Hajj is a sign of the welfare of those who work. It is also a sign of individual piety (Kremer, 2009).

The study in this paper is based on field observations and literature studies using a sociological-ethnographic approach. The author's experience carrying out the Hajj and Umrah worship is one of the ingredients of writing this article. The study provides an overview and analysis of Hajj and Umrah in relation to individual piety, which is one of the important teachings in the Hajj and Umrah rituals of pilgrims when dealing with waves of spiritual capitalization that are increasingly prevalent in the era of global capitalization (marketization).

2. Sacred Places and Rituals

Hajj and Umrah trips in 2014 and 2018 are spiritual journeys that bring a variety of individual religious experiences. In the pilgrimage and Umrah spiritual journey, many events occur there both in Mecca and Medina. Various places purified and have a spiritual dimension will be explained briefly as an exploration of the spiritual journey to Baitullah. On that trip, there were some who had mystical aspects and could not enter but were carried out by pilgrims and Umrah.

The spiritual journey starts from Medina. Madinah is derived from the word *ma-di-na*, which means to occupy or live somewhere. Madina also states from the word *da-na*. While the word Mim is added there which means to bow. So the last meaning of Medina is interpreted as a place of submission where the Prophet lived there, so it must be obeyed (Misrawi, 2009a). Medina is a change from the word Yathrib which means that there is a strong desire for a change in civilization and a new social order. Medina does not only belong to certain citizens. Not only for certain groups. However, Medina is a city that is known to be a common property of the citizens of Medina (Misrawi, 2009a). Medina is a city that guarantees a consensus among the people who live there. Therefore, Medina is also known as an organized city, a variety of citizens, religions, and civilized (Misrawi, 2009a).

In Medina, there is the Nabawi mosque (Masjid Muhammad) as a center for pilgrimage and umrah worship. In this mosque, there is Raudhah, a place that is very contested by all pilgrims and Umrah to be able to pray and pray there. Raudhah is a *mustajabah* (efficacious) place of worship. Raudhah will always be crowded with worshipers whenever pilgrims will try to dhikr, forgiveness (*istigfar*), and prayer around this place, along the green carpet. Fighting is not a problem as long as you can perform the ritual here. It's really unimaginable—worship by jostling and even fighting over fellow pilgrims and Umrah. Order and calm are some distance away here. Each pilgrim scrambled to find a place for prayer, prayer, and dhikr. However, it remains crowded, and every congregation does it with enthusiasm. I also pressed so that I could be a place to pray and pray to the Creator because this is one of the places that are called *mustajabah* (Qodir, personal communication, November 11, 2018).

The Prophet's tomb, which is around the Nabawi mosque, is very crowded with pilgrims and Umrah praying around it. In fact, while rubbing his hands and crying in front of and the grave wall of the Prophet Muhammad. There are Askar (security guards) around the Prophet's Grave, which regulates the worshipers. There are also prohibitions on carrying out rituals around the Prophet's grave. But the pilgrims and Umrah still pray around this grave. Fighting was not an important issue to be able to pray and rub the walls of the Prophet Muhammad's grave. Prayers that are offered also vary. There is someone who is praying for inner peace in his life on earth. There are also those who pray for salvation in the hereafter (Judgment) later. There are also those who pray for the convenience of finding good fortune—the ease of getting a *sakinah wa madah warahmah* family. And various prayers were offered around the walls of the Prophet's grave (Qodir, personal communication, November 11, 2018).

The author of an interview with an Umrah pilgrim who prayed around the walls of the grave of the Prophet Muhammad SAW and got information about the prayers that were prayed for wanting to get ease in his life in the world. Incidentally, the informant of a housewife who also works as a trader.

I pray with all my heart in front of the grave of the Prophet Muhammad SAW to get ease in running a trading business. I want the trading business to run more smoothly and get a large profit and be able to run Umrah again next year. (Muslihati, personal communication, November 11, 2018)

That is a little story of Hajj and Umrah in Medina. Rituals are things that pilgrims from Indonesia cannot possibly leave behind. Pilgrims with any social class will participate in carrying out religious rituals that are part of the Hajj and Umrah. If there are pilgrims who do not run, it is definitely considered strange (mistake). Many questions will be posted to pilgrims who do not perform the Hajj and Umrah rituals. Therefore, it is certain that pilgrims and Umrah, together with Muthawif, will perform the Hajj and Umrah rituals without asking many questions even though they do not understand the meaning of the ritual. Many of the mysteries in the journey of the pilgrimage were obtained by pilgrims from Indonesia, Malaysia, Pakistan, the Southern Philippines, Southern Thailand and African countries who carry out the pilgrimage. The mystery is part of the beliefs of people who carry out the pilgrimage (Rudnycky, 2009).

Finished from Medina, the group and I left for Makkah. Makkah is an exotic and charming city. Its beauty is God's gift to the inhabitants of Makkah. Makkah has always been a part of Muslims. At a minimum, five times a day, Muslims turn their faces to the Qibla, which is in the city of Mecca. And every Dhu al-Hijjah Makkah becomes the locus of all Muslims throughout the world (Hidayat, 2009). After arriving in Mecca, pilgrims to Hajj and Umrah will certainly go to the Kaaba (Baitullah). Makkah becomes a kind of madrasa for every Muslim who comes to perform the pilgrimage and Umrah to glorify God truly. This is one form of maximizing monotheism over Almighty God in all things. (Hidayat, 2009)

In the city of Mecca, there is the Kaaba, which is the center of all pilgrimage and pilgrimage. Around the Kaaba is always crowded with worshipers. Makkah is a city that has inspired all Muslims in the teachings of monotheism. Makkah that there is the Kaaba is a symbol for submission and the spirit of surrender to God. Not facing it to the Kaaba is considered as worship to Allah. But submission and total submission are considered worship before God (Misrawi, 2009b) (Hidayat, 2009). Makkah is called Balad al Amin, which is a safe country, a protected country, and a safe city (Madjid & Hidayat, 1997).

In Makkah, there is the Kaaba. Cuboid building. The cube is the simplest form. The Kaaba is believed to be a holy place and a spiritual centre because it is the Qibla, a place facing Muslim prayers. And this Qibla is because there is called a safe, peaceful and protected place, by the commentators said as a place of continuity of the history of religions since Ibrahim as the father of monotheism (Madjid & Hidayat, 1997). Makkah, as a holy place, is the holy city of Muslims. In Mecca, there will be no houses of worship or places of worship of other religions, other than those of Muslims. This is what distinguishes the holy cities of other religions, such as Judaism in Jerusalem, Rome in Italy, and Benares. Holy cities besides Mecca will still be found places of worship of other religious communities. This is the uniqueness of Mecca, the holy city of Muslims who are purified (Madjid & Hidayat, 1997).

Thawaf is absolute love for Allah. Thomas is all He is. *Thawaf* are people who seek the truth. *Thawaf* is Love, Worship, spirit, morality, beauty, virtue, holiness, values, truth, religions, devotion, servitude, sacrifice, guidance, submission, and submission (Shari'ati, 1983). Madjid explained that *Thawaf* is a worship filled with historical values for Muslims. There is no worship that can directly connect the spiritual and historic dimensions such as Hajj and Umrah (Madjid & Hidayat, 1997).

Haram Mosque is the main place of prayer for pilgrims. Never empty of pilgrims every time the prayer arrived. Prayers in the Grand Mosque are the virtues of the pilgrims without exception. The Grand Mosque is currently surrounded by very magnificent hotel buildings. Zam-Zam Tower is one of the grandest hotel shopping centers in front of the Grand Mosque. Is it now very crowded like Las Vegas. A metropolitan city that promises trade and crowds of people doing business transactions. Makkah is like a trading city that is very loud and crowded. Makkah is not like a place of worship in silence. Makkah, in front of the Kaaba is not quiet and without occupants. Makkah is currently just a city of worship but a place to get shopping. This is Las Vegas in the heart of the holy city that is always visited by pilgrims and Umrah (Kusuma, 2014).

Still around the Kaaba. There is a *Hijir Ismail* (the place of prostration of the Prophet Ismail), a small but very crowded room for pilgrims and Umrah would like to perform sunnah prayers and pray there. Scrambling and jostling to get in and pray and pray there. How many pilgrims and Umrah want to carry out rituals such as prayer and dhikr in *Hijir Ismail* with various kinds of requests to God there. Note the interview excerpt below, when the writer met a congregation when finished carrying out the *Thawaf* in front of the Kaaba:

I pray and do the dhikr in *Hijir Ismail* because that place is one of the places that are said to be a prayer for prayer. I pray that it will be easier for me to be able to perform Hajj and Umrah in the following years. In addition, I also pray that my child will get a match sooner. (Mustain, personal communication, November 13, 2018)

Certainly, interesting from the story of a Umrah pilgrims who are willing to jostle to carry out rituals in *Hijir Ismail* in order to pray about the ease of performing the Umrah back in the following years. Though it is known that Umrah is a Sunnah worship, even the Hajj required is only once in a

lifetime for those who have other physical, material, and psychological abilities. In fact, it is very interesting when saying a prayer that his child will soon get a mate must be crammed into *Hijir Ismail*. These are the magical and mystical events that I often get when the Hajj and Umrah are performed.

There are other magical and mystical events, namely when Kissing or holding a beating Aswad. This is a very difficult place to reach. Most of the pilgrims can I make sure I can not smell, hold, or feel it. It is very difficult to be able to reach this hit Aswad (black stone). Fighting, jostling, clawing, stepping on even screaming to be able to reach the beat of this Aswad. However, the Kaaba with various complications in its rituals, saves a very deep spiritual dimension to Muslims. The Kaaba which is glorified by Muslims, is the House of God which is glorified by the inhabitants of Makkah. The Kaaba has a religious and humanist dimension. There is a dimension of ritual and social piety which is taught throughout the Hajj and Umrah Rituals (Misrawi, 2009b).

Multazam; Praying at the door of the Kaaba or *Multazam* is not easy. Very crowded and scrambling to be able to carry out special prayers in front of this *Multazam*. Such time is valuable in front of this *multazam*. Every pilgrim will try to stop and find a position where *Multazam* is to pray. *Multazam* is a place that is believed to be very *mustajab* and *makbullah* based on the teachings of the Prophet Muhammad. Therefore it is natural that every pilgrim and Hajj Umrah willing to jostle to be able to pray in front of him. It is not easy to be able to pray directly in front of *Multazam* because almost every pilgrim want to pray face to face in front of *Multazam*, which is highly praised by the Prophet Muhammad.

Padang Arafat; This is a place that should not be left by every pilgrim. It is not called Hajj if it is not in the field of Arafat to worship God (Allah). Every pilgrim must go to the Arafat desert to worship and pray. This is a place that should not be left by every pilgrim. It is not considered a pilgrimage without stopping and staying overnight until the afternoon of 9-10 Dhulhijah in Padang Arafat by wearing Ihram. Clothing without stitches and not allowed to wear clothes other than Ihram attached to his body. In Arafat, all pilgrims must pray and ask forgiveness for the sins that were committed during his life. In fact, it is strongly advised to pray for anything. At Arafat Rasulullah Muhammad SAW gave a speech (*kutbah Arafat*) that contained universal humanitarian messages. The content of Rasulullah's speech at Arafat was to invite all mankind to uphold humanity, humanity, without exception. Without limits Race and Religion (Kersten, 2015). One of the contents of Rasulullah's speech was the rights of the workers (people who work). Rasulullah even repeated the question to his friends to ascertain whether his speech was heard by his friends and pilgrims at that time. Rasulullah repeated at Khadir Khum. The spirit of Arafat's speech is really emphasizing the spirit of the common values of humanity Rasulullah even repeated the question to his friends to ascertain whether his speech was heard by his friends and pilgrims at that time. Rasulullah repeated at Khadir Khum. The spirit of Arafat's speech is really emphasizing the spirit of the common values of humanity Rasulullah even repeated the question to his friends to ascertain whether his speech was heard by his friends and pilgrims at that time. Rasulullah repeated at Khadir Khum. The spirit of Arafat's speech is really emphasizing the spirit of the common values of humanity (Madjid & Hidayat, 1997).

Arafat is the most special place to pray and dhikr. Praying and dhikr are his main work until the evening, leaving for Ma'syar (Musdalifah) to collect pebbles that will be thrown when throwing the Jamrah on the *jamarat* together. The pilgrims also stopped briefly to then continue the journey to Mina then in the afternoon through a pebble taken at Ma'syar (Muzdalifah). Pebbles taken must be in Ma'syar, not in other places, even though in other places a lot of gravel. Arafat is a place that is very desired by Allah for his servants to pray and dhikr. In Arafat, everyone must be called. We belong to Allah and will return to Allah alone, who has everything (Shari'ati, 1983).

All of these ritual sites are destinations for pilgrims around the world (including from Indonesia). There is an extraordinary magical power at the time of the pilgrimage so that it does not feel tired even if they have to jostle and even fight. There is nothing that is not contested in any place to carry out the Hajj and Umrah Rituals because there contain spiritual, mystical, magical, and various other mysteries.

3. Individual and Social Piety

Slaughtering the sacrifice is one of the rituals of pilgrims from Indonesia. In addition to other routines, as described in this article. Where do individual piety and social error meet and coincide in the Hajj and Umrah? One time there was a question raised by someone who was nervous about religious behavior in Indonesia:

Why is the vibrant religious propaganda and rituals in Indonesia unable to change social behavior and bureaucracy as much as Islam teaches? Why is order, social responsibility, and honesty so much practiced in countries that are often called secular? Is our religion more like the symbolic level, the lively ritual to pursue individual piety, but to underestimate social piety? (Hidayat, 2014)

In the pilgrimage, there is an awareness of God and the Prophet Muhammad as the messenger of the message. Hajj is an invitation to individual piety as well as social piety (S. M. McLoughlin, 2013). Hajj travel costs money. But not a problem because it will be replaced by God with more (S. M. McLoughlin, 2013). There are many Indonesians who go on pilgrimage by collecting (saving) to finance it. Likewise from Pakistan (S. McLoughlin, 2009).

Various dimensions of piety after Hajj and Umrah can be seen from the existence of indications of someone in their personal and social life. If, in your personal life you feel peaceful and secure, you don't always feel threatened, you can say that you get the value of faith. In the condition of a little lack of wealth, but still steadfast and suffer suffering, can also be said to have gained the value of faith as individual piety teachings of patience in accepting the trials of lack of wealth (Salma, 2019).

If in one's social life after Hajj and Umrah with fellow members of the community have sensitivity and generosity to neighbors and communities in need. It is certain to get value from the spirit of giving and sharing with others. The spirit of alms and sharing is one of the values contained in the teachings of Hajj and Umrah, which is to slaughter sacrificial animals. All alms and giving activities will only get value from God if done with sincerity and sincerity (Ichwan, 2008).

Piety in the form of one's faith and piety is a form of religious responsibility that has many dimensions. Piety will begin when the pilgrimage is made. All activities are never valued unless only directed to God (God). Faith is the main thing in the Hajj and Umrah. Therefore, everyone who wants to perform Hajj and Umrah must prepare themselves seriously to obey and obey the commands of Allah and His Messenger (Shari'ati, 1983).

The pilgrimage will remind us of the very hard efforts of the Prophet Muhammad in fighting for Islam. Hajj is a very noble award from the Prophet Muhammad to Ibrahim, who became the foundation of monotheistic religions. Hajj requires struggle and sacrifice. A clean mind and awareness of sacrifice for Allah SWT and respect for the Prophet Ibrahim as who laid the foundations of Tawheed in mankind. Prophet Muhammad (PBUH) has continued the struggle and journey of Ibrahim (as) (Shari'ati, 1983).

At the time of Hajj in Mecca, it can be seen as the struggle of humankind to get life and commitment to sacrifice into one part. It can be witnessed there before Islam came to Mecca, there is an area full of war. Full of hatred and fury between the tribes of Makkah. Many innocent human beings are victims of hatred and civil war. However, everything changed after the Prophet Muhammad came to bring Islam to Mecca. Makkah is the city of the rising sun (enlightenment) of mankind (Salma, 2019).

Hajj and Umrah are activities that integrate material, physical and non-material actions in the form of values in life. Therefore, Hajj and Umrah can educate someone to become a better life after performing Hajj and Umrah. He is able to integrate material and spiritual needs in daily life (Suib, 2018).

The values taught in Hajj and Umrah, for example, are about simplicity, hard work, honesty, solidarity, responsibility, justice, and compassion (Suib, 2018). In fact, the values in the Hajj and Umrah can also be synergized with trade that requires hard work, accuracy, not wasteful and honest (Suib, 2018).

Hajj and Umrah are considered as a form of real sacrifice from someone. Hajj and Umrah can educate religious awareness and foster individual and social piety. Where piety can be identified from various activities in the community and daily life (Salma, 2019). Hajj is like a spiritual journey for seekers and lovers of God. There is awareness, commitment and social service (Renard, 2008).

The above explanation explains by basing many analyzes that the journey to Baitullah has a dimension of social and individual piety that can be experienced and obtained by the performers of Hajj and Umrah. Hajj and Umrah have an earthly dimension because they can be seen directly by neighbors, close friends, or relatives that someone has performed Hajj and Umrah at a considerable cost. Apart from of course, there is social piety that can emanate from the performers of Hajj and Umrah after Hajj and Umrah for example, giving alms, giving friendship, and getting better in society.

4. Piety In Capitalism

Where is patience education taught in Hajj? At the terminal of the vehicle (bus), pick up pilgrims, in hotel lifts, or during rituals? For every pilgrim must have seen for themselves how crowded the pilgrims will perform Friday prayers until crammed in the Grand Mosque and its surroundings. How crowded is it around the Kaaba for tawaf and so on as a sign of global capitalism.

In the pilgrimage, there are sacred teachings and worldly. Between purity and profane, join in one. This is what can shape one's soul and patience. There are symbols of piety and worldliness. Ihram dress, for example is a symbol of clothing that symbolizes the equality of degree. Ihram clothing is seamless clothing worn by all pilgrims. No pilgrims are rich in Hajj Plus or miskis and simple pilgrims with regular fees. Meanwhile, a luxurious and luxurious hotel is a symbol of the economic strength of the pilgrim's (S. McLoughlin, 2013).

In the pilgrimage, there are individual piety teachings for the culprit to have patience because it is related to forgiving and forgiving those who have hurt. There are also teachings of compassion for fellow human beings. Giving is a teaching that is highly recommended in the pilgrimage (S. McLoughlin, 2013). Hajj itself can be likened to a pleasant spiritual journey. Hajj educates the closeness of the individual to the Creator with a variety of activities. There was an invitation to live modestly and be patient in doing because there were many people there (around the Kaaba) and Raudhah in Medina. Individual piety is irfani and very spiritual (Renard, 2008).

In fact, spiritual capitalization occurs in many religious practices for various people. In Christianity, Hinduism, Buddhism, and Confucianism there is also capitalization because the religious dimension can easily be traded to obtain material wealth. However, many cases of religious commodification are not revealed by researchers and reviewers of the religious dimension. This is the dimension of capitalism in religion (S. M. McLoughlin, 2013). Hadiz also criticized the relationship between religion and capitalism among Indonesian Muslims and the Middle East (Kersten, 2015). Apart from that, there is also a problem with the ideology of Arabism in it (van Bruinessen, 2018).

Hajj with various holy places to perform rituals, such as Raudhah in Medina, Kaaba in Makah, working on Thawaf, Sa'i, Arafat, Mina, and Muzdalifah are places that have dimensions of teaching piety such as patience, simplicity, and honesty (Malik, 2015). The pilgrimage journey is a journey that has a spiritual dimension so that someone who performs the pilgrimage is expected to have wise qualities (Thoriquttyas, 2018).

As a worship service that is followed by many people, Hajj and Umrah really need determination from visitors to Mecca for Hajj and Umrah. Hajj is required once in a lifetime for capable Muslims. But there are Muslims who run the pilgrimage repeatedly. The Hajj journey is a journey that requires patience (Feener & Gade, 1998).

The journey of Hajj and Umrah are undertaken by Muslim communities in Java provides answers to aspects of how social piety and individual piety must become one. The forms of piety were mainly after the pilgrims and Umrah returned from Mecca and Medina. The Javanese work on Hajj and Umrah in addition to the elements of individual and social piety there are also dimensions of social position in society (Zulfa, 2015).

The teachings of piety in the Hajj will also be faced with a variety of funding for Hajj and Umrah. In Indonesia, there are various types of Hajj and Umrah based on financing such as Hajj and Umrah Plus at the cost of more than 120 million per pilgrim. Meanwhile, Hajj and Umrah financing for regular classes ranges from 35-37 million per congregation (Zulfa, 2015).

Devotion in patience is a very important teaching in Islam (Hajj and Umrah) as shown by Sayyid Musavi. When describing Muqqadas Ardabilli's piety, as one of the great Sufi teachers in the Islamic world (Musavi, 2016). Hajj and Umrah, as a spiritual journey, have many dimensions. Individual and social piety. The worldly dimensions of the Hajj and Umrah of the perpetrators are known and seen by the people who have set aside and spent funds and finance to go to Baitullah is part of global capitalism. Hajj also has magical power for pilgrims. Anyone who returns to Hajj and Umrah often gets stories that are unreasonable but are believed to be real events—lost around the Kaaba because suddenly did not see the way home or lost from the group (Madiono, personal communication, September 23, 2014).

The explanation above gives a very clear picture of the teachings of the piety values of the performers of Hajj and Umrah, which are spiritual teachings. Whether the performers of Hajj and Umrah get or not the impact of Hajj and Umrah, lies in every individual who carries it out. However, normatively it is very clear that every ritual performed on a spiritual journey to Baitullah has many dimensions of the teaching of piety, including the teachings of patience.

5. Conclusion

In the journey of Hajj and Umrah has two sides at once. The dimensions of piety and social class dimensions are listed in the personalities of the perpetrators. Dimensions of spiritual piety such as educating people to be patient, diligent, hard-working, honest, sincere, and not arrogant are found in the ritual values of *Thawaf, sai, tafakur* and *tadabur* in Arafat, Muzdalifah, and Raudhah. All dimensions of such spiritual values can educate humans to reach the peak of piety after performing Hajj and Umrah when it appears in social activities in society.

However, Hajj and Umrah also have capitalist values in this era. Capitalization comes from organizers (Hajj and Umrah travel agents) who are able to get billions of rupiah in profit. Hajj and Umrah have to pay a lot of money before and after the spiritual journey to Baitullah carried out. Many ceremonies are performed by someone before leaving for Hajj and Umrah. Likewise, after someone returns from Hajj and Umrah, many social rituals are performed. All this requires no small cost. Not to mention if the departure of Hajj and Umrah using the services of travel agents that charge high fees will indirectly drain high costs. This is where the capitalization of the spiritual journey takes place there between the business of travel agents, catering, and hospitality.

Theoretically, Hajj and Umrah do not conflict with Islamic teachings. In fact, Hajj and Umrah are one of the teachings of Islam that is required of someone who is capable. However, in the Hajj and Umrah, there is a circle of global capitalism that continues to pillage the spiritual journey to Baitullah.

Acknowledgments: In this article, I would like to thank Muhsin Hariyanto, Hase Jubba, and Mega Hidayati who also provided input in the discussion to sharpen the analysis.

Conflicts of Interest: This article was written without any political interest between the author and any party.

References

- Abdurrahman, M. (2009). *Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup*. Jakarta: Kompas.
- Badan Pusat Statistik. (2018). Jumlah Jamaah Haji Indonesia 2011-2018. In *Statistika*. Jakarta.
- Bianchi, R. R., Bianchi, R. R., & Robert, R. (2004). *Guests of God: Pilgrimage and politics in the Islamic world*. New York: Oxford University Press.
- Darmadi, D. (2013). Hak Angket Haji: Pilgrimage and the cultural politics of Hajj organization in contemporary Indonesia. *Studia Islamika*, 20(3), 443–466.
- Donnan, H. (1989). Symbol and Status: The Significance of the Hajj in Pakistan. *The Muslim World*, 79(3-4), 205–216.
- Ebrahim, S. H., & Memish, Z. A. (2020). COVID-19 – the role of mass gatherings. *Travel Medicine and Infectious Disease*, 34, 101617. <https://doi.org/10.1016/j.tmaid.2020.101617>
- Feener, M., & Gade, A. M. (1998). *Patterns of Islamization in Indonesia: A Curriculum Unit for Post-Secondary Level Educators*. New York: Cornell Southeast Asia Program Outreach Office.
- Hasan, N. (2009). The making of public Islam: piety, agency, and commodification on the landscape of the Indonesian public sphere. *Contemporary Islam*, 3(3), 229–250. <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0096-9>

- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University.
- Hendrickson, J. (2016). Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mālikī Fatwās. *Islamic Law and Society*, 23(3), 161–238.
- Hidayat, K. (2009). *The Enchanting City of Mecca, in Mecca: The Holy City, Power, and Example of Ibrahim* (Z. Misrawi, Ed.). Jakarta: Kompas.
- Hidayat, K. (2014). Nyantri ke Turki. In M. T. Kusuma (Ed.), *Ketika Makkah menjadi seperti las Vegas: Agama, Politik dan Ideologi*. Jakarta: Gramedia.
- Ichwan, M. N. (2008). Governing Hajj: Politics of Islamic Pilgrimage Services in Indonesia Prior to Reformasi Era. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 46(1), 125–151.
- Jati, W. R. (2017). *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*. Depok: LP3ES.
- Kersten, C. (2015). Islamic post-traditionalism: Postcolonial and postmodern religious discourse in Indonesia. *Sophia*, 54(4), 473–489.
- Kitiarsa, P. (2008). *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*. USA and Canada: Routledge.
- Kremer, M. (2009). Estimating The Impact of The Hajj: Religion and Tolerance in Islam's Global Gathering David Clingingsmith Asim Ijaz Khwaja. *Technology*, 1133.
- Kusuma, M. T. (2014). *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Madjid, N., & Hidayat, K. (1997). *Perjalanan religius' umrah dan haji'*. Jakarta: Paramadina.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press.
- Makin, A. (2017). God between Urge and Crowd: Commodification of the Spirituality of Makkah in the Era of Capitalization. *Epistémé: Journal of Development of Islamic Science*, 12(1), 1–28.
- Malik, N. T. M. M. T. (2015). Impact of Hajj on Muslims with special reference to Pakistan. *Al-Idah*, 30(1), 93–102.
- McLoughlin, S. (2009). Contesting Muslim Pilgrimage: British-Pakistani Identities, Sacred Journeys to Makkah and Madinah and the Global Postmodern. *The Pakistani Diaspora*, 233–265.
- McLoughlin, S. (2013). *The cultural and political economy of Hajj-going from late modern Britain: glocal pilgrim markets and their governance*. Leeds: University of Leeds.
- McLoughlin, S. M. (2013). Organizing Hajj-Going from contemporary Britain: a changing industry, pilgrim markets and the politics of recognition. In V. Porter & L. Saif (Eds.), *The Hajj: collected essays*. London: British Museum Press.
- Mela, K., Jyothi, M., Ijtema, B., Nazarene, B., & Ijtema, R. T. (2020). Religious tourism and mass religious gatherings—the potential link in the spread of COVID-19. Current perspective and future implications. *Travel Med Infect Dis*, 36, 101786.
- Memish, Z. A., Stephens, G. M., Steffen, R., & Ahmed, Q. A. (2012). Emergence of medicine for mass gatherings: lessons from the Hajj. *The Lancet Infectious Diseases*, 12(1), 56–65. [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(11\)70337-1](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(11)70337-1)
- Misrawi, Z. (2009a). *Madinah: kota suci, piagam Madinah, dan teladan Muhammad SAW*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Misrawi, Z. (2009b). *Mekkah: kota suci, kekuasaan, dan teladan Ibrahim*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Musavi, S. S. (2016). Muqaddas Ardabili: Role Model of Piety. *Spiritual Quest Winter and Spring*, 6(1).
- Qodir, Z., Nashir, H., & Jubba, H. (2019). Forming Muslim Middle Class' Piety and Identity InYogyakarta. *Third International Conference on Sustainable Innovation 2019–Humanity, Education and Social Sciences (IcoSIHESS 2019)*. Atlantis Press.
- Renard, J. (2008). *Friends of God: Islamic images of piety, commitment, and servanthood*. London: Univ of California Press.
- Rudnyckyj, D. (2009). Spiritual economies: Islam and neoliberalism in contemporary Indonesia. *Cultural Anthropology*, 24(1), 104–141.
- Salma, A. N. (2019). Politics or Piety? Understanding Public Piety and Political Expressions of Indonesian Muslim in Online Sphere. *Jurnal Sosiologi Reflektif*, 13(2), 235–256.
- Shari'ati, A. (1983). *Hajj* (A. Mahayuddin, Ed.). Bandung: Reader.
- Suib, F. H. B. (2018). *Integrating Ethical and Islamic Spirituality Values in Improving Malaysian Umrah Service Quality*. Universiti Putra Malaysia.
- Thoriquattyas, T. (2018). *Islamic Tourism Of Hajj: The Transformation Of Social And Religious Virtuous*. Malang.
- van Bruinessen, M. M. (2018). *Indonesian Muslims in a Globalising World: Westernisation, Arabisation and Indigenising Responses*. S. Rajaratnam School of International Studies.
- Zulfa, M. (2015). Multidimensional phenomena of Hajj: study of Javanese pilgrims. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5(1), 135–162.

Zwissler, L. (2007). Spiritual, But Religious: 'Spirituality' among religiously motivated feminist activists. *Culture and Religion*, 8(1), 51–69.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

Fashion: Akumulasi Modal dan Habituasi Pada Praktik Dakwah Komunitas Hijrah

Wisnu Pudji Pawestri^{1*}, Siti Kholifah²

1 Universitas Brawijaya, Indonesia; tyaspawestri94@gmail.com

2 Universitas Brawijaya, Indonesia; ifah_sosio@ub.ac.id

* Correspondence

Received: 2020-05-29; Accepted: 2020-07-15; Published: 2020-08-29.

Abstract: The diversity of religious practices forms a new pattern, where each community is challenged to be 'in tune' with the current trend and situation. The pattern challenges each community to compete with others to provide good bargaining power so the audience is in the discourse that they produced. To propagate hijrah discourse, Taubah Muslim (Community's name is disguised) community uses fashion as a strategy in da'wah activism. Taubah Muslim hijrah community is a community that persuades millennials to hijrah through da'wah. Fashion in this context is positioned as a medium as well as a 'new way' to approach the da'wah target. This article puts fashion as a social practice in which there are forms of representation and expression of Islamic values. Using a descriptive qualitative method, this article highlights how fashion is used and chosen by agents in da'wah arena as a strategy to reproduce hijrah discourse. Based on Pierre Bourdieu's social practice theory, the results of the analysis conclude that fashion is used as a placement strategy to encourage perceptions of shared identity. Furthermore, fashion functionally is used as an acculturation technique to approach the da'wah target (young generation). The choice of fashion as a da'wah strategy is based on habitus and capital owned by agents in the da'wah arena. Then, Fashion is treated as a representation of other meanings that are presented by agents to create reality, which is based on their habitus and capital. The existence of capital becomes an important thing for the community to maintain, strengthen, and differentiate (distinction) with others in achieving a dominant position, namely in terms of propagative hijrah discourse.

Keywords: *Capital; Da'wah; Fashion; Habitus; Social Practice.*

Abstrak: Keragaman praktik beragama membentuk sebuah pola baru, di mana setiap komunitas dituntut untuk 'seirama' dengan tren yang sedang berlaku. Pola tersebut mengajak setiap komunitas untuk berlomba saling memberikan daya tawar yang menarik agar audiens berada pada wacana yang sedang mereka usung. Untuk menyebarkan wacana hijrah, komunitas hijrah Taubah Muslim (nama komunitas disamarkan) menggunakan fashion sebagai strategi dalam aktivisme dakwah. Komunitas hijrah TM adalah komunitas yang mengajak milenial untuk berhijrah melalui dakwah. Fashion pada konteks ini diposisikan sebagai medium sekaligus jalan baru untuk mendekati diri kepada target dakwah. Artikel ini memosisikan fashion sebagai praktik sosial yang di dalamnya terdapat bentuk representasi dan ekspresi nilai-nilai Islam. Melalui pendekatan kualitatif deskriptif, artikel ini menyoroti bagaimana fashion digunakan dan dipilih oleh agen dalam arena pergulatan dakwah sebagai strategi yang tepat untuk mereproduksi wacana hijrah. Melalui teori praktik sosial Pierre Bourdieu, hasil analisis menyimpulkan bahwa fashion digunakan sebagai strategi penempatan diri untuk menggiring persepsi atas kesamaan identitas. Selanjutnya, fashion secara fungsional juga digunakan sebagai teknik akulturasi untuk mendekati diri dengan target dakwah (generasi muda). Pemilihan fashion sebagai strategi dakwah, didasarkan atas habitus dan modal yang dimiliki oleh agen dalam arena dakwah. Fashion kemudian diposisikan sebagai representasi atas makna-makna lain yang dihadirkan agen untuk menciptakan realitas, yang bersumber pada habitus dan modal mereka. Keberadaan modal menjadi sesuatu yang penting bagi komunitas untuk mempertahankan, memperkuat, dan membedakan (distinction) komunitasnya dengan yang lain dalam meraih posisi yang dominan, yaitu dalam hal penyebaran wacana hijrah.

Keywords: *Dakwah; Fashion; Habitus; Modal; Praktik Sosial.*

1. Pendahuluan

Hijrah dapat dikatakan sebagai praktik baru oleh Muslim di Indonesia dalam mengekspresikan nilai keislamannya dan menjadi cukup populer saat ini. Hijrah sebagai fenomena kontemporer, tidak lagi dimaknai sebagai perpindahan Nabi dari Makkah ke Madinah (Masud, 1990), melainkan telah menjadi tren baru yang dimaknai sebagai perubahan gaya hidup untuk sesuai dengan anjuran Islam. Dalam lingkup Nasional di Indonesia, praktik hijrah tidak dapat sepenuhnya padu dan koheren karena keragaman kelompok yang muncul yang mengatasnamakan gerakannya sebagai 'hijrah'. Ada kelompok yang menekankan hijrah dengan meninggalkan riba seperti yang dilakukan Komunitas Tanpa Riba (KTR); ada kelompok Hijrah yang fokusnya meninggalkan hubungan lawan jenis sebelum menikah seperti Indonesia Tanpa Pacaran (ITP); ada pula kelompok hijrah yang fokus untuk menutup aurat dengan berbusana muslim seperti Hijab Squad. Keragaman kelompok yang bergerak mengatasnamakan 'hijrah' ini menjadikan praktik Hijrah sebagai payung yang mewadahi beragam ekspresi, nilai, dan figur. Riset Daoud Casewit (1998) mengungkapkan bahwa pemaknaan atas hijrah terbagi menjadi dua jenis, yaitu hijrah sebagai peristiwa historis dan hijrah sebagai sebuah metafora, artinya konsepsi terkait hijrah belum final dan masih terbuka sebagai arena kontestasi pemaknaan. Sehingga praktik hijrah merupakan bentuk rangkaian peristiwa historis yang dimaknai oleh individu dan kemudian direpresentasikan melalui bahasa dan simbol. Pada taraf tertentu hijrah bukan lagi dipandang sebagai perilaku spiritual antara subjek dengan Tuhannya, melainkan telah menjadi sebuah praktik kebudayaan untuk berbagai praktik representasi, bahasa, dan pertukaran makna.

Tidak hanya keragaman kelompok, hijrah sebagai konsep baru terkait pengekspresian kesalehan sosial pun juga memberikan dampak pada presentasi diri setiap muslim. Hal tersebut tampak dari perubahan penampilan individu yang berhijrah seperti berjilbab lebar dan panjang (wanita), berjenggot dan bercelana cingkrang (pria) (Nuroniyah, 2019). Praktik hijrah yang menjadi tren baru ini merupakan salah satu bagian dari proses Islamisasi dengan tujuan menciptakan budaya islami yang sesuai dengan syariat Islam (Van Bruinessen, 2002). Hijrah merupakan aktivisme baru yang bertujuan untuk menyiarkan tuntunan menuju kebaikan yang dilandaskan pada syariat Islam. Acuan cara hidup yang berlandas pada syariat Islam menjadi sebuah standarisasi dalam praktik keberagamaan. Syariat Islam kemudian menjadi sistem pengaturan bagi gaya hidup Muslim untuk terus mempraktikkan kebaikan. Maka ulasan tersebut mengasumsikan bahwa hijrah menjadi identik dengan terminologi 'berubah menjadi lebih baik dari sebelumnya'.

Praktik hijrah terus dikampanyekan melalui gerakan dakwah. Khalid Masud mengatakan bahwa aktivisme dakwah menjadi semakin terlihat setelah pembentukan rezim Orde Baru yang dipimpin oleh mantan Presiden Soeharto pada pertengahan 1960-an dan semakin mencolok selama abad kedua puluh (Masud, 1995). Praktik ini terlihat dari banyaknya film, sinetron, musik, media cetak dan media online condong ke arah kepentingan agama dan lebih banyak wanita yang mengenakan jilbab (Barendregt, 2011; Rakhmani, 2017). Semakin banyak pengkhotbah Islam muncul, baik di media lama seperti televisi dan radio, hingga media baru. Pengikut mereka secara aktif mengambil bagian dalam kegiatan dakwah ini dan berpartisipasi dalam kelompok studi atau pengajian Qur'an baik secara online dan offline (Hew, 2018; Husein & Slama, 2018). Ini kemudian membuat aktivitas dakwah menjadi semakin masif dan mudah untuk dijangkau. Hal tersebut menunjukkan bahwa percepatan perkembangan teknologi komunikasi saat ini telah membawa masyarakat pada sebuah tatanan jarak dan waktu yang tidak lagi menjadi permasalahan untuk berkomunikasi (Singhal, Rogers, & Brown, 1993). Sehingga teknologi digital menjadi alat alternatif dalam merepetisi wacana. Tentunya hal ini juga berkaitan dengan perubahan pola keberagamaan. Perubahan pola keberagamaan atas praktik beragama yang kini hadir baik melalui daring dan luring pada dasarnya tidak serta merta menggantikan pola yang ada sebelumnya. Melainkan kehadiran media digital justru memberikan pola baru bagi muslim dalam beragama (Al-Zaman, 2020; Campbell, 2010). Dengan kata lain, praktik baru, memunculkan pola baru. Artinya perubahan pola keberagamaan disebabkan oleh ragam praktik yang muncul, yang kemudian didukung dengan variasi medium serta wacana.

Kemudian, perubahan praktik keberagamaan memunculkan adanya persaingan antar organisasi dan komunitas muslim (Meuleman, 2011) dalam menciptakan 'daya tawar baru' untuk merekrut

massa. Hal tersebut menuntut kreativitas dari tiap komunitas hijrah untuk saling berlomba mendapatkan ruang dan eksistensi di masyarakat. Penyampai pesan dituntut untuk pandai dalam menghias, meramu, dan mengemas pesan agar lebih mudah diterima oleh masyarakat. Respon atas hal tersebut dapat dilihat dengan berbagai strategi dakwah yang dilakukan muslim mulai dari strategi dalam bermedia sosial, strategi kampanye gaya hidup Islami termasuk cara berpakaian (Hew, 2018).

Perubahan praktik keberagamaan kemudian juga berdampak pada komodifikasi pesan dan komodifikasi bentuk dakwah. Komodifikasi dakwah tercermin dalam keberagaman gaya dakwah yang muncul. Meskipun mereka memiliki keseragaman dalam hal acuan hidup karena standar-standar yang merujuk pada syariat Islam, namun pada praktiknya terdapat keberagaman dalam pola keberagamaan. Sehingga representasi atas keberagamaan tersebut dipraktikkan dalam banyak cara melalui banyak medium. Misalnya melalui *fashion*, dan pengekspresian simbol Islam yang erat hubungannya dengan gaya hidup. Ubay sebagai salah satu informan mengungkapkan bahwa,

Komunitas ini memang berdakwah tidak hanya melalui ceramah. Saat ini kita harus lebih jauh memanfaatkan yang ada. Misal dengan memanfaatkan baju kita. Oh kalau memakai kerudung berarti seorang muslim, oh kalau memakai busana muslim berarti dia muslim. Jadi dengan menunjukkan simbol Islam, adalah bentuk pengagungan kita kepada Islam. Dan itu merupakan dakwah. (Ubay, Malang, wawancara personal, 24 Juni 2020)

Seperti halnya juga yang ditemukan oleh Fakhuroji dan Umi Rojiati (2017) dalam risetnya, yang meneliti tentang praktik beragama kalangan Muslimah urban melalui komunitas Hijaber Bandung sebagai instrumen dalam pembentukan identitas. Pernyataan Ubay yang kemudian juga didukung dengan hasil riset Fakhuroji dan Umi menunjukkan bahwa di era kontemporer, komunitas Muslim yang mengatasnamakan 'hijrah' mempergunakan *fashion* dan simbol lain sebagai medium untuk berdakwah sekaligus berekspresi. Pengekspresian praktik beragama yang diartikulasikan melalui *fashion* kemudian juga membentuk identitas Muslim. Pada konteks yang lebih luas, dapat dikatakan bahwa keberagaman pola keberagamaan berkaitan dengan keberagaman medium yang dipilih sebagai instrumen dalam pembentukan identitas sekaligus menjadi komunikasi simbolik yang merepresentasikan ideologi, identitas, afiliasi komunitas, serta status sosial.

Perspektif yang berbeda juga ditemukan dalam tulisan Siti Kholifah (2014). Pada artikelnya yang berjudul *Gendered Continuity and Change in Javanese Pesantren*, Siti Kholifah mengungkapkan bahwa pakaian merupakan salah satu cara merepresentasikan identitas dan nilai agama dan budaya, serta menjadi simbol status, kelas, kekuasaan dan gender. Tradisi berpakaian tidak hanya menggambarkan jejaring genealogis yang melestarikan tradisi kuno, tetapi juga menjelaskan keterkaitan dengan masyarakat luar, dan dengan institusi yang memiliki kekuatan untuk menanamkan nilai-nilai atau ideologi mereka. Seperti halnya tradisi berpakaian pesantren juga dipengaruhi oleh budaya lain yang dianggap berperan sebagai penyebaran Islam, misalnya, budaya Islam dari India (Gujarat, Coromandel), Cina Selatan, Arab, Mesir dan Persia mempengaruhi Indonesia. Penelitian ini memberikan sebuah perspektif baru bahwa pakaian merupakan ungkapan/ekspresi yang diartikulasikan dari dialog antara tradisi lokal dengan budaya luar yang kemudian menjadi representasi atas nilai budaya dan identitas dalam suatu era. Artinya pakaian merupakan perilaku budaya yang bersentuhan dengan ruang dan waktu, ia akan terus mengalami perubahan, penyesuaian, dan selalu berinteraksi dengan nilai-nilai.

Perspektif lainnya ditemukan dalam tulisan Carla Jones (2007). Artikel ini mengemukakan bahwa kebangkitan *fashion* sebagai pakaian dan medium ekspresi beragama juga harus dipahami dalam konteks perdebatan nasional tentang modernitas dan kesalehan. Melalui pertimbangan *fashion* sebagai komoditas, Carla berpendapat bahwa komodifikasi busana Islami di perkotaan Indonesia bukanlah proses yang lugas, melainkan sebagai ajang bagi umat Islam Indonesia untuk memikirkan hubungan antara keimanan, gender, dan materialitas. Artikel ini memberikan perspektif baru bahwa pemanfaatan *fashion* sebagai medium untuk penyebarluasan praktik hijrah pada dasarnya juga memiliki keterkaitan yang erat dengan ranah makro, yaitu bentuk kompromi antara modernitas dan kesalehan. Ariel Heryanto (2015) menyebutkan agama dan modernitas bukan hanya saling terkait, melainkan juga bersekutu hingga mampu mendukung kegiatan-kegiatan kolektif yang berjangka

panjang. Maka, *fashion* sebagai ekspresi keberagaman merupakan hasil kompromi komunitas Muslim dengan modernitas.

Sejalan dengan studi-studi tersebut, artikel ini berasumsi bahwa strategi yang dibentuk oleh pendakwah tentunya tidak muncul secara tiba-tiba melainkan melalui struktur kognitif dan subjektif dari agen. Strategi dakwah di masa silam akan berbeda dengan strategi dakwah saat ini, begitu pula strategi pendakwah satu juga berbeda dengan pendakwah yang lain. Perbedaan strategi tersebut digerakkan sesuai dengan modal serta habitus yang dimiliki di dalam arena dari waktu ke waktu mengingat strategi dapat berubah seiring dengan perubahan struktur sosial masyarakat. Seperti yang dipraktikkan oleh salah satu komunitas hijrah di Kota Malang, yaitu komunitas Taubah Muslimat (nama sebenarnya disamarkan, dan dalam artikel ini selanjutnya disebut komunitas TM). Komunitas ini memiliki gerakan untuk mengajak muslim berhijrah. Penyebarluasan wacana hijrah tersebut dikampanyekan melalui gerakan dakwah. Mereka berdakwah di beberapa kafe, pusat perbelanjaan, taman, dan tempat wisata. Mereka memilih menggunakan gaya berpakaian yang kasual dan *fashionable* ketika berdakwah di depan anak muda, namun, akan mengubah gaya berpakaian dengan menggunakan jubah/gamis dan serban ketika berdakwah di depan generasi tua (Kurnia, wawancara personal, 10 Januari 2020). Hal ini memicu argumen bahwasannya *fashion* menjadi medium bagi komunitas hijrah dalam usaha penyebarluasan wacana hijrah. *Fashion* yang erat kaitannya dengan gaya hidup, justru menjadi cara baru bagi mereka untuk mengatur dan mengkampanyekan gaya hidup baru sesuai dengan Islam. Artinya, pengorganisasian tersebut justru dilakukan melalui tren gaya hidup yang akhirnya juga melahirkan gaya hidup baru.

Di sisi lain, pada prinsipnya pakaian biasanya dikaitkan dengan suatu keberfungsian, seperti penutup untuk perlindungan, atau sebagai perhiasan untuk ekspresi dan daya Tarik (Flugel, 1930). Tetapi dibalik keberfungsian tersebut, pakaian (*fashion*) juga memiliki peran. Pada konteks di atas, penggunaan pakaian berperan sebagai simbol untuk mengkomunikasikan bahwa 'saya' memiliki kesamaan identitas dengan 'anda' melalui gaya penampilan yang sama. *Fashion* tidak lagi didefinisikan melalui tipe dan hubungan yang representatif, tetapi melalui ekspresi yang diciptakan oleh tubuh dan pakaian yang mengonseptualisasikan perwujudan interaktif sebagai proses bergerak dan berpikir (Kozel, 2008). *Fashion* merupakan bentuk improvisasi berpakaian yang dilandaskan sebagai medium untuk menegosiasikan diri terhadap individu lain melalui cara berpakaian. Memahami *fashion* sebagai praktik penempatan tubuh, pada akhirnya juga menumbuhkan perspektif baru tentang pergeseran makna *fashion* sebagai pakaian (objek), menjadi *fashion* sebagai praktik berpakaian (aktivitas) yang menghubungkan tubuh dan lainnya melalui interaksi (Berglin et al., 2006). Praktik berpakaian yang dilakukan oleh komunitas TM tidak hanya bertujuan untuk terlihat *fashionable*, melainkan jauh di balik itu ia mempergunakan peran pakaian untuk menanamkan sisi-sisi ideologisnya dengan harapan bahwa pesan dakwah dapat mengubah gaya hidup serta perilaku sosial yang sesuai dengan Islam. Dengan begitu, *fashion* merupakan strategi yang dilekatkan dengan presentasi diri untuk tujuan-tujuan tertentu.

Praktik ini pada dasarnya muncul karena agen berusaha menyesuaikan tindakannya dengan ranah. Dalam suatu arena terdapat berbagai strategi yang dimainkan untuk menjadikannya dominan di antara agen yang lain. Sama halnya dengan komunitas TM, praktik sosial yang dilakukan untuk menjadi dominan adalah dengan memilih *fashion* sebagai strategi dakwah untuk menyebarluaskan wacana hijrah. Menariknya, komunitas TM tidak sekedar memosisikan pakaian sebagai objek, melainkan mereka mempergunakan peran sosial dari pakaian dalam aktivisme dakwah untuk menjadi pembeda dan dominan. Hal ini tentunya juga melibatkan faktor-faktor yang lain. Dalam gagasan Bourdieu, praktik sosial muncul dari hasil interaksi antara habitus dan ranah (Bourdieu, 1977). Habitus bisa didefinisikan sebagai struktur kognitif yang menghubungkan seorang agen melakukan praktik sosial tertentu sehingga menjadi suatu kebiasaan yang tidak dipertanyakan lagi. Hal tersebut kemudian bertahan lama, terus berkembang sesuai dengan konteks yang terjadi sekarang dan membentuk perilaku serta menjadi produk dari kepribadian dan sejarah agen. Habitus menghasilkan praktik-praktik yang kemudian menjadi prinsip strategi yang memungkinkan agen mengatasi situasi yang tidak terduga dan penuh ketidakpastian.

Salah satu tujuan utama tulisan Pierre Bourdieu adalah untuk mengatasi dualisme antara objektivisme dan subjektivisme. Sebagai bagian dari 'teori praktik yang lebih luas,' Bourdieu terkenal mengembangkan konsep habitus untuk mengatasi kebuntuan objektivisme dan subjektivisme ini (Huang, 2019). Bourdieu mengkonsepsikan habitus sebagai nilai sosial atau norma yang dijalani oleh manusia dan diciptakan melalui proses sosialisasi nilai yang berlangsung lama. Proses tersebut kemudian mengendap dan bertahan menjadi cara berpikir serta pola perilaku. Konsep habitus Bourdieu memungkinkan untuk menyanggah teori ekonomisme Marx (Desan, 2014). Tindakan bukan hanya didorong oleh kepentingan ekonomi, melainkan terdapat disposisi dari dalam sehingga individu bukan hanya aktor sosial, namun lebih merupakan agen (yang digerakkan dari dalam) dan bertindak ke luar. Terdapat struktur logis praktik yang tidak berasal dari perhitungan sistematis yang secara sadar dibuat dan bukan merupakan bentuk penentuan tindakan dari eksternal pelaku, tetapi dari habitus pelaku yang kemudian menggerakkan struktur-struktur tersebut. Bourdieu menganggap bahwa habitus seseorang berkaitan erat dengan praktik yang dilakukan. Keterkaitan tersebut dijelaskan melalui serangkaian disposisi yang dimiliki oleh agen dalam pola pengasuhan dan pendidikan. Habitus menjadi hasil keterampilan atas tindakan praktis (tidak harus selalu disadari) yang kemudian diterjemahkan menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu. Habitus menjadi dasar kepribadian individu sekaligus penghasil praktik-praktik kehidupan yang sesuai dengan struktur-struktur obyektif.

Penelitian ini berusaha meletakkan konsep habitus dalam fenomena aktivisme beragama. Kerangka yang dimiliki oleh Bourdieu dianggap dapat membongkar keterkaitan antara agen dalam komunitas dengan praktik-praktik yang dioperasikan. Habitus yang dimiliki agen dalam komunitas menghasilkan keberagaman praktik beragama saat ini. Dalam sudut pandang studi ini, keberagaman praktik beragama di era kontemporer tidak hanya digerakkan dari kondisi struktur objektif dari luar melainkan juga digerakkan dari dalam atas dialektika antara objektivisme dan subjektivisme. Inilah yang pada dasarnya dikritik oleh Bourdieu atas pemikiran Marx. Teori Marx hanya mendefinisikan posisi sosial dengan mengacu pada satu posisi dalam hubungan-hubungan produksi ekonomi dan mengabaikan hubungan-hubungan produksi budaya. Dengan demikian, strategi dominasi pada dasarnya sangat beragam tergantung pada jenis arenanya.

Maka, tulisan ini pada prinsipnya adalah usaha kritis untuk memahami bagaimana praktik sosial tersebut muncul dan beroperasi. Tulisan ini berusaha membedah bagaimana *fashion* digunakan secara sosial dan dipilih oleh agen sebagai strategi yang tepat untuk penyebarluasan wacana hijrah dalam arena pergulatan dakwah. Untuk menjawab pertanyaan penelitian, peneliti menggunakan metode kualitatif deskriptif, dengan teknik pengambilan data melalui observasi partisipan, dan wawancara. Artikel ini ditulis dengan menggunakan kerangka teoritis dari Pierre Bourdieu dalam teori Praktik Sosial. Teori Bourdieu dipilih karena penulis menganggap konsep Bourdieu mengenai dunia sosial mampu menjelaskan proses-proses yang dilalui untuk menciptakan dunia sosial ataupun perilaku manusia dalam bertindak yang secara tidak sadar dilakukan, termasuk pada konteks ini yaitu terkait dengan praktik beragama melalui penggunaan *fashion* sebagai medium untuk penyebarluasan wacana hijrah yang dilakukan dalam gerakan dakwah.

2. Hasil dan Pembahasan

Untuk memudahkan penjelasan hasil dan pembahasan, penulis terlebih dahulu akan mendeskripsikan gambaran secara umum subjek penelitian. Dalam sub bab ini, penulis akan mendeskripsikan bagaimana gerakan dakwah dipraktikkan oleh komunitas hijrah TM. Pada bagian berikutnya, penulis akan mengeksplorasi peran *fashion* sebagai sebuah strategi, dan bagian akhir akan menjelaskan bagaimana *fashion* digunakan sebagai strategi dakwah dan mengapa praktik tersebut muncul. Dalam bab ini penulis berusaha untuk mendialogkan antara fakta sosial yang terjadi dengan kerangka teori Praktik Sosial dari Pierre Bourdieu.

Gerakan Dakwah Komunitas Hijrah TM

Komunitas TM merupakan salah satu kelompok hijrah di Kota Malang yang memiliki gerakan mengajak generasi milenial dan pelaku industri ekonomi kreatif untuk berhijrah. Asrul menjelaskan bahwa gerakan ini sebagai upaya untuk memperjuangkan Islam (Asrul, wawancara personal, 26 September 2020). Asal usul istilah ini sebenarnya digunakan untuk menjelaskan migrasi secara fisik nabi Muhammad dari Mekah ke Madinah pada 622 M dan juga migrasi sekelompok Muslim dari Mekah ke Abyssinia pada 615-622 M (Masud, 1990). Namun, kini hijrah justru dimaknai dalam kerangka konseptual yang berbeda. Saat ini hijrah lebih merujuk pada perpindahan sikap keagamaan. Berpindah dari sikap beragama yang kasual menjadi lebih ketat dalam mengamalkan hukum-hukum Islam. Sedangkan dakwah dapat diartikan sebagai upaya terorganisir untuk memperkuat dan memperdalam kesalehan umat Islam dalam membantu mereka menjalani kehidupan sehari-hari sesuai dengan prinsip-prinsip Islam (Meuleman, 2011). Kedua terminologi tersebut memberikan gambaran bahwa gerakan dakwah dan gerakan hijrah pada konteks ini tidak dapat dipisahkan. Hijrah diposisikan sebagai representasi atas sebuah pemaknaan terhadap wacana hijrah. Sedangkan dakwah sendiri merupakan medium pengekspresian sekaligus bahasa yang digunakan untuk mengekspresikan wacana tersebut. Jadi medium atas ajakan tersebut adalah dakwah. Komunitas TM melakukan dakwah di kafe-kafe, beberapa pusat perbelanjaan, dan tempat-tempat wisata. Alasannya, dakwah dengan cara seperti ini cukup bisa menarik perhatian khalayak, khususnya bagi kalangan muslim yang enggan untuk datang ke masjid. Strategi dakwah yang tidak hanya dilakukan di masjid dianggap efektif untuk menjangkau massa, terutama bagi segmentasi utama mereka. Hal ini sebenarnya juga didasarkan pada visi mereka yaitu sebagai 'jembatan' kalangan muslim dari kehidupan yang gelap ke terang.

Sasaran utama dakwah mereka adalah kalangan muda milenial yang awam terhadap pengetahuan Islam. Sasaran ini mereka sebut dengan istilah 'ring 3 (tiga)' atau dengan sebutan lain yaitu kelompok *50:50 acception*, artinya kalangan muslim yang berpeluang untuk diajak hijrah dengan perbandingan 50% untuk menerima dan 50% sisanya menolak. Biasanya kelompok ini diidentikkan dengan anak muda yang belum berhijrah, namun telah memiliki keinginan untuk hijrah. Ring tiga diklasifikasikan dan diidentikkan dengan ciri-ciri seperti, tidak memakai kerudung/jilbab, merokok, bertato, bertindik (bagi pria). Untuk menjangkau ring tiga, mereka memberlakukan sebuah aturan tidak tertulis terkait adab berpakaian. Aturan tersebut diberlakukan bagi pengurus inti yang terlibat secara langsung dalam aktivitas dakwah. Aturannya adalah dengan berpakaian kasual, modis, dan jauh dari kesan kaku seperti tidak memakai jubah/gamis, tidak memakai sarung, dan tidak memakai serban. Namun, hal ini akan berbeda ketika mereka berdakwah dihadapan muslim generasi tua yang mereka anggap paham tentang pengetahuan, dan syariat-syariat islam. Mereka akan berpakaian sebaliknya, yaitu memakai jubah, gamis, berkerudung syar'i, hingga memakai kurfiyah dan serban (Kurnia, wawancara personal, 10 Januari 2020). Namun pada dasarnya terdapat prinsip utama yang tidak dapat dilanggar oleh mereka, yaitu bercelana cingkrang dan berjenggot (bagi pria), dan tidak mengenakan pakaian (serta hijab) berwarna mencolok (bagi wanita). Bagi mereka, prinsip tersebut merupakan simbol yang mewakili identitasnya sebagai Muslim serta bentuk pengagungan terhadap Islam.

Komunitas hijrah TM beranggotakan sekitar 175 orang yang kebanyakan berusia di antara 23 hingga 40 tahun. Mayoritas dari mereka adalah seorang pengusaha mandiri dan pelaku industri UMKM (Usaha Mikro Kecil Menengah). Hijrah bagi setiap anggota merupakan sebuah perjalanan hidup, sebuah hidayah sekaligus kesempatan untuk 'membuang' sejarah masa lalu yang kelam. Hijrah menjadi sebuah jalan yang menuntun mereka menuju perbaikan diri. Menjadi sangat logis ketika setiap individu dalam komunitas memiliki 'periode kesejarahan hidup', yaitu ia sebelum berhijrah dan ia setelah berhijrah. Dua periode kesejarahan tersebut memiliki pengaruh pada struktur kognitif mereka yang menentukan bagaimana mereka bertindak dan menciptakan realitas sosial di tengah arena dakwah yang semakin masif termasuk pada strategi-strategi yang dilakukan untuk menyaingi komunitas lain dalam konteks dakwah.

Peran Fashion sebagai Strategi

Secara sosial, praktik hijrah yang dilakukan komunitas TM mengacu pada momentum hijrah yang dilakukan oleh Nabi. Momentum tersebut direpresentasikan melalui pemaknaan-pemaknaan baru yang didasarkan dengan pengalaman hidup individu. Hijrah pada akhirnya memiliki banyak makna bagi setiap individu dalam komunitas, dan kemudian dibahasakan melalui berbagai representasi termasuk gerakan dakwah. Gerakan dakwah merupakan bahasa yang digunakan oleh komunitas untuk mewakili pemaknaan individu mereka terkait hijrah. Tentunya, untuk mendistribusikan ideologi dan makna tersebut, mereka membutuhkan strategi dakwah yang tepat melalui berbagai cara. Hal ini dikonfirmasi oleh Asrul dalam sebuah wawancara bahwa,

Setiap orang pada awalnya bisa saja memaknai hijrah secara berbeda-beda. Sampai ketika dia memahami sebagaimana ilmu dan amalan hijrah seperti yang diajarkan Nabi dan para sahabat. Maka pemahaman itu yang akan meluruskan makna seseorang atas hijrah serta menetapkan tujuannya. Begitu pula di TM, karena kami semua pernah dalam dunia yang gelap maka kami memilih strateginya yang bisa lebih diterima oleh mereka yang masih tersesat. (Asrul, wawancara personal, 26 September 2020)

Cara-cara tersebut dimanifestasikan melalui pemilihan pakaian dalam berdakwah. Komunitas ini beranggapan bahwa pakaian merupakan layer terluar yang dinilai strategis bagi mereka untuk merangkul kelompok-kelompok yang dianggapnya belum sesuai dengan prinsip Islam. Pakaian seolah bukan hanya terkait kebendaan ataupun objek materiil yang digunakan untuk melindungi kulit, melainkan pakaian dalam sudut pandang komunitas ini juga merupakan sebuah makna simbolik yang digunakan sebagai medium atas ideologi dan representasi makna terkait hijrah.

...strategi ini memang sengaja kami lakukan karna secara tidak langsung pakaian itu menyimbolkan posisi hijrah kita yang bagaimana. Hijrah kita kan bukan hijrah yang kaku seperti pada umumnya. Tapi kita lebih ke arah yang santai. Tujuannya agar anak muda itu lebih nyaman. (Kurnia, wawancara personal, 10 Januari 2020)

Strategi pemilihan pakaian ini dilakukan untuk mensimbolkan bahwa hijrah tidak harus dilakukan secara kaku dan literal dengan pakaian yang terkesan sangat 'islami', melainkan mereka ingin menyimbolkan bahwa hijrah itu santai, luwes dan suatu proses yang mudah untuk dijalani. Maka disinilah *fashion* berperan. Strategi berpakaian saat berdakwah seolah menjadi perwakilan makna, bahwasannya melalui kesamaan gaya penampilan menunjukkan bahwa kita memungkinkan untuk berada pada kelompok dan pemikiran yang sama. Dan memungkinkan untuk mengubah stigma atau identitas kita bagi orang lain (Kawamura, 2005). Pakaian menjadi umpan yang dianggap mampu untuk menegaskan identitas beserta wacana yang diusung.

Untuk itu, pakaian dalam konteks ini merupakan sebuah simbol atas sebuah pemaknaan yang lebih luas. Ibarat kata, pakaian hanyalah sebuah 'kulit' yang digunakan sebagai alat untuk tujuan yang lebih besar, yaitu penegasan identitas dan medium dakwah. *Fashion* bagi komunitas TM merupakan teknik pengaturan tubuh yang digunakan sebagai alat untuk mengkonstruksi identitas sehingga memunculkan kesamaan dengan orang lain (Craik, 2009). *Fashion* adalah praktik budaya yang terikat dengan identitas diri kita baik sebagai individu ataupun sebagai anggota dari suatu kelompok (Aspers & Godart, 2013). Artinya ketika berbicara terkait identitas, maka juga berbicara terkait pemosisian diri dalam kehidupan sosial (Cohen, 1985; King, 1991). Seperti yang terjadi di komunitas TM, mereka telah mengidentifikasi bahwa masyarakat cenderung 'anti' terhadap kajian-kajian dakwah yang diberikan oleh kelompok hijrah karena stigma buruk terhadap mereka. Maka untuk mengatasinya, mereka memposisikan diri menjadi muslim yang modern dan inklusif melalui penggunaan pakaian yang terkesan santai dan modis dengan mengikuti tren *fashion* saat ini (Kurnia, wawancara personal, 10 Januari 2020). Pernyataan ini kemudian juga diperkuat oleh Asrul, "*ya memang kita tahu sendiri bahwa masyarakat kalau melihat orang yang pakaiannya sangat islam gitu ya, pakai gamis, serban, itu nanti dikira teroris. Maka dari itu kita sesuaikan pakaian sesuai dengan segmen dakwah kita, yaitu ring 3 yang kebanyakan adalah anak muda. Kita sesuaikan itu*" (Asrul, wawancara personal, 26 September 2020). Gambar berikut mendeskripsikan secara lebih jelas dan terperinci terkait dengan pakaian yang dipilih pada setiap kajian dakwah. Gambar 1 memperlihatkan gaya berpakaian untuk laki-laki, dengan memakai celana

panjang selutut dan memakai kaos. Gambar 2 memperlihatkan gaya pakaian perempuan dengan pakaian yang kasual namun tetap menutup aurat. Kedua gambar menunjukkan bahwa mereka berpakaian sesuai dengan segmen dakwahnya namun tanpa harus mereduksi simbol Agama yang ditampilkan sesuai dengan anjuran Islam, seperti celana panjang selutut (pria), dan berjilbab (wanita). Hal ini kemudian juga menjadi bentuk penegasan simbol atas identitas mereka sebagai seorang muslim.



Gambar 1 Gaya berpakaian anggota komunitas TM



Gambar 2 Gaya berpakaian perempuan dalam komunitas TM

Pemilihan *fashion* (pakaian) yang dilakukan oleh TM tentunya juga dilandaskan pada rasionalitas mereka. Rasionalitas tersebut bekerja mengingat target utama mereka adalah generasi muda dan pelaku industri ekonomi milenial. Maka gaya pakaian tersebut dipilih agar sasaran mereka tidak enggan untuk hadir dalam kegiatan yang dilakukan. Komunitas TM menciptakan kekhasan yang berbeda dari stigma umum bahwa hijrah itu kaku dan cenderung mudah untuk mengkafirkan orang lain. Namun di sini sebenarnya letak sisi persuasif tersebut. Melalui simbol pakaian yang jauh dari kesan kaku dan sangat 'islami' mereka berusaha menciptakan 'ruang bersama' yang dapat diisi oleh siapapun dengan latar belakang individu yang berbeda-beda. Hal ini yang kemudian menjadi daya tawar komunitas TM untuk menjadi 'berbeda' (*distinction*) dari komunitas lainnya. Mereka menciptakan standar baru dengan memadukan tren *fashion* saat ini dengan kaidah Islam. Misal, bagi Pria, diperbolehkan untuk berpakaian kasual seperti memakai celana jeans, menggunakan kaos, topi (tanpa peci atau atribut islam lainnya) seperti gambar 1, namun harus tetap memelihara jenggot dan celana cingkrang seperti yang dianjurkan Nabi Muhammad. Bagi wanita, tidak diwajibkan untuk bercadar dan berkerudung syar'i, anjuran utama hanya pada menutup aurat. Artinya, bagi wanita pun tidak menjadi masalah jika menggunakan celana jeans dan kaos, karena yang terpenting adalah tetap menutup auratnya. Standar-standar tersebut yang pada akhirnya mengatur praktik berpakaian mereka dan menjadikan hal tersebut sebagai sebuah cara untuk mengkader massa. Hal ini sempat dibicarakan oleh seorang informan yang mengatakan bahwa:

Saya berhijrah, ya memang saya hijrah. Tapi saya tidak bisa mengaji tidak masalah di sini. Maka dari itu saya nyaman di komunitas ini karena tidak mewajibkan ini itu, ini itu seperti lainnya. Bahkan dalam hal berpakaian mereka tidak mengatur. Lihat saja penampilanku, aku gak bercadar kayak lainnya ya, yang terpenting berkerudung dan menutup aurat. Kita tidak diatur, cuman ya akhirnya menjadi diri sendiri, kalo dakwah ya pakai ini aja toh sasaran kita bukan hanya orang yang sudah paham Islam. (Rahmania, wawancara personal, 21 Juni 2020)

Merujuk pada penjelasan di atas, maka yang terpenting adalah bukan pada bagaimana pakaian mereka, atau bahkan brand yang digemari, melainkan lebih pada fungsi dan peran atas pakaian tersebut yang kemudian menjadi media untuk mengkampanyekan wacana hijrah. Gaya berpakaian untuk berdakwah justru tidak digunakan untuk menyeleksi audiens sesuai dengan representasi kelas mereka, karena tujuan utama mereka adalah mendapat banyak massa dan pengkaderan, maka tampilan tersebut justru merepresentasikan gagasan hijrah yang seperti apa yang mereka usung. Sejalan dengan hal tersebut, Kawamura beranggapan gaya berpakaian tidak lagi menjadi tolak ukur atas representasi kelas, namun telah menjadi sebuah representasi atas suatu ide, gagasan, dan identitas yang diekspresikan (Kawamura, 2005).

Konsumsi mereka terhadap *fashion* ataupun ide mereka dalam memadukan tren *fashion* saat ini dengan kaidah islam dipengaruhi oleh selera. Selera didapatkan dari modal sosial yang dimiliki individu (Bourdieu, 1996). Ini berguna untuk menjadi pembeda antara dirinya dengan yang lain. Selera merupakan sebuah konstruksi yang mengatur seperangkat preferensi budaya dan penilaian terhadap estetika (Bourdieu, 1996). Selain modal, habitus juga berperan penting sebagai prinsip penghasil yang mengatur praktik sosial dan berbagai jenis modal. Individu secara tidak sadar menggunakan habitus untuk memilih preferensi, praktik sosial, dan selera. Modal melalui praktik konsumsi budaya dan habitus menciptakan gaya hidup yang menjadi ciri suatu kelompok. Habitus memengaruhi perilaku dan preferensi sosial tertentu.

Peran pakaian memberikan sebuah makna tertentu terhadap diri dan orang lain dalam mendefinisikan identitas. Individu cenderung mendefinisikan dirinya dan orang lain melalui penampilan dan *fashion* yang dikenakan (Skivko, 2018). Untuk itu, Skivko menyebut *fashion* sebagai sebuah pola pendefinisian diri serta identitas. Ketika berkaca pada apa yang dipraktikkan oleh komunitas TM, *fashion* tidak hanya berfungsi untuk menutup aurat, ataupun sebagai perlindungan melainkan juga berfungsi sebagai teknik tubuh dalam memanipulasi identitas diri yang bertujuan untuk mendapatkan kader serta penyebarluasan ideologi hijrah. Dengan kata lain, *fashion* merupakan salah satu cara dan strategi untuk kaderisasi agar ideologi hijrah dapat tersebarluaskan dengan harapan terjadinya perubahan sosial di masyarakat.

Fashion juga merupakan bentuk respon atas kondisi sosial yang dianggap tidak sesuai dengan ideologi kelompok tertentu. TM tentunya memiliki ideologi-ideologi tertentu yang didasarkan atas pemahaman terhadap sesuatu. Dalam perjalanannya untuk menyebarluaskan pengetahuan 'hijrah', TM memiliki cara-cara dalam merespon ideologi lainnya yang dianggap bersebrangan atau bahkan melawan ketentuan yang ada dalam Islam. Bagi mereka, kondisi sosial saat ini merupakan kondisi yang sangat liberal, sekuler, dan terpengaruh dengan westernisasi, oleh karena itu salah satu perjuangan mereka untuk tetap berada di jalan yang menurutnya benar adalah melalui gerakan-gerakan dakwah (Ubay, wawancara personal, 20 Juni 2020). Dalam konteks ini *fashion* juga dapat dikatakan sebagai hasil atas kompromi antara agama dengan modernitas. Mereka mempergunakan *fashion* sebagai medium yang dilandaskan pada pemaknaan-pemaknaan tertentu dalam menghadirkan kembali pengetahuan hijrah. Wilson meyakini bahwa *fashion* merupakan perpanjangan tubuh dan pemikiran atas suatu masyarakat tertentu (Wilson, 2003).

Struktur kognitif dari setiap agen yang terlibat memengaruhi pemilihan strategi. Strategi-strategi tersebut digerakkan sesuai dengan habitus dan modal yang dimiliki di dalam suatu arena. Strategi dibagi menjadi dua macam, yakni (1) strategi reproduksi yang merupakan sekumpulan praktik yang dirancang oleh agen untuk mempertahankan atau meningkatkan modal ke arah masa depan, (2) strategi rekonvensi yang merupakan sejumlah pergerakan agen dalam ruang sosial yang terstruktur dalam dua dimensi, yakni keseluruhan jumlah modal dominan dan terdominasi. Kedua strategi tersebut saling mendukung sejumlah praktik yang dilakukan komunitas TM, baik untuk mempertahankan posisi mereka, hingga cara-cara untuk mengumpulkan dan meningkatkan modal. Sesuai dengan fungsinya, habitus berfungsi dalam menggandakan modal (Bourdieu, 1984).

Maka dapat disimpulkan bahwa *fashion* digunakan sebagai strategi penempatan diri untuk menggiring persepsi atas kesamaan identitas dan kemudian digunakan secara fungsional sebagai upaya untuk mendekati diri dengan target dakwah. Melalui peran tersebut pada akhirnya *fashion* dikemas sedemikian rupa dan dijadikan sebagai strategi dakwah mereka. *Fashion* menjadi media dalam aktivisme dakwah. Maka dari itu, *fashion* juga merupakan bentuk komodifikasi dakwah yang dilakukan oleh komunitas TM. Komunitas TM mempergunakan peran *fashion* untuk menjangkau massa, serta memodifikasi gaya dakwah mereka.

Selanjutnya, peran *fashion* secara sosial juga dipengaruhi oleh praktik sosial yang dihadirkan oleh agen dalam menciptakan realitas sosial. Peran *fashion* yang dihadirkan dan pada akhirnya melekat dibalik penggunaan pakaian juga terkait dengan struktur kognitif beserta akumulasi modal yang dimiliki. Secara gamblang, pakaian adalah sebuah presentasi, simbol, dan tampilan yang sebenarnya membawa makna-makna lain dibalik penggunaan atas pakaian itu sendiri. Makna yang berusaha dihadirkan oleh agen melalui pakaian dilandaskan pada habitus, modal serta arena pergulatan. Maka *fashion* adalah representasi atas makna-makna lain yang dibawa oleh agen untuk menciptakan realitas yang bersumber pada habitus dan modal.

Praktik Sosial Dakwah Melalui Strategi Berpakaian

Penjabaran diatas cukup memberikan gambaran spesifik, bahwasannya *fashion* juga merupakan strategi dan medium atas usaha-usaha penyebarluasan pesan, ideologi, dan ajakan untuk sebuah perubahan sosial yang masif. Komunitas TM mempergunakan *fashion* sebagai alat untuk mendekati diri dengan kawan yang 'berbeda' secara ideologis. Seolah *fashion* menjadi medium yang secara fungsional bertujuan sebagai alat akulturasi untuk menarik simpati dan kemudian untuk tujuan yang lebih masif yaitu penyebarluasan ideologi melalui praktik dakwah.

Ketika meminjam sudut pandang Bourdieu, pemilihan *fashion* sebagai strategi untuk menjangkau pengikut pada dasarnya dilandasi oleh habitus dan modal yang dimiliki oleh setiap agen dalam komunitas (Bourdieu, 1977). Habitus sebagai buah dari sejarah, menghasilkan praktik-praktik baik individual maupun kolektif sesuai dengan skema yang dikandung sejarah. Dalam artian, bahwa habitus menghasilkan disposisi-disposisi pada kehidupan subjektif agen yang mempengaruhi cara ia berpikir dan menentukan tindakan. Disposisi ini merupakan sebuah sikap maupun kecenderungan dalam mempersepsi dan berpikir yang membuahkan sebuah tindakan di realita social (Haryatmoko,

2016). Disposisi inilah yang pada akhirnya menentukan bagaimana agen mengkonstruksi realita sosial. Agen dalam komunitas TM kebanyakan adalah seorang pelaku usaha. Sebagai pelaku usaha tentunya ia memiliki kecenderungan-kecenderungan yang mempegaruhinya dalam menentukan strategi bagi keberlangsungan dakwah. Cara berpikirnya sebagai pengusaha yang cenderung pandai membaca peluang bisnis dan tren, ia memanfaatkan sebagai salah satu strategi untuk mendapatkan pengikut.

Agen dalam komunitas TM merupakan individu-individu dari berbagai latar belakang. Beberapa dari mereka adalah seorang pengusaha, pelaku UMKM, notaris hingga eks bankir. Dilihat dari pekerjaannya, kita dapat menilai bahwa mereka terbiasa untuk membaca peluang pasar, menganalisis tren yang sedang dominan, hingga terbiasa untuk menentukan strategi bagi keberlangsungan usahanya. Habituaasi-habituaasi dalam kehidupan pribadinya ini tentunya mempengaruhi bagaimana agen berpartisipasi dalam pengorganisasian komunitasnya. Berdasar wawancara, komunitas TM telah menjadi rumah kedua bagi mereka (Kurnia, wawancara personal, 10 Januari 2020). Dalam komunitas itu, mereka tidak hanya sekedar berbagi atau bertukar pikiran dan pengalaman, melainkan melalui komunitas tersebut mereka juga mendapatkan keuntungan secara ekonomi. Diluar komunitas, mereka adalah seorang pengusaha, namun ketika didalam komunitas mereka juga adalah seorang pendakwah (dai). Peneliti beranggapan bahwa, pengusaha dan pendakwah dalam konteks ini memiliki kemiripan. Mereka sama-sama mencari konsumen untuk membeli produk dagangannya. Logika ini pada dasarnya seperti logika transaksi jual-beli. Maka wajar ketika agen dalam komunitas TM pada akhirnya juga menggunakan strategi-strategi seperti pemasaran hingga menerapkan strategi berpakaian yang disesuaikan dengan sasaran dakwah. Strategi yang identik dengan pemasaran ini membuat para pendakwah harus mengidentifikasi siapa pengikutnya, siapa target dakwahnya, bagaimana ia harus memosisikan diri, hingga cara paling efektif yang dilakukan untuk menjangkau targetnya (Silvia, Effendi, & Sukmayadi, 2019). Seolah kemampuan tersebut tampak alamiah, namun pada dasarnya hal ini merupakan hasil keterampilan yang menjadi tindakan praktis (tidak harus selalu disadari) atas habituasi-habituaasi di masa lalu. Disposisi dan logika semacam ini yang akhirnya ditawarkan oleh mereka. Mengingat persaingan dakwah juga cukup masif, sehingga mereka berusaha mencari strategi terbaru yang tidak dipikirkan oleh komunitas lain. Praktik ini yang dikatakan oleh Bourdieu sebagai hasil atas habitus.

Habitus pada akhirnya menjadi perantara antara individu dan kolektivitas. Ia menjamin kehadiran aktif pengalaman-pengalaman masa lalu yang diletakkan dalam bentuk skema persepsi, pemikiran, dan tindakan (Bourdieu, 1990a). Ketika dikontekstualisasikan, habitus agen sebagai pengusaha memiliki konektivitas dengan bagaimana ia membentuk realitas di kehidupan sosial, yang kemudian diterjemahkan sebagai strategi-strategi dakwah. Tidak terbatas itu, habitus yang mengandung sistem disposisi akan terus direproduksi, ia tahan waktu, dan dapat diwariskan (Bourdieu, 1990b). Habitus yang terus direproduksi akan menghabituaasi lingkungan sosial dan habitus tersebut seolah menjadi sebuah identitas dan kepribadian dari agen/komunitas. Ketika komunitas TM terus menghabituaasi arena dakwah dengan strategi-strategi tersebut (melalui *fashion*), maka secara tidak langsung hal tersebut telah menghilangkan stigma masyarakat bahwa hijrah adalah sesuatu yang kaku, melainkan muncul kesan bahwa muslim bisa tetap modis dan mengikuti tren *fashion* meskipun sedang berhijrah. Dan bahkan lebih ekstrem hijrah justru dapat dipandang sebagai 'cara baru untuk menjadi *fashionable*' atau dengan istilah lain '*the new cool*'. Kesan yang baik terhadap praktik hijrah, makin memudahkan agen untuk mendapatkan pengikut. Semakin banyak pengikut, maka semakin mudah dan efektif bagi mereka untuk menyebarkan ideologinya.

Salah satu strategi mereka untuk mengkonstruksi *fashion* melalui dakwah adalah dengan berdakwah di kafe, mall, taman, tempat wisata, dan tempat lainnya selain masjid. Ketika dakwah dilakukan di cafe, maka mereka dapat lebih mudah untuk menentukan pakaian yang digunakan. Hal ini kemudian yang dipikirkan oleh mereka terkait dengan audiensnya. Dakwah di Cafe lebih memudahkan audiens mereka untuk datang ke kajian mereka tanpa harus menggunakan pakaian yang tertutup (seperti ke masjid). Maka melalui konstruksi tersebut komunitas TM dapat lebih leluasa menggunakan strategi pemilihan pakaian untuk disesuaikan dengan segmentasinya. Serangkaian praktik tersebut dapat dikatakan sebagai strategi mereka dalam mengkonstruksi dan menyebarluaskan

wacana hijrah sesuai dengan versi mereka. Artinya strategi pemilihan *fashion* juga berkaitan dengan pemilihan tempat dakwah. Hal ini sebagai strategi internal mereka untuk mengesankan bahwa komunitas ini bisa menerima siapa saja dan tidak terkesan kaku.

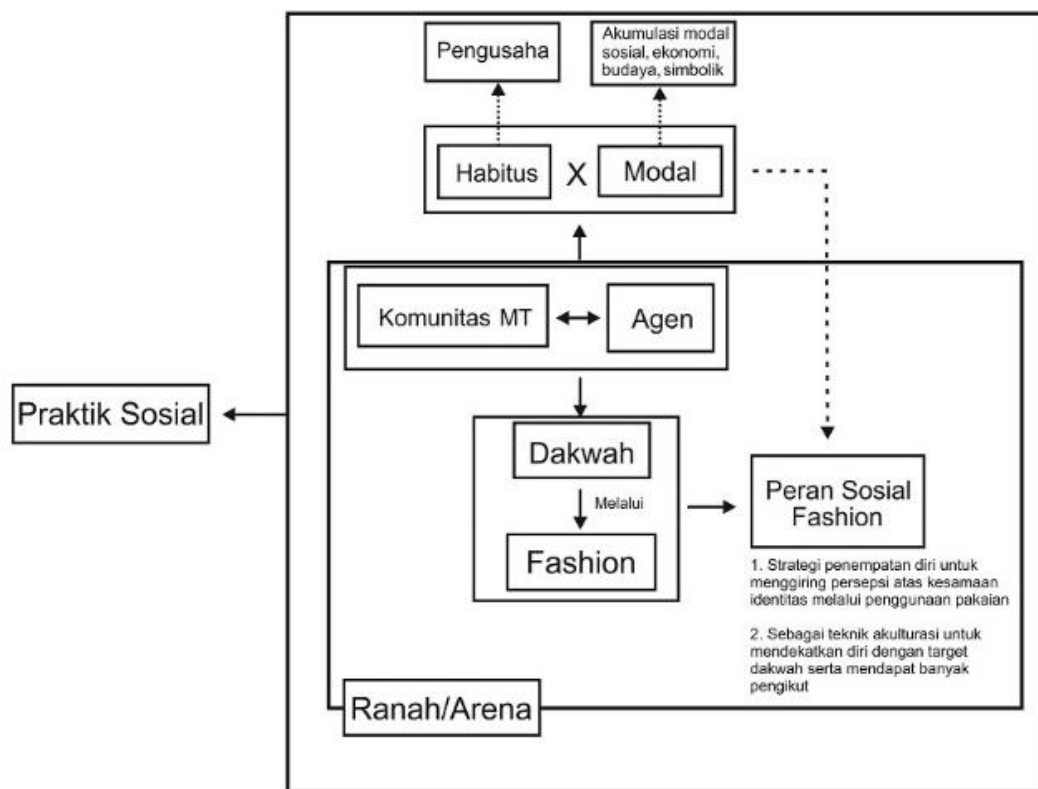
Selain itu, komunitas ini juga sempat mengadakan acara “Halal Fest” di tahun 2019. Acara tersebut pada dasarnya merupakan acara dakwah yang kemudian dikemas dengan rangkaian acara lain seperti Muslim *Fashion & Hijab Style*, Halal Traditional and Modern Food, hingga bedah buku. Acara ini juga menjadi salah satu strategi untuk mengkonstruksi kesan, dan juga sebagai medium ajakan untuk mereproduksi wacana Islam dan ajakan untuk hijrah.

Strategi yang terus direproduksi, pada akhirnya membentuk identitas komunitas. Identitas tersebut sekaligus menjadi pembeda (*distinction*) dengan komunitas yang lain. Pembeda tersebut dapat terlihat dari habitus-habitus yang dimiliki setiap agen, serta bagaimana setiap agen menerjemahkannya ke dalam suatu tindakan menurut logika arena pertarungan. Hal ini juga merupakan suatu cara untuk menegaskan identitas mereka bahwa komunitas TM adalah komunitas hijrah yang ramah dan terbuka. Ulasan di atas menyimpulkan suatu premis bahwa individu sebagai agen dipengaruhi oleh habitus, dan di sisi lain individu adalah agen yang aktif untuk membentuk habitus. Agen dalam bertindak tidak seperti mesin yang bergerak apabila ada yang memerintah, melainkan ia adalah individu yang bebas bergerak seturut dengan keinginannya. Namun disatu sisi ia juga terikat dalam struktur kolektif. Sepintas habitus seolah merupakan sesuatu yang alami atau pemberian akan tetapi dia adalah konstruksi (Edkins & Williams, 2013).

Gagasan Bourdieu pada dasarnya berusaha menjembatani dikotomi antara individu dengan masyarakat, agency dengan struktur. Pemikirannya mengenai dunia sosial mampu menjelaskan mengenai proses-proses yang dilalui untuk menciptakan dunia sosial ataupun perilaku manusia dalam bertindak yang secara tidak sadar dilakukan oleh manusia. Ia melihat bagaimana individu berelasi sehingga membentuk ‘praktik’. Praktik pada konsep Bourdieu dipahami sebagai produk dari relasi antara habitus dan ranah dengan melibatkan modal didalamnya. Keberadaan modal menjadi sangat penting bagi agen untuk menguasai ranah sebagai arena pertarungan. Modal sendiri erat kaitannya dengan habitus seseorang, karena sebagian habitus berperan sebagai pengganda modal (Harker, Mahar, & Wilkes, 2009). Agen menempati posisi masing-masing yang ditentukan oleh dua dimensi, yaitu menurut besarnya modal yang dimiliki, dan kedua sesuai dengan bobot komposisi keseluruhan modal mereka (Bourdieu, 1990b). Artinya pemetaan hubungan kekuasaan dalam suatu ranah didasarkan atas kepemilikan kapital-kapital dan komposisi atas kapital tersebut.

Termasuk komunitas TM juga memiliki modal-modal yang dapat digunakan untuk mempertahankan atau mendominasi komunitas lain. Tentunya, persaingan yang dilakukan oleh tiap komunitas dakwah untuk memperbaiki posisinya tidak hanya sebatas pada penyebaran wacana atau ideologi melainkan didukung juga oleh modal yang dimiliki. Modal dapat dipertukarkan dan diakumulasikan antara satu dengan yang lainnya (Harker et al., 2009). Pertukaran dan akumulasi ini menjadi penting dalam sebuah ranah untuk merebut dan mempertahankan perbedaan dan dominasi. Komunitas TM memiliki modal ekonomi yang kuat. Mengingat pengurus dan anggota adalah pengusaha yang berasal dari kelas sosial menengah dan kelas sosial atas. Modal ekonomi tersebut diakumulasikan dan didukung dengan modal budaya yang kuat melalui pembawaan diri mereka yang tampak agamis, ramah, dan cara berbicara yang santun. Mereka juga memiliki modal pengetahuan yang kuat baik dalam praktik beragama maupun pengetahuan terkait ekonomi. Modal tersebut juga diakumulasikan dengan keterlibatan jaringan pengetahuan dan juga jaringan aktor seperti ustadz Hanan Attaki, ustadz Abu Fida, Felix Siau, bahkan artis-artis hijrah lainnya. Jaringan ini didapatkan karena komunitas TM memiliki afiliasi dengan TM se Indonesia, mulai dari Jakarta, Jogja, dan Bandung. Jaringan gerakan komunitas ini sebenarnya jaringan gerakan yang ada di setiap kota. Mereka bersama-sama melakukan gerakan ini dengan strategi yang berbeda di tiap kota. Mereka memiliki tujuan yang sama serta pola pengorganisasian yang sama, namun cara mendapatkan massa berbeda yang disesuaikan dengan tipologi masyarakat dari setiap kota (Harker et al., 2009). Artinya ketika diklasifikasikan, komunitas TM dan afiliasinya juga bagian dari gerakan Islam Indonesia yang secara aktif mengajak generasi muda berhijrah melalui aktivisme dakwah.

Jaringan aktor, pengetahuan, dan jaringan komunitas membuat komunitas TM memiliki modal sosial yang kuat sebagai sumber daya untuk penentuan kedudukan sosial. Modal sosial yang dimiliki tersebut kemudian ditukar menjadi modal simbolik. Modal simbolik turut dikuasai berkat jaringan aktor dan pengetahuan yang dimiliki. Modal simbolik berfungsi untuk melegitimasi keberadaan agen dalam ranah pertarungan. Artinya semakin kuat modal simbolik yang dimiliki, maka semakin besar peluang mereka untuk menjadi dominan.



Gambar 3 Skema Analisis

Analisis penelitian ini dapat digambarkan dalam sebuah skema konseptual seperti gambar 2. Kemunculan praktik sosial dakwah dengan menggunakan strategi berpakaian dilandasi oleh struktur habitus dan struktur modal yang dimiliki oleh agen. Habitus dengan dukungan modal ekonomi, budaya, simbolik, dan sosial yang kuat menjadi landasan penentu praktik sosial yang dilakukan oleh komunitas TM. Menjadi wajar ketika strategi berpakaian dipilih mengingat modal, habitus dan jaringan mereka kebanyakan adalah dari pelaku usaha, artis, hingga ustadz-ustadz kondang. Mereka sangat peka terhadap peluang dan tren yang sedang berkembang saat ini. Hal tersebut kemudian yang memicu rasionalitas mereka untuk melakukan penyesuaian diri melalui pakaian dengan mengkombinasikan tren saat ini dengan kaidah-kaidah dalam Islam. Keberadaan modal dan habitus ini memungkinkan bagi mereka untuk menjadi dominan di ranah pergulatan dakwah. Habitus dan modal yang dimiliki menciptakan strategi dakwah sebagai sarana untuk memenangi suatu ranah. Bagi kelompok yang memiliki modal paling besar maka akan lebih mudah untuk menguasai ranah sehingga mampu menciptakan tindakan-tindakan yang dianggap tepat di dalam ranah tersebut. Strategi yang dihasilkan dari struktur habitus dan modal pada akhirnya juga menjadi ciri khas/identitas dari komunitas TM. Ini penting bagi mereka untuk mempertahankan, mendominasi, dan membedakan posisinya diantara komunitas yang lain.

Kontribusi Terhadap Wacana Hijrah di Indonesia

Perkembangan teknologi pada akhirnya juga mengubah praktik beragama muslim. Definisi 'mengubah' pada konteks ini tidak selalu didefinisikan dengan mengganti atau menghilangkan, namun justru berarti menambah ragam baru. Keragaman dalam praktik beragama pada akhirnya membentuk sebuah pola baru, di mana setiap komunitas seolah dituntut untuk 'seirama' dengan perkembangan era dan tren yang sedang berlaku. Pola tersebut mengajak setiap komunitas untuk berlomba saling memberikan daya tawar yang menarik agar audiens berada pada wacana yang sedang mereka usung. Wacana hijrah menjadi topik yang menarik. Ia mewarnai dinamika Islam di Indonesia saat ini. Pada analisis ini, peneliti mendefinisikan hijrah sebagai sebuah konsep baru terkait pengekspresian kesalehan sosial. Ia merupakan sebuah gaya hidup baru yang tuntunannya dilandaskan pada Islam. Untuk mereproduksi wacana hijrah, komunitas hijrah perlu memodifikasi gaya dakwah mereka. Komunitas TM mempraktikkannya melalui pemilihan gaya berpakaian yang dilakukan pada aktivisme dakwah. Pakaian pada konteks ini diposisikan sebagai medium sekaligus '*new way*' untuk mendekati diri kepada target dakwah. *Fashion* seolah adalah sebuah strategi, cara, umpan, dan metode untuk menjangkau banyak massa.

Yang menarik dalam tulisan ini, praktik *fashion* dalam aktivisme dakwah merupakan sebuah medium untuk mengkampanyekan gaya hidup dibalik acuan hidup. *Fashion* yang erat kaitannya dengan gaya hidup, justru menjadi cara baru bagi mereka untuk mengatur dan mengkampanyekan gaya hidup baru sesuai dengan Islam. Artinya, pengorganisasian tersebut justru dilakukan melalui tren gaya hidup yang akhirnya juga melahirkan gaya hidup baru. Kemudian, *fashion* dalam diskursus hijrah pada akhirnya juga menjadi salah satu instrumen yang digunakan untuk usaha perubahan sosial melalui gaya hidup sesuai syariat Islam.

Tulisan ini juga menelaah lebih jauh bahwa pemilihan *fashion* sebagai strategi untuk mendapatkan massa dipengaruhi oleh habitus dan modal yang dimiliki. Afiliasi mereka dengan TM se Indonesia dan juga ustadz ternama seperti Hanan Attaki, Felix Siauw tentunya memiliki peranan terhadap penentuan strategi serta pengorganisasian terhadap kesan. Bercermin pada hal tersebut, menggambarkan bahwa saat ini gerakan hijrah di Indonesia memang lebih banyak dipraktikkan melalui cara-cara yang lebih populer serta mengikuti tren. Sehingga tulisan ini dianggap penting dalam diskursus hijrah di Indonesia, mengingat tulisan ini membedah bagaimana strategi-strategi populer tersebut digunakan dan beroperasi untuk menyebarluaskan wacana hijrah.

3. Simpulan

Pemilihan dan penggunaan *fashion* sebagai strategi dakwah oleh komunitas TM bertujuan sebagai strategi penempatan diri untuk menggiring persepsi masyarakat atas kesamaan identitas melalui pakaian. Pemilihan pakaian yang disesuaikan dengan sasaran dakwah ini secara tidak langsung juga bertujuan untuk mendapatkan massa. *Fashion* pada akhirnya merupakan alat fungsional yang digunakan sebagai teknik akulturasi untuk mendekati diri dengan target dakwah. Peran *fashion* secara sosial juga dipengaruhi oleh praktik sosial yang dihadirkan oleh agen dalam menciptakan realitas sosial. Peran *fashion* yang dihadirkan dan pada akhirnya melekat dibalik penggunaan pakaian juga terkait dengan struktur kognitif beserta akumulasi modal yang dimiliki. Secara gamblang, pakaian adalah sebuah presentasi, simbol, dan tampilan yang sebenarnya membawa makna-makna lain dibalik penggunaan atas pakaian itu sendiri. Makna yang berusaha dihadirkan oleh agen melalui pakaian dilandaskan pada habitus, modal serta arena pergulatan. Maka *fashion* adalah representasi atas makna-makna lain yang dibawa oleh agen untuk menciptakan realitas yang bersumber pada habitus dan modal. Pemilihan *fashion* sebagai strategi untuk memenangkan ranah pada dasarnya dilandasi atas habitus dan modal yang dimiliki oleh agen. Latar belakang mereka sebagai pengusaha dan pelaku UMKM menghabitiasi mereka dalam menentukan strategi dakwah, yang kemudian juga didukung dengan akumulasi modal-modal yang mereka miliki, mulai dari modal ekonomi, modal sosial, modal budaya, dan modal simbolik. Keberadaan modal yang kuat, menjadi sesuatu yang berarti bagi mereka

untuk dapat mempertahankan, memperkuat, dan membedakan komunitasnya dengan yang lain dalam meraih posisi dominan.

Referensi

- Al-Zaman, M. (2020). Religious Communication in Digital Public Sphere. *Al-Zaman, M.(2020). Religious Communication in Digital Public Sphere. Jurnal Penelitian*, 29–42.
- Aspers, P., & Godart, F. (2013). Sociology of Fashion: Order and Change. *Annual Review of Sociology*, 39(1), 171–192. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145526>
- Barendregt, B. (2011). *Pop, Politics and Piety: Nasyid Boy band Music in Muslim Southeast Asia* (Islam and; A. N. Weintraub, Ed.). London: Routledge.
- Berglin, L., Cederwall, S. L., Hallnäs, L., Jönsson, B., Kvaal, A. K., Lundstedt, L., ... Thornquist, C. (2006). Interaction Design Methods in Fashion Design Teaching. *The Nordic Textile*, 1(1), 26–51.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of Theory of Practices*. London: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of The Judgements of Taste*. Harvard Univeristy Press.
- Bourdieu, P. (1990a). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1990b). *The Logic of Practise*. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1996). *The Rules of Art*. California: Standford University Press.
- Campbell, H. (2010). *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge.
- Casewit, D. S. (1998). Hijra as history and metaphor: A survey of Qur'anic and Hadith sources. *Muslim World*, 88(2), 105–128.
- Cohen, A. P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Craik, J. (2009). *Fashion: The Key Concept*. New York: Berg.
- Desan, M. H. (2014). Bourdieu, Marx, and Capital: A Critique of the Extension Model. *Sage Journals*, 31(2), 318–342. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0735275113513265>
- Edkins, J., & Williams, N. V. (2013). *Teori-teori Kritis Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional* (T. W. Utomo, Ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Flugel, J. C. (1930). *Psychology of Clothes*. New York: AMS Press.
- Harker, R., Mahar, C., & Wilkes, C. (2009). *(Habitus modal) + Ranah = Praktik ; pengantar paling komprehensif kepada pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Haryatmoko. (2016). *Membongkar Rezim Kepastian, Pemikiran Kritis Post- Strukturalis*. Yogyakarta: Kanisius.
- Heryanto, A. (2015). *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Hew, W. W. (2018). The Art of Dakwah: social media, visual persuasion and the Islamist propagation of Felix Siauw. *Indonesia and the Malay World*, 46(134), 61–79. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1416757>
- Huang, X. (2019). *Understanding Bourdieu - Cultural Capital and Habitus*. Hanoi: Canadian Center of Science and Education.
- Husein, F., & Slama, M. (2018). Online piety and its discontent: revisiting Islamic anxieties on Indonesian social media. *Indonesia and the Malay World*, 46(134), 80–93. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1415056>
- Jones, C. (2007). Fashion and faith in urban Indonesia. *Fashion Theory*, 11(2–3), 211–231.
- Kawamura, Y. (2005). *Fashionology: An Introduction to Fashion Studies*. Oxford: Berg.
- Kholifah, S. (2014). *Gendered continuity and change in Javanese pesantren*. Victoria University.
- King, D. A. (1991). *Culture, Globalization, And The World System*. New York: Palgrave.
- Kozel, S. (2008). *Closer: Performance, Technologies, Phenomenology*. Cambridge: MIT Press.
- Masud. (1990). *The obligation to migrate: The doctrine of hijra in Islamic law* (Dale F.Eic). London: Routledge.
- Masud, M. K. (1995). 'Modern usage', section of the article 'Da`wah' *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world Vol. 1: Abba-Fami* (J. L. Esposito, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Meuleman, J. (2011). Dakwah, Competition for Authority, and Development. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 167(2–3), 236–269.
- Nuroniayah, W. (2019). Rethinking Hijab in Contemporary Indonesia: A Study of Hijab Community "Tuneeca Lover Community." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 4(2), 214–221.
- Rakhmani, I. (2017). *Mainstreaming Islam in Indonesia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Silvia, M., Effendi, R., & Sukmayadi, V. (2019). Strategi Content Creator Pada Dakwah Di Media Sosial (Studi Kasus pada Akun Instagram @pejuang.mahar). In *Research Gate*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.30224.76804>
- Singhal, A., Rogers, E. ., & Brown, J. . (1993). Harnessing the potential of entertainment-education telenovelas. *International Communication Gazette*, 51(1), 1–18.
- Skivko, M. (2018). *Fashion in the City and The City in Fashion: Urban Representation in Fashion Magazines*. Chair of Urban Studies and Social Research Faculty of Architecture and Urbanism. Bauhaus: University Weimar.

Van Bruinessen, M. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10(2), 117–154.

Wilson, E. (2003). *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. Rutgers University Press.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

Sinkretisme Budaya Jawa dan Islam dalam Gamitan Seni Tradisional Janengan

Wawan Hernawan^{1*}, Tatang Zakaria², Aini Rohmah³

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia; Email: wawanhernawan@uinsgd.ac.id

² UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia; Email: tatangzakaria@uinsgd.ac.id

³ UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia; Email: ainirohmah@gmail.com

* Correspondence

Received: 2020-06-16; Accepted: 2020-08-04; Published: 2020-08-29

Abstract: The purpose of this research is to explore the practice of syncretism in Janengan traditional art in Kesugihan Village, Cilacap, Central Java. This study employs a qualitative research with a multi-disciplinary approach contained four historical method stages. The result of the research shows that *Janengan* traditional art in Kesugihan Village Cilacap is known as *salawat Janengan* or *salawat illau*. It contains Islamic teachings about faith and *tasawuf* (Islamic mysticism) combined with Javanese local cultural patterns. The community perform this traditional art in *slametan* events, especially at the commemoration of the Prophet's Birthday (Maulid Nabi Saw.). In conclusion, the syncretism of Javanese-Islamic culture in *syi'ir* or *salawat singir* with the Javanese genre as well as *sajen* (offerings) in each of these arts is strong. This study recommends conducting policy research in strengthening the preservation of Javanese-Islamic traditional arts and Indonesian contexts.

Keywords: Javanese-Islamic; singiran; syncretism; traditional-arts.

Abstrak: Tujuan penelitian ini untuk menggamit sinkretisme dalam seni tradisional *Janengan* di Desa Kesugihan, Cilacap, Jawa Tengah. Jenis penelitian kualitatif ini menggunakan pendekatan *multi-disipliner* dengan empat tahapan metode sejarah. Hasil penelitian dan pembahasan adalah seni tradisional *Janengan* yang dijumpai di Desa Kesugihan Cilacap dikenal dengan *Salawat Janengan* atau *Salawat Illau* berisi ajaran Islam tentang akidah dan tasawuf yang dipadukan dengan pola budaya lokal Jawa. Seni tradisional ini ditampilkan pada acara *slametan* dan terutama pada peringatan *maulid* Nabi Saw. Kesimpulan penelitian adalah kuatnya sinkretisme budaya Jawa-Islam pada *syair* atau *singir salawat* dengan genre Jawa serta *sajen* (sesaji) pada setiap kesenian itu digelar. Penelitian ini merekomendasikan untuk dilakukan penelitian kebijakan dalam memperkuat kelestarian seni tradisional Jawa-Islam dan Indonesia.

Kata Kunci: Jawa-Islam; seni-tradisional; singiran; sinkretis

1. Pendahuluan

Seni tradisional khususnya di Jawa memiliki kekhasan sendiri karena seringkali digunakan dalam penyebaran agama Islam. Sebelum digunakan sebagai media dakwah seni tradisional tersebut sudah dilaksanakan dalam ritual masyarakat tertentu. Bahkan menurut Purnata (1977) bahwa ritual keagamaan melahirkan berbagai bentuk kesenian, dan kesenian yang tumbuh tersebut merupakan kreativitas yang spontan dari masyarakat yang bertujuan untuk ibadah kepada Tuhan. Fungsi seni dalam penyebaran agama bisa terlihat seperti pada Wayang (Anggoro, 2018; Habibi, 2016), Debus (Said, 2016), Terebang (Fauzan & Nashar, 2017) dan ada juga dalam bentuk seni rupa (Supatmo, 2016; Supatmo & Syafii, 2019).

Perpaduan antara agama dan seni juga terjadi pada seni tradisional *Janengan* di Cilacap. Seni tradisional ini seintas dapat dipandang sebagai seni khas Islam, namun nuansa kekhasan Jawanya tetap terasa kuat. Seni tradisional *Janengan* dalam sejumlah hal mirip dengan seni *rebana*, *hadrah*, *qasidah*,

atau *nasyid*. Karena memang *genre* musik itulah yang diduga kuat menjadi cikal bakal lahirnya seni tradisional ini. Pada perkembangannya, *Janengan* menjadi seni tradisi Islam-Jawa yang diwariskan secara turun-temurun dan memiliki keunikan tersendiri (Fatkhurrohman & Susetyo, 2017).

Disebut unik, meskipun hanya diiringi alat musik sederhana, yaitu: kendang, kempul, kempren, kentung, terbang, gong, dan kecrek, namun *singir salawat* yang dilantunkan dibawakan dengan nada sangat tinggi dan melengking (Junaidi, 2013). Karena itu, untuk melantunkannya hanya dapat dilakukan oleh orang-orang khusus yang terbiasa (Junaidi, 2013). Waktu pentasnya pun dapat dikatakan unik juga. Seni tradisional ini tidak dipentaskan pada sembarang waktu. Tetapi, hanya pada hari Kamis malam Jumat, mulai pukul 22.00 WIB. Waktu pentasnya terkadang hanya sampai tengah malam, namun tidak jarang semalam suntuk (Rohmah, 2019). Keunikan lainnya, setiap *singir salawat* *Janengan* dinyanyikan bisa lebih dari satu jam (Rohmah, 2019).

Namun demikian, disamping serba unik, seni tradisional *Janengan* juga sarat dengan praktik sinkretisme yang dalam studi agama-agama dimaknai sebagai pencampuran gagasan-gagasan dan praktik-praktik keagamaan tertentu (Amin, 2000; Brakel, 2004). Masih dalam pandangan studi agama-agama, sinkretisme juga dimaknai sebagai konsep yang digunakan untuk membahas keterkaitan sistematis di antara unsur-unsur tradisi yang beragam (Amin, 2000). Kata "keterkaitan" di sini tentu tidak dimaksudkan untuk penyatuan unsur-unsur, tetapi lebih kepada tataran objek-objek sinkretis yang diteliti yang dipandang sebagai jati diri kebudayaan khas sebagai akibat adanya percampuran gagasan dan praktik agama dengan tradisi lokal. Hal lain, sinkretisme yang dimaksud di sini mengandung pengertian, bahwa unsur utama adalah Islam. Sedangkan budaya lokal (Jawa) dijadikan sebagai unsur tambahan yang menyebabkan unsur utama mengalami penyesuaian dan bahkan pemudaran (Rohmah, 2019). Karena itu, ke-Jawa-an bisa disebut sebagai unsur lain atau unsur eksternal. Penelitian ini juga sejalan dengan persepektif sejenis yang sering dijadikan pola dalam studi yang berkaitan dengan topik sinkretisme dalam hubungannya antara Jawa dan Islam. Adalah fakta historis, bahwa dalam bentuknya yang formal, masyarakat yang memiliki orientasi Jawa memperlihatkan sikap akomodatif terhadap nilai-nilai Islam (Irianto, 2016). Sinkretisme sebagai sebuah objek penelitian dimaksudkan untuk melihat hubungan Jawa dan Islam sebagai sebuah objek menarik untuk diteliti (Irianto, 2016).

Penelitian mengenai hubungan seni dan agama sudah banyak yang melakukan. Saihu (2020) menemukan bahwa seni tradisional bisa berfungsi dalam merajut harmoni di masyarakat. Sementara itu, Murtana (2011) menyebutkan bahwa seni merupakan manifestasi ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Karena seni merupakan manifestasi ajaran agama, maka banyak kesenian tradisional berkembang dengan nilai-nilai keagamaan, seperti: seni pertunjukan Randai di Minangkabau (Bahardur, 2018), Seni Seudati di Aceh (Hasan, 2013), Seni Debus di Banten (Said, 2016; Sulastri, 2014), Wayang (Anggoro, 2018; Habibi, 2016), Terbang (Fauzan & Nashar, 2017) dan ada juga dalam bentuk seni rupa (Supatmo, 2016; Supatmo & Syafii, 2019).

Kajian mengenai sinkretisme pada kesenian tradisional juga bukanlah hal yang baru. Penelitian mengenai sinkretisme pada lagu dilakukan oleh Ahmed (2015) akibat pengaruh dari budaya Barat, Melayu dan India (Ahmed, 2015). Unsur sinkretisme juga terjadi pada Budaya Jampi di Deli (Syarfina, 2011). Penelitian lain yaitu unsur sinkretisme juga terjadi pada kesenian Gamelan Kromong di Sumedang (Sutisna, Suganda, Dienaputra, & Guna, 2019). Terkait dengan seni tradisional *Janengan* beberapa penelitian sebelumnya. Penelitian seni *Janengan* sebagai suatu seni tradisional khas Islam Jawa yang merupakan perpaduan tiga unsur tradisi musik, yakni tradisi musik Jawa, tradisi musik Islam Timur Tengah (Arab) dan Barat sudah dilakukan oleh Junaidi (Junaidi, 2013) dan dari sisi analisis musiknya dilakukan oleh Fatkhurrohman & Susetyo (Fatkhurrohman & Susetyo, 2017). Penelitian Rochsun (2018) mengungkapkan bahwa Seni *Janengan* merupakan media pertukaran informasi masyarakat terkait dengan keluarga, pertanian, dan peternakan. Selain itu *Janengan* juga dilakukan oleh masyarakat Jawa yang tinggal di daerah transmigrasi seperti pada penelitian Fitrianto (2017). Pada masyarakat transmigran, *Janengan* berfungsi meneguhkan identitas etnis Jawa tersebut. Dari beberapa penelitian tersebut, belum ada yang meneliti unsur sinkretisme yang ada pada seni *Janengan*.

Penelitian ini sangat penting, yaitu bukan hanya sebuah refleksi kesadaran dari pentingnya pelajaran historis dari asal-usul peristiwa itu, tetapi juga menunjukkan keinsafan bersama dalam mencari solusi bersama, serta bekerja secara bersama-sama tentang kehidupan bersama dalam pelestarian suatu kebudayaan bersama (Miharja & Hernawan, 2017). Kendatipun dalam tahap-tahap tertentu sering berakhir dengan kekurangakuratan dalam menjelaskan catatan historis, melalui penelitian ini diharapkan mampu menyuarakan keindahan seni tradisional *Janengan*, sehingga dapat dinikmati oleh khalayak masa kini dan yang akan datang (Hernawan & Kusdiana, 2020). Hal lain, penelitian ini juga penting dilakukan mengingat seni tradisional *Janengan* bagi masyarakat Kesugihan Cilacap yang bukan sekedar warisan budaya turun-temurun, namun merupakan bagian dari rangkaian fakta historis Islamisasi yang terjadi di sana.

Penelitian ini tentu tidak akan menyajikan seluruh perspektifnya tentang seni tradisional *Janengan* di Desa Kesugihan Cilacap, terutama menyangkut hal-hal yang diluar nalar historis, sesuai bidang keahlian peneliti. Akan tetapi, berupaya memfokuskan kepada aspek historis seni tradisional tersebut di sana, tata laksana, serta perilaku sinkretis dalam tahapan-tahapannya. Tema historis, tata-laksana, dan perilaku sinkretis dijadikan objek penelitian dengan harapan untuk mengetahui posisi individu, masyarakat, dan instansi pemerintah di tengah kekhawatiran kegagalan regenerasi seniman tradisional *Janengan*. Regenerasi terjadi, ketika beberapa pihak memiliki kesadaran bersama, untuk mencari solusi bersama, serta bekerja secara bersama-sama tentang pelestarian suatu kebudayaan masyarakat (Miharja & Hernawan, 2017). Penelitian ini memberikan sumbangan teoretis, yaitu diharapkan dapat bermanfaat bagi perkembangan studi sejarah dan pelestarian seni tradisional, khususnya sejarah seni tradisional. Sedangkan secara lebih luas, hasil penelitian ini dapat dijadikan kerangka acuan bagi penelitian lanjutan berupa penelitian kebijakan guna memperkuat kelestarian seni tradisional Jawa-Islam dan Indonesia.

Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan *multi-disipliner*. Penggunaan pendekatan *multi-disipliner*, mengingat kajian yang dihadapi memerlukan sejumlah pendekatan berbeda untuk memperkaya kajian (Hernawan, 2014). Sedangkan metode yang dipakai adalah empat tahapan dalam metode sejarah, yaitu: heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi (Hernawan, 2014).

2. Sinkretisme dan Seni

Secara *etimologi*, sinkretisme berasal dari kata *sun* atau *synkretismos* (Yunani), yang berarti perserikatan, kebersamaan (Kraemer, 1954; Martin, 1996). Ada juga yang menyebut sinkretisme berasal dari kata *syin* dan *kretiozein* atau *kerannynai*, yaitu mencampurkan sejumlah komponen yang paradok (Aldyan, 2020). Sementara sinkretisme dalam beragama, Mulder memberi batasan sebagai upaya menghilangkan beragam diskrepnasi guna mewujudkan kesatuan di antara varian aliran keagamaan melalui diktum dan dogma baru (Mulder, 1999). Bagi Mulder, seorang penganut sinkretis mengakui bahwa seluruh agama adalah baik dan benar (Mulder, 1999). Praktik keagamaan seperti itulah yang kemudian dijumpai pada sebagian masyarakat Jawa-Islam. Mereka mengakui Islam sebagai agama yang menjadi kepegangannya, namun prinsip-prinsip pokoknya tidak dilaksanakan sepenuhnya. Prinsip-prinsip pokok dimaksud, seperti: *salat*, *puasa*, *zakat*, dan *haji* (Koenjaraningrat, 1994). Sinkretisme beranggapan, bahwa Islam tidak lagi tampil dalam unsur yang asli, tetapi sudah tercampur dengan unsur-unsur yang sifatnya eksternal. Pada perkembangannya, bahwa Islam sinkretis digambarkan sebagai suatu *genre* keagamaan yang sudah jauh dari sifat aslinya (yang murni) dari tempat asalnya, yaitu Timur Tengah (Wahyono, 2001). Perilaku sinkretisme dalam masyarakat Jawa-Islam dapat berupa memadukan dua agama atau lebih, yaitu: Hindu, Budha, Çiva-Budha (Budhaperwa), tradisi lokal, dengan Islam. Melalui perpaduan tersebut kemudian memengaruhi *mindset* keyakinan mereka, meliputi: konsep *kosmogoni*, *kosmologi*, termasuk *silsilah* para raja Mataram. Perilaku sinkretis lainnya pada masyarakat Jawa-Islam dapat dijumpai dalam ritual, seperti: *midodareni*, *brokohan* atau *sepasaran*, *do'a*, maupun *mantra* (Rohmah, 2019).

Sementara seni, secara *etimologi* berasal dari kata *genie* (Latin), merujuk kepada kepandaian yang tidak terukur. Melalui kata itu kemudian berkembang menjadi *genious* (Pamadhi, 2012). Pendapat lain,

kata seni bukan berasal dari Bahasa Latin, tetapi dari Bahasa Belanda *genie*, yaitu kemampuan luar biasa sejak lahir (Sarwono, 2017). Pengertian inilah yang kemudian memengaruhi keyakinan sebagian orang, bahwa keahlian seni merupakan anugerah yang diwariskan (Purwanto, 2016). Pada pengertian yang lain, seni sering dihubungkan dengan ekspresi jiwa dan perwujudan keindahan (Sarwono, 2017). Dikatakan, seni dan keindahan ibarat dua sisi mata uang. Meskipun berbeda, tetapi tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keindahan rasa yang diekspresikan dalam berbagai medium inilah yang kemudian menjadi salah satu rahasia pendedahan seni selalu menarik perhatian (Sarwono, 2017).

Adapun istilah seni tradisional atau ada juga yang menyebut kesenian pribumi, secara istilah merupakan hasil karya yang telah dianggit oleh nenek moyang yang hingga hari ini masih dipentaskan masyarakat modern (Irianto, 2016). Seni tradisional merupakan bagian dari gaya seni yang telah dinikmati oleh masyarakat, lahir dan berkembang dari lingkungan mereka. Tujuan awal dibentuknya seni tradisional, dapat diduga, merupakan media hiburan bagi masyarakat kelas bawah (Irianto, 2016). Dugaan itu cukup beralasan, karena dalam sejumlah hal merupakan interpretasi tradisi dari unsur-unsur tradisional masyarakat pada kawasan terbentuknya seni tradisional itu. Pada gilirannya, seni tradisional akan mudah diterima oleh masyarakat sebagai warisan tradisi yang diwariskan nenek moyang kepada generasi penerusnya (Lindsay & Kitsch, 1991). Karena itu pula, tidak jarang pada seni tradisional menghadirkan unsur-unsur dan simbol-simbol budaya lokal dalam rangka membentuk identitas kelompoknya (Lindsay & Kitsch, 1991). Itulah yang diduga kuat terjadi pada seni tradisional *Janengan* di Desa Kesugihan, Kecamatan Kesugihan, Kabupaten Cilacap, Jawa Tengah. Meskipun ber-genre *salawat*, namun rasa lokalitas Jawa dengan nuansa budaya lokal khas Kesugihan masih dirasakan sangat kuat.

3. Seni *Janengan* di Cilacap

Riwayat Seni Tradisional Janengan

Secara umum, Desa Kesugihan, Kecamatan Kesugihan, Kabupaten Cilacap yang dijadikan tempat penelitian seni tradisional *Janengan* dikenal sebagai kota santri. Disebut kota santri, karena terdapat 6 (enam) pondok pesantren (ponpes). Keenam pondok pesantren tersebut, masing-masing: Manarul Huda, Assasunnajah, Apik, Al-Fiel, 'Ainul Huda, dan Al-Ihya Ulumaddin. Pondok pesantren yang disebut terakhir didirikan pada 24 November 1925 M./1344 H., oleh K.H. Badawi Hanafi, dikenal pondok pesantren Kesugihan. Pondok pesantren Al-Ihya Ulumaddin kini berdiri megah di Jl. Kemerdekaan Timur No.16, Desa Kesugihan Kidul, Kecamatan Kesugihan, Kabupaten Cilacap, Provinsi Jawa Tengah. Pada perkembangannya sekarang, pondok pesantren Al-Ihya Ulumaddin termasuk urutan ke sembilan dalam daftar pondok pesantren terbesar di Indonesia (Gus Toha, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Menelusuri riwayat seni tradisional *Janengan*, dari beberapa informasi yang berhasil dikumpulkan, bukan asli berasal dari Desa Kesugihan. Seni tradisional itu diciptakan oleh *kyai* Jamjami, seorang da'i asal Kebumen (Junaidi, 2013). Namun demikian, *kyai* Jamjami hingga wafatnya tidak memberi nama kepada jenis kesenian itu. Masyarakat Kebumen kemudian menyebutnya Jamjaneng yang dihubungkan kepada nama penciptanya, *kyai* Jamjami (Junaidi, 2013). Seni tradisional Jamjaneng seiring perjalanan waktu semakin mendapat tempat di masyarakat. Grup-grup seni tradisional ini bermunculan di beberapa daerah Jawa tengah. Tidak jarang seni tradisional ini mengambil bagian dalam rangkaian upacara *slametan* dan terutama pada perayaan Maulid Nabi Saw., sehingga menjadi bagian dari kesenian khas masyarakat *midden of Java*. Masyarakat pun menyebutnya dengan Jamjanian. Seni tradisional Jamjanian lama-kelamaan oleh masyarakat Jawa diubah menjadi *Jamjanen*. Pada perkembangannya pula pelafalan *Jamjanen*, karena dipandang *angel* (sulit) oleh masyarakat Jawa (terutama masyarakat Kesugihan Cilacap), kemudian dipendekkan menjadi *Janengan* (Gus Toha, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Seni tradisional *Janengan* mulai dikenalkan secara khusus kepada masyarakat Kesugihan oleh pendiri Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin, K.H. Badawi Hanafi. Tujuannya agar ada hiburan bagi santri sekaligus *syi'ar* pondok pesantren Al-Ihya Ulumaddin kepada masyarakat. Usaha *kyai* tidak sia-

sia. Pondok pesantren Al-Ihya Ulumaddin semakin dikenal dan menarik perhatian banyak orang. Para santri pun mulai berdatangan dari berbagai daerah, termasuk dari Priangan Timur. Setelah K.H. Badawi Hanafi wafat, seni tradisional *Janengan* dikembangkan oleh putranya, K.H. Mustholih Badawi (Gus Toha, wawancara pribadi, 26 April 2019). Bagi masyarakat Desa Kesugihan, karena seni tradisional *Janengan* lebih berupa *singir salawat* kemudian disebut *salawat Janengan* atau disebut pula *salawat illau*. Terdapat dugaan, disebut *salawat illau* diambil dari kata *Illallah*. Lagi-lagi, diduga, pada awal berkembangnya seni tradisional *Janengan*, masyarakat Desa Kesugihan kesulitan menyebut kata *Illallah*, sebagaimana yang diajarkan para kyai di sana. Karena itu, dengan tanpa bermaksud mengubah makna dan tujuan dari kata itu, mereka menyingkatnya menjadi *illau*, sebagai ungkapan *dzikir* (mengingat) Allah Swt. (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Dalam banyak hal, terutama dari sisi alat musik yang digunakan, seni tradisional *Janengan* atau *salawat Janengan* merupakan perpaduan antara musik tradisional Jawa dan Timur Tengah (Islam) (Junaidi, 2013). *Genre* yang diusung lebih kepada *syi'ir* atau *singiran salawat* yang mengajarkan tentang nilai-nilai ajaran Islam dalam bentuk musikal, nilai kultural, dan nilai religious yang berkaitan dengan *aqidah* (tata keimanan, *tauhid*), dan *tasawuf* (akhlak, *mistisisme*) (Junaidi, 2013). Pada masa-masa awal *syi'ir sawalat* atau *singiran Janengan* ditulis dalam huruf Arab *Pegon*. Pada perkembangannya sekarang *syi'ir sawalat* atau *singiran Janengan* sudah dialihaksarakan ke dalam huruf latin. Suatu kekhasan dalam *syi'ir sawalat* atau *singiran Janengan* dilantunkan menggunakan suara yang keras dan tinggi, ragam dialek Jawa, serta nada Jawa yang sangat kental (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Pementasan Seni Tradisional Janengan

Sejak pertama diperkenalkan oleh K.H. Badawi Hanafi, pentas seni tradisional *Janengan* tidak dilakukan pada siang hari dan di sembarang waktu. Sebagai hiburan bagi santri dan masyarakat, kyai mementaskan seni tradisional itu pada hari Kamis malam Jum'at (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019). Hal itu dilakukan berdasarkan keyakinan *jumhur ahl-sunnah wa al-jama'ah*, bahwa kata *jumu'ah* bermakna berkumpul (Taman & Maqosid, 2008). Jum'at, dalam keyakinan kaum Muslim merupakan *sayyidul ayyam* atau pemimpin para hari dan tempat berkumpulnya manusia. Hari Jum'at menjadi hari mulia, karena pada hari itu diyakini terdapat peristiwa penting, yaitu Allah Swt., menciptakan *Nabiyallah* Adam As. Beberapa peristiwa lain, baik yang sudah terjadi maupun menurut berita Alquran disebut terjadi pada hari Jum'at (Taman & Maqosid, 2008). Atas pemahaman dan keyakinan itulah, kuat dugaan, secara rutin K.H. Badawi Hanafi mementaskan seni tradisional *Janengan* pada setiap hari Kamis malam Jum'at. Sementara waktunya mulai dari pukul 20.00 hingga dini hari, sekitar pukul 03.00 WIB (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Namun seiring perjalanan waktu, meskipun seni tradisional ini pernah mengalami masa-masa subur, keberadaannya kini mulai terkikis oleh seni modern yang menjadikan anak-anak muda kurang tertarik dengan seni tradisional ini (Irianto, 2016). Hal lain, berkesenian seni tradisional *Janengan* dipandang sulit oleh anak-anak muda sekarang, terutama untuk menjadi vokalis (*ki dalang*) perlu menguasai teknik nada suara tinggi dan keras melengking. Itulah yang diduga kuat ikut menambah daftar kesulitan seni tradisional ini dapat dipelajari dengan cepat oleh generasi muda sekarang (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019). Menyadari hal itu, saat ini seni tradisional *Janengan* tidak lagi dipentaskan secara rutin pada setiap Kamis malam Jum'at. Akan tetapi, hanya pada Peringatan Hari Besar Islam (PHBI), seperti: peringatan *Maulid Nabi* dan *Isra' Mi'raj*. Pementasannya pun hanya dilakukan di Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin atau ketika diundang pada acara pernikahan dan *slametan* warga Desa Kesugihan atau warga tetangga Desa. Waktu pentas pun dimulai pukul 22.00 WIB., sampai tengah malam atau semalam suntuk tergantung si pengundang (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Seni tradisional *Janengan* atau *salawat Janengan* merupakan seni musik yang diiringi oleh alat musik, berupa: *kendang*, *terbang*, *kempul*, *kemprêng*, *kentrung*, *gong*, dan *kecrek*. Untuk satu pertunjukan seni tradisional *Janengan* dimainkan oleh sepuluh orang, termasuk seorang vokalis yang merangkap sebagai dalang (orang yang mengatur, merencanakan, dan memimpin suatu pertunjukan atau pentas).

Dalam seni tradisional *Janengan*, seorang vokalis sering disebut *ki dalang*. Berikut ini para pemain kelompok seni tradisional *Janengan* di Desa Kesugihan:

1. Solihun sebagai vokalis atau dalang pertama,
2. Sodik sebagai ketua kelompok seni tradisional *Janengan*,
3. Ngatno sebagai penabuh gong,
4. Sobari sebagai penabuh terbang,
5. Kasino sebagai penabuh kempul,
6. Mastur sebagai penabuh kempreg,
7. Ansori sebagai penabuh kentrung atau calung,
8. Evi sebagai penabuh kecrek,
9. Bakir sebagai penabuh kendang,
10. Gus Toha sebagai vokalis atau dalang kedua dan tokoh agama di Desa Kesugihan.

Beberapa hari sebelum pentas seni tradisional *Janengan* atau *salawat Illau*, para pemain terlebih dahulu melakukan *gurah*. Tujuannya untuk menghilangkan lendir, dahak, dan racun di tenggorokan, hidung, paru-paru, serta saluran napas. Dengan demikian, ketika pentas suara mereka menjadi nyaring alami (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019). Pada saat pentas berlangsung pun sering disediakan cabe rawit, kencur, atau bawang merah yang disajikan bersama *sajen* (sesaji) seperti pada gambar 1. Para pemain percaya, bahwa dengan makan cabe rawit dan bawang merah akan merasakan pedas yang membuat suara semakin keras. Sementara dengan makan kencur, tenggorokan akan terasa lebih lega (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019). Hal lain yang tidak boleh diabaikan, dalam mementaskan seni tradisional *Janengan* atau *salawat Illau*, para pemain menggunakan kostum berupa pakaian *koko* atau *gamis* lengkap dengan penutup kepala (songkok atau kopiah). Pementasan oleh para pemain yang berjumlah sepuluh orang dilakukan sambil bersila pada alas tikar atau karpet dengan alat musik di depannya sesuai jenis alat musik tabuhannya masing-masing (Gus Toha, wawancara pribadi, 26 April 2019).



Gambar 1 Kencur, Cabe Rawit, dan Bawang Merah sebagai Sajen Para Pemain

Dalam pementasan seni tradisional *Janengan* para pemain duduk bersila dan melingkar seperti pada gambar 2 dan setiap bagiannya selalu dimulai dengan *solo vocal* (Gus Toha, wawancara pribadi, 26 April 2019). Selanjutnya disusul oleh tabuhan kendang dan alat musik lainnya. *Ki dalang* atau vokalis dalam membawakan *syi'ir* atau *singir*, lirik yang dinyanyikan selalu dengan tehnik *ngelik*. Sebutan *ngelik* dalam seni tradisional ini adalah menggunakan nada tinggi dan melengking. Dalam melantunkan *syi'ir* atau *singir Janengan* dilakukan secara bersama-sama, yaitu dalang pertama, dalang kedua, dan semua penabuh alat musik lainnya. Karena itu, suara yang dihasilkan menjadi meriah seperti saling bersahutan. Sebelum satu lagu selesai biasanya kalimat *syi'ir* atau *singir* berikutnya sudah masuk dengan suara yang lebih keras. Hal itu dilakukan hingga satu *syi'ir* atau *singir* selesai. Karena itu, durasi untuk satu *syi'ir* atau *singir* bisa sampai satu jam atau lebih (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019).



Gambar 2 Para Pemain Sedang Duduk Bersila

4. Ragam Alat Musik *Janengan*

Ragam alat musik seni tradisional *Janengan* adalah alat-alat musik yang digunakan secara turun-temurun antar generasi di Desa Kesugihan untuk mengiringi *syi'ir* atau *singir* salawat *Janengan* (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019). Dari sisi fungsi, alat-alat musik seni tradisional *Janengan* tidak hanya sebagai pengiring sebuah pementasan, tetapi sebagai bukti sejarah maupun sarana edukasi bagi masyarakat ketika itu yang terus dilestarikan keberadaan dan penggunaannya sampai saat ini (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019). Berikut uraian mengenai alat-alat musik seni tradisional *Janengan* dan cara memainkannya:

Kendang

Kendang merupakan alat musik yang sering digunakan untuk menggelar pertunjukan-pertunjukan yang mengangkat tema masyarakat Jawa. Kendang merupakan alat musik khas Jawa (Jawa Barat, Jawa tengah, dan Jawa Timur) yang dimainkan dengan cara dipukul, baik oleh telapak tangan atau alat pemukul khusus (Gambar 3). Kendang dalam seni tradisional *Janengan* adalah satu-satunya alat musik yang dalam tabuhnya dapat melakukan improvisasi (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019). Sama seperti bentuk kendang pada umumnya, bentuk kendang yang digunakan pada seni tradisional *Janengan* berbetuk tabung dengan dua sisi. Satu sisi besar untuk menghasilkan bunyi "*dhang*", sedangkan sisi yang satunya bentuknya kecil yang menghasilkan bunyi "*tak*" dan "*thung*". Biasanya kendang terbuat dari kayuangka dan kulit sapi. Keterampilan improvisasi penabuh kendang sangat diperlukan agar pementasan seni tradisional *Janengan* tidak monoton dan membosankan (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019).



Gambar 3 Alat Musik Kendang
Sumber: Dokumen Peneliti

Kempul dan Kempréng

Alat musik kempul dan kempréng (Gambar 5 dan 6) sepintas hampir sama dengan alat musik gong yang digunakan pada seni tradisional *Janengan*. Perbedaan keduanya terletak pada ukurannya. Diameter kempul lebih kecil apabila dibandingkan dengan gong. Hal yang sama dengan kempréng, ukuran diameternya lebih kecil dari kempul. Cara memainkan kempul dan kempréng adalah dengan cara dipukul oleh telapak tangan pada bagian pinggir dari membrannya (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019).



Gambar 4 Alat Musik Kempul
Sumber: Dokumen Peneliti



Gambar 5 Alat Musik Kempréng
Sumber: Dokumen Peneliti

Kentrung

Alat musik kentrung (gambar 6) terdiri dari dua buah bambu utuh yang dibentuk mirip alat musik calung (Sunda) dengan panjang sekitar 30 cm. Perbedaannya, kalau calung dimainkan dengan cara dijinjing, sementara kentrung diletakan di lantai. Alat musik kentrung dimainkan dengan cara dipukul menggunakan pemukul khusus dari kayu. Alat musik kentrung tidak dapat dipukul oleh tangan atau logam, karena suara yang ditimbulkan akan berubah. Selain itu, akan mempercepat kerusakan pada alat musik kentrung sendiri (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019).



Gambar 6 Alat Musik Kentrung
Sumber: Dokumen Peneliti

Terbang

Alat musik terbang atau disebut pula rebana atau genjring adalah alat musik berbentuk bundar dan pipih seperti pada gambar 7. Alat musik ini dibingkai dengan membentuk lingkaran dari kayu yang dibubut. Salah satu sisinya berlapis kulit hewan sebagai bagian yang dimainkan dengan cara ditepuk (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019). Cara memainkan alat musik ini dengan cara dipukul pada bagian membrannya. Lapisan membran terbuat dari kulit hewan, namun ada pula yang terbuat dari seperti plastik. Suara yang dihasilkan alat musik terbang bervariasi tergantung dari ukuran, teknik, dan cara memainkannya. Selain itu, dalam memainkan alat musik terbang, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, antara lain: *Pertama*, tenaga yang digunakan tidak boleh terlalu kuat dan sebaliknya. *Kedua*, cara memukulnya pun harus benar agar tangan tidak menjadi sakit. *Ketiga*, memegang terbang pun harus benar agar suara yang dihasilkan sesuai harapan (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019).



Gambar 7 Alat Musik Terbang yang paling besar
di antara Kendang, Kempul, dan Kemprèng
Sumber: Dokumen Peneliti

Gong

Gong adalah alat musik yang dimainkan dengan cara dipukul (gambar 8). Namun berbeda dengan gong pada umumnya yang terbuat dari kuningan, pada alat musik tradisional *Janengan* yang dimaksud gong mirip dengan kempul dan kemprèng. Perbedaannya terletak pada ukuran diameternya lebih lebar. Cara memainkan gong pada seni tradisional *Janengan*, yaitu dengan cara dimiringkan dipegang dengan tangan kiri. Gunanya agar suara *bass* dari gong keluar. Telapak tangan kanan memukul bagian pinggir dari membran dan selalu dimainkan mengikuti irama kendang (Fatkhurrohman & Susetyo, 2017).



Gambar 8 Alat Musik Gong
Sumber: Dokumen Peneliti

Kecrék

Kecrék adalah salah satu alat musik yang harus selalu dimainkan dalam seni tradisional *Janengan*. Dalam bentuknya yang terbaru, kecrék bisa beragam. Namun secara umum, alat musik kecrék terdiri dari beberapa bilah perunggu yang diberi landasan sebuah kayu atau logam lain untuk dipukul-pukul, sehingga berbunyi *crék-crék-crék*. Fungsinya selain sebagai pemanis permainan musik juga sebagai penanda akan dimulai atau diakhirinya sebuah *syi'ir* atau *singir salawat* oleh *ki dalang* (vokalis) (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019).



Gambar 9 Alat musik Kecrék
Sumber: Dokumen Peneliti

5. Unsur Tradisi Jawa-Islam

Seni tradisional yang kemudian dikenal *Janengan* dirumuskan dan dibentuk oleh pendirinya, kyai Jamjami dimaksudkan sebagai media *syi'ar* Islam (dakwah) (Fatkhurrohman & Susetyo, 2017). Terdapat dugaan, hal itu diilhami oleh *wali songo* yang berhasil mengadaptasi sastra Jawa Klasik dengan puisi (*macapat* dan *tembang*) seperti yang dilakukan Sunan Bonang, syekh Malaya (Sunan Kalijaga), dan Sunan Gunung Djati. Sunan Bonang dianggap berhasil dalam dakwahnya di tanah Jawa melalui kepiawaiannya menyusun sejumlah pupuh yang terangkum dalam *Suluk Wujil*. Sementara syekh Malaya (Sunan Kalijaga), berhasil dalam *syi'arnya* di tanah Jawa berkat keberhasilannya mengadaptasi wayang kulit. Sedangkan Sunan Gunung Djati berhasil mengadaptasi seni pertunjukan menjadi sangat islami melalui wayang, barong, *topéng*, dan *runggéng* (Hernawan & Kusdiana, 2020).

Karena itu, suatu yang tidak begitu mengejutkan dalam seni tradisional buah karya *kyai* Jamjami. Di samping sarat nuansa agama Islam, meliputi *aqidah* (tata keimanan, *tauhid*), dan *tasawuf* (akhlak, *mistisisme*), juga kental dengan unsur-unsur keyakinan lokal Jawa yang memadukan beberapa

keyakinan sebelumnya. Unsur-unsur keyakinan lokal Jawa dimaksud, dalam setiap pementasan seni tradisional *Janengan* adalah tersedianya *sajen* (sesaji) (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019). *Sajen* tersebut berupa bubur merah dan putih yang dituang dalam mangkok kecil, air kopi dan air teh masing-masing satu gelas, daun sirih, dupa atau kemenyan, minyak wangi, beras, dan air putih seperti pada gambar 10. Semuanya dikumpulkan dalam sebuah *baki* (wadah) khusus (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019). Penyajian *sajen* dimaksudkan sebagai bentuk persembahan, hormat, dan ungkapan rasa terima kasih kepada para leluhur yang telah wafat terlebih dahulu. Para leluhur itu dipercayai semasa hidupnya telah mewariskan ilmu, harta benda, dan lingkungan alam yang terpelihara dengan baik, sehingga masih dapat dinikmati oleh orang-orang yang hidup pada masa kini (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Dalam pandangan hidup orang Jawa, memuliakan kedua orang tua dan para leluhur merupakan prinsip yang agung. Sebagai orang Jawa yang memelajari kearifan lokal menyadari, bahwa kesuksesan tidak mungkin dapat diraih oleh seorang anak yang tidak hormat dan berbakti kepada kedua orang tua dan leluhur. Untuk itu, sebagai ungkapan rasa hormat dan bakti tidak cukup hanya diucapkan melalui do'a dan pujian, tetapi juga melalui bentuk *sajen* (Bakir, wawancara pribadi, 27 April 2019).



Gambar 10 *Sajen* yang disajikan Pemain *Janengan*
Sumber: Dokumen Peneliti

Selain dari penggunaan *sajen*, unsur kearifan lokal lainnya yang dijumpai pada seni tradisional *Janengan* adalah penggunaan *dialek* dan nada khas Jawa. Meskipun *syi'ir* atau *singir* yang dibawakan mengajarkan ajaran agama Islam, namun khas sastra Jawa Klasiknya masih kental. Tidak jarang pula para seniman seni tradisional *Janengan* membawakan tembang-tembang macapat dan *pupuh* yang diciptakan *wali songo*, seperti: *kinanti*, *dangdanggula*, *pucung*, *asmarandana*, dan seterusnya (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Seni tradisional *Janengan* atau *salawat Illau* merupakan harmonisasi antara *rasam* Jawa dan Islam. Kuat dugaan, masyarakat setempat pada masa lalu telah mempunyai kearifan lokal yang kuat. Kearifan lokal masyarakat Jawa, di antaranya terdapat pada: bahasa, kepercayaan, filosofi kehidupan, kesenian, kalender, dan hitungan pasaran (Koenjaraningrat, 1994). Karena itu, para da'i waktu itu memasukan ajaran agama Islam melalui unsur-unsur kearifan lokal. Seni tradisional *Janengan*, diduga kuat, merupakan salah satu metode da'i dalam hal ini kyai Jamjami dan K.H. Badawi Hanafi dalam *syi'ar* melalui *syi'ir*. Masyarakat kelas bawah dahulu yang menurut sejumlah literatur sangat merindukan hiburan (kesenian). Mereka pun lebih mudah menerima ajaran agama yang disampaikan melalui media ini. Nilai-nilai agama yang ada dalam seni Islam menyuguhkan materi hiburan sekaligus menanamkan persepsi dasar tentang Tuhan, alam, dan manusia. Dengan demikian, transmisi ajaran agama Islam dapat diterima lebih mudah. Agama Islam pun sedikit-demi sedikit menjadi keyakinan baru mereka (Matta, 1996).

Unsur ajaran Islam dalam seni tradisional *Janengan* disusun dalam bentuk *syi'ir* atau *singir salawat* berbahasa Arab dengan dialek Jawa. Alat musik yang digunakan pun bernuansa Timur Tengah, yaitu

sejenis rebana. Namun untuk menghidupkan minat masyarakat, kyai memadukannya dengan kendang yang merupakan alat musik masyarakat setempat. Jadilah perpaduan dua jenis alat musik Islam-Jawa. Itulah seni tradisional *Janengan* (Solihun, wawancara pribadi, 26 April 2019). Berikut kutipan naskah *syi'ir* atau *singiran salawat Janengan* lagu pembuka:

Assalamu Ngalaik
Assalamu Ngalaik
Ngalal Mugo Damilil Imamah

Assalamu Ngalaik
Assalamu Ngalaik
Ngalal Musyaf Fangiil Qiyamah

Assalamu Ngalaik
Assalamu Ngalaik
Ngalal Mudhol Lalibil Chomamah

Assalamu Ngalaik
Assalamu Ngalaik
Ngalal Mutaw Wajibil Karomah

Artinya:

Salam sejahtera bagimu
 Salam sejahtera bagimu
 Baginda (Nabi) paling mulia

Salam sejahtera bagimu
 Salam sejahtera bagimu
 Baginda (Nabi) pemberi syafa'at pada hari kiamat

Salam sejahtera bagimu
 Salam sejahtera bagimu
 Baginda (Nabi) pemimpin terkemuka

Salam sejahtera bagimu
 Salam sejahtera bagimu
 Baginda (Nabi) pemilik mahkota kemuliaan.

Menurut Sodik (Ketua kelompok seni tradisional *Janengan* di Desa Kesugihan), lagu-lagu *salawat Janengan* terdiri dari satu lagu pembuka, delapan belas lagu penyerta, dan satu lagu penutup. Secara keseluruhan lagu-lagu dalam seni tradisional *Janengan* berisi ajaran tentang *aqidah*, *ritual syari'at*, dan *Tasawuf* yang dikemas dalam ragam budaya lokal Jawa (Sodik, wawancara pribadi, 26 April 2019).

Salah satu contoh *singiran* lagu *Janengan* yang berisi ajaran *aqidah* adalah sebagai berikut:

Laillaha illallah
Lailaha Illallah
Laillaha illallah
Muhammadar Rasullullah

Allah-Allah-Allah Allah Tuhan Allah
Allah-Allah-Allah Robuna
Allah-Allah-Allah Li Hasbuna

Allah-Allah-Allah Datullah
Allah-Allah-Allah Sifatullah
Allah-Allah-Allah Wujudullah

Artinya:

Tidak ada tuhan selain Allah
 Tidak ada tuhan selain Allah
 Tidak ada tuhan selain Allah
 Muhammad utusan Allah

Allah-Allah-Allah Allah Tuhan Allah
 Allah-Allah-Allah Pemelihara kami
 Allah-Allah-Allah cukuplah Allah Penolong kami

Allah-Allah-Allah Dzat Allah
 Allah-Allah-Allah Sifat Allah
 Allah-Allah-Allah Wujud Allah

Kandungan dari *syi'ir* atau *singiran* di atas memuat dasar-dasar aqidah-Islamiyyah. *Lafadz-lafadz* seperti itu dikenal dengan *Syahadat Tauhid* dan *Syahadat Rasul* atau dikenal pula *Jimat Kalimasyada* (Gus Toha, wawancara pribadi, 26 April 2019). Sementara itu, dijumpai pula *singiran* atau *syi'ir Janengan* berjudul *Gobyog Dzikrullah*, sebagai berikut:

E Dzikrullah Allah Allah Dzikrullah
Yen Dzikira Siro Maring Gusti Allah

E SIRRullah Allah Allah Isirullah
E Yola datullah Allah Allah Allah Yola Datullah
E Syifatullah Allah Allah Wujudullah

E Ulehana Kula Dumateng Dunya
E Umahena Kula niki Pinggireng Masjid
E Shalat Makmum Shalat Sunat kula Lampahi

Artinya:

Ingatlah Allah dengan berdzikir, niscaya Allah ingat kepadamu
 Kalau kamu mengingat (Gusti) Allah

Rahasia Allah, Allah rahasia
 Dzat-Nya Allah, Allah dengan segala Dzat-Nya
 Sifatnya Allah melalui Wujud (keberadaan-Nya) Allah

Berilah saya di dunia ini
 Rumah yang bertempat di pinggir masjid
 Maka salat yang wajib dan sunat akan aku lakukan.

Apabila dicermati, *singiran* di atas berisi anjuran untuk senantiasa *dzikir* (mengingat) Allah Swt., dalam keadaan lapang atau pun sempit. *Dzikir* dimaksud tidak lain adalah beribadah hanya kepada Allah Swt. (Fatkhurrohman & Susetyo, 2017). Pesan lain yang terkandung dalam *singiran* itu adalah anjuran untuk selalu bersalawat kepada Nabi Saw., agar kelak di akhirat mendapatkan *syafa'at*-nya

(Fatkhurrohman & Susetyo, 2017). *Singiran* lain yang berisi anjuran agar senantiasa mengingat Allah Swt., dengan dzikir dijumpai pada *syi'ir Yo Elingo*, sebagai berikut:

E Yo Elingo Sira, Sira Eling Maring Pangêran

Yola Sira Pada Eling Fardu Sunnat Sira lakonono

E Elinga Umat kanjeng Nabi

Kabeh Mumpung. Kabeh Mumpung Neng Ngalam Dunya

Yola pada Ngaji Sira Ginawr Sangu

Gawe Sangu Maring Siwarga

E Yo Elinga Sira Maring Pangêran

Sira Manungsa Mumpung Aneng Ngalam Dunya

Lamun Sira Sira Ora Eling

Sira Manungsa Aneng Kubur Dipun Siksa (Rohmah, 2019).

Terjemah:

Ingatlah kamu, ingatlah kamu kepada Pangêran (Tuhan)

Ayolah kamu ingat untuk melaksanakan perbuatan wajib dan sunat

Sebagai umat *Kanjeng Nabi* ingatlah kamu

Selagi kamu masih berada di alam dunia

Mengajilah kamu untuk bekal

bekal kamu kelak ke Surga

Ingatlah kamu kepada Pangêran (Tuhan)

Sebagai manusia selagi hidup di alam dunia

Kalau kamu tidak ingat sebagai manusia

Kelak kamu di alam kubur akan disiksa (Rohmah, 2019).

6. Kesimpulan

Sejumlah pendekatan digunakan para da'i dalam penyebaran agama Islam di bumi Jawa. Tidak terkecuali kyai Jamjami dari Kebumen, yang dilanjutkan oleh K.H. Badawi Hanafi, hingga putranya, K.H. Mustholih Badawi dari Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin Kesugihan Cilacap. Suatu yang menarik, di antara sejumlah pendekatan itu, diawali oleh Kyai Jamjami menjadikan seni tradisional Jawa-Islam yang kemudian dikenal *Janengan* atau *salawat Janengan* sebagai pilihan. Ia mengajarkan ajaran agama Islam, mulai dari akidah (tata keimanan, tauhid) hingga tasawuf (mistisisme Islam) melalui *syi'ir* atau *singiran* yang diiringi tabuhan alat musik rebana (khas Timur Tengah) dan kendang (khas Jawa). Pada saat yang sama, unsur budaya lokal terutama dalam bahasa, kepercayaan, dan kesenian lokal digunakannya. Hasilnya, sampai hari ini masih dapat disaksikan keindahan seni tradisional Janengan meskipun dalam hal-hal tertentu berbau sikretisme. Rasa hormat dan bakti kepada leluhur yang diwujudkan pada *sajen* masih menghiasi setiap pementasan seni tradisional *Janengan*. Seni tradisional itu, khusus di Desa Kesugihan Kecamatan Kesugihan Kabupaten Cilacap masih menjadi pilihan masyarakat, terutama pada Perayaan Hari Besar Islam (PHBI) maupun *slametan* keluarga.

Referensi

- Ahmed, I. (2015). Lagu melayu asli: unsur sinkretisme dalam instrumentasi persembahan. *Jurnal Melayu*, 14(2).
- Aldyan, R. A. (2020). Community's Syncretism on Sunan Kudus Teaching. *Journal of Economic Tropical Life Science*, 4(2), 38–45. <https://doi.org/10.21428/e61c265e.aa82d6df>
- Amin, M. D. (Ed.). (2000). *Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media.
- Anggoro, B. (2018). "Wayang dan Seni Pertunjukan" Kajian Sejarah Perkembangan Seni Wayang di Tanah Jawa sebagai Seni Pertunjukan dan Dakwah. *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, 2(2), 122.

- <https://doi.org/10.30829/j.v2i2.1679>
- Bahardur, I. (2018). Kearifan Lokal Budaya Minangkabau dalam Seni Pertunjukan Tradisional Randai. *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 7(2), 145–160.
- Brakel, L. F. (2004). Islam and local traditions: syncretic ideas and practices. *Indonesia and the Malay World*, 32(92), 5–20.
- Fatkhurrohman, A., & Susetyo, B. (2017). Bentuk Musik dan Fungsi Kesenian Jamjaneng Grup Sekar Arum di Desa Panjer Kabupaten Kebumen. *Jurnal Seni Musik*, 6(1), 1–12.
- Fauzan, R., & Nashar, N. (2017). Mempertahankan Tradisi, Melestarikan Budaya (Kajian Historis dan Nilai Budaya Lokal Kesenian Terebang Gede di Kota Serang). *Candrasangkala: Jurnal Pendidikan Dan Sejarah*, 3(1), 1–9.
- Fitrianto, F. (2017). Kesenian Janengan: Identitas Keetnisan Masyarakat Jawa di Pajaresuk Lampung. *INVENSI (Jurnal Penciptaan Dan Pengkajian Seni)*, 2(1), 27–39.
- Habibi, H. (2016). Peran Ki Dalang Basari (1950-2003) dalam Perkembangan Islam di Gegesik Cirebon. *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 1(2).
- Hasan, R. (2013). Seni Seudati: Media Edukasi Sufistik dalam Mengembangkan Nilai Socio-Religius Masyarakat Aceh. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 13(1), 151–170.
- Hernawan, W. (2014). *Seabad Persatuan Ummat Islam (1911-2011)*. Bandung: Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia (YMSI) Cabang Jawa Barat dan PUI Jawa Barat.
- Hernawan, W., & Kusdiana, A. (2020). *Biografi Sunan Gunung Djati: Sang Penata Agama di Tanah Sunda*. Bandung: LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Irianto, A. M. (2016). Komodifikasi budaya di era ekonomi global terhadap kearifan lokal: Studi kasus eksistensi industri pariwisata dan kesenian tradisional di Jawa Tengah. *Jurnal Theologia*, 27(1), 212–236.
- Junaidi, A. A. (2013). Janengan sebagai seni tradisional Islam-Jawa. *Walisono*, 21(2), 469–490.
- Koenjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Kraemer, H. (1954). Syncretism as a Religious and a Missionary Problem. *International Review of Mission*, 43(3), 253–273.
- Lindsay, L., & Kitsch, K. (1991). *Kontemporer: Sebuah Studi tentang Seni Pertunjukan Jawa*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Martin, L. H. (1996). Syncretism, historicism, and cognition: A response to Michael Pye. *Method & Theory in the Study of Religion*, 8(2), 215–224.
- Matta, M. A. (1996). *Seni Islam: Format Estetika dan Muatan Nilai*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal.
- Miharja, D., & Hernawan, W. (2017). Merawat Kerukunan di Desa Cikawungading, Kecamatan Cipatujah, Kabupaten Tasikmalaya, Jawa Barat. *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama*, 7(2), 297–319.
- Mulder, N. (1999). *Agama Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Murtana, I. N. (2011). Afiliasi Ritus Agama dan Seni Ritual Hindu Membangun Kesatuan Kosmis. *Mudra*, 26(1), 61–69.
- Pamadhi, H. (2012). *Pendidikan Seni*. Yogyakarta: UNY Press.
- Purnata. (1977). *Sekitar Perkembangan Seni Rupa di Bali*. Denpasar: Proyek SasanaBudaya Bali.
- Purwanto, S. (2016). *Pendidikan Karakter Melalui Seni*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar.
- Rochsano, R. (2018). Musik Tradisional Jawa Janengan Yang Terlupakan (A Forgotten Javanese Traditional Music Janengan). *Paradigma: Jurnal Filsafat, Sains, Teknologi, Dan Sosial Budaya*, 24(2), 9–18.
- Rohmah, A. (2019). *Sinkretisme dalam Tradisi Seni Musik Tradisional Janengan sebagai Identitas Masyarakat Islam-Jawa di Desa Kesugihan Kecamatan Kesugihan Kabupaten Cilacap Jawa Tengah*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Said, H. A. (2016). Islam dan Budaya di Banten: menelusuri tradisi debus dan maulid. *Kalam*, 10(1), 109–140.
- Saihu, S. (2020). Local Tradition and Harmony among Religious Adherents: the Dominant Culture of Hindu-Muslim Relation in Jembrana Bali. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 5(1), 31–42. <https://doi.org/10.15575/jw.v5i1.8029>
- Sarwono, R. (2017). Konsep Seni pada Karya Seni Lukis Anak Usia 4 sampai 8 Tahun. *Waspada (Jurnal Wawasan Pengembangan Pendidikan)*, 2(2), 84–102.
- Sulastri, I. (2014). *Nilai-Nilai Islam Dalam Seni Tradisional Debus Di Menes Pandeglang Banten*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Supatmo, S. (2016). Keragaman Seni Hias Bangunan Bersejarah Masjid Agung Demak. *Imajinasi: Jurnal Seni*, 10(2), 107–120.
- Supatmo, S., & Syafii, S. (2019). Nilai Multikultural Ornamen Tradisional Masjid-Masjid Warisan Para Wali di Pesisir Utara Jawa. *Imajinasi: Jurnal Seni*, 13(2), 1–14.
- Sutisna, R. H., Suganda, D., Dienaputra, R. D., & Guna, B. W. K. (2019). Sinkretisme pada Pertunjukan Seni Gamelan Koromong Kampung Cikubang Rancakalong Kabupaten Sumedang. *Gondang: Jurnal Seni Dan Budaya*, 3(1), 20–34.

- Syarfina, T. (2011). Sinkretisme dalam Jampi Melayu Deli: Tinjauan Transformasi Budaya. *Atavisme*, 14(1), 29–40.
- Taman, M., & Maqosid, Y. (2008). *Keajaiban Hari Jum'at: Menyingkap Rahasia dan Keistimewaan Jum'at sebagai Sayyidul Ayyam*. Yogyakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Wahyono, S. B. (2001). Kejawaan Dan Keislaman: Satu Pertarungan Identitas. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 5(1), 41–59.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

Teologi Biblika Kontekstual di Seputar Persoalan Perempuan, Keturunan, dan Kemandulan

Yohanes Krismantyo Susanta*

Institut Agama Kristen Negeri Toraja, Indonesia; yohanessusanta@gmail.com

* Correspondence

Received: 2020-03-29; Accepted: 2020-08-02; Published: 2020-08-29

Abstract: The issues raised in this article are women and infertility in the context of Christian theology. Interpretation of biblical texts and Christian traditions has led to injustice and discrimination, especially for women. Therefore, constructive and contextual theology is needed to realize the liberation from theological understandings for women and men. The goal of this study is to offer contextual biblical theology so that the meeting between culture and biblical texts produces a spirit of equality, a spirit that liberates and upholds human values. This study employs a qualitative method of library research analysing the bible and books related to the topic. Using the synthesis model, this article shows that a reinterpretation of the texts of the Scriptures is necessary. Reinterpretation includes the nature and purpose of marriage, the role and position of women, and the theological meaning behind the story of infertility in the Scriptures. The purpose of marriage must be understood in the maturity of faith that each husband and wife are called to enjoy exclusive togetherness in the context of a covenant with God as the initiator. The Bible shows that from the very beginning, God created humans, men, and women in His image. This indicates that men and women have an equal position even though they have differences. Meanwhile, barrenness becomes rhetoric that lifts stories from women in ancient times to emphasize that God is the owner of the womb, and He has the power to control whom, when, and how pregnancy occurs.

Keywords: contextual biblical theology; heredity; infertility; women.

Abstrak: Masalah yang diangkat dalam artikel ini adalah perempuan dan kemandulan dalam konteks teologi Kristen. Penafsiran teks-teks Alkitab dan tradisi Kristen telah menyebabkan ketidakadilan dan diskriminasi, terutama bagi perempuan. Oleh karena itu, sebuah teologi konstruktif dan kontekstual diperlukan untuk mewujudkan pemahaman yang membebaskan bagi perempuan dan laki-laki. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan kajian pustaka atas Kitab Injil dan buku-buku terkait. Tujuan yang ingin dicapai adalah menawarkan teologi biblika kontekstual sehingga pertemuan antara budaya dan teks Alkitab menghasilkan semangat kesetaraan, semangat yang membebaskan dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Dengan menggunakan pendekatan model sintesis, artikel ini menunjukkan bahwa penafsiran kembali terhadap teks-teks Kitab Suci, sangat diperlukan. Penafsiran ulang mencakup hakikat dan tujuan pernikahan, peran dan posisi perempuan, serta makna teologis di balik kisah kemandulan dalam Kitab Suci. Tujuan pernikahan harus dipahami dalam kedewasaan iman bahwa setiap suami istri dipanggil untuk menikmati kebersamaan secara eksklusif dalam rangka perjanjian dengan Allah sebagai inisiatornya. Alkitab menunjukkan bahwa sejak semula, Allah menciptakan manusia, laki-laki dan perempuan menurut gambar-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan yang setara meskipun memiliki perbedaan. Sementara itu, kemandulan menjadi sebuah retorika yang mengangkat cerita-cerita dari perempuan di zaman kuno untuk menekankan bahwa Tuhan adalah pemilik rahim dan Ia sendiri yang berkuasa mengatur siapa, kapan, dan bagaimana kehamilan terjadi.

Kata Kunci: kemandulan; keturunan; perempuan; teologi biblika kontekstual.

1. Pendahuluan

Kehadiran keturunan dalam sebuah keluarga dianggap sebagai pelengkap kebahagiaan suami istri, tak terkecuali bagi keluarga Kristen. Hal yang kontras dengan itu, kemandulan, menjadi salah satu sumber penderitaan dan kesedihan yang mendalam bagi sebuah keluarga. Berbagai usaha dilakukan oleh pasangan suami istri untuk dapat keluar dari situasi yang mungkin tidak pernah mereka pikirkan sebelumnya. Kegagalan memiliki keturunan kerap kali dipandang sebagai kesalahan pihak perempuan. Praktik budaya yang dikenal sebagai budaya patriarki yang menindas perempuan tersebut justru dan seolah mendapatkan legitimasi dan dukungan dari penafsiran atas teks-teks Alkitab dan tradisi Kristen mengenai perempuan yang selama ini dipelihara. Beberapa contoh penafsiran dan tradisi Kristen yang menindas kaum perempuan tersebut akan dijelaskan secara gamblang dalam artikel ini.

Persoalan keturunan berpotensi untuk memunculkan diskriminasi dan ketidakadilan, dalam hal ini yang seringkali menjadi korban adalah perempuan. Beberapa hasil penelitian mengungkap fakta tersebut. Penelitian yang dilakukan oleh Naimah pada tahun 2015 menunjukkan bahwa bias gender masih dengan mudah dijumpai di Indonesia yaitu pemahaman bahwa ketidakmampuan mempunyai anak disebabkan oleh kemandulan pihak istri atau perempuan (Naimah, 2015). Hal tersebut dipertegas oleh penelitian Panigoro pada tahun 2020 menunjukkan bahwa umumnya masyarakat masih menganggap bahwa kemandulan hanya dialami oleh perempuan, padahal laki-laki memiliki potensi yang sama besar (Panigoro, 2020). Penelitian Susanti dan Nurchayati di tahun 2019 menunjukkan bahwa masalah dan tekanan psikologis banyak dialami oleh perempuan yang menikah tanpa keturunan (Susanti & Nurchayati, 2019). Tekanan sosial yang mengerikan memang dialami oleh para perempuan di tengah budaya yang menekankan dominasi laki-laki (Susanta, 2019).

Sementara itu, penelitian teologis tentang persoalan perempuan yang tidak mempunyai anak pernah penulis bahas sebelumnya dalam artikel berjudul "Makna Teologis Keturunan Sebagai Pemberian Allah Bagi Keluarga Dalam Perjanjian Lama" (Susanta, 2017). Artikel tersebut lebih menekankan pada arti penting keturunan bagi kehidupan keluarga Israel dan tidak banyak mengulas persoalan yang dihadapi oleh perempuan terkait kemandulan yang dialaminya. Secara khusus, dalam bidang teologi, sejauh penelitian penulis, belum ada buku yang secara khusus membahas persoalan keturunan dan kemandulan dari perspektif Perjanjian Lama (PL). Satu-satunya karya tulis yang membahas masalah keturunan dan kemandulan dalam bidang PL adalah tesis yang ditulis oleh Sarah Derck. Dalam tesisnya, Derck melakukan survei terhadap perempuan-perempuan mandul yang muncul di dalam Alkitab. Derck menyimpulkan bahwa kisah-kisah tersebut merupakan sebuah metafora teologis yang memperlihatkan bahwa perempuan mandul memegang peran penting dalam sejarah keselamatan, dahulu dan sekarang (Derck, 2002).

Dalam sejumlah jurnal, persoalan kemandulan dapat dijumpai dalam tulisan-tulisan Indra Sanjaya, John Byron, dan Scott Ashmon and Robert W. Weise. Sanjaya memperlihatkan bahwa dalam keluarga Israel kuno, kehadiran seorang anak sangat penting terutama untuk alasan ekonomis, keamanan, dan penghormatan leluhur. Oleh karena itu, seorang perempuan Israel memiliki peran penting dalam melahirkan anak-anak dan dalam hal ini, kemandulan menjadi sebuah persoalan serius bagi mereka (Sanjaya, 2014). Byron menyorot nasib istri yang mandul dalam keluarga Israel, yang menghadapi ancaman perceraian dan ancaman akan masa depannya jika sang suami berpoligami atau mengambil budak perempuan (Byron, 2010). Sementara itu, Ashmon dan Weise lebih banyak memusatkan perhatian pada kisah pergumulan Sarah, Rahel, dan Ribka dalam mengharapkan kehadiran seorang anak dari suami mereka (Ashmon & Weise, 1988). Masing-masing tulisan yang dihasilkan dari beberapa jurnal tersebut memiliki fokus yang berbeda. Sanjaya menekankan alasan di balik pentingnya keturunan bagi Israel dan nasib perempuan-perempuan mandul dalam Alkitab. Byron memusatkan perhatian pada persoalan hidup rumah tangga yang dialami oleh istri dari keluarga Israel kuno yang mandul. Sementara Ashmon dan Weise memusatkan perhatian pada narasi pergumulan para ibu leluhur (*matriarch*) Israel. Oleh karena itu, meskipun tetap akan memanfaatkan penelitian yang sudah dilakukan, artikel ini tidak akan mengkaji sesuatu yang persis sama dengan tulisan yang sudah dihasilkan sebelumnya.

Tulisan ini akan mengurai persoalan persoalan perempuan dan kemandulan dalam tradisi Kitab Suci Perjanjian Lama dan menghubungkannya dengan konteks masa kini guna membangun pemahaman teologi kontekstual untuk kehidupan umat. Pernyataan tesis dari artikel ini ialah budaya dan penafsiran atas teks Alkitab serta tradisi Kristen telah menimbulkan ketidakadilan dan diskriminasi khususnya kepada kaum perempuan sehingga diperlukan sebuah dialog yang konstruktif dan kontekstual di antara keduanya untuk memunculkan pemahaman yang membebaskan, baik bagi perempuan maupun laki-laki (kesetaraan). Tujuan yang hendak dicapai melalui artikel ini adalah menawarkan sebuah teologi yang bersifat kontekstual dan konstruktif sehingga perjumpaan antara budaya dan teks Alkitab (Kekristenan) diharapkan akan menghasilkan semangat yang baru, semangat yang berbeda, yang membebaskan sekaligus menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Terkait sumber data, tulisan ini menggunakan metode kualitatif yaitu model studi pustaka. Penelitian kepustakaan dilakukan melalui buku-buku, Alkitab (baik dalam bahasa asli maupun sejumlah terjemahan), leksikon, ensiklopedi, jurnal, tafsiran, kamus teologi, dan literatur lain yang terkait dengan topik artikel ini. Stephen Bevans dalam buku berjudul "Models of Contextual Theology" menguraikan enam model pendekatan yang biasa dipakai dalam teologi kontekstual. Keenam model tersebut adalah model translasi, model antropologi, model praksis, model sintesis, model transendental, dan model *counterculture*. Model atau metode yang dipakai dalam tulisan ini adalah model sintesis. Model teologi sintesis adalah model yang menunjuk pada pengertian bahwa model teologi ini menjangkau konteks yang lain. Dengan kata lain teologi dibangun di atas dasar sudut pandang budaya seseorang dan budaya orang lain. Pada satu sisi, model ini berusaha menekankan integritas pesan tradisional (Alkitab dan warisan teologis), di sisi lain, model ini juga mengakui peran penting dari konteks masa kini. Hal ini berarti terdapat sebuah dialog kritis timbal balik antara konteks masa lalu dengan konteks masa kini (Bevans, 1992). Model ini bekerja dengan cara memberikan ruang bagi kedua konteks (Kekristenan dan budaya) untuk berdialog secara terbuka. Model sintesis merupakan model jalan tengah, yang melihat bahwa identitas Kristen (Injil) itu penting, tetapi tidak membuang atau mengesampingkan kultur (kebudayaan). Jadi, menurut model ini, Injil dan kultur sama-sama penting, sehingga Injil dan kultur kemudian didialogkan untuk berteologi (Bevans, 1992).

Persoalan tentang perempuan dan kemandulan tentu saja tak dapat dilepaskan dari beberapa konsep yang menyertainya yaitu terkait dengan nilai anak serta pemahaman akan hakikat dan tujuan perkawinan serta pemahaman keagamaan atau tafsir atas teks Kitab Suci. Oleh karena itu, bagian selanjutnya dari artikel ini akan membahas persoalan tersebut dari perspektif Kristen, secara khusus dari sudut pandang Teologi Perjanjian Lama untuk membangun pemahaman teologis yang kontekstual.

2. Nilai Anak dalam Kitab Perjanjian Lama

Pada kitab pertama dalam Alkitab terdapat perintah Allah kepada manusia agar mereka bertambah banyak jumlahnya dengan jalan bereproduksi (Kej. 1:28). Demikian pula ketika Rut hendak menikah dengan Boas, harapan atau ungkapan yang senada juga dapat ditemukan yaitu agar Rut melahirkan banyak keturunan bagi Boas dan kaum keluarganya (Rut 4:11-12). Hal ini memberikan indikasi yang kuat bahwa keturunan (dalam jumlah banyak) merupakan sesuatu yang sangat diharapkan oleh setiap keluarga di zaman Perjanjian Lama. Tujuan dari sebuah perkawinan dalam keluarga adalah untuk memperoleh keturunan. Menurut Roland deVaux, bagi orang-orang di era Perjanjian Lama, memiliki banyak anak merupakan sebuah kehormatan (De Vaux, 1997). Hal senada disampaikan oleh Leo Perdue bahwa memiliki banyak anak, khususnya anak laki-laki memiliki nilai yang sangat tinggi (Kej. 30:1; 1Sam 2:5; Mzm. 127: 3-5; 128: 3-4), dan mereka menyediakan bagi keluarga, baik jaminan ekonomi maupun status sosial (Kej. 16:5; 30: 1) (Perdue, 1997). Hal tersebut dipertegas oleh Yonky Karman yang mengatakan, "banyak anak adalah ideal keluarga di zaman kuno (mahkota orang-orang tua adalah anak cucu, Ams. 17:6)" (Karman, 2004). Keluarga di zaman Perjanjian Lama memusatkan perhatian kepada anak bukan hanya sebagai

penyokong ekonomi keluarga di masa depan melainkan juga sebagai penerus dan penyambung garis keturunan nenek moyang keluarga. Bahkan mereka juga akan menjadi tempat menggantungkan hidup pada masa tua. Faktor tersebut -menurut Perdue- kemungkinan dapat menjelaskan mengapa tidak ada referensi di dalam Kitab Suci yang menunjuk kepada aborsi atau pembunuhan bayi (Perdue, 1997).

Sementara itu, seorang anak perempuan sangat bermanfaat bagi keluarga dan turut andil dalam melaksanakan pekerjaan keluarga ketika muda. Ketika anak perempuan tersebut menikah dan meninggalkan keluarganya, ayah dan keluarganya akan menerima kompensasi dari kehilangan tersebut dalam bentuk *mohar* (mas kawin) (Perdue, 1997). Anak perempuan akan menerima warisan ayahnya jika ia (ayah) tidak memiliki anak laki-laki atau jika ia (perempuan) menikah dengan orang dari pihak keluarga sang ayah (Bil. 27:1-11; 36: 1-12) (Perdue, 1997).

Jelaslah bahwa kehadiran seorang anak sangat penting artinya. Menurut Perdue, "berita kehamilan adalah kabar sukacita dan hari kelahiran merupakan sebuah perayaan yang penting bagi anggota keluarga" (Perdue, 1997). Hal tersebut memperlihatkan bahwa sejak zaman kuno, kehamilan dan kelahiran adalah dua peristiwa penting yang sangat dinantikan. Bahkan, menurut Albertz, kehamilan dipandang sebagai sebuah proses supernatural yang melaluinya Allah menciptakan individu baru di dalam rahim seorang ibu (Yer 1:5; Mzm. 139:13; Ayb. 10:8-11; 31:15; Yes. 49:1, 5). Penciptaan manusia pertama dan masa kehamilan serta kelahiran memiliki kaitan yang erat (Ayb. 10:8-11) (Albertz & Schmitt, 2012). Anak yang lahir akan berada di bawah pengasuhan dan perlindungan keluarga, khususnya sang ibu. Hal tersebut tidak mengherankan sebab salah satu kenyataan pahit yang dihadapi oleh keluarga adalah tingginya angka kematian bayi yang biasanya disebabkan oleh berbagai macam wabah penyakit (Perdue, 1997). Dari hal tersebut, tampak bahwa tujuan sebuah perkawinan adalah untuk memperoleh keturunan. Keturunan yang dimaksud adalah anak dengan jenis kelamin laki-laki untuk meneruskan garis keturunan keluarga dan pada akhirnya menekankan dominasi laki-laki (patriarki).

3. Perempuan dalam Keluarga di Era Perjanjian Lama

Pada zaman Perjanjian Lama, peran perempuan atau istri yang paling penting adalah melahirkan banyak anak untuk menambah jumlah anggota keluarga besar (Kej. 24:60). Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa kelangsungan hidup komunitas bergantung pada kesuburan seorang perempuan. Oleh karena itu tidak mengherankan jika Carol Meyers mengatakan bahwa reproduksi dalam konteks zaman kuno bukan sekadar proses biologis semata (perempuan melahirkan) melainkan merupakan bagian yang integral dengan isu kelangsungan hidup keluarga (*family survival*) (Meyers, 1997). Orang-orang pada zaman Alkitab adalah bagian dari masyarakat ekonomi agraris yang bergantung kepada keluarga besar (membutuhkan banyak keturunan untuk menambah jumlah anggota keluarga, membantu pekerjaan, dan mempertahankan diri), tetapi penyakit endemik dan epidemik telah membuat tingginya angka kematian bayi dan anak-anak (Meyers, 1997). Para ahli memperkirakan bahwa satu sampai tiga dari semua bayi meninggal selama bulan-bulan pertama setelah kelahiran, dan hal tersebut berarti setengah dari jumlah anak-anak tidak mampu bertahan hidup sampai dewasa (Albertz & Schmitt, 2012). Dalam situasi demikian, bisa dibayangkan kesulitan yang dihadapi oleh seorang perempuan (baca: istri). Di satu sisi, ia harus mampu memberikan banyak keturunan. Akan tetapi di sisi lain, kondisi kesehatan yang buruk akibat kelaparan ataupun wabah penyakit menjadi ancaman baik bagi perempuan maupun bagi kelangsungan hidup anak-anak yang akan dilahirkannya.

Di dalam masyarakat zaman itu, seorang istri tanpa anak-anak seringkali mendapat tekanan sosial yang mengerikan. Di Mesopotamia, perkawinan tanpa kehadiran seorang anak sering dianggap sebagai penolakan para dewa karena dosa yang telah dilakukan. Sebuah doa kepada dewi bulan (*moon-god*) Mesopotamia dinaikkan sebagai permintaan untuk pendamaian dari dosa dan diberikan keturunan/ anak-anak. Doa yang sama juga ditujukan kepada dewi Ishtar oleh istri atau pasangan suami istri yang berisi janji kepada para dewa dengan harapan mereka akan segera memperoleh keturunan (Marsman, 2003). Van der Toorn mengatakan bahwa "seorang perempuan

yang kesulitan memiliki anak tidak hanya berjuang melawan penghinaan, cela dan pengabaian dari suami. Secara hukum, ia juga menghadapi kecurigaan masyarakat akan dosa atau kesalahan yang ia lakukan” (Van der Toorn, 1994). Bahkan, meskipun seorang istri mengandung namun mengalami kesulitan pada masa kehamilan atau pada saat melahirkan atau anak yang dilahirkan tidak sehat, hal tersebut juga ditafsirkan sebagai akibat dari dosa yang dilakukan (Byron, 2010). Dengan demikian, di dunia Timur Dekat kuno dan sekitarnya, fokus terhadap persoalan kemandulan umumnya ditujukan kepada kaum perempuan atau istri.

Menurut Indra Sanjaya, hal ini sekaligus berarti bahwa perempuan dipandang pertama-tama dalam fungsinya sebagai pemberi keturunan dan hal ini berarti bahwa perempuan praktis tidak mempunyai kontrol atas seksualitasnya sendiri (Sanjaya, 2014). Mengandung dan melahirkan anak mengandung risiko tersendiri bagi seorang perempuan. Menurut Meyers, angka kematian perempuan yang melahirkan sangat tinggi. Jika harapan hidup laki-laki sekitar 40 tahun, maka perempuan lebih rendah yaitu 30 tahun. Meyers menunjuk kepada Rahel sebagai representatif dari perempuan yang meninggal setelah melahirkan anak keduanya (Kej. 35:16-18) (Meyers, 1988). Berhadapan dengan kenyataan tersebut, seorang perempuan bisa saja memilih untuk tidak memiliki keturunan mengingat kesulitan dan risiko yang ditanggung oleh seorang perempuan hamil dan calon anak yang akan dilahirkannya. Akan tetapi, tampaknya di tengah situasi kehidupan yang serba sulit itu, seorang perempuan harus meletakkan kepentingannya di bawah kepentingan kolektif yaitu keluarga besarnya.

4. Diskriminasi terhadap Perempuan: Pengaruh Budaya, Tafsir, dan Tradisi Kristen

Jika sebuah keluarga tidak kunjung memiliki anak, pihak perempuan akan dipersalahkan dan dalam beberapa kasus bisa diceraikan. Sayangnya, hal tersebut justru diperparah dengan penafsiran klasik atas teks Alkitab yang sarat dengan muatan negatif terhadap peran dan posisi perempuan tak terkecuali terkait dengan soal melahirkan anak. Pola pikir yang beranggapan bahwa melahirkan adalah kewajiban perempuan berasal dari penafsiran atas Kejadian 3:16-18 yang mengatakan bahwa perempuan akan mengalami sakit bersalin sementara laki-laki harus bekerja keras membanting tulang sebagai konsekuensi dari pelanggaran yang mereka lakukan. Hal tersebut seolah dipertegas dalam tulisan rasul Paulus: “Tetapi perempuan akan diselamatkan karena melahirkan anak, asal ia bertekun dalam iman dan kasih dan pengudusan dengan segala kesederhanaan” (1Tim. 2:15). Penafsiran klasik atas teks tersebut dan beberapa teks lain dalam Alkitab justru makin mempertegas dominasi (penindasan) laki-laki kepada perempuan. Penafsiran atas teks tersebut mengukuhkan pandangan bahwa melahirkan merupakan kodrat sekaligus kewajiban seorang perempuan yang harus dipenuhi dalam kehidupan sebuah perkawinan.

Hal senada juga diungkapkan Phyllis Trible terkait dengan kekuatan *oppressive* dari penafsiran yang menyudutkan perempuan. Menurut Trible, jejak diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan yang terjadi di masyarakat dapat ditelusuri dari tradisi dan ajaran teologis yang bersumber dari penafsiran klasik yang memberi kesan negatif dan menyudutkan perempuan. Teks yang seringkali dijadikan acuan adalah Kejadian 2 dan 3 yang seolah mengindikasikan bahwa laki-laki lebih superior daripada perempuan dan kaum perempuan harus tunduk di bawah kuasa laki-laki (Kej. 2:7, 21-23; 3:6, dan 3:16) (Trible, 1983).

Penafsiran yang semena-mena atas beberapa bagian teks Alkitab justru memunculkan bias gender yang akhirnya berkembang menjadi sikap diskriminasi khususnya terhadap perempuan, tidak hanya dalam urusan rumah tangga melainkan juga dalam berbagai aspek kehidupan lainnya. Celaknya, pandangan yang menyudutkan dan meminggirkan perempuan juga mewarnai tradisi dan sejarah Kekristenan yang turut dipengaruhi oleh pemikiran bapak-bapak gereja misalnya Tertulianus dalam risalatnya yang berjudul “*On the Apparel of women,*” mengatakan:

You [women] are the devil's gateway; you are the unsealer of that (forbidden) tree; you are the first deserter of the divine law; you are she who persuaded him whom the devil was not valiant enough to attack. You destroyed so easily God's image, man. On account of your desert—that is, death—even the Son of God had to die... (Kvam, Scheuring, & Ziegler, 1999)

Hal tersebut juga diikuti oleh John Chrysostom, seorang bapa gereja sekaligus uskup Agung Konstantinopel (347-407 M), yang memandang perempuan sebagai pihak yang lemah: "Then why is the 'man' said to be in the 'image of God' and woman not? ...'image' has rather to do with authority, and this only the man has; woman has it no longer" (Soskice, 1992). Hal ini jelas memperlihatkan bahwa tafsiran Chrysostom bersifat misogini karena memandang perempuan tak memiliki citra Allah dalam dirinya, tak seperti halnya kaum laki-laki.

Dari beberapa hal di atas tampak jelas bahwa perempuan dipandang sebagai pribadi yang lemah dan inferior dibandingkan laki-laki. Pemahaman yang merendahkan perempuan tidak hanya terjadi pada keluarga di zaman Alkitab melainkan juga pada masyarakat Yahudi masa kini. Bahkan, Rabbi Judah ben Elai mengatakan bahwa seorang laki-laki Yahudi setiap pagi senantiasa memanjatkan doa syukur yang berisi tiga hal: "[blessed art thou...] who hast not made me a heathen, ...who hast not made me a woman,...and who hast not made me a brutish man" (Hurley, 1981). Hal ini sekali lagi menegaskan bahwa dalam pemahaman klasik terhadap Kitab Suci, terdapat kecenderungan merendahkan posisi perempuan.

5. Berbagai Pilihan Pasangan yang Tidak Memiliki Anak di Zaman Kuno

Kemandulan menjadi momok yang menakutkan yang dirasakan oleh keluarga yang hidup pada masa lampau. Berbagai usaha dilakukan oleh pasangan suami istri untuk keluar dari masalah kemandulan tersebut. Beberapa pilihan yang tersedia memungkinkan mereka keluar dari situasi yang tidak menyenangkan tersebut.

Doa Memohon Keturunan

Doa merupakan sarana untuk memohon kepada Tuhan termasuk untuk memohon keturunan. Doa yang paling banyak disampaikan pasangan suami istri kepada Allah mungkin adalah doa mohon keturunan (Sanjaya, 2014). Hal itu tidak mengherankan sebab sudah dipraktikkan oleh masyarakat kuno dan sekitarnya yang mengenal doa atau permohonan kepada Allah serta para dewa. Dalam doanya kepada dewi Ishtar, seorang perempuan berkata: "Grant me a name and descendants, let my womb be productive" (Van der Toorn, 1994). Hal ini dilakukan sebab Dewi Ishtar diyakini sebagai dewi kesuburan yang dapat mengabulkan permohonan para perempuan untuk mempunyai anak. Di dalam Alkitab juga dijumpai permohonan kepada Allah untuk mendapatkan keturunan. Di dalam Alkitab, sedikitnya dua kali hal tersebut dicatat yaitu ketika Ishak meminta Tuhan membuka rahim istrinya yang mandul (Kej. 25:21) dan ketika Hana berdoa memohon keturunan dan Tuhan mengabulkannya dengan memberikannya anak, Samuel (1Sam. 1:10-20).

Pengobatan Alternatif

Jika doa tidak berhasil, maka pengobatan atau cara alternatif ditempuh oleh keluarga. Hal yang senada juga dilakukan oleh masyarakat Babilonia. Sebuah teks kuno dari Babilonia menyebutkan: "Silver, gold, iron, copper, in total twenty one stones, in order that a woman who is not pregnant becomes pregnant; you string it on a linen yam and you put it on her neck" (Byron, 2010). Resep kuno masyarakat Mesir yang ditemukan lewat penelitian arkeologi juga menyebutkan: "You flay an edible mouse, open it up, and fill it with myrrh; you dry it in the shade, crush and grind it up, and mix it with fat; you place it in her vagina, and she will become pregnant" (Byron, 2010). Hasil penelitian arkeologi tersebut menunjukkan bahwa berbagai usaha termasuk kegiatan di luar nalar akan diupayakan karena diyakini akan menolong pasangan khususnya perempuan mandul untuk dapat mempunyai anak.

Sementara itu, di dalam Alkitab tidak dijumpai secara eksplisit praktik tersebut. Akan tetapi beberapa ahli meyakini bahwa hal itu dapat ditemukan dalam kisah Rahel yang meminta buah dudaim Ruben, anak sulung Lea. Buah dudaim diyakini sebagai buah yang dapat memancing hasrat seksual dan meningkatkan kesuburan perempuan. Selanjutnya, menurut Sanjaya, dalam upacara perkawinan di beberapa kelompok di Palestina modern, sebuah buah delima seringkali dibelah di ambang pintu rumah sang pengantin baru. Hal tersebut adalah tradisi dan harapan para sahabat

yang hadir, semoga keturunan keluarga baru tersebut sebanyak biji delima yang berhamburan (Sanjaya, 2014).

Mengangkat Anak (adopsi anak)

Praktik pengangkatan anak karena kemandulan suami istri juga dijumpai dalam dunia kuno. Sejumlah kontrak adopsi dari Nippur mengungkapkan adanya praktik ini. Salah satu tablet yang rusak berbunyi: “[...] anak Inanna [...] telah diadopsi sebagai anaknya (atau telah diadopsi sebagai anak oleh) [...] anak laki-laki Siyatum dan telah menjadikannya ahli warisnya” (Byron, 2010). Praktik adopsi juga ditemukan di Mesir yang termuat dalam papirus yang mengisahkan cerita yang menarik mengenai adopsi yang dilakukan keluarga Mesir yang tidak mempunyai anak (Byron, 2010).

Meskipun praktik tersebut tampaknya berlaku secara umum di dunia kuno, hal yang menarik praktik tersebut tidak ditemukan secara jelas dalam Alkitab. Hanya ada dua kasus di mana relasi tersebut dijelaskan yaitu Keluaran 2:10, Musa diadopsi oleh putri Firaun, dan di Ester 2:7 kita membaca bahwa Mordekhai mengangkat keponakannya saat diasingkan di Persia. Hal tersebut memberikan indikasi bahwa praktik adopsi dapat ditemukan jejaknya dalam Alkitab tetapi tampaknya hal tersebut tidak dihadirkan sebagai salah satu alternatif bagi mereka yang tidak memiliki anak.

Perceraian, Poligami, dan Ibu Pengganti

Sementara itu, pilihan berupa praktik perkawinan yang tidak lazim bagi dunia modern dapat dijumpai dalam keluarga di zaman kuno. Keluarga yang tidak mempunyai anak berusaha untuk memperoleh anak sedikitnya dengan dua cara: mengambil istri lebih dari satu (poligami) atau menghampiri budak perempuan yang akan berperan sebagai ibu pengganti (*surrogate mother*) (Derck, 2002). Praktik poligami dengan alasan untuk memperoleh keturunan memang kurang jelas di Alkitab. Alkitab hanya menunjukkan bahwa praktik tersebut berlakutanpa menyebutkan secara pasti alasan atau hukum yang mengaturnya. Alkitab hanya menunjukkan bahwa praktik tersebut ada. Salah satu teks yang menunjukkan eksistensi dari praktik tersebut adalah Ulangan 21:15-17.

Sebagian ahli berpendapat bahwa poligami adalah kebiasaan umum di zaman kuno (Gunkel, Wolff, Douglas) sedangkan yang lain berpendapat bahwa poligami hanya dipraktikkan di Israel dan Mesopotamia ketika istri pertama mandul. Narasi leluhur Israel memperlihatkan bahwa poligami merupakan praktik yang banyak terjadi (Albertz & Schmitt, 2012). Meskipun praktik perkawinan poligami dapat ditemukan di masyarakat Israel dan Mesopotamia, hal yang menarik adalah dokumen kontrak perkawinan orang Yahudi di Elefantina, Mesir Selatan (600 SM) justru melarang seorang laki-laki menikahi istri kedua, kalau tidak ia akan menghadapi perceraian, kehilangan mas kawin, atau dikeluarkan dari ahli waris. Dengan demikian, tampaknya monogami merupakan bentuk perkawinan yang paling umum di dalam komunitas tertentu, dalam hal ini Elefantina. Sementara itu poligami merupakan kekecualian dan sering terjadi bila istri pertama mandul atau hanya melahirkan anak-anak perempuan (Albertz & Schmitt, 2012). Hal tersebut menunjukkan bahwa seorang istri dituntut untuk mampu memberikan keturunan. Apabila hal tersebut tidak terpenuhi, maka seorang suami memiliki hak untuk mengambil istri lain dengan tujuan untuk dapat memperoleh keturunan.

Selanjutnya juga ditemukan praktik yang hampir mirip dengan poligami yaitu praktik ibu pengganti (*surrogate mother*). Praktik ibu pengganti terjadi apabila seorang suami dari istri yang mandul bersetubuh dengan budak istrinya (band. Kisah Abram dan Hagar). Budak perempuan tersebut adalah semacam “*second-class wife*” yang sangat berguna jika ia melahirkan anak laki-laki dan status anak yang dilahirkan adalah anak dari istri yang mandul (band. Kej. 35:25-26) (Perdue, 1997). Dengan kata lain, budak perempuan tersebut berperan sebagai seorang ibu pengganti bagi istri yang tidak mempunyai anak (Kej. 16 dan 21; 30:3; 9-13). Ibu pengganti merupakan tindakan yang diambil oleh beberapa perempuan di dalam Alkitab misalnya Sara, Rahel dan Lea dengan mengklaim tubuh perempuan lain sebagai perpanjangan (*extension*) dari diri mereka (Havrelock, 2008).

Dua praktik yang terjadi dalam perkawinan tersebut (poligami dan ibu pengganti) mengindikasikan bahwa di dalam keluarga di zaman kuno, fungsi seorang istri pertama-tama adalah

untuk menghasilkan banyak keturunan. Jika demikian, dapat dibayangkan betapa menyedihkan dan malangnya seorang istri yang tidak memiliki anak. Suaminya dapat mengambil istri lagi, bahkan menceraikan istrinya karena dianggap tidak mampu memberikan keturunan. Di dalam perkembangannya, para rabbi Yahudi juga melegitimasi perceraian. Mazhab Hillel meyakini bahwa salah satu alasan suami menceraikan istri adalah karena tidak memiliki anak. Bahkan, Rabbi Hillel terkesan sangat membela kepentingan laki-laki, *"a man might divorce his wife if she spoiled his food"* (Hurley, 1981). Seorang laki-laki dengan mudah dapat menceraikan istrinya hanya karena masalah makanan.

Hal tersebut sekali lagi menunjukkan bahwa baik tradisi dan budaya kuno masih kurang ramah bagi perempuan serta tidak memperhatikan kepentingan dan hak mereka, bahkan cenderung menyuburkan tindak kekerasan dan diskriminasi kepada perempuan. Dapat diperkirakan salah satu akibat yang ditanggung oleh seorang istri yang diceraikan dalam kedua konteks tersebut: Siapa yang mau menikahi perempuan yang diceraikan dengan alasan karena tidak mampu memberikan keturunan dalam sebuah budaya yang sangat menekankan pentingnya keturunan?

6. Memahami Ulang Hakikat dan Tujuan Pernikahan

Keluarga-keluarga juga harus diberikan pemahaman yang tepat akan hakikat dan tujuan perkawinan yang Alkitabiah. Jika tujuan utama perkawinan adalah untuk memperoleh keturunan, maka tidak mengherankan jika berbagai usaha dilakukan termasuk menceraikan pasangan yang dianggap tidak mampu memberikan keturunan/mandul (dalam hal ini yang sering dipersalahkan adalah istri). Salah satu teks Alkitab yang selama ini dipahami sebagai tujuan dari sebuah perkawinan adalah Kejadian 1:28. Akibatnya, banyak pasangan yang kemungkinan merasakan tekanan dari perintah "beranak cuculah dan bertambah banyak" (Kej. 1:28). Terkait dengan hal tersebut, kemungkinan mereka (pasangan suami istri) tidak memahami bahwa konteks perintah tersebut diberikan kepada Adam dan Hawa (perwakilan dari semua umat manusia). Konsekuensinya, mereka kemungkinan tidak menyadari bahwa mungkin Allah membiarkan atau mengizinkan mereka tetap berada dalam situasi tersebut (tidak mempunyai anak) (Ashmon & Weise, 1988). Dunia Timur Dekat Kuno dan sekitarnya tampaknya memang memberikan indikasi kuat bahwa tujuan utama dari sebuah perkawinan adalah untuk memperoleh keturunan, bahkan dalam jumlah yang besar. Akan tetapi perlu diingat konteks dan tuntutan zaman pada waktu itu yaitu untuk menyediakan tenaga kerja yang cukup dalam menunjang ekonomi keluarga sekaligus sebagai pertahanan dari serangan musuh/ perang. Hal tersebut tentu saja berbeda dengan konteks kehidupan keluarga pada masa kini.

Itu sebabnya perlu dilakukan reinterpretasi dan pemahaman ulang kepada jemaat Kristen atau pasangan suami istri terhadap bagian Alkitab atau kisah yang menunjukkan bahwa tujuan pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan. Jika tidak, maka setiap pasangan yang menikah bisa saja berpikir bahwa tujuan pernikahan adalah untuk menggenapi rencana Tuhan, melahirkan keturunan sebagaimana yang tertuang dalam Kejadian 1:28 tersebut. Tujuan pernikahan Kristen harus dipahami dalam kedewasaan iman bahwa setiap suami istri dipanggil untuk menikmati kebersamaan secara eksklusif dalam rangka perjanjian -dengan Allah sebagai inisiatornya- melalui cinta di antara pasangan suami istri tersebut (Purnomo, 2013). Suami istri hanya dapat berusaha tetapi mereka tidak dapat menentukan apalagi memaksakan untuk dapat memperoleh keturunan.

7. Memahami Ulang Peran dan Kedudukan Perempuan

Sejak semula berkembang pemahaman bahwa perempuan memiliki peran dan kedudukan yang lebih rendah daripada laki-laki. Konsep inilah yang perlu dikoreksi dan dikritisi. Untuk mengubah daya pikir masyarakat yang keliru memang tidak mudah dan diperlukan sebuah perjuangan yang panjang dan melelahkan. Tetapi bukan berarti orang Kristen, hanya dapat pasrah dalam menghadapi keadaan tersebut. Sebuah usaha harus dimulai dan dikerjakan. Sebuah reinterpretasi terhadap teks merupakan urgensi yang mutlak harus segera dilakukan dan dipraktikkan.

Hal ini berarti diperlukan sebuah reinterpretasi atas teks-teks Alkitab yang selama ini ditafsirkan secara keliru dan membuat perempuan terpinggirkan. Padahal Alkitab sesungguhnya menunjukkan bahwa sejak semula, Allah menciptakan manusia, laki-laki dan perempuan menurut gambar-Nya. Dari situ saja sudah terlihat bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai nilai dan kedudukan yang sama meskipun memiliki perbedaan. Berbeda namun setara. Pada akhirnya, karena kemandulan seringkali dianggap sebagai kesalahan pihak perempuan (karena perempuan yang melahirkan), maka selanjutnya perlu diberikan pemahaman yang tepat untuk mengoreksi hal tersebut. Hal ini pada akhirnya akan terkait erat dengan isu ketidakadilan gender. Anggapan bahwa ketidakmampuan keluarga memiliki anak adalah kesalahan dari pihak istri (baik di zaman kuno maupun yang terjadi sampai saat ini, meskipun kemajuan ilmu kesehatan menunjukkan bahwa tidak hanya perempuan saja yang mandul) sesungguhnya bermula dari pemahaman yang keliru mengenai peran dan posisi perempuan.

Perempuan sebagai penolong tidak seharusnya diartikan sebagai asisten, pembantu, sebuah posisi yang lebih rendah dan memberi kesan martabat perempuan lebih rendah. Menurut Yonky Karman, tampaknya ada ketegangan antara kenyataan yang berlaku dan kesetaraan sebagai gambaran ideal yang dikehendaki Allah (Karman, 2004). Hal ini berarti bahwa sejak semula Allah menghendaki adanya kesetaraan: laki-laki dan perempuan sama-sama diciptakan menurut gambar Allah. Hal yang sama juga diungkapkan oleh Tribble sebelumnya. Ia melakukan reinterpretasi terhadap teks kejadian 2 dan 3 yang seringkali menjadi legitimasi dominasi laki-laki atas perempuan. Tindakan Adam menamai istrinya tidak mengindikasikan bahwa pria lebih superior sebab nama yang diberikan (*issa*) bukanlah nama diri melainkan kata benda umum (Tribble, 1983). Selain itu tidak dapat dibenarkan bahwa istri yang salah karena ia yang lebih dahulu melanggar perintah Allah. Hal yang harus diingat adalah perintah tersebut lebih dahulu diberikan kepada adam (suami) sehingga ia pun memikul tanggung jawab atas perintah tersebut.

Sementara itu, Kejadian 3:16 secara keseluruhan mengandung arti bahwa meskipun risiko dominasi suami dan sakit bersalin, keadaan tidak mengenakan itu tidak menyurutkan niat perempuan untuk mengandung dan melahirkan (Tribble, 1983). Sebagai tambahan, menurut Karman, “bagi perempuan, kutuk kejatuhan bukan terfokus pada gairah seksualnya. Keterarahan istri kepada suaminya adalah sesuatu yang wajar sama seperti suami terarah kepada istrinya” (Karman, 2004). Malahan, hal yang tak kalah menarik adalah istilah penolong yang disematkan pada diri perempuan mengandung makna yang berbeda dengan yang umumnya dipahami orang pada masa kini. Istilah tersebut sama sekali tidak berkonotasi sebagai subordinasi, atau pihak yang lebih inferior. Kata penolong (*ezer*) melukiskan kekuatan dan kata tersebut sering dipakai untuk mendeskripsikan Allah sebagai pihak yang superior, mencipta dan menyelamatkan (Tribble, 1983). Hal lain yang perlu diingat bahwa setiap laki-laki membutuhkan perempuan. Kehamilan pun membutuhkan tubuh perempuan. Fakta tersebut seharusnya membuat laki-laki dapat menghargai dan menghormati perempuan serta mensyukuri kehadirannya sebagai anugerah Tuhan yang diberikan untuk menjadi teman, mitra, istri, dan penolong yang sepadan.

8. Memahami Ulang Makna Teologis di Balik Kisah Kemandulan dalam Alkitab

Menurut Walter Brueggemann, “kemandulan merupakan metafora untuk keputusan. Meskipun demikian, kemandulan juga merupakan arena dari karya hidup pemberian Allah (*the arena of God's life-giving action*)” (Brueggemann, 1982). Hal ini sesuai dengan beberapa kisah perempuan mandul (Sara, Ribka, Rahel, dan Hana) yang memperlihatkan bahwa keluarga-keluarga tersebut memulai kehidupan mereka di dalam sebuah situasi keputusan yang besar. Akan tetapi Tuhan memberikan jalan keluar dari situasi tersebut dengan memberikan anak kepada mereka. Kemandulan adalah sebuah konsep teologis yang penting di Perjanjian lama. Meskipun istilah untuk kemandulan tersebut (אָרָר) *'āqār* hanya muncul 11 kali, tetapi istilah tersebut seringkali menunjuk kepada tujuan penebusan Allah yang terkait erat dengan perjanjian-Nya (*covenant*) (Brueggemann, 1982).

Ketika Tuhan memanggil Abram, Ia berjanji “Aku akan membuat engkau menjadi bangsa yang besar, dan memberkatimu engkau serta membuat namamu masyhur; dan engkau akan menjadi berkat...”

Aku akan memberikan negeri ini kepada keturunanmu” (Kej. 12:2,7). Ketika Allah mengadakan perjanjian dengannya, sebuah penegasan diberikan kepada Abram: “Coba lihat ke langit, hitunglah bintang-bintang, jika engkau dapat menghitungnya.” Maka firman-Nya kepadanya: “Demikianlah banyaknya nanti keturunanmu” (Kej. 15:5). Janji tersebut diulangi kembali kepada Ishak (Kej. 26:3) dan Yakub (Kej. 28:13). Berhadapan dengan hal itu, kemandulan seolah menjadi penghalang dan tantangan bagi terwujudnya perjanjian tersebut. Menurut Rachel Havrelock, kemandulan memiliki dua dimensi. Kemandulan dapat dibaca sebagai krisis perjanjian (*a crisis of covenant*) dan ketiadaan relasi antara Allah dengan perempuan (*the absence of relationship between woman and God*) (Havrelock, 2008). Maka dapat dipahami bahwa tindakan Allah dalam memberikan anak kepada Sara, Ribka dan Rahel menunjukkan bahwa kuasa dan belas kasihan Allah mengatasi apa yang bagi manusia dianggap sebagai rintangan yang tak dapat diatasi (kemandulan) sekaligus memunculkan relasi antara Dia dengan perempuan (melalui konsepsi dan kelahiran). Dari rahim tersebut muncul figur penting bagi bangsa Israel yaitu Ishak, Yakub dan Yusuf. Kemunculan mereka menjadi tanda dan bukti atas janji dan pemeliharaan Tuhan atas hidup bangsa tersebut.

Sementara itu, pada bagian lain memang tampak bahwa kemandulan adalah hukuman Tuhan, misalnya Kejadian 20:17-18: “Lalu Abraham berdoa kepada Allah, dan Allah menyembuhkan Abimelekh dan isterinya dan budak-budaknya perempuan, sehingga mereka melahirkan anak. Sebab tadinya TUHAN telah menutup kandungan setiap perempuan di istana Abimelekh karena Sara, isteri Abraham itu.” Akan tetapi hal tersebut tampaknya tidak bersifat universal. Kemandulan Sara, Ribka dan Rahel tidak dapat disimpulkan sebagai hukuman Tuhan atas dosa mereka. Penulis Kejadian secara sederhana hanya memperlihatkan kondisi mereka yang mandul tanpa penjelasan tentang penyebab dari kemandulan tersebut. Allah menjanjikan bahwa Sara akan melahirkan meskipun ia mandul. Ishak berdoa kepada Tuhan karena Ribka mandul dan Tuhan mengabulkan doanya. Sedangkan dalam kasus Rahel, penulis kejadian secara singkat mengatakan bahwa Rahel diingat oleh Tuhan sehingga ia mengandung dan melahirkan.

Tidak pernah ada penjelasan mengapa “Allah mengingat,” dan tidak juga dijelaskan mengapa ia (perempuan tersebut) dilupakan sebelumnya. Dari kasus-kasus tersebut tampak jelas bahwa tindakan Allah memberikan anak adalah untuk menghapus aib dan penderitaan ibu mereka. Sekali lagi, hal tersebut menjadi bukti dari kesetiaan Tuhan terhadap janji yang diikrarkan kepada nenek moyang mereka. Kemandulan menjadi sebuah retorika yang mengangkat cerita-cerita dari perempuan di zaman kuno untuk menekankan bahwa Tuhan adalah pemilik rahim perempuan dan Ia sendiri yang berkuasa untuk mengatur siapa, kapan, dan bagaimana kehamilan terjadi.

Rahim Perempuan adalah Milik Allah

Ketika Sara berada di istana Abimelekh, Tuhan menyelamatkannya dengan cara menutup rahim semua perempuan di istana tersebut yang membuat Abimelekh menyadari ada sesuatu yang salah yang telah ia lakukan. Akan tetapi setelah Abraham berdoa, maka para perempuan tersebut bisa mengandung. Kisah tersebut secara sederhana menunjukkan bahwa Allah menjadi pemilik rahim semua perempuan serta dapat menutup atau membuka rahim tersebut (Trible, 1983). Tindakan tersebut juga menjadi salah satu bukti intervensi Allah. Ia menutup rahim untuk melindungi rahim perempuan yang daripadanya anak yang dijanjikan Allah akan lahir (Ishak).

Allah bukan sekadar pemilik rahim tersebut tetapi narasi tentang perempuan-perempuan mandul dalam Alkitab juga menunjukkan bahwa kontrol atau kendali atas rahim perempuan bukanlah milik istri atau suami mereka, bukan pula milik janin itu sendiri, apalagi milik masyarakat (Trible, 1983). Perkataan Sara kepada Abram: “Engkau tahu, Tuhan tidak memberi aku melahirkan anak.” (Kej. 16:2) dan jawaban Yakub kepada Rahel “Akukah pengganti Allah, yang telah menghalangi engkau mengandung?” (Kej. 30:2) mengindikasikan bahwa kontrol atasnya berada di tangan Allah sendiri. Rahim tersebut memang melindungi dan memelihara/ memberi makan individu yang ada di dalamnya. Tetapi kuasa atas rahim itu sendiri ada di tangan Allah. Ia yang menentukan apakah rahim itu akan dibuka (subur) atau dibiarkan tetap tertutup (mandul).

Allah Berkuasa Membentuk Individu dalam Rahim Perempuan

Tidak hanya berkuasa mengontrol kesuburan perempuan dengan cara membuka atau menutup rahim, Allah juga bekerja pada organ tersebut untuk membentuk individu yang hidup. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Albertz bahwa bagi orang di zaman kuno, selama fase kehamilan, Allah membentuk individu baru dalam rahim ibunya (Mzm. 13:13; Yer. 1:5; Ayb. 10:8-11) serta bertindak aktif sebagai bidan/ penjaga sang ibu dan anak. Masa kehamilan dan kelahiran anak dianggap sebagai lanjutan dari penciptaan manusia (bdk. Kej. 2:7; 4:1) (Albertz & Schmitt, 2012). Allah tidak lagi menciptakan individu secara langsung melainkan melalui perantara rahim perempuan. Rahim perempuan tersebut sekaligus menjadi simbol kesetaraan, anak laki-laki dan perempuan keluar dari tempat yang sama: dari rahim seorang perempuan (Trible, 1983). Allah mengetahui waktu yang paling tepat untuk memberikan seorang anak sekaligus melenyapkan keputusan yang dirasakan oleh keluarga yang telah lama menantikan kehadiran keturunan. Tidak ada indikasi kuat bahwa kemandulan adalah hukuman Tuhan (kecuali kisah Sara di istana Abimelekh). Ketika Allah melenyapkan kemandulan para matriarkh, hal tersebut menunjukkan adanya intervensi Ilahi berupa berkat-Nya atas rahim perempuan sekaligus pemenuhan atas janji-Nya karena melalui para perempuan tersebut, lahir sosok penting dalam sejarah orang-orang di era Perjanjian Lama yaitu Ishak, Yakub, dan Yusuf. Bahkan, hal yang sama juga terjadi pada diri perempuan-perempuan mandul lainnya dalam Alkitab seperti Hana yang melahirkan Samuel atau istri Manoah yang melahirkan Simson.

Kemandulan Sebagai Bagian dari Karya Allah yang Misterius

Sebagaimana yang telah disinggung pada bagian sebelumnya, di Alkitab, kita menjumpai kisah keluarga-keluarga yang bergumul dengan masalah keturunan yang berakhir dengan sukacita. A happy ending. Lalu bagaimana dengan keluarga-keluarga masa kini yang bergumul dan berada pada situasi yang sama seperti keluarga-keluarga tersebut? Mereka pun mengharapkan kehadiran anak dalam perkawinan mereka. Maka tidak heran jika doa memohon keturunan menjadi salah satu doa yang seringkali kita dengar di gereja. Dalam situasi yang serba sulit tersebut, bisa saja mereka berpikir bahwa Allah tidak memperhatikan mereka meskipun mereka setia kepada-Nya. Apakah teks Alkitab yang terkesan memberi harapan bagi keluarga yang tidak memiliki keturunan hanyalah sebuah hiburan semu? Mengapa Allah pada satu sisi membebaskan penderitaan para matriarkh tetapi di sisi lain membiarkan perempuan-perempuan pada masa kini tetap berada pada situasi malang tersebut? Bukankah Dia adalah Allah yang sama dan tidak berubah? Meskipun makna teologis di balik kisah perempuan mandul dalam Alkitab telah dijelaskan sebelumnya, akan tetapi persoalan kemandulan yang dihadapi dan digumuli oleh keluarga pada masa kini perlu mendapat perhatian dan penjelasan lebih lanjut.

Untuk menanggapi pertanyaan dan kegelisahan keluarga tersebut, pertama, harus diingat – sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, – bahwa kisah kemandulan yang dialami oleh leluhur orang Perjanjian Lama (para matriarkh) adalah sebuah metafora keputusan. Selain itu, kisah-kisah tersebut merupakan retorika yang memiliki tujuan teologis. Alkitab mencatat kisah perempuan mandul yang berakhir dengan kebahagiaan (akhirnya dapat mengandung dan melahirkan). Tindakan Allah melepaskan seseorang dari kemandulan menjadi sebuah retorika akan kuasa, kasih, dan kesetiaan Tuhan dalam menggenapi perjanjian dengan umat-Nya, meskipun Ia sebenarnya tidak berkewajiban untuk melakukannya. Kisah-kisah perempuan mandul di dalam Alkitab pertama-tama tidak dimaksudkan untuk mengajarkan bahwa setiap kasus kemandulan yang terjadi sampai saat ini pasti akan berakhir bahagia. Sebab, *happy ending* (akhir yang bahagia) bukanlah pesan dari cerita-cerita tersebut tetapi bagaimana intervensi Allah dalam kehidupan sebuah keluarga. Singkat kata, kisah-kisah tersebut diangkat dan diceritakan sebagai usaha untuk menggambarkan kasih setia dan belas kasihan Tuhan kepada umat-Nya dan tidak dapat dipandang sebagai sesuatu yang normatif atau menjadi tolok ukur bagi kasus-kasus serupa yang terjadi pada masa kini.

Kedua, harus diingat bahwa kisah-kisah tersebut jangan dipandang sebagai pembenaran bahwa Allah pasti (baca: harus) menolong umat-Nya (termasuk untuk memperoleh keturunan). Allah mahakuasa tetapi Ia juga adalah Allah yang bebas. Tidak ada manusia yang dapat mengontrol atau mengendalikan kehendak-Nya. Manusia tidak bisa menuntut Dia dengan dalil bahwa Ia harus setia terhadap perjanjian karena justru manusialah yang acapkali tidak setia. Sejarah Perjanjian Lama sebagaimana yang tercatat di dalam dan sejarah umat manusia sepanjang zaman telah membuktikannya. Terkait dengan sifat Allah yang bebas ini, Agustinus Setiawidi juga mengatakan bahwa Allah bisa menghukum dan membalas, tetapi ia pun dapat tersentuh hatinya, terharu, dan kembali menyayangi (Setiawidi, 2014). Lebih lanjut, Setiawidi juga mengatakan bahwa kesalahan manusia adalah menganggap bahwa Allah di dalam Alkitab itu bisa “dijinakkan, dibungkus, dan dinikmati sesuai selera.” Itu sebabnya jika manusia mengalami kesulitan dan penderitaan dalam hidupnya ia berpikir bahwa Allah akan menjadi penyedia solusi yang paling cepat dan tepat (Setiawidi, 2014). Bahaya dari pemahaman ini adalah bahwa kita menempatkan diri kita di tempat Allah. Manusia tidak menempatkan diri sebagai pelayan dan mitra Allah, justru sebaliknya, manusia menempatkan Allah sebagai pelayannya. Bahkan di dalam Kekristenan, orang Kristen seolah tidak memahami esensi dan makna dari Allah yang merendahkan diri (misalnya Filipi 2:1-11). Entah sadar atau tidak, hal tersebut justru dianggap sebagai hal yang wajar, bahkan menjadi kewajiban Allah!

Pemahaman bahwa Allah adalah mahakuasa, mahakasih, mahapengampun, dan lain sebagainya membuat manusia merasa nyaman dengan hidupnya karena merasa telah memiliki jaminan. Bahaya dari pemahaman ini adalah jika pengharapan yang dimiliki tidak sejalan dengan realita hidup yang dialami, maka manusia bisa jatuh ke dalam kekecewaan. Ketika penderitaan hadir, tantangan dan kesulitan tidak kunjung berhenti, doa dan keinginan tidak terwujud, manusia dengan mudah akan mencari solusi yang lain dan bukan Allah. Untuk itu, konsep klasik tentang Allah (omnipotence, omniscience, omnipresence) yang selama ini dipahami perlu didefinisikan ulang (Setiawidi, 2014). Sebuah ungkapan klasik seringkali kita dengar: "Tuhan tidak memberi apa yang kita inginkan tapi ia memberikan apa yang kita butuhkan." Sepintas hal tersebut mengandung kebenaran. Akan tetapi hal tersebut belumlah lengkap. Tuhan adalah pribadi yang tidak terbatas dan tidak dapat dibatasi. Ia memberikan apa yang manusia butuhkan, apa yang manusia minta atau inginkan, tetapi Tuhan juga memberikan apa yang tidak diminta oleh manusia. Setiawidi mengatakan, “Allah dalam Alkitab bukanlah Allah yang konstan. Ia bahkan adalah Allah yang tak terduga, Allah yang tak dapat dimengerti, dan tidak dapat dijinkan oleh manusia karena Ia adalah Allah” (Setiawidi, 2014). Bagi keluarga pada masa kini yang belum mempunyai keturunan, hal ini berarti bahwa Allah di dalam misteri dan kebebasannya mungkin belum atau bahkan memang tidak akan memberikan anugerah berupa keturunan. Anugerah itu adalah hak Allah sendiri dan dengan demikian tidak dapat dipaksakan, hanya dapat diusahakan.

9. Teologi Kontekstual yang Ditawarkan: Kesetaraan

Menurut penulis, teologi kontekstual yang dapat dibangun atau ditawarkan adalah teologi kesetaraan. Hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat, seringkali bersifat dominasi-subordinasi atau superior-inferior. Hal inilah yang harus dikoreksi. Isu yang diangkat dalam tulisan ini yaitu persoalan keturunan dan kemandulan di dalam sebuah keluarga sebenarnya dipengaruhi kuat oleh pemahaman akan pengakuan terhadap peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan yang sangat timpang. Jika masing-masing pihak dapat saling menghormati sebagai sesama ciptaan Tuhan yang setara, niscaya berbagai persoalan yang terkait dengan masalah keturunan dapat diselesaikan dengan lebih bijaksana.

Jika laki-laki menyadari bahwa perempuan adalah sesama ciptaan Allah yang segambar, sama seperti laki-laki, maka sudah sepatutnya seorang laki-laki menghormati perempuan dan tidak bersikap meremehkan, mempersalahkan, melecehkan, dan merendahkan. Demikian pula sebaliknya, perempuan atau istri tunduk kepada suaminya bukan karena takut atau semata-mata karena kewajiban tetapi karena ia sungguh-sungguh menaruh respek, hormat dan kasih kepadanya. Apabila terjadi masalah dalam hidup berumah tangga (termasuk dalam hal keturunan), masing-masing tidak

mencari-cari atau saling melempar kesalahan. Jika masing-masing saling menghormati dan mengakui, maka masing-masing pihak dapat bekerjasama dalam menanggung berbagai persoalan, pergumulan, dan tekanan hidup. Ketika yang satu lemah, yang lain dapat menopang dan memberikan penghiburan serta kekuatan. Hal ini berarti pemahaman teologis yang menekankan dominasi-subordinasi perlu digantikan dengan pemahaman teologis yang mengakui dan menjunjung kesetaraan sebab baik laki-laki maupun perempuan sama-sama diciptakan oleh Allah untuk saling mengisi dan memperlengkapi satu sama lain.

Upaya mewujudkan kesetaraan bukanlah sesuatu yang baru karena hal tersebut juga turut diperjuangkan oleh teologi pembebasan dan teologi feminis. Akan tetapi kesadaran tersebut harus terus menerus ditumbuhkan dan dikembangkan untuk membebaskan baik perempuan maupun laki-laki. Semangat kesetaraan merupakan semangat yang diusung untuk membebaskan manusia dari setiap belenggu maupun tembok pemisah yang justru menghalangi manusia untuk hidup secara otentik dalam seluruh aspek hidupnya, dalam relasinya dengan sesama, dengan alam, dengan dunia ciptaan Allah.

10. Kesimpulan

Kehadiran seorang anak menjadi dambaan setiap keluarga. Ketidakhadirannya dianggap sebagai kekecewaan dan penderitaan bagi pasangan suami istri. Dalam konteks zaman itu, ketiadaan anak bukanlah pilihan bagi perempuan di zaman Perjanjian Lama. Status dan kedudukan mereka sedikit banyak dipengaruhi oleh kemampuannya dalam melahirkan anak-anak. Ketidadaan anak pertama-tama dipandang sebagai kekurangan sekaligus kesalahan seorang perempuan/ istri. Pada masa kini, kemandulan tersebut juga seringkali menjadi salah satu problematika dalam hidup berkeluarga. Dalam konteks masyarakat Indonesia kehadiran seorang anak seringkali masih menjadi sesuatu yang dianggap wajib dalam perkawinan. Bagi sebagian besar keluarga, kemandulan atau ketiadaan anak masih sukar untuk dianggap sebagai bagian dari berkat dan rencana Tuhan. Hal ini berarti diperlukan sebuah usaha yang tidak mudah dari gereja untuk memberikan pemahaman yang tepat sampai pada satu titik dalam perjalanan iman mereka masing-masing, pasangan suami istri dapat menerima kehendak Allah yang tidak dapat mereka mengerti itu dalam hidup mereka. Gereja perlu mengingatkan bahwa tujuan pernikahan bukan sekadar untuk memperoleh keturunan melainkan membangun kehidupan keluarga yang setara dan bahagia. Selain itu diperlukan usaha untuk mengingatkan dan menyadarkan setiap warga jemaat akan peran dan kedudukan perempuan sebab dalam masalah kemandulan, pihak perempuan seringkali menjadi pribadi yang dipersalahkan karena kedudukannya yang dipandang lemah. Gereja perlu mengingatkan bahwa tiada laki-laki tanpa perempuan. Laki-laki akan senantiasa membutuhkan perempuan sebagaimana dikatakan oleh Paulus dalam 1Korintus 11:11-12 "Namun demikian, dalam Tuhan tidak ada perempuan tanpa laki-laki dan tidak ada laki-laki tanpa perempuan. Sebab sama seperti perempuan berasal dari laki-laki, demikian pula laki-laki dilahirkan oleh perempuan; dan segala sesuatu berasal dari Allah." Kesadaran akan adanya kebutuhan tersebut seharusnya membuat laki-laki (suami) mengasihi dan menghormati perempuan (istri) sebagai pasangan hidupnya dan sebagai sesama ciptaan Allah yang setara. Reinterpretasi terhadap teks-teks Kitab Suci pada gilirannya memperlihatkan bahwa relasi dominasi-subordinasi yang selama ini terbentuk dapat dikikis, demi menghasilkan semangat yang membebaskan dalam relasi antara pasangan suami istri, sebuah teologi biblika kontekstual yang seharusnya menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Referensi

- Albertz, R., & Schmitt, R. (2012). *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Ashmon, S., & Weise, R. W. (1988). Give Me Children, or I Will Die: Procreation Is God's Work. *Concordia Journal*, 337-345.
- Bevans, S. B. (1992). *Models of Contextual Theology*. Maryknoll: Orbis Book.
- Brueggemann, W. (1982). *Genesis, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta:

Westminster John Knox Press.

- Byron, J. (2010). Childlessness and Ambiguity in the Ancient World. *Conversations with the Biblical World: Proceedings of the Eastern Great Lakes Biblical Society & Midwest Region Society of Biblical Literature*, 17–46.
- De Vaux, R. (1997). *Ancient Israel: Its Life and Instructions*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Derck, S. (2002). *Barrenness in the Old Testament: Recovering the Metaphor*. Nazarene Theological Seminary.
- Havrelock, R. (2008). The Myth of Birthing the Hero: Heroic Barrenness in the Hebrew Bible. *Biblical Interpretation*, 16, 154–178.
- Hurley, J. B. (1981). *Man and Woman in Biblical Perspective*. Michigan: Zondervan.
- Karman, Y. (2004). *Bunga Rampai Teologi Perjanjian Lama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Kvam, K. E., Schearing, L. S., & Ziegler, V. (1999). *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings On Genesis and Gender*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Marsman, H. J. (2003). *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden: Brill.
- Meyers, C. L. (1988). *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press.
- Meyers, C. L. (1997). The Family in Early Israel. In D. S. Browning & I. S. Evison (Eds.), *Families in Ancient Israel* (pp. 1–47). Louisville.
- Naimah. (2015). Perlindungan Hukum Terhadap Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan Dari Kekerasan Berbasis Gender. *Egalita*, 10(1), 1–10.
- Panigoro, M. R. (2020). Perempuan dan Kesialan “Kritik atas Pemahaman Khaled Abou el Fadl tentang Hadis Perempuan Pembawa Sial.” *Setara: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 2(1), 48–65.
- Perdue, L. G. (1997). The Israelite and Early Jewish Family: Summary and Conclusions. In D. S. Browning & I. S. Evison (Eds.), *Families in Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Purnomo, A. (2013). Antara Kontrak dan Cinta: Perkawinan dalam Perjanjian Lama. *Wacana Biblika*, 13(1), 3–10.
- Sanjaya, V. I. (2014). Nasib Perempuan-perempuan Mandul dalam Alkitab. *Wacana Biblika*, 14(1), 19–27.
- Setiawidi, A. (2014). *Siapakah yang akan Menjembatani Jurang Itu? Orasi Dies natalis ke-80 STT Jakarta*. Jakarta: UPI STT Jakarta.
- Soskice, J. M. (1992). Can A Feminist Call God “Father”? In A. F. Kimel Jr. (Ed.), *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and Challenge of Feminism* (pp. 78–91). Grand Rapids: Eerdmans publishing Company.
- Susanta, Yohanes K. (2017). Makna Teologis Keturunan sebagai Pemberian Allah bagi Keluarga dalam Perjanjian Lama. *Jurnal Teologi*, 6(2), 143–154. <https://doi.org/10.24071/jt.v6i2.998>
- Susanta, Yohanes Krismantyo. (2019). Sentana Rajeg Dan Nilai Anak Laki-Laki Bagi Komunitas Bali Diaspora Di Kabupaten Konawe. *Harmoni*, 18(1), 504–518. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v18i1.336>
- Susanti, S., & Nurchayati. (2019). Menikah Tanpa Keturunan: Masalah Psikologis Yang Dialami Perempuan Menikah Tanpa Anak Dan Strategi Coping Dalam Mengatasinya. *Character: Jurnal Penelitian Psikologi*, 6(1), 1–13.
- Trible, P. (1983). *God and the Rhetoric of Sexuality* (W. Brueggemann & J. R. Donahue, Eds.). Philadelphia: Fortress Press.
- Van der Toorn, K. (1994). *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield: Sheffield Academic Press.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

Adaptation of Religion and Local Wisdom in Global Environmental Issues in Indonesia

Syafwan Rozi^{1*}, Zulfan Taufik²

¹ Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi, Indonesia; sya_ra_de@yahoo.co.id

² Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi, Indonesia; zulfantauфик@gmail.com

* Correspondence

Received: 2020-06-21; Accepted: 2020-07-25; Published: 2020-08-29

Abstract: This study focuses on how the adaptation efforts and survival strategies of local communities in Indonesia to the non-natural pressure on nature and the value of their local wisdom in protecting and preserving the environment. Anthropological, ecological, and related literature on local communities are used as a review and analytical framework. The selected local communities are the Mentawai tribe, the slopes of Mount Merapi, and the Balinese in Indonesia. These three case studies show that the adaptations and strategies carried out by local communities are diverse and have different knowledge implications. The Mentawai tribe in maintaining the tradition of *arat sabulungan* and Balinese in revitalizing *Wariga* can adjust and adapt well when faced with natural ecological cycles and non-natural penetration. That is because its application is more flexible, practical, and intellectual than putting forward the device of beliefs and myths. While the case of the local community on the slopes of Merapi, which has local significance in the form of cosmological teachings in disaster management, tends to prioritize faith that is rooted more in myth than knowledge related to the objective world. Therefore, when this set of knowledge in local wisdom struggles to surpass marginalized status, the two cases of the Mentawai and Balinese communities can become persuasive and adaptive. In contrast, the local community on the slopes of Merapi is more challenging to adapt. The study also recommends that it is time for traditional knowledge originating from local wisdom in Indonesia to be adapted, modified and used as an essential resource in managing contemporary environmental issues effectively and collaboratively.

Keywords: Adaptation; Environment; Local wisdom; Religion.

Abstrak: Studi ini fokus pada bagaimana upaya adaptasi dan strategi bertahan komunitas-komunitas lokal di Indonesia terhadap tekanan non alamiah kepada alam dan nilai kearifan lokal mereka dalam menjaga dan melestarikan lingkungan. Literatur antropologis, ekologis, dan yang terkait tentang komunitas lokal dijadikan tinjauan dan kerangka analisis. Adapun komunitas lokal yang dipilih adalah suku Mentawai, masyarakat lereng Gunung Merapi, dan masyarakat Bali di Indonesia. Tiga studi kasus ini menunjukkan bahwa adaptasi dan strategi yang dilakukan oleh masyarakat lokal ini beragam dan memiliki implikasi pengetahuan berbeda. Suku Mentawai dalam mempertahankan tradisi *arat sabulungan* dan masyarakat Bali dalam merevitalisasi *Wariga* dapat menyesuaikan dan beradaptasi secara baik ketika berhadapan dengan siklus lingkungan alamiah dan penetrasi non alamiah. Hal tersebut karena penerapannya lebih fleksibel, praktis, dan bersifat intelektual daripada mengedepankan perangkat kepercayaan dan mitos. Sementara kasus masyarakat lokal di lereng Merapi yang memiliki kearifan lokal dalam bentuk ajaran kosmologi dalam penanganan bencana, cenderung mengedepankan keimanan yang lebih berakar pada mitos daripada pengetahuan yang berhubungan dengan dunia objektif. Karena itu, ketika perangkat pengetahuan kearifan lokal ini berjuang untuk melampaui status yang terpinggirkan, dua kasus komunitas Mentawai dan Bali bisa menjadi persuasif dan adaptif, sementara komunitas lokal lereng Merapi lebih sukar untuk beradaptasi. Studi ini juga merekomendasikan bahwa sudah saatnya pengetahuan tradisional yang berasal kearifan lokal di Indonesia ini diadaptasi, dimodifikasi dan dijadikan sumber daya penting dalam mengelola isu lingkungan kontemporer secara efektif dan kolaboratif.

Kata Kunci: Adaptasi; agama; kearifan lokal; lingkungan.

1. Introduction

In the early of 1972, the war against environmental damage was raised at the United Nations (UN) Conference on the Human Environment in Stockholm, Sweden, and later at the World Summit on Sustainable Development in Johannesburg, South Africa (2002), and at the UN Climate Change Conference in Bali (2007)(UNDP, 2007). The pollution and environmental damages that occurred in the sea, forests, and air were the result of the irresponsible, careless, or selfish human behaviors (Sonny Keraf, 2010). This is evidenced by destructive and exploitative behaviors in various regions in Indonesia, such as the widespread practices of illegal logging, illegal fishing, illegal mining, pollution, environmental crime, and environmental and forest degradation(Uy & Shaw, 2010). These activities are usually driven by commercial profit which often makes them difficult to be controlled.

Any scholar such as Chiotinis (2006), Chang (2011a) and Dove (2006) agreed that these global changes are anthropogenic, and that local communities around the world are often the most profoundly affected, because in principle humans depend on their environment in their daily lives. Conversely, human activities influence and affect the environment. Whenever change happens in the environment beyond the limits of human adaptability, sustainability will be threatened. Such changes are increasingly common and are globally recognized as constituting a world-wide environmental crisis(Shaw, Pulhin, & Pereira, 2010).

Local communities have a set of knowledge that they have traditionally inherited in protecting the nature and the environment. Many authors such as Rappaport (Rappaport, 1967), Rappaport (Rappaport, 1979) and Sponsel (Sponsel, 2011) have demonstrated that local wisdom of indigenous groups originating from ancient scientific knowledge and experience was ritualized to become religious faith and permeated by myth and legend. Their local wisdom for the natural environment is, in fact, a "cognized model" (or a 'cognicized model'), as opposed to the "operational model" of modern science.

However, in its development, the values of religion and local wisdom have experienced both pressure and marginalization naturally, as well as government pressure and other non-traditional forces, as the researches done by Nguyen (Nguyen, 2019), Arhem(Arhem, 2014), Rappaport (Rappaport, 1967), Lansing (Lansing, 2006) and Condominas (Condominas, 1994) on several local communities in Asia. These researchers generally argue that adaptation always occurs naturally, because the religious values and local wisdom of the local community itself is an expression of the long-term adaptation process to the natural environment. Rappaport argues that nature's adaptive effectiveness in human life is thought to be the primary criterion for cognized models (Rappaport, 1979). He calls these tribes as "ritually regulated population" and their environment as "ritually regulated ecosystem" (Rappaport, 1979). Therefore, they are not necessarily opposed to modern science if indigenous groups do not insist on dogmatic faith. However, Nguyen highlights more sharply from the non-natural aspects of how these local wisdom values have been able to adapt from government pressure and other non-traditional penetration (Nguyen, 2019).

In the case of local communities in Indonesia, religious values and local wisdom such as the cosmology of the indigenous community on the slopes of Mount Merapi, the Arat Sabulungan teachings of the Mentawai tribe, and Wariga or the seasonal calendar in Bali, are being marginalized, especially from non-natural aspects such as government pressure and non-traditional pressure in Indonesia. Each of these local communities has a different and varied adaptation strategy in the process of survival in response to the tension of indigenous people and the development of modernization in general. The various strategies show the uniqueness of the diversity of religious values and local wisdom that Indonesia has with thousands of local communities from thousands of islands in the Indonesian archipelago.

The study included a review of literature about the Mentawai tribe, the Mount Merapi tribe, and the Balinese tribe. Most of the government reports, and local statistics produced by government

agencies and private research enterprises, were gathered in Indonesia. As a method of data collection, the literature review involved identifying, recording, understanding, meaning-making, and transmitting information. Data analysis involved comparing, contrasting, synthesis and critique.

This paper presents some of the challenges faced by three local Indonesian communities; the Mentawai tribe, the Mount Merapi tribe, and the Balinese tribe, in response to non-natural pressure such as marginalization from the government and other non-traditional pressures on the value of their local wisdom of preserving nature. These communities are used as case studies to demonstrate how religion and traditional approaches to ecological management as a traditional knowledge device that can adapt to pressure and change so that it remains a traditional value and knowledge in preserving nature and the environment.

2. Theoretical Frameworks

Religion and Cultural Ecology

The integration of religion and culture involves what Peter L. Berger called the "dialectical process". He considered that the fundamental dialectical process consisted of three steps: externalization, objectification, and internalization (Berger, 1996). Religion thus comes from the process of objectification which involves the relationship between the subject (human), culture and artifacts. Religion will happen when subjects externalize themselves through the creation of objects which are intended to create a differentiation, and then internalize the values of the creation through the process of cognition (Malefijt, 1995). This process will occur when a religion enters communities outside its constituent communities. It will then undergo a process of adjustment. There will be a compromise between retaining the religious values or symbols from the original culture and adapting to those of the new one. This produces a new form that is different from the religion and original culture (Wall, 1968).

Any discussion about nature, the environment and ecology must be in the context of the culture and society (Chiotinis, 2006). Humans have to interact with the environment or natural surroundings as part of life (Atan, Ruhaya, Md. Mahmudul Alam, Said, Jamaliah, Zamri, Mohamed, 2004). Anthropologists have found a harmonious relationship between culture and the environment in traditional societies because they have a very high dependence on living with nature. Generally, traditional communities have a cosmological view inherited from their ancestors (Bowie, 2001). A culture's cosmological view was reflected in its mythological repertoire in mythology, there is a pattern that unites contradictory realities and statements in harmony. Some scholars used the term *coincidentia oppositorum* for this pattern (Eliade, 1959). A myth will reveal the divine structure that can overcome and reconcile contention in greater depth than can be expressed by rational experience. Myths not only describe the origins of the world, animals, plants, and humans but also explain patterns of human interaction with the environment. Through the appreciation of a myth poured through ritual, one can imitate how to achieve the divine to participate symbolically in circumstances when humans were created and styled by the divine and supernatural.

Traditional societies have a certain attitude towards life, the world, man, and what they think is holy or sacred, so that their beliefs, outlook on life, social and cultural systems, and even the ceremonies, cannot be separated from the elements of the environment. In Mircea Eliade considered that the world for traditional societies was limited to an area that was already known, as nature, a region that had been "concentrated". Outside the region was a chaotic world (chaos), the abode of the spirits, jinni's, demons, and the like. The world could regularly return if there was a recreation of the cosmogony by the gods or supernatural powers through a ceremony. Principally in the view of anthropologists, the understanding of nature found in local traditions in the world generally means that the universe was composed of three layers: the upper world, a world of the divine (heaven), the place of the gods and the ancestors; the center world inhabited by living beings, namely humans, animals, and plants; and the underworld where living things when after they died. These three layers were connected by an axis, the axis mundi which was located in the center of the world that

connected one layer to another. Through the axis mundi, humans could relate to the world above and the world below (Eliade, 1959).

There are several theories about the interactions between humans and the environment: environmental determinism; environment possibilism; cultural ecology; the ecosystem-based models of human ecology; the actor-based models of human ecology; and the systems models of human ecology (Iskandar, 2009, p. 6). In this discussion focusing on local wisdom, a theory of cultural ecology can be used to look at the interaction of cultures and environments. The principle of the theory is that culture has develops in the local environment. This approach offers a new understanding of how traditional societies effectively adapt themselves to their environment. Its success has been achieved mainly in small-scale studies of traditional communities (Iskandar, 2009).

Local Wisdom and Environmental Issues

The post-colonial era was a new historical era. It was also the beginning of including the local wisdom perspective in the systems of knowledge and local technology in sustainable development throughout the world, including in Indonesia (Dove, 2006). Local wisdom refers to a variety of cultural treasures that grow and thrive in a society that is known, trusted and recognized, and includes all kinds of important elements capable of reinforcing social cohesion among its citizens (Chiotinis, 2006).

Haba lists six important elements and functions of local wisdom first, it is a marker of the identity of a community; *second*, it has the cohesive aspect; third, it is not coercive or from above (top-down), but a cultural element that exists and lives in the community; *fourth*, it brings citizens together to create a community; *fifth*, it changes the mindset and feedback relationships of individuals and groups based on the culture; *sixth*, local wisdom promotes togetherness and appreciation, 'as well as being a mechanism to combine growth and belief, creating an integrated community (Haba, 2007, pp. 334-335). The sixth function confirms the importance of a local, knowledge-based approach to local knowledge to address humanitarian and environmental issues and conflict.

Other terms in the literature are similar to local wisdom, namely traditional wisdom (Agatha, 2016), indigenous wisdom (Verbos & Humphries, 2015), indigenous knowledge (Chang, 2011b). Indigenous knowledge refers to the knowledge of indigenous people who live in certain geographic locations, and who have different systems of culture and belief from the modern, intellectual, world knowledge system. It has been created by a group of people through the generations living together in harmony with nature, and has grown in the local culture, adjusting to the circumstances and needs of the community (Capra, 1982, p. 21). 'This knowledge is the result of creativity and innovation, or of ongoing trials to adapt to new local conditions created by internal and external influences (Joshi & Sunaryo, 2003, p. 12).

Local knowledge is a broader concept that refers to the knowledge held by a group of people who live in certain areas for long periods of time. Thus, the word "indigenous" in indigenous knowledge refers to the nature of the place where knowledge is grown locally, and not to whether or not the original actor developed the knowledge. If we are guided by the concept of the past, indigenous knowledge together with local knowledge and the subsequent exposure of both terms mean the same. Local knowledge of a community of farmers who live in a specific area is usually obtained by long experienced that is passed down from generation to generation (Binsbergen, 2009).

3. Result and Discussion

This section will globally describe some local wisdom in traditional society in Indonesia related to environmental issues. Those include the local knowledge of Mentawai tribe about the conservation of natural resources and forest, the local wisdom of the people who live on the slopes of Mount Merapi about managing its eruptions, and the local wisdom of Bali about managing climate change through the traditional calendar, *Wariga*.

The Natural Resources and Forest Conservation in the Mentawai tribe: Local Wisdom

Mentawai is an archipelago consisting of dozens of islands. The three biggest islands are Siberut, Pagai, and Sipora. The biggest island is Siberut with an area of 4,480 km² (Asian Development Bank, 2001, p. 20). Since the era of regional autonomy, Mentawai Islands are no longer included in the district of Padang Pariaman, but are a separate district called the Mentawai Islands within the province of West Sumatra. The capital city is Pagai (Schefold, 2002).

The distance between Padang and the Mentawai Islands is about 135 km across the Indian Ocean which has high waves and is often dangerous. Therefore, the transportation to the islands really depends on the weather; if it is the hurricane season, the ships rarely pass through the islands. This situation has been going on for hundreds of years, and this has made the islands become "isolated." However, this has actually been very beneficial for the flora and fauna that exist only on these islands (G. A. Persoon, Schefold, De Roos, & Marschall, 2002).

Indirectly, this condition also makes the people living in these islands and their culture has its own characteristics, following the natural state. Mentawai forests, in addition to supporting the lives of the people, are also an ecosystem for a number of species endemic to the islands, such as the joja or Mentawai monkey (*Presbytis potenziani*), the bokkoi (*Macaca pagensis*), the simakobu (*Simias concolor*), and the bilou or dwarf gibbon (*Hylobates klossii*). It is natural that the Mentawai region becomes one of the protected areas in Indonesia as the "reserved biosphere." The Siberut National Park area was designated by Ministerial Decree No.407/Kpt-II/93 retroactively from 1992 (Eindhoven, 2009).

In fact, the people of the Mentawai tribe have the wisdom in keeping forest conservation, which is through *sabulungan* wisdom that has been deeply ingrained in their society. This teaches that the forest is not for life today, but it is for future generations. Through *sabulungan* wisdom, they can determine the right place for farming, for example, after cutting the trees, they replace them with the new ones so that it will not cause the landslides.

Sabulungan comes from the words *sa* and *bulung*. *Sa* means a bundle, *bulung* means leaf. *Sabulungan* teaches a balance between nature and human (Tulius, 2012). This belief teaches people to treat nature, plants, water, and animals like themselves. For the Mentawai tribe, leaves are considered to have magical powers to heal and revive, and they are always included in Mentawai tribal ceremonies (Schefold, 1973). The Mentawai community are well known for their amazing ability to heal the sickness by using foliage that grows wildly in the forest.

The leaves are also believed to be able to connect the Mentawai people with the ruler of the universe called *Ulau Manua*. According to their belief, leaves or, more broadly trees and forests, are the dwelling for the gods and must be respected. Otherwise, disaster will occur. There are three deities revered in *sabulungan* teachings. The first is *Tai Kaleleu*, the god of forests and mountains. Traditional parties conducted before hunting are dedicated to this god. The second is *Tai Leubagat Koat*, the sea god or god of water. Water is revered for giving life, but sometimes also causes a storm. *Tai Leubagat Koat* is like Lord Shiva in the Hindu religion. Third is *Tai Kamanua*, the god of the sky and rain, and the life-giver. This god maintains the balance of nature (Schefold, 1992).

Sabulungan belief is similar to the *Kaharingan* teaching in the Dayak community in Kalimantan. The people greatly respect nature because they believe all living things have an owner and the owner would be upset if their property is tampered with. *Sabulungan* also maintains close ties between the people of the Mentawai tribe that consists of four parts with 76 subtribes. In addition to the underlying life and beliefs, *sabulungan* also animates the lives of tribal art in Mentawai.

However, the value of local wisdom and the local Mentawai community's religion in protecting the forest and nature has had to deal with forest concessions (HPH) and timber utilization permits (IPK) by some companies that began to proliferate on the island of Siberut. By 1970, the government had split the Siberut forest area of 408,000 hectares into four concessional leaving only 60,000 to 65,000 hectares for wildlife reserves and for settlements and agriculture (Kompas, 2006). Originally, the Mentawai people had chosen hardwood to make their *Uma* (communal home). However, after the hardwoods were logged, they had only softwood and it was feared that this would be quickly

depleted. That, of course, would threaten the ecological, social and cultural life of the Mentawai tribe (G. Persoon, 1989).

Because of the exploitation of the natural resources of Mentawai, the "rulers" also expected them to contribute to the regional. According to Myrna Eindhoven, when Mentawai was still part of the Padang Pariaman district, it donated almost three-quarters of the total district revenue, the main source coming from the export of copra, rattan and timber (Eindhoven, 2007). Most profits were never returned and enjoyed by the Mentawai people themselves; the nomads (employers and authorities) enjoyed the surplus generated from the forests, while natural resources and Mentawai forests continued to be exploited.

In addition to the influx of outside influences, both during the colonial period and after the independence of Indonesia, the Mentawai tribal culture and religion have been used as the commodification of both economy and politics and also the contestation of the rulers and businessmen. Their religion and culture have also become the target of missionaries and proselytizers (da'wah) of major religions (Protestantism and Islam). As stated by Gerald A. Persoon, the great religions have invaded the local beliefs, especially sabulungan and other rituals. Sabulungan was considered a heretical belief, and all the ceremonial objects were burnt and destroyed (G. Persoon, 2006).

Based on the pressures on the local values of Arat Sabulungan, critical voices began to emerge as damages and the loss of some biodiversity and cultural heritage were caused by irresponsible parties. These voices came from several international organizations who, since the late 1970s, had been actively working for Mentawai, for example, Survival International, World Wide Fund for Nature (WWF), UNESCO, the Asian Development Bank and Conservation International (CI) (Eindhoven, 2009). Their view contrasted with the vision of the government and several other international agencies who viewed the Mentawai tribe as a backward, marginal group, responsible for the destruction of their natural habitat (G. Persoon, 1989). Among the development program is to stimulate awareness of the Mentawai people of the patterns of life changes and introduce the concept of renewal that is easily integrated to improve their lives.

Meanwhile, for the Mentawai people, there is an attempt to show their identity as indigenous people who live in the endangered tropical forests, especially after being apart from Padang Pariaman and forming their own district. According to Glossanto, there are at least some adaptation efforts and community strategies in maintaining this arat sabulungan tradition. First, the stage of resistance of the sikebukat (traditional leaders) fight against the Sabulungan prohibition movement by avoiding and fleeing to the villages upstream of the river that is difficult to reach by the police. Also, the sikebukat who in their youth experienced the treatment of the police who tried to destroy their cultural attributes try to hide or make artificial objects to trick the police. Second, revitalizing the local values of arat sabulungan is through the local content of the Budaya Mentawai (Bumen/Mentawai Culture) at schools starting at the elementary and secondary levels. This local curriculum is compiled by the local government in collaboration with the NGO Citra Mandiri Foundation (YCM). They realize that this arat sabulungan, as a way of life for the Mentawai people, will not be able to be applied as previously, but will continue to be pursued and preserved for their future generations (Glossanto, 2019, p. 92).

And third, the inculturation of the teachings of the Catholic religion is through the equalization of the concept of Ulaumanua which is seen as the highest spirit in the teaching of arat sabulungan with the concept of God in celestial religion, especially Catholicism. This effort offers an opposite approach to the government and the great celestial religion in the Sabulungan prohibition in Mentawai, especially in Siberut. The early missionaries tried to get to know and learn the local culture and to give credit to it. Seeing the attitude of the missionaries who did not burn the tools of Sikerei and did not forbid holding traditional ceremonies, many Mentawai people in Siberut were willing to become Catholics (Glossanto, 2019).

Disaster Management on The Slopes of Mount Merapi: Local Wisdom

Mount Merapi is located on the borders of four regencies in two provinces: the south slope in Sleman Regency (Yogyakarta), the west slope in Magelang Regency, the north and east slope in Boyolali Regency, and the southeast slope in Klaten Regency. The last three regencies are located in the province of Central Java. It is a volcano that has an altitude of 2,942 meters. It is one of the most active volcanoes in the world, and one of about 600 active volcanoes in Indonesia (Statistics Centre Bureau, 2008). From 1968, it was recorded that an average of 7.5 years occurred so devastating catastrophic eruptions of hot clouds of ash that changed the environmental conditions around the slopes of Mount Merapi. The findings recorded for 1994, 2001 and 2006 showed that Mount Merapi put out lava and hot clouds that spelled disaster for the surrounding area (National Development Planning Agency, 2006).

Although they live in disaster-prone areas, the traditional society does not regard this mountain as a threat. Merapi has an economic, ecological and even spiritual function for the surrounding community. The area is the last bastion of biodiversity and the backbone of the geohydrology system for the region, as a provider of the tower water needs of the people of Yogyakarta, Magelang, Boyolali, and Klaten. In addition, Merapi has the function as flood and erosion control, with the existence of tropical rainforests around its slopes, and as a water catchment area that Merapi designated as protected comrades subordinate.

The local people of the slopes of Mount Merapi have local wisdom values, especially the teachings of cosmology. Through this teaching, they believe that Merapi's supernatural myths are not only tangible symbols and a way of life for the local communities but also a source of transcendental beliefs that build a strong dynamic interaction and form a cultural ethos. This statement can be found in some researches done by some scholars such as; Baedhowi (2008), Hatley (2007) , Ghazali (2008) Kusumasari (2012) and Laksono (1985). Baedhowi has expressed the Kejawen cosmology view that, if a community upholds the principle of rahayuning rat (natural safety), it is very useful in mamayu hayuning Bawan (changing attitudes rahmatan lil alamin). For the Javanese, this cosmology unity is a whole-life attitude to look at and respond to the jagad cilik (microcosm) and the jagad gedhe (macrocosm). Both determine and create karahayon (welfare) (Baedhowi, 2008).

Furthermore, Ghazali stated that traditional communities put Mount Merapi in a macrocosm position under the control of Kanjeng Ratu Sekar and Kedaton Kyai Sapu Jagad, Kayangan Dlepih under Sang Hyang Pramoni, and Mount Lawu under the control of Kanjeng Sunan Lawu, as well as the South Sea under the control of Kanjeng Ratu Selatan. These four macrocosms and microcosm of Merapi society under the control of the Mataram kingdom (Ghazali, 2008).

Related to the Mount Merapi disaster, the cosmological teachings they believe advocate conducting a number of ceremonies and rituals that are accompanied by sacred utterances (do'a) dan sacrificial offerings (sesajen). This ritual aims to ask for safety from the threat of disaster so that their good relationship with nature is awake and harmonious, and the eruption of Merapi is not catastrophic (Laksono, 1985). This ceremony is usually called a baretan, a kind of village event or ceremonial "selamatan" which is traditionally held in the month of Sura on Kliwon Friday night in the Javanese calendar.

In addition, the cosmological teachings of the community on the slopes of Mount Merapi also teach how to read natural signs and traditional observations toward Mount Merapi activities such as hunches, whips, thunder, lightning and other living creatures' behaviors (Laksono, 1985). This local wisdom can predict when they will survive and when they will flee from a disaster. Moreover, the community on the slopes of Mount Merapi has a strong community structure through local values such as mutual cooperation, solidarity and a strong network in dealing with disasters (Kusumasari & Alam, 2012). They also have spiritual leaders like pepundhen, a spiritual figure and cosmologist like Father Yoso as a abdi dalem (servant) in the Surakarta Palace (Kraton Surakarta) (Baedhowi, 2008). This position was also held by Mbah Marijan, the 85-year-old man who was ordered by the Sultan Hamengkubuwono IX to become the caretaker of Merapi. From some Mount Merapi eruptions from 1994 to 2006, a polemic and a discussion of the pros and cons of the disaster management occurred

between the government and the people of Mount Merapi. This is considered as a form of government pressure toward the community local wisdom in disaster management. The peak of the polemic occurred when the community evacuation process was affected by the eruption of Mount Merapi in 2006 through a decision of BPPTK (Badan Penyelidikan dan Pengembangan Teknik Kegunungpadian/the Investigation and Development Agency Mountain Engineering) that set the alert status to four in 2006, the highest status. Furthermore, through that agency, the Yogyakarta and Central Java provincial government had tried to prepare the administration of emergency evacuation and the evacuation of people who lived on the slopes of Mount Merapi to the refugee camps that had been set up (National Development Planning Agency, 2008).

The views of the government on disaster management were seriously challenged by a society which still followed the traditional view of the Merapi society's role model, Mbah Marijan. He had his own view on the emergency response to eruption of Mount Merapi. He said that the government should not issue the instructions to evacuate feverishly since the instructions were not popular among the community. The people really believed that the gatekeeper Mbah Marijan was a messenger from the ruler of Merapi, so it was not surprising that his word was believed by the people, rather than the instructions of the government (Ghazali, 2008). Because of it, the polemics became worse and worse. Even there was the resistance from the society towards the government. Therefore, it is considered that disaster management carried out by the government so far still uses conventional methods, top-down, and tends to be sectoral and external by placing local communities as victims and passive, even though they have the local wisdom values with a set of teachings in anticipating and preventing disasters.

Based on the dilemma and the penetration of local wisdom values in managing the disaster of Mount Merapi eruption above, a number of community groups have adapted and applied local values in an agreed open and informal organization called the Paguyuban Sabuk Gunung Merapi (PASAG Merapi). The organization that was established in 1994 under the initiation of the Indonesian Kappala Society and supported by OXFAM Great Britain Indonesia and other donors has experienced ups and downs and various obstacles (Ghazali, 2008).

This local non-governmental organization, however, continues to carry out its mission through activities and vigorously voices the importance of community-based anticipatory efforts and their local wisdom. Through the missions to unite the people of the Merapi community members, preserve the environment and environmental wisdom, and increase community disaster alertness, they have carried out some various activities such as conducting the disaster management workshops, building community empowerment, and forming the communication media such as community radio and other media. In addition to the informal organization PASAG Merapi, there are many more Merapi slopes community activities both in small communities and initiated by other institutions that have awareness of the importance of local community involvement and local wisdom in managing disasters and preserving their environment and culture.

The Issue of Climate Change and Global Warming through the Indigenous Traditional Calendar (Wariga), Bali

The concerns about the impact of climate change have also involved Bali island. Since the reform and decentralization of Indonesian politics, there have been many calls to save the environment and culture. According to researchers such as; Picard (1996), Nordholt (2007), Vickers (1996), Thompson (1998) and Adidjontro (1995), with its culture-based tourism, Bali has even been warned by various external influences to rescue its own local culture. The development activities that are not well controlled as the tourism sector is expanding very rapidly causing massive environmental damage (Dłuzewska, 2008).

The culture and religion of Bali, in the opinion of Clifford Greetz (1973), cannot be separated from each other. One hundred years ago, there was local knowledge of how to create harmony between human and nature by keeping the earth and the environment from damage, for example with irrigation patterns, planting, environmental ethics and regulatory seasons. One of them is the traditional structures that have a calendar reading of the seasons and the movement of celestial

objects that were formulated hundreds of years ago. This Balinese traditional calendar, known as Wariga, is a calendar system that combines the lunar and solar systems. It not only determines or "reads" the season but also functions as an agricultural calendar which regulates the season, cropping patterns and environmental settings. The calendar also sets the ritual ceremonies, such as *gebug ende* (festival of rain).

Balinese Hinduism teaches education namely the three frameworks *Tattwa*, *Susila*, and *Upacara*. Hindu religious ceremonies include knowledge about holy days or *pedewasan*, saints, holy buildings. Knowledge of holy days can be gained through Wariga. In fact, Wariga is used not only to learn about the holy days (good) for ceremonial purposes but also to learn about *pesasih*, *pawukon*, *wawaran*, *dadawuhan*, date and *panglong*, *pakarman* and everything that is caused by nature or the effects of the stars (Dwijaja, 2016).

Wariga means: *Wari* = *wara* = main, *wari* = *wara* = *warah* = instructions = guide, *ga* = motion = path = deed. According to the Balinese dictionary, Wariga is about calculating the good and bad days, while according to the dictionary Javanese- Indonesian work of L. Mardiwarsito, Wariga is an interpreter or astrologer, tasked with finding the day/time that is good for a variety of purposes in the village. Another opinion is that Wariga is a science of the good and bad times for a work activity or *yadnya*, in order to gain blessing or all the ceremonies that are performed (Dwijaja, 2016). Local knowledge is widely scattered across the nation, in the form of a traditional calendar that is phenological behavior that is associated with changes in plants, animals, and other natural phenomena. Examples of some of the traditional calendars include *Kala Sunda* (West Java), *Pranata Mangsa* (Central Java), *Tike Lime* (Lombok), *Dayak Ngaju* (Central Kalimantan), *Lamaholot* (Flores), *Tetemasa* (Madura), *Katiko* (Minangkabau), *Keunong* (Aceh), and *Pananrang* (Makassar) (Hiwasaki, Luna, Syamsidik, & Marcal, 2015).

However, the problems faced by the people of Bali are the changing or extension of the seasons because of the impact of climate change. This change has resulted in a shift in the Earth's rotation around the sun so that there was a full moon twice in one month in October 1993, May 1999 and May 2004. In the tradition of Bali known as *nampih sasih* (renewal month) (Sudarsana, 2017). The change in season is exacerbated by geographical features, predominantly the hilly region of Bali Aga and the coral-restricted steep south coast of Java, so that these areas experience more anomalies of weather than other regions of Bali. Because of this geographical difference, these regions experienced a shorter rainy season in the early years. Meanwhile, in October-December they were experiencing drought. In these months the people often held ceremonies for rain (*gebug ende*). Thus the shifting seasons and changed environmental conditions will affect the organization of religious rituals. The impact of the shift of the season looked from the damage to the social order of Balinese life, such as crop failures, the drain on water sources and other social impacts (Sudana, Mahardika, & Dharmaadi, 2019).

Even now, there have been many critical voices against the commercialization of culture as a "lawful" right for tourism. In Bali, culture was no longer intended to harmonize human life and nature. The Balinese became separated from nature and have exploited and manipulated it. Kurnianingsih (2008, p. 12) noted that much land that is supposed to function as nature conservation area, such as mangroves, green lanes and farmland, has been transformed into hotels, highways, residential buildings and other commercial structures. Thus, according to him, the island dubbed by Greetz (Geertz, 1973) as the "Theatre State", is currently experiencing serious environmental problems caused by the density of tourism, such as beaches, seas and lakes that are polluted, inorganic waste that has increased sharply, energy lack of clean drinking water, and air pollution.

A problem that requires a solution is how Bali's local culture and religion can adapt to the problems of the earth and the environment. Therefore, Bali's Hindu Association held a meeting to revise the calendar change to the fall season due to the full moon (Ginaya, 2018). In this way, Balinese culture transformed and adapted to environmental issues caused by the irresponsible treatment of nature.

Adaptation as a Response to 'Being Marginalized' of Local Wisdom in the Modernization Process

Local wisdom or indigenous knowledge grows through oral tradition or through methods such as informal education. However, it can also be lost or reduced. Knowledge that is not relevant to changing circumstances and needs will also be lost or abandoned.

In an effort to preserve the sustainability of natural resources, various groups began to use local knowledge as well as an alternative to the system of knowledge and modern technologies that lead to the destruction of the environment (Assiamah E, Y, Muller, K, Domfeh, 2018). Some studies have revealed that local wisdom about drug use, traditional medicine, farming, and traditional architecture has consistency with the logic of modern science (Chang, 2011a).

Sometimes a technology developed elsewhere is tried and adapted to local environmental conditions so that it becomes an integral part of the existing technology, culture and social system. Therefore, an external technology will become part of local technology as befits the technologies they are developing by themselves. The farmers' practical knowledge about local ecosystems, for example, the natural resources and how they interact will be reflected both in farming techniques and skills to manage their natural resources.

The process of adapting local wisdom values can be in very varied forms and formats. One of them is revitalization and modification with combining elements of modern knowledge and scientific proof, and is presented in a new format. As a result, the wisdom can remain fit for the present, and possibly the future, especially in the context of adaptation to the global climate change.

According to Sobirin, real actions that attempt to revitalize traditional knowledge are: first, scientific studies should be carried out to identify all the traditional wisdom that "is" or "has ever existed" in the archipelago with regard to adaptation to the impacts of climate change. Second, some locations of the origin of traditional knowledge should be selected as pilots and climatological stations built to correlate local knowledge with scientific knowledge. Third, the increases in the capacity of field instructor of the traditional knowledge and its relation to the impacts of climate change are needed. Fourth, the rights of recovery and institutional improvement of traditional wisdom. Fifth, the legal aspects need to be supported as the realization of the government's political will on the dissemination and extension of traditional wisdom cope with the impacts of climate change (Sobirin, 2011).

From the ecological point of view of culture, adaptation can be interpreted as a strategy to handle and respond to changes in the ecosystem and social system. More broadly, human adaptation strategies can be defined as behaviors such as allocating resources in response to these problems, making choices, and taking appropriate action in accordance with the social, cultural, economic and ecological environment/ system in which they live (Iskandar & Ellen, 2004, p. 21).

4. Conclusion

What appears from the discussion of the three cases in this article shows the variety of adaptation efforts undertaken by local communities in maintaining local wisdom and the environment from the onslaught of modernization and marginalization by both governmental pressure and non-traditional environmental damage. In this context, the adaptation and strategy carried out by the Mentawai local people in maintaining the arat sabulungan tradition and the Balinese people in revitalizing Wariga when faced with predictable regular natural environmental cycle are more intellectual than faith. While the case of local community on the slopes of Merapi, which has local wisdom in the form of cosmological teachings and various derivative rites, tends to have faith that is more rooted in imaginary capacities than knowledge related to the objective world. Therefore, when local wisdom struggles to surpass marginalized status, the two cases of the Mentawai and Balinese can be persuasive. At the same time, the belief of the community on the slope of Merapi is more challenging to adapt.

Thus, the knowledge of indigenous or local wisdom as a collective experience accumulated from generation to generation needs to be developed as part of the enrichment and completes the assembly

of technological innovation sustainable future, including for conservation of forests and natural resources, disaster management and climate change mitigation efforts.

The excavation of local wisdom in matters of global environmental issues is already being carried out by some researchers from different institutions and organizations, both inside and outside Indonesia. Some local cultural wisdom about anticipating and addressing global environmental issues has the potential to be developed for other communities and areas after revitalization and adaptation to fit the local cultural and environmental conditions.

References

- Addijontro, G. J. (1995). *Bali, Jakarta's Colony: Social and Ecological Impact's of Jakarta-based Conglomerate in Bali Touristic Industry*. Perth: ARC Murdoch University Press.
- Agatha, A. (2016). Traditional Wisdom in Land Use and Resource Management Among the Lugbara of Uganda. *SAGE Open*, 6(3), 215824401666456. <https://doi.org/10.1177/2158244016664562>
- Arhem, N. (2014). *Forests, Spirits, and High Modernist Development*. Sweden: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Asian Development Bank. (2001). *Project Compilation Report on the Biodiversity Conservation Project in Flores and Siberut (Loan 1187-INO[SF]) in Indonesia*.
- Assiamah E, Y, Muller, K, Domfeh, K. A. (2018). Transdisciplinary approach to natural resource governance research: a conceptual paper. *Management of Environmental Quality: An International Journal Article Information* :, 29(1), 15–33. <https://doi.org/10.1108/MEQ-04-2016-0034>
- Atan, Ruhaya, Md. Mahmudul Alam, Said, Jamaliah, Zamri, Mohamed. (2004). The impacts of environmental, social, and governance factors on firm performance: Panel study of Malaysian companies. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, 15(6), 622–628. <https://doi.org/10.1108/1477783041056070>
- Baedhowi. (2008). Kearifan Lokal Kosmologi Kejawan: Studi Post Colonial Pandangan Kosmologi Romo Yoso dan Implikasinya bagi Warga Tutup Ngisor-Magelang. In *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Zaman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Berger, P. L. (1996). *Sacred canopy: Elements of a sociological theory of religione*. UK: Open Road Media.
- Binsbergen, W. M. J. (2009). Expressions of traditional wisdom: What Africa can teach the world today. *Bulletin Des Séances de l'Académie Royale Des Sciences d'Outre-Mer*, 55, 281–305.
- Bowie, F. (2001). *The antroplogy of Religion: an Introduction*. UK: Blackwell Publishers.
- Capra, F. (1982). *The turning point: Science, society, and the rising culture*. Toronto, Ontario, Canada: Bantam Books.
- Chang, W. C. (2011a). Rethinking resource identification and utilization: The reconstruction of indigenous ethnoecological knowledge in Fata'an Wetland, Taiwan. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, 22(2), 187–199. <https://doi.org/10.1108/14777831111113374>
- Chang, W. C. (2011b). Rethinking resource identification and utilization The reconstruction of indigenous. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, 22(2), 187–199. <https://doi.org/10.1108/14777831111113374>
- Chiotinis, N. (2006). The request of sustainability and architecture as cultural paradigm. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, 17(5), 593–598. <https://doi.org/https://doi.org/10.1108/14777830610684558>
- Condominas, G. (1994). *We have eaten the forest: the story of a Montagnard village in the Central Highlands of Vietnam*. New York: Kodansha Globe.
- Dłuzewska, A. (2008). Direct and indirect impact of the tourism industry on drylands: The example of Southern Tunisia. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, 19(6), 661–669. <https://doi.org/10.1108/14777830810904894>
- Dove, M. R. (2006). Indigenous People and Environmental Politics. *Annual Review of Anthropology*, 35(1), 191–208. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123235>
- Dwija, B. (2016). Peranan Wariga Bali Pada Tanaman Untuk Upacara Adat dan Agama.
- Eindhoven, M. (2007). Penjajah Baru? Identitas, Representasi dan Pemerintahan di Kepulauan Mentawai Pasca Orde Baru. In *Politik Lokal di Indonesia* (p. 91). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Eindhoven, M. (2009). The influence of history and politics on the environmental future of the Mentawai Archipelago. *Asia-Pacific Forum* 44, 55–81.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane, The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World Inc.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Ins, Publisher.
- Ghazali, M. I. (2008). Pasag Merapi: Kebijakan Lokal Manageman Disaster, Pola Penanganan Darurat Letusan Merapi 2006. In *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Zaman* (p. 213).
- Ginaya, G. (2018). The Balinese calendar system: From its epistemological perspective to axiological practices.

- International Journal of Linguistics, Literature and Culture*, 4(3), 24–37.
- Glossanto, K. (2019). *Sabulungan Dalam Tegangan Identitas Budaya: Kajian atas Religi Orang Mentawai di Siberut Selatan*. Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.
- Haba, J. (2007). *Revitalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso*. Jakarta: ICIP dan Eropean Commision.
- Hatley, B. (2007). Theatre and Local Cultural Revival after the 2006 Yogyakarta. *Masyarakat Indonesia, Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*, 32(2), 47–56.
- Hiwasaki, L., Luna, E., Syamsidik, & Marcal, J. A. (2015). Local and indigenous knowledge on climate-related hazards of coastal and small island communities in Southeast Asia. *Climatic Change*, 128(1–2), 35–56. <https://doi.org/10.1007/s10584-014-1288-8>
- Iskandar, J. (2009). *Ekologi Manusia dan Pembangunan berkelanjutan*. Bandung: Program Studi Ilmu Lingkungan Universitas Padjajaran.
- Iskandar, J., & Ellen, R. . (2004). *Development of Sustainable Cultural Tourism in an Indigenous Community: A Case Study of Western Java, Indonesia*. Bandung: University of Padjadjaran Press.
- Joshi, L., & Sunaryo. (2003). *Peranan Pengetahuan Ekologi Lokal dalam Sistem Agroforestri*. Bogor: World Agroforestry Centre (ICRAF) Southeast Asia Regional Office, Indonesia.
- Kurnianingsih, A. (2008). *Simulacra Bali: Traditional Ambiguity of Bali People*. Yogyakarta: Insist Press.
- Kusumasari, B., & Alam, Q. (2012). Local wisdom-based disaster recovery model in Indonesia. *Disaster Prevention and Management: An International Journal*, 21(3), 351–369. <https://doi.org/10.1108/09653561211234525>
- Laksono, P. (1985). Persepsi Setempat dan Nasional Mengenai Bencana Alam, sebuah Desa di Gunung Merapi. In *Peranan Kebudayaan Tradisional*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Lansing, S. J. (2006). *Perfect Order: Recognizing Complexity in Bali*. Princeton, NJ: Pinceton University Press.
- Malefijt, W. H. (1995). *Religion Studies*. Mineapolis: Fortress Press.
- National Development Planning Agency. (2006). *Preliminary Damage and Loss Assessment: Yogyakarta and Central Java Natural Disaster*. Jakarta: National Development Planning Agency.
- National Development Planning Agency. (2008). *Report on Monitoring and Evaluation of the Rehabilitation and Reconstruction Processes After Earthquake in Yogyakarta and Central Java Provinces*. Yogyakarta.
- Nguyen, Q. D. (2019). Complementarity between humans and nature: Adaptive local knowledge in a protected area of northern Thailand. *Environmental Development*, 30(February), 89–102. <https://doi.org/10.1016/j.envdev.2019.03.001>
- Persoon, G. (1989). Beyond Dreaming: Environmental planning for man and nature on Siberut (West Sumatra, Indonesia). In *Mentawai: Identitaet und Wandel auf indonesischen Ausseninseln* (pp. 199–224). Bremen: Veroeffentlichungen aud dem Uebersee-Museum Bremen, Reihen C, Deutsche Geo- graphische Blaetter, N.F., Band 5.
- Persoon, G. (2006). Religion and Ethnic Identity of the Mentawaians on Siberut (West Sumatera). In *Hinduism in Modern Indonesia* (p. 114). London, and New York: Routledge and Curzon.
- Persoon, G. A., Schefold, R., De Roos, E., & Marschall, W. (2002). Bibliography On The Islands Off The West Coast Of Ssumatra (1984-2002). *Indonesia and the Malay World*. <https://doi.org/10.1080/1363981022000064410>
- Pichard, M. (1996). *Bali: Cultural Turism and Touristic Culture*. Singapore: Archipelago Press.
- Rappaport, R. A. (1967). Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. *Ethnology*, 6(1), 17–30. <https://doi.org/10.2307/3772735>
- Rappaport, R. A. (1979). *Ecology, meaning, and religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Schefold, R. (1973). Religious Conceptions on Siberut, Mentawai. *Sumatra Research Bulletin (Berita Kajian Sumatera)*, 2(1), 12–24.
- Schefold, R. (1992). Shamans on Siberut: mediators between the worlds. In *Mentawai Shaman, Keeper of the Rain For est: Man, Nature, and Spirits in remote Indonesia* (pp. 105–117). New York: NY.: Aperture.
- Schefold, R. (2002). Mentawaians. In *Encyclopedia of World Cultures Supplement* (pp. 207–217). New York: Gale Group & Thomson Learning.
- Schulte Nordholt, H., & van Klinken, G. (2007). Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia. In *KITLV Prss*. https://doi.org/10.1163/9789004260436_002
- Shaw, R., Pulhin, J. M., & Pereira, J. J. (2010). “Chapter 1 Climate change adaptation and disaster risk reduction: An Asian perspective” In *Climate Change Adaptation and Disaster Risk Reduction: An Asian Perspective*. In *Community, Environment and Disaster Risk Management* (Vol. 5, pp. 349–372). [https://doi.org/10.1108/S2040-7262\(2010\)5](https://doi.org/10.1108/S2040-7262(2010)5)
- Sobirin. (2011). Kearifan Lokal dan Perubahan Iklim. *Kompas*.
- Sonny Keraf. (2010). *Environmental Ethics*. Jakarta: Kompas Publisher.
- Sponsel, L. E. (2011). Religion and Environment: Exploring Spiritual Ecology. *Religion and Society*, 1(1), 131–145.

<https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010109>

Statistics Centre Bureau. (2008). *Bantul in Figures 2008*. Yogyakarta: BPS Press.

Sudana, O., Mahardika, O., & Dharmaadi, I. P. A. (2019). Mobile Note Application for Bendesa Adat at Bali. *Scientific Journal of Informatics*, 6(2), 160–169. <https://doi.org/10.15294/sji.v6i2.19705>

Sudarsana, I. K. (2017). Konsep Pelestarian Lingkungan Dalam Upacara Tumpek Wariga Sebagai Media Pendidikan Bagi Masyarakat Hindu Bali. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, 2(1), 1–7.

Thompson, H. (1998). Cultural Sensitivity of Tourism Development in Bali. In *Tourism Resources, Impact and planning* (p. 21). Hamilton: University of Waikato.

Tulius, J. (2012). Family Stories: Oral Tradition, Memories of the Past, and Contemporary Conflicts over Land in Mentawai – Indonesia proefschrift. In *Universiteit Leiden* (Vol. 18). [https://doi.org/10.1016/0197-4556\(91\)90120-y](https://doi.org/10.1016/0197-4556(91)90120-y)

UNDP. (2007). *Human Development Report 2007/2008 Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*. NY, USA: UNDP.

Uy, N., & Shaw, R. (2010). No Title. In *Chapter 16 Climate change adaptation in ASEAN: Actions and challenges* (pp. 349–368). [https://doi.org/10.1108/S2040-7262\(2010\)0000004022](https://doi.org/10.1108/S2040-7262(2010)0000004022)

Verbos, A. K., & Humphries, M. T. (2015). Indigenous wisdom and the prme: Inclusion or illusion? *Journal of Management Development*, 34(1), 90–100. <https://doi.org/10.1108/JMD-01-2013-0016>

Vicker, A. (1996). *Bali: A Paradise Created*. California: Periplus Edition.

Wall, A. de. (1968). *Religion and Culture*. New York: Mac Millan.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

The Society's Perception of *Maddoa'* Ceremony in Enrekang South Sulawesi

M Musyarif^{1,*}, Muh. Shaleh², A Ahdar³, N Nirwana⁴

¹ IAIN Parepare, Indonesia; musyarif@gmail.com

² IAIN Parepare, Indonesia; muhammadsaleh@iainpare.ac.id

³ IAIN Parepare, Indonesia; ahdar@iainpare.ac.id

⁴ IAIN Parepare, Indonesia; nirwana77@gmail.com

* Correspondence

Received: 2020-05-30; Accepted: 2020-07-13; Published: 2020-08-28

Abstract: *Maddoa'* is a traditional ceremony for society after conducting harvest rice in Enrekang South Sulawesi. It is an expression of joy and gratitude towards God Almighty for the success of farming. It has many values in social, cultural and religious lives and provides benefits for people's life. This research discusses the process of carrying the traditional ceremony and the perception of society toward *Maddoa'* in Kaju Bulo Village, Enrekang Regency, South Sulawesi. This research employs qualitative method with anthropology, sociology, and the phenomenology of religious approach. Thus, the data collected through observation, interview, and documentation. The result showed that *Maddoa'* is held in the month of Muharram every Friday. It is held with other ceremonies of *Mappadendang*, *Mappasosso*, and eating together on the last day. The *Maddoa'* gives various perception from society in Kaju Bulo village, Enrekang Regency, South Sulawesi. The *Maddoa'* contained many values that must be preserved by the next generation. The values were friendship, unity, cooperation, and solidarity.

Keywords: Culture; Perception; Traditional Ceremony of *Maddoa'*; Values.

Abstract: Upacara Adat *Maddoa'* merupakan pesta perayaan para masyarakat setelah mereka melakukan panen padi, sebagai ekspresi kegembiraan dan kesyukuran terhadap Tuhan Yang Maha Esa atas keberhasilan yang didapatkan melalui bertani. Ditemukan beberapa nilai-nilai baik itu nilai Islam sosial maupun nilai budaya yang memberi manfaat dalam dinamika kehidupan masyarakat. Penelitian ini membahas Bagaimana proses pelaksanaan upacara adat, persepsi masyarakat tentang *Maddoa'* di Dusun Kaju Bulo Kecamatan Maiwa Kabupaten Enrekang. Jenis penelitian ini adalah kualitatif, dengan menggunakan pendekatan antropologi agama. Pendekatan sosiologi agama, dan pendekatan fenomenologi. Teknik pengumpulan data dengan cara observasi, wawancara, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa proses pelaksanaan upacara adat *Maddoa'* dilaksanakan pada bulan Muharram pada setiap hari Jumat yang dirangkaikan dengan acara *Maddoa'*, *Mappadendang*, *Mappasosso* dan makan bersama pada hari terakhir. Persepsi masyarakat dusun Kaju Bulo Kecamatan Maiwa Kabupaten Enrekang terhadap upacara adat *Maddoa'*, sangat variatif dalam memaknai pelaksanaan upacara adat *Maddoa'*. Dalam penyelenggaraan upacara adat menurut persepsi masyarakat terhadap *Maddoa'* terdapat banyak nilai-nilai yang terkandung didalamnya yang harus dilestarikan oleh generasi penerus bangsa. Nilai-nilai yang dimaksud adalah nilai silaturahmi, persatuan, gotong royong dan solidaritas.

Keywords: Budaya; Nilai-nilai; Persepsi; Upacara Adat *Maddoa'*.

1. Introduction

Culture is something that inherent attaches to human life. It is not a compliment in human life but it possesses by a human. Culture is closely related to tradition and serves as a guideline in society (Peck, 1998; Rohner, 1984). Furthermore, it will be inherited by the next generation (Abraham &

Hartono, 2008). Ceremonial activity is carried out to maintain the traditions. The existence of traditional ceremonies enriches the diversity of Indonesian. Each ethnic group has a different ritual from one to another (Rahmawati, Yahiji, & Rusli, 2019). The implementation of the traditional ceremony in society is interesting, it has uniqueness, sacredness, and moral values (Isa & Astafi, 2019).

The people of South Sulawesi have various traditional customs even before Islam was accepted. There was a belief in animism and assimilated with Islam after its coming. Religious tradition or ceremony is very identical to people who live in rural areas because they are attached to nature (Idris & Zubair, 2019). The society is homogeneous and cooperation, kinship and mutual cooperation. People were living in the village still carry out the tradition (Sunanto, 2001). They maintain the culture and preserve it. Society who lives in agricultural areas still carries out the cultural ritual which is always related to the Almighty (Soekanto, 2010). People in Kajubulo Village, Maiwa District, Enrekang Regency have a traditional ceremony called *Maddoa'*. *Maddoa'* is a celebration party for the society after harvesting rice, as an expression of joy and gratitude towards God Almighty.

In expressing the excitement and gratitude, there are several activities, both in the form of games and traditional ceremony. In the form of a game, they made a large swing by bamboo, this swing is called *Maddoa'* and be the characteristic of this traditional ceremony. *Maddoa'* traditional ceremony is held every four Friday followed by other rituals such as, *Mattulabala*, prayers, *Maddoa'*, *Mappadandang*, *Mappasosso* wearing bracelet, and eating together at the end of the *Maddoa'* process. Kajubulo village is a unique, strict, and neat place, this is influenced by the characteristics of the local society. The process of *Maddoa'* still involves in some practices before Islami and has been assimilated with Islamic culture.

Islam does not eliminate the culture that existed before (Aminah, 2016). However, in the procedure and process of *Maddoa'*, it was found that several values, both in social and cultural values provide benefits in the dynamics of life such as improving and strengthening the relationship between society. This is in line with Islamic teachings. *Maddoa'* traditional ceremony is a cultural heritage and is owned by people. There are certain ways or mechanisms in each society to maintain its people so that they learn about culture, which contains norms and life values. Obeying the norms and upholding the values is essential for society in preserving life. Referring to the social condition, it causes a process of perception among society.

Maddoa' is a post-harvest ritual. Previous research related to post-harvest rituals has done a lot. Ilwan & Wardani (2019) examined the ritual of *Mewuhiha Limano Bhis* in North Buton. The same ritual is also found in several other areas, for example, the ritual of *Lep'mali auh Kabang* in the Dayak Kayan tribe (Paskalis, 2019), *Slametan* in the Javanese community (Handayani, 2018), *Monahu Ndau'* ritual in the Tolaki, Konawe community (Ajemain, Moita, & Alim, 2019) and many other areas with different names. These various studies only examine in terms of implementation and cultural meaning. This study is different from previous research, for example, not only the difference in the research location, but also in this study analyzing the community's perception of the *Maddoa'* ritual.

In this case, the researcher used qualitative research. Qualitative research is proceduring descriptive data in the form of written or oral words from people and behaves that can be observed directed at the background and individuals holistically (intact) (Gunawan, 2016). Qualitative research is focused on the wholeness (*entity*) of a phenomenon (Endswarsa, 2003) in the framework of examining the meaning of individual attitudes or actions in the midst of their social environment with all the subjective meanings. This research is focused on the Perception of Society toward *Maddoa'* traditional ceremony in the Kajubulo Village, Maiwa District, Enrekang district, in which the society of Kajubulo Village still maintain their custom and culture very well. To further understand about The Perception of Society on *Maddoa'* Traditional Ceremony in Kajubulo Village, Maiwa District, Enrekang Regency, the researcher used the following approach, namely; the Anthropological Approach of Religion; anthropology is the study of humans, especially about the origin, the different colors of the physical form of the community, customs, beliefs, and the culture produced so that each human is different from one another (Koentjaraningrat, 2009). Antopology

generally focuses attention on one aspect of the culture of society, as well as religion. However, religious phenomena are studied in relation to and unity with other aspects or elements of culture (Agus, 2006). Through this anthropological approach to religion, it is one way of understanding The Perception of Society on *Maddoa'* Traditional Ceremony with the form of religious practice by looking at religious forms that grow and develop in the society environment in Kajubulo Village, Maiwa District, Enrekang Regency.

Sociological Approach; this approach is needed to determine the perception of the society as an object in the implementation of *Maddoa'* traditional ceremony. The approach of sociology is to study the order life together in society and investigate the bonds that govern its life (Shadly, 1983). The definition of sociology is examine the social behavior and the tools of social affect human behavior (Lubis, 2015). Especially those related to society perception on *Maddoa'* traditional ceremony. Through this approach a social phenomenon can be analyzed with the factors that support relationships, social mobility and beliefs that underlie the process

Phenomenology; Phenomenology Approach comes from the Greek, namely *Phaino*, which means "to appear" and *phenomenon* refer to visible reality. And *logos* which means knowledge. Thus, *phenomenology* is a science that is oriented to get an explanation of visible reality. *Phenomenology* is essentially related to the interpretation of reality. *Phenomenology* seeks answers about the meaning of a phenomenon (Habiansyah, 2008). This approach is used to describe the things happen to the object research with events that occur systematically, namely the process of implementing *Maddoa'* traditional ceremony. Sources of data were taken by ten informants at Kajo Bulo, Maiwa Sub-district Enrekang, South-Sulawesi. Observation, field notes and deep interview were used to collect informations about *Maddoa'*. Qualitative method was applied to analyse the data.

2. The process of *Maddoa'* Traditional Ceremony

The *Maddoa'* traditional ceremony conducted by the society of Kajubulo village, Maiwa District in Enrekang regency. It is a celebration party aftern harvesting time and as an expression of joy and gratitude towards God Almighty. *Maddoa'* word comes from Bugis language, *Mattojang* which means swinging/playing swing (Yasir, 2019). Meanwhile, in the Enrekang language called *Maddoa'* which means swinging. The existence of a very high swing in the middle of the celebration is an attraction for the neighboring village community to attend this celebration. A swing will be installed until the entire *Maddoa'* harvest party event ended. The swing has become an icon of this event and it is intended as a venue for entertainment, *Sumanga pallajang* and to test guts.

Maddoa' traditional ceremony is a reflection of the culture of Ongko villagers. Especially in the village of Kaju Bulo which had been preserved from the kings of ancient times to the form of annual celebrations from generation to generation whose existence is still maintained by the society of Kaju Bulo. The existence has been considered important by the local society and is familiar with the term of harvest party or traditional ceremony.

The implementation of *Maddoa'* traditional ceremony by Ongko villagers especially in Kaju Bulo Village Maiwa sub-district, Enrekang Regency takes plenty of time in a month or even more to conduct the process. The process of carrying out *Maddoa'* traditional ceremony includes a series of activities including; planning, preparation, and implementation. Thus, we are going to look forward to the simulation picture of *Maddoa'* in figure 1.



Figure 1 People were doing liwu (gathering) to pray. Documentation on 27 September 2019)



Figure 2 The society were doing ma' baca (mando'a/pray) and mappasosso (Ritualism). The pictures below are the process of Maddoa' (documentation was on 4 October Oktober 2019)

Planning Stage

Planning is the first step in every activity. The activities without well-prepared planning will not give maximum results. The topic of discussion is the implementation of the *Maddoa'* traditional ceremony, each participant was given the same right to speak about suggestions or arguments relating to the ins and outs of the implementation in *Maddoa'* traditional ceremonies.

The *Maddoa'* traditional ceremony is carried out after all people harvesting rice. This stipulation is valid from the beginning until now which is done every month in *Muharram* (the first month of the year in Islamic calendar) and a series of ritual ceremonies which were held every Friday, but *Maddoa'* can be done at any time. Puang Jamiati (personal communication, October 04, 2019) explained the time of *Maddoa'* as follows:

iyatu jolo-jolo indana bulan Muharram mende ase ra direkeng, nalluru waktuta nini Kaju Bulu o melo ilaksanakan ede nede tempo kabatulang i iyamo mancaji kapala desa isanga Baddu, natola i menta- menta na isanga adat. inda namelo ilaksanakan i nasaba na caccai, naluru nasaba badisalemo tu kita sa Maddoa' inda paja ekka leki menghadap lako kapala nasaba taro adaki lako ada' tapi mapa nede napalabaki dengan syarat joki bulan Muharram nasaba nakanna burung-burung tolak balaki, bulang malabi na bulang makarraai mane mangolo wara' ki magere manu, jaji bulan Muharram le mi ilaksanakan te' e adat o.

At the time, implementation was not in *Muharram* but when the rice began to grow. As they wanted to carry out the *Maddoa'*, the head of the village named Baddu rejected the implementation of rituals because that he did not like the custom. However, the society was not

desperate. *Maddoa'* is a part of their life. So that, one day the village head allowed to carry out the rituals with condition that the implementation process must be on a good month which is in Muharram. Then, to slaughter the chicken, they must face the Qibla direction (the fixed direction towards the kakbah to perform prayers in Islam). So that, it is always held on Muharram month.

It is in line with other informant who says, as follows, "*waktu i laksanakan te'e upacara adat Maddoa' adalah setiap asso Jumat pi nasaba iyamo asso paling baik, na makkarra nannia saba asso arajang* (The time of the *Maddoa'* traditional ceremony is every Friday because that is the best, sacred, and great day)" (Ambo Latang, personal communication, October 04, 2019).

The traditional ceremony is held at the house of the head of the village called Ambo Lantang. The priority of the head house is made because the head is the one who implements the traditional ceremony.

Preparation Stage

Before *Maddoa'* custom is held, the 'preparations are needed to make the ceremony run well. The preparation process must be carried out before *Maddoa'*, Puang Jamiati (personal communication, October 04, 2019) says: "*iyake kita mai yisseng mi melo tama bulang Muharram pada sipulung maki tu meloki ikka mala awo ipake ipatojo tu doa' dau nasaba iya memang ra passewata mai o kampong* (We [the society] when we knew that the month of Muharram was approaching, we would collect bamboo that would be used to swing. This is a unity sense in this village)."

Implementation Stage

The *Maddoa'* traditional ceremony is held during the month of Muharram and every Friday. Based on the interviews with several interviewers and also from observations, the researcher obtained information about the process that took place during *Maddoa'* in Muharram month 'as follows:

The first Friday: prepare for the rice and salt. Every Friday night after the evening prayer all people will take rice and salt. First, rice is taken from *Pa'barrasangan* (place for storing rice) and it is thrown to the stairs, with the intention that people in village can fulfill their needs. Besides, rice is a staple food in Kaju Bulu village. Second, spread the salt over the house. That salt is burned with the intention of medicine to avoid bad things. Besides, it used as a bug to taste the food.

The second Friday: establishing a prayer or swing. After a series of ritual on the previous Friday, all people work together and help each other to build a swing made of *Awo* or bamboo with 8 meters high. After the *Prayer* (swing) stands, the local society can do the *Maddoa'* process (swing). The meaning of *Maddoa'* itself is *Mappalajang Sumange* 'or disposing of all diseases in the body. The society of Kaju Bulu also makes *Issong* (dimples) and *Alu* (made of wood which has a length of 1.5 meters) which will be used for the *Mappadendang* event. The meaning of *Issong* (dimples) is a place to grow rice, while *Alu* means how to maintain the rice from the beginning of planting until the harvest time. *Maddoa'* and *Mappadendang* are a unity that cannot be separated from rituals believed by the people of Kaju Bulu.

The third Friday: Slaughtering chickens and *Ma'bilang ulu*. Each Kaju Bulu people will bring a chicken to the house of the village head. Some parts of the chicken such as the liver, thighs, and wings were served as the menu for the *mabaca* at night. *Mabaca* time is around 23.00 p.m until 02.00 am. 02. It is believed that this is the best time to read. Besides chickens, they also carry rice and money (*mabilang ulu*), one person shared Rp 1.000. The money is used to buy kitchen utensils which will be put together and eaten together on the last day.

The fourth Friday: *Ma' baca Pabbura* (medicine giving), People bring the ingredients used such as onion, garlic, pepper, ginger, and oil. Then, they hand over the ingredients to the village head, in this case Ambo Lantang for *mabaca*. The meaning of onion, garlic and oil is used when a person has an illness to relieve pain. Like, *ma'tuo-tuo* (chicken pox) and *Cellakeng* (itching), the symbolic meaning of ginger is if a person experiences an accident, people will use ginger to relieve pain in the wound. The

ginger was sliced mixed with oil then rubbed on the wound area. While the meaning of pepper is the malaria medicine, people use pepper mixed with oil and rubbed on both feet.

The next step is to wear a bracelet made from the *indu* tree (palm tree) as a medicine to prevent disease and the symbol of *Maddoa*. People wear bracelets, do *Ma'cobo* 'with betel leaf, and finely ground kalosi then placed on both temples and the neck as medicine. The first person in Kaju Bulo and the local people believe in *Cobo* as *Sandro* (shaman). Because in the past, they did not have a doctor, so if someone is affected by the disease they will come to *Cobo* to ask for medicine. It is known as *Ma'bura Kampong*. The meaning of *Ma'cobo* in both temples is that the community always appreciates and remembers *Cobo* as the oldest person in the past, whereas in the meaning of *Ma'cobo* on the neck is someone who feels discomfort when experiencing pain.

For example, when a person has a fever, it will taste bitter. They will grind betel leaves and kalosi and attached to the neck to relieve pain. Then, sit together in the guest room and the head village will come out carrying incense and surround the people in the middle of the house three times and throw rice. It was done to protect them from all bad things and provide *belundra* (special food wrapped in coconut leaves) as *pabarakka*.

The fifth Friday or the last day is *Mapasosso*. People will make *rakki* (a place made of bamboo) and cook *sokko* in 4 colors that are white, yellow, red and black. It shapes like a crocodile shape and then flow it to the river with side dishes and fruit such as coconut and banana. Based on the interview, it obtained information that the *Maddoa'* traditional ceremony also include the four-color of *Sokko*. Following Munawir (personal communication, October 04, 2019) as a public figure who always carries out the traditional ceremony, it reveals, "*iyatu sokko patang rupa ede manang artinna nasaba isimbolkan i lakora batang kale, iyake warna mapute artinna tulang, cella artinna darah to massolo, bolong artinna mata pake makkita, kuning artinya balla ridi* (Four colors of sokko have each meaning symbolized. White means bone, red means blood, black means eyeball, and yellow means heart". Meanwhile, banana and coconut in the traditional ceremony mean a symbol of fruit so that the people have abundance of fruits)." While *sokko* which resembles a crocodile in the *Mappasosso* process is a symbol of their predecessor twin brothers called *Lindrung* (crocodile-shaped human) believed by the public until now.

The implementation of *Mappasosso* [Bugis language known as *Mappano* 'means to lower the food into the river]. In the *Maddoa'* traditional ceremony, it has only been held for the past two years. It is due to the Ambo Lantang (customary head) dreams of meeting the ancestral. Then, it is given instructions that *Lindrung* (crocodile-shaped human) wants to return to the village in Pinrang. This attracted the attention of the local community even people from outside the village such as H. Latinro latunrung (Member of DPRD Enrekang) visited and saw *Lindrung* (crocodile-shaped human)

3. The Perception of Society's Perception of *Maddoa'* Traditional Ceremony

Perception is a person's view in understanding the phenomena that occur in life through conscious estimation to manage information using aspects of cognition, affection, and convention (Tilaar, 1999). *Maddoa'* traditional ceremony implemented by the Kaju Bulo is one of the traditions that is still performed by the local people. The people view *Maddoa'* as a habit that must be implemented. According to Ambo Latang (personal communication, October 04, 2019), he points out the importance of *Maddoa'* is:

Maddoa' artinna pesta panen rakyat yang dilaksanakan sebessewang dalam sattaung pada bulan Muharram salama a'pa' jumat yang wajib i pagau sabagai tanda sukkuruta ri pammase i duppana tu ase, mane iyatu maddoa' alliranna a'pa' nasaba jomi alirrannami tu wanua, jomi tu kapala, imam, madu dan sandro na iyatu a'pa massewa makassing pakkasana mancaji simbol ri pabbanuae.

Maddoa' is a people's harvest party that is held once a year in Muharram for four Fridays. This must be carried out as a sign of gratitude to the almighty authority on the origin of rice products. Also, *Maddoa'* has four poles that are interpreted as the pole of the village head, village priest, village sandro, and honey. The four pillars become a strong bond as a symbol of this camp.

Prayer is a symbol of *Wanua'* or a village that has four main elements as follows:

- a. *Village head*; Each village has a leader as a role model to develop a region in social, cultural, and religious aspects.
- b. *Village priest*; Each village has someone to lead them in the religious activities, worship, and teach religious education in society.
- c. *Sandro Kampong* (Village); Each village has protector, tabib who will guard the security of the village
- d. *Honey'* Each village has a group of people who live together in an interacting area.

It is also continued from Sinau's (personal observation, October 04, 2019) statement to the local community, as follows:

ampe-ampe nakedo-kedo melori ri praktek kuammang i napaletei pammase assabareng napatulung i puang Allah Taala pakkamase kalako panca wanua beki keselamatan na kadisingeng titijomo praktek-praktek na nene-neneta jolo-jolo, iyamo i laksanakan rendeng mi isanga Maddoa' napole tu kamadisingen na banda madalle ase i duppa na tu pakario-r.

Good attitudes and behaviors must be demonstrated. Safety and health were obtained from the God's blessing so that it was done by the previous ancestors. It is the reason for the implementation of the *Maddoa'* traditional ceremony and gets an abundant rice harvest.

Based on the results of interviews with several people in Kaju Bulu argue that the *Maddoa'* traditional ceremony was done as a form of gratitude to the creator. Besides, the local community also held this custom to commemorate the ancestral. One of the informants, Kamading (personal communication, October 27, 2019), explains as follows;

iyatu sanga doa'irapang i kita ana lolo i doa' i namakassing tuona, sibawa iyatu tijo ede sanga datu' ase, iyamo i bacangi titijo o, pada-pada tu issong, iyamo nakamaseki nannia sukkuruki ri puang Allah Taala. Pole tu pilakkua tu pakkampong e iyamo isukkurukki na diadakan titijo, edemi na polei tu barakkana masyarakat buda hassele na tu ase, jaji iyamo na tu magere manu i poa mi tu nia, (bismillahi rohmani rohim inimo puang laksanakan dengan tulus atikku iyatu puraku pillakua lako pabbanua). Jaji ke ede i duppa ase buda na cidinna harus i sukkurukki, nasaba nai-nai tau inda namelo sukkuru ri puang Allah Taala iyamo tau masessa le papenadingna. Iyamo tujuanna indamo pappa lain i tudangi milakku saliwanganna jo puang Allah Taala.

What is meant by *Maddoa'* by the ancients, it is like a baby on swung. It is expected so that his life gets good. Meanwhile, there is also *Datu Ase* (rice guard). This is what will be read later. Like halna with dimples (used when *mappadandang*) is a unity of *Maddoa'*. This is what must be grateful for the blessing of Allah SWT who grants the people's request so that the traditional ceremony can be held as a sign of gratitude. When slaughtering a chicken, they recite (Bismillahirrahmanirrahim, I carry these rituals as a blessing for this village). We must thank God for everything. This is the purpose of the implementation of the ritual, which has no place to ask other than Allah SWT.

The interview excerpt revealed that the *Maddoa'* traditional ceremony is a people's harvest feast that is still maintained by the Kaju Bulu society from their ancestors up to now. *Maddoa'* traditional ceremony is held once a year in the Muharram as a sign of gratitude to Allah SWT for the abundance of harvests. Thus, the implementation of the *Maddoa'* traditional ceremony which has been carried out is a form of legitimacy and respect from the people to the culture of their ancestors. People of Kaju Bulu had decided that *Maddoa'* traditional ceremony is an inseparable unity in their lives.

The difference between the harvest party or *Maddoa'* traditional ceremony with other villages is the determination of the time. Other village implementation is usually determined by the village head but *Maddoa'* is not. Besides, another ceremony in another village was conducted in two, three, or even

five years but *Maddoa'* in Kaju Bulu is different. As one of the Wa Bulla (personal communication, October 27, 2019) opinions as follows:

iyatu mai Maddoa' tiap tahun na dilaksanakan tapi jopi bulan muharram mane asso juma' ra kana acarana, mane iyatu masyarakat wajib i bawa barra sa liter sibawa doi, iuatu doi pura memang mi itentukan nominalna bangsa sasabu perkapala dalam setip tu kaluarga iyamo isanga ma'bilang ulu.

Maddoa' traditional ceremony is held every year in Muharram and every Friday. People must carry one liter of rice, and shared Rp 2.000., per person in each family member ". If the society left the traditional ceremony then something bad will happen to the village.

It is in line with Puang Jumiaty (personal communication, October 04, 2019) who said that; "*adat Maddoa' memang adat ta memang pole jolo-jolo, inda na wading i bilai nasaba nakanna ki dau abala keda sibawa paccoba sehingga masolang mi tukampong, indami appa barakkana i polei*" (*Maddoa'* custom 'is a custom that had been believed since a long time ago, so it should not be abandoned, if the custom is left behind there will be a disaster destroying this village, then all blessings will be lost). It is supported by Hasbi's (personal communication, October 04, 2019) statement as leader reveals that; "*iyatu tau madeceng rekeng nakalupai tu tapi ede dau cappana na duppa asselena, naruntu mi na kita abalana, iyamo mane na pirasai marajingna jaji percaya mi na jama mi pole* (When someone has succeeded then forget about the custom. One day, they will get a reply in the form of a disaster)."

As stated by Hasbi (personal communication, October 04, 2019) as follows, "*iyatu maddoa' makasi na ijama, nasaba mapai ninimi passewata, kadisingan na rejeki* (The *Maddoa'* tradition is good to be carried out because there is a value of unity, safety and fortune)." Munawir (personal communication, October 04, 2019) states that *Maddoa'* traditional ceremony is a traditional ceremony carried out in Islamic and social values ;

adat Maddoa' selain tanda sukkuruki ri pamasse puang Allah Taala, edetu nilai-nilai lainna, pada nilai silaturahmi, sipulung manangki pole kerabat-kerabat ta pole lako tu mabela, kedua ede nilai gotong royong, massewaki laksanakan i te'e adat, edemi nilai solidaritas nasaba, mane iyake purami dilaksanakan manang, tudang maki kande sipulung natu sipakario-rio.

This is in line with what is said by Munawir, one of the society leaders as follows: "*Maddoa'* is gratitude to Allah SWT in which it covers the value of friendship, relatives come to gather, the second value is cooperation value, united in carrying out the custom. There is also the value of solidarity because when all the series of events have been carried out, then the society will gather to eat together with joy.

The existence of obedience and adherence to the prevailing traditional ceremony because of society members perceptions that traditional ceremony covers the highest values for humans. This is a social reality that occurs in the lives of the Bugis people, especially in the Kaju Bulu village, Maiwa sub-district, Enrekang district, and is a living system that has been going on since their ancestors created the traditional ceremony. Even the traditional ceremonies are firmly established and are not deterred by the times. *Maddoa'* traditional ceremony which is carried out by the people of Kaju Bulu village, Maiwa district, Enrekang district is not only a traditional ceremony, but the implementation of *Maddoa'* traditional ceremony contains a lot of values in it.

Therefore, the *Maddoa'* traditional ceremony needs to be preserved so that society always implements these customs. Based on the observation, it is found that the process of carrying out *Maddoa'* traditional ceremony is connected with Islamic culture. So, the process of *Maddoa'* still covers Islamic cultures. Such as respect for the ancestors, conduct *Mappasosso* to be offered to *Lindrung* (Human in the form of culture), and believes in avoiding natural disasters. This is because Islam does not necessarily eliminate the previous culture. For this reason, the researcher provides advice to the people in implementing the *Maddoa'*. To deal with the society's perception of respect for the ancestors, it is changed by sending prayers of Surah Yasin and Al-Fatiha every Friday night.

The relationship between religion and culture is a vertical relationship in which the relationship with Allah in the form of a religious order (worship). Meanwhile, the relationship with humans forms social and human work in Islamic culture is a dynamic way of implementation. The values of God are permanent. In traditional Islam, it is known as *urf*, in the *Maddoa'* traditional ceremonial process' if it is connected with *Urf*, then *Maddoa'* is in *Al-Urf al-am* (certain custom concerned widely throughout the society and throughout the region) and *Al-Urf al-khas* (certain habits that apply in the social area). The function of the traditional ceremony namely the spiritual function, social function and tourism function In the process of *Maddoa'* traditional ceremony covers three of these functions which have some values inherent in the process of implementing the traditional ceremony.

Expression of Gratitude to Allah SWT

Gratitude is an attribute that is full of kindness and respect, thanks to God, and glorifies it for all of his favors, both expressed verbally which are established with hearts and carried out through actions (Muzakkir, Jusuf; Mijib, 2005). The implementation of *Maddoa'* traditional ceremony 'is an implementation that contains the value of expressing gratitude to Allah SWT. Gratitude is meant in the implementation of *Maddoa'* traditional ceremony when the society has ended *Mengngala Ase* (harvest of rice) and got abundant rice harvest then they will express gratitude to God by carrying out the *Maddoa'* traditional ceremony. Following the result of the interview, one of the figures the society, namely Kamading, who asserts that all result in *Mengngala Ase* (rice harvest) must be blessed because there is no place to ask other than Allah.

Value of Hospitality

Friendship is a tradition of visiting each other or visiting relatives, relatives, or friends so that family relations, kinship, and friendship are not interrupted. Islam strongly encourages hospitality in the life of the people, so the Messenger of Allah forbade his followers to break the relationship. The implementation of *Maddoa'* traditional ceremony contains the value of friendship. The friendly relationship between family and relatives live far from the village intentionally returned to the village just to follow the process of *Maddoa'* traditional ceremony. Even people from outside the village came and participate in the process of *Maddoa'* traditional ceremony.

Value of Unity

Unity in the Islam is called the *Ihkwan Islamiyah*, namely brotherhood in Islam, both the voice of fellow human beings and religious brothers and sisters. The value of unity among the people involved in it, mutual need, interdependence, mutual giving which in turn can create a harmonious, and balanced life. The wisdom of unity or *Ukhuwah Islamiyah* is:

- 1) Building unity and harmony, so that the atmosphere of togetherness is reflected peacefully, full of kinship, and mutual respect.
- 2) Strengthening *aqqidah* and belief in Allah SWT.
- 3) Establishing a sense of social solidarity. People brought 1 liter of rice in each family, money, and *belundra*, the purpose is not only to help carry out *Maddoa'* traditional ceremony but also to make them easier conducting *Maddoa'* which also stated by Hasbi, a society leader.

Value of Mutual

Cooperation is the attitude and behavior exemplified by the ancestors of this nation to be passed down to the next generation and contains many positive values. This is also a special characteristic of the Indonesian nation. Cooperation is an activity which is carried out together and voluntary so that the activities can run smoothly, easily, and lightly. During the observation, it is found that *Maddoa'* traditional ceremony form mutual cooperation where the society works together to finish establishing the prayer 'or ayung used in *Maddoa'* traditional ceremony as an attraction for people from other

villages. Also, the society in a group to help each other, such as cooking *Sokko*, *Likkua manu*, and other menus as dishes that will be pampered together.

The Value of Solidarity

Solidarity is a sense of togetherness, a sense of unity, a sense of sympathy between fellow human beings. The value of solidarity is a value underlies one's actions towards himself, the basic principle itself that is used as a reference in studying solidarity is a love relationship for friendship, unity, sympathy between fellow human beings. solidarity itself encourages the realization of mutual respecting values among fellow individuals or groups with all the possibilities. In the implementation of the *Maddoa'* traditional ceremony. It holds the meaning of solidarity activities that are quite prominent including the place implementation of the *Maddoa'* traditional ceremony' where every society has the right to participate and rejoice without discrimination in terms of social status among the community. Every society or outside society that visits the location of the *Maddoa'* traditional ceremony always maintain order, and the politeness of the process of carrying out the *Maddoa'* traditional ceremony.

4. Conclusion

Traditional Ceremony of *Maddoa'* is society's harvest party as a sign of gratitude to Allah SWT for the abundant harvest rice carried out in the Kaju Bulu which is held in Muharram every Friday. The society's perception of Kaju Bulu Enrekang Regency on *Maddoa'* traditional ceremony, is very varied. The traditional ceremony of *Maddoa'* has been carried out as a sign of legitimacy and respect from the peasant society toward the culture of its ancestors, as a form of gratitude to Allah SWT, the implementation of *Maddoa'* traditional ceremony for society in Kaju Bulu is an inseparable unity in their lives. *Maddoa'* traditional ceremony has been provided many values and must be preserved by the next generation of the nation. The values refer to the value of friendship, unity, cooperation, and solidarity.

References

- Abraham, & Hartono, Y. (2008). *Pengantar Antropologi (Bahan Ajar Untuk Perguruan Tinggi)*. Magetan: Lembaga Edukasi Swastika.
- Agus, B. (2006). *Agama dalam Kehidupan Manusia Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Ajemain, A., Moita, S., & Alim, A. (2019). Fungsi Ritual Monahu Ndau' pada Orang Tolaki Di Desa Parauna Kecamatan Anggaberu Kabupaten Konawe. *Jurnal Penelitian Budaya*, 4(1), 1–11.
- Aminah, S. (2016). *Menyoal Eksistensi Jamiyah Khalwatiyah Syekh Yusuf Al-Makassary di Sulawesi Selatan*. Parepare.
- Endswarsa, S. (2003). *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Gunawan, I. (2016). *Metode Penelitian Kualitatif Teori Dan Praktik*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Habiansyah, O. (2008). Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktik Penelitian dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi. *Mediator: Jurnal Komunikasi*, 9(1), 163–180. <https://doi.org/https://doi.org/10.29313/mediator.v9i1.1146>
- Handayani, S. (2018). Agriculture and Ritual: Pola Komunikasi Ritual Slametan Musim Tanam Padi di Ngemplak, Sambikerep, Surabaya. *J-IKA*, 5(1), 40–50.
- Idris, D. M., & Zubair, M. K. (2019). Religious meaning in social practices: a study of muslims tolerant attitudes in south sulawesi. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, 4(1), 1–18. <https://doi.org/https://doi.org/10.22515/islam.v4i1.1702>
- Ilwan, I., & Wardani, A. K. (2019). Ritual Mewuhiha Limano Bhisu dalam Menyambut Pesta Panen pada Masyarakat Desa Morindino Kecamatan Kambowa Kabupaten Buton Utara. *LISANI: Jurnal Kelisanan, Sastra, Dan Budaya*, 2(2), 37–46.
- Isa, A., & Astafi, R. (2019). The Existing of Naqshbandi Tariqa and Its Influence on Socio-Cultural Life of the Sakai People in Bengkalis Regency. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 4(1), 80–93. <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/jw.v4i1.4072>
- Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Bandung: Rineka Cipta.
- Lubis, H. M. R. (2015). *Sosiologi Agama: Memahami Perkembangan Agama Dalam Interaksi Sosial* (1st ed.). Jakarta: Prenadamedia Group.

- Paskalis, J. (2019). *Tradisi pesta panen padi (Lep'mali auh kabang) dalam masyarakat suku dayak kayan di desa Mara Satu, Kecamatan Tanjung Palas Barat, Kabupaten Bulungan, Provinsi Kalimantan Utara*. Wijaya Kusuma Surabaya University.
- Peck, D. (1998). *Teaching culture: Beyond language*. Yale: New Haven Teachers Institute.
- Rahmawati, R., Yahiji, K., & Rusli, M. (2019). Mopo'alati Tradition In The Coastal Muslim Community At Molotabu Beach Bone Bolango District. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 4(1), 65–79. <https://doi.org/10.15575/jw.v4i1.4080>
- Rohner, R. P. (1984). Toward a conception of culture for cross-cultural psychology. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 15(2), 111–138.
- Shadly, H. (1983). *Sosiologi Untuk Masyarakat Indonesia (IX)*. Jakarta: Bima Aksara.
- Soekanto, S. (2010). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sunanto, M. (2001). *Sejarah Peradaban Islam Indonesia (Cetakan II)*. Jakarta: Rajawali Press.
- Yasir, R. (2019). *Akulturası Islam dan Tradisi Maddoa' pada Masyarakat Desa Samaenre Kecamatan Mattiro Sompe Kabupaten Pinrang*. IAIN Parepare.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

Merawat Harmoni Agama melalui Kolaborasi Musik *Hadroh* dan Trompet di Ambon

Dewi Tika Lestari*

Institut Agama Kristen Negeri Ambon, Indonesia; dewitikalastari85@gmail.com

* Correspondence

Received: 2020-06-23; Accepted: 2020-08-04; Published: 2020-08-29.

Abstract: This article aims to describe the role of music for preserving religious harmony after the social-religious conflict that occurred in 1999-2004 in Maluku. The study is conducted toward the collaboration of musicians of the music of *hadroh* which come from the Muslim community and the music of trumpet which come from the Christian community in Ambon City. This study uses a qualitative research approach with a discourse analysis approach. The study shows that both of the musical instruments, *hadroh* and trumpet, are always used in religious rituals, both in Islam and Christian. The musicians are also from these two religions. This study also found that Muslim and Christian can collaborate to provide a new style and introduce a new approach for maintaining peace in Maluku. As a result, this study shows that music has the power to preserve peace in a pluralistic society.

Keywords: *Hadroh*; Maluku; Music; Religious Harmony; Trumpets.

Abstrak: Kajian ini bertujuan untuk menggambarkan peranan musik dalam melestarikan perdamaian antar umat beragama di Maluku pasca konflik sosial yang pernah terjadi pada tahun 1999-2004. Penelitian dilakukan terhadap aktivitas para musisi yang mengkolaborasikan musik *hadroh* dari masyarakat Muslim dengan musik trompet dari masyarakat Kristen di Kota Ambon. Dua instrument musik ini digunakan dalam ritual keagamaan Islam dan Kristen. Para musisinya juga dari agama yang berbeda. Namun, mereka dapat berkolaborasi dan memberikan suatu corak baru dalam merawat perdamaian di Maluku. Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif deskriptif dengan menggunakan pendekatan analisis diskursus. Hasilnya, kajian ini menunjukkan bahwa music memiliki kekuatan untuk melestarikan perdamaian dalam masyarakat majemuk.

Kata Kunci: *Hadroh*; Harmoni Agama; Maluku; Musik; Trompet.

1. Pendahuluan

Kajian mengenai proses merawat perdamaian antar umat beragama di Maluku, terutama di kota Ambon, pasca konflik 1999-2004 telah banyak dihasilkan dan dipublikasikan. Perdamaian antar umat beragama di Maluku telah menjadi semacam laboratorium atau bisa juga disebut museum (Tahalea, Tondobala, & Mastutie, 2016), tempat belajar merawat harmoni antar umat beragama. Beberapa studi mengenai perdamaian di Maluku yang telah dilakukan, antara lain dari perspektif budaya lokal (Iwamony, Gaspersz, & Souisa, 2019; Parihala, Samson, & Tika Lestari, 2019; Tiwery, 2018), dari pendekatan studi sosiologis dan antropologis (Dandirwalu, 2016; Ernas, 2018; Iwamony et al., 2019; Lestari & Parihala, 2020a; Mannitz, 2017; T. Pariela, 2008), ada juga dari pendekatan studi agama-agama (Al Qurtuby, 2013; Diah Kusumaningrum, 2017; Lalopua & Iwamony, 2019; Parihala & Sapteno, 2020; Sabandar, Saimima, & Parihala, 2020). Dalam kaitan dengan proses merawat perdamaian di Maluku, kajian ini menggambarkan perspektif baru, bahwa kolaborasi musik juga dapat berkontribusi membangun hubungan yang harmonis antar umat beragama di Maluku. Aktivitas para musisi dengan kreasi musikal yang harmonis antara musik *hadroh* milik umat Muslim dan trompet milik umat Kristen di kota Ambon telah menggambarkan peran serta musik dalam memelihara perdamaian di Maluku. Bagaimanapun proses merawat harmoni di antara umat beragama di Maluku masih sangat

dibutuhkan, terutama ketika memori konflik yang pernah dialami masih tetap hidup di dalam memori kolektif masyarakat Maluku (Lestari, 2019; Lestari & Parihala, 2020).

Masyarakat Maluku yang sekarang hidup dalam situasi perdamaian pasca konflik, masih menyimpan dalam memori kolektif mereka, realitas konflik yang memilukan itu. Hal ini disebabkan oleh pengalaman kolektif terkait berbagai dampak destruktif akibat konflik Maluku. Konflik Maluku telah menimbulkan dampak negatif yang berimplikasi pada berbagai aspek kehidupan masyarakat. Trijono menjelaskan bahwa konflik Maluku menimbulkan dampak kerusakan yang hebat di tengah komunitas masyarakat Maluku. Dampak konflik tersebut, antara lain menimbulkan korban kekerasan langsung, yaitu ribuan nyawa yang melayang, ribuan orang terluka dan ada yang cacat tubuh seumur hidup, ditambah dengan masyarakat Maluku yang menjadi pengungsi di tanah sendiri. Selain itu, ada pula dampak konflik tidak langsung, seperti kerusakan bangunan atau kerusakan fisik, kerusakan hubungan sosial masyarakat, krisis perekonomian dan menajamnya segregasi sosial masyarakat (Trijono, 2001).

Dalam aspek sosial budaya, konflik telah menciptakan pemilahan sosial dan mempertajam segregasi kelompok berdasarkan garis keagamaan (Kalay, 2020; Lestari & Parihala, 2020), yang disertai menguatnya sentimen solidaritas kelompok. Kondisi ini semakin diperkuat dengan terbentuknya pemukiman-pemukiman segregasi sebagai akibat dari gelombang pengungsian masyarakat yang menjadi korban konflik. Sebelum konflik masih ditemukan pemukiman masyarakat yang berbaur dan hidup bersama pada satu tempat sekalipun berbeda agama. Namun konflik telah memaksa masyarakat yang "kalah" atau "sedikit jumlahnya" untuk secara terpaksa pindah meninggalkan tempat hunian dan rumah kehidupan mereka (Lindawaty, 2016; Palmer, 2014). Untuk menyelamatkan diri, para pengungsi ini kemudian direlokasi ke wilayah pemukiman masyarakat yang memiliki kesamaan agama.

Maluku sekarang telah damai. Masyarakat dapat menjalani aktivitas sosial secara bersama. Pemerintah dan masyarakat Maluku terus berupaya memelihara proses damai yang telah ada. Salah satu pendekatan yang mengisi sejarah merawat perdamaian di Maluku adalah aktivitas kolaborasi musik trompet dan musik *hadroh* dari dua komunitas masyarakat, yang dahulu saling berperang dan bermusuhan dalam peristiwa konflik Maluku.

Paduan trompet Jemaat Gereja Protestan Maluku (GPM) Rehobot bersama komunitas musik *hadroh* Masjid Waringin-Talake, telah menjalin suatu kolaborasi dan harmonisasi musikal dalam rangka merawat perdamaian di kedua wilayah tersebut. Kedua masyarakat di wilayah Batugantung dan Waringin telah merajut kembali harmoni sosial dan kedamaian. Untuk merawat harmoni sosial dan situasi damai, kedua komunitas yang berbeda agama ini mewujudkan peran bersama melalui harmonisasi musik trompet dari warga jemaat GPM Rehobot dengan musik *hadroh* dari komunitas Muslim Waringin. Kolaborasi musik kedua komunitas ini bahkan telah diapresiasi oleh pemerintah daerah, tokoh agama, dan warga masyarakat, karena mampu mewujudkan dan merawat harmoni dan perdamaian Maluku.

Konteks merawat harmoni ini penting untuk dianalisis melalui analisis diskursus untuk mengkonstruksikan makna dan wacana perdamaian yang dapat dikomunikasikan kepada publik. Untuk itu, kajian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Menurut Sugiyono, metode ini disebut juga metode artistik, karena proses penelitian lebih bersifat seni, dan disebut juga metode *interpretative* karena data hasil penelitian dianalisis melalui proses interpretasi untuk menemukan makna. Dalam studi ini, penelitian kualitatif dilakukan dengan mengedepankan dua hal yang ingin dicapai, yaitu: (1) menganalisis proses berlangsungnya kolaborasi musik *hadroh* dan trompet dari umat Islam dan Kristen di Maluku. Selanjutnya, (2) menganalisis wacana dan makna merawat harmoni antar umat beragama yang ada di balik fenomena tersebut.

2. Analisis Wacana Harmoni Agama Melalui Harmoni Musik

Ada dua unsur yang berperan dalam kajian merawat damai melalui harmoni musik trompet dan *hadroh*, yakni unsur musik dan interkasi sosial. Dalam hal ini, Bergh & Sloboda (2010) pernah mengkaji suatu penelitian sosiologi yang mendalami peran musik dalam transformasi konflik di Norwegia dan

Sudan. Dalam kajiannya, Bergh (2010) menemukan bahwa musik memiliki kekuatan dalam transformasi konflik jika diposisikan sebagai suatu aktivitas sosial. Dalam aktivitas sosialnya, musik berisikan sejumlah isu dan kepentingan sosiologis, seperti transformasi konflik, pengembangan jejaring sosial, hubungan kekuasaan lintas ruang, komunikasi lintas budaya, dan konstruksi identitas kultural melalui penemuan kembali tradisi masa lampau.

Dalam studi ini, analisis wacana menggunakan model analisis yang dikembangkan oleh Norman Fairclough melalui pendekatan yang disebutnya sebagai *Critical Discourse Analysis* (Analisa Wacana Kritis). *Critical Discourse Analysis* ini dikembangkan dari perangkat analisis di dalam teori-teori linguistik dan sosiologis, dengan tujuan utamanya agar suatu wacana tidak dipahami hanya sekedar dengan mengeksplorasi aspek-aspek kebahasaan, tetapi juga investigasi konteks sosiologis. Dengan demikian, maka kita akan menemukan makna yang utuh dari suatu wacana dan bagaimana ia digunakan di dalam masyarakat. Menurut Fairclough, suatu wacana dianggap memiliki peran penting dalam membentuk masyarakat. Dalam perspektifnya, wacana tidak hanya terbatas dalam bentuk tertulis, tetapi juga meliputi bentuk lisan dan tindakan. Ia tidak hanya digunakan untuk merepresentasi masyarakat, tetapi juga turut merekonstruksi masyarakat sesuai dengan kepentingan ideologis tertentu. Di dalam setiap wacana, baik individu maupun sosial, terdapat ideologi tertentu yang lahir dari kompleksitas relasi yang terjadi di dalam masyarakat. Ideologi ini kemudian dihadirkan melalui wacana, berdialektika dengan ideologi lain sehingga proses hegemoni terjadi, dan akhirnya turut membentuk ulang suatu realitas sosial. Menurutnya, suatu wacana memiliki paling tidak tiga fungsi, yakni mengkonstruksi identitas, mengatur posisi dan hubungan sosial, dan mentransfer suatu keyakinan atau pengetahuan. Dalam mengungkapkan fungsi-fungsi diskursif ini, Fairclough mengajak kita untuk fokus pada aspek bahasa, praktek wacana, dan praktek sosial (Fairclough, 2013).

Dalam kajian disertasinya, Lestari menemukan bahwa wacana dan realitas perdamaian, mampu dikonstruksikan dan dikomunikasikan melalui peran musik yang menghidupkan memori kolektif masyarakat Maluku sebagai sesama orang *basudara*. Memori itu kemudian membangkitkan kembali wacana terkait identitas kolektif masyarakat Maluku yang berada di dalam pengalaman konflik bahwa sesungguhnya mereka adalah sesama orang *basudara*. Dari sinilah, praksis sosial terkait proses diplomasi untuk membangun perdamaian terus terbangun sehingga terwujudlah kembali realitas damai dalam konflik di Maluku (Lestari, 2017).

Mengenali Musik Hadroh dan Trompet

Kesenian *hadroh* merupakan kesenian Islam yang di dalamnya dilantunkan syair-syair dengan tabuhan-tabuhan oleh alat-alat rebana yang khas. Syair atau nyanyian religius adalah nyanyian yang dihubungkan dengan nuansa keagamaan. Agama merupakan tujuan dan isi dari nyanyian tersebut. Oleh karena itu nyanyian religius ini syair-syairnya hanya menceritakan kebesaran Al-Qur'an, kecintaan kepada Allah SWT, Rasulullah SAW, orang-orang saleh dari hamba Allah, kehidupan akhirat dan kenikmatan surga yang menceritakan makna ketuhanan dan keimanan yang dibawa oleh Rasulullah SAW (Sholikha, 2018).

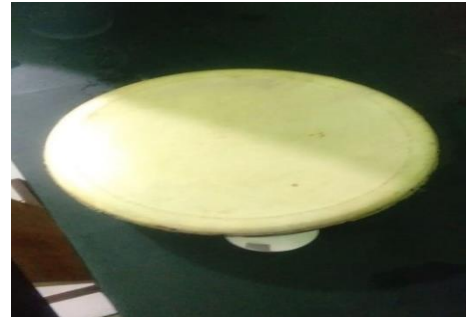
Hadroh adalah kesenian Islam yang di dalamnya berisi shalawat Nabi Muhammad SAW untuk mensyiarkan ajaran agama Islam, dalam kesenian ini tidak ada alat musik lain kecuali rebana. Keunikan alat musik rebana yang digunakan dalam kesenian hadrah ini, khususnya adalah pada saat memainkannya. Setiap pukulan pemain satu dengan pemain yang lain berbeda. Namun mereka saling melengkapi. Nada-nada yang dihasilkan rebana memang berbeda, tapi justru itulah yang membentuk harmoni bermusik. Jadi, setiap pemain harus mengontrol egonya agar ritmis nada tetap terjaga dan tidak merusak pakem nada (Sholikha, 2018).

Instrumen musik *hadroh* secara tekniknya tergolong jenis instrumen musik ritmis. Alat musik ritmis merupakan alat musik yang tidak memiliki nada dan alat musik ini dimainkan dengan cara dipukul. Bagian yang dipukul, pada umumnya dibuat dari kulit kambing atau kulit sapi (*membranphone*). Untuk konstruksinya sendiri, instrument ini dibuat dari kayu, berbentuk lingkaran pipih dengan diameter bervariasi antara 25 sampai dengan 30 cm. Walaupun instrument *membranphone* ini tidak bernada, tetapi ia dapat menciptakan harmoni yang indah. Di Indonesia pada umumnya, alat

musik *hadroh* disebut dengan nama rebana. Namun, warga dan pemain musik hadrah Talake menyebutnya dengan istilah tifa. Sebutan ini mengikuti kebiasaan masyarakat Maluku, yang menyebutkan alat musik yang terbuat dari selaput kulit hewan dengan istilah *tifa*. Untuk alat musik *tifa* yang digunakan terdiri dari empat jenis, yaitu *tifa jalang* yang digunakan untuk mengatur tempo dan menjadi pukulan dasar atau *intro*, *tifa cincang bawah*, *tifa cincang atas*, dan *tifa ropol*. Gambar 1 adalah jenis tifa musik *hadroh* Talake.



Tifa Jalang



Tifa Cincang Bawah



Tifa Cincang Atas

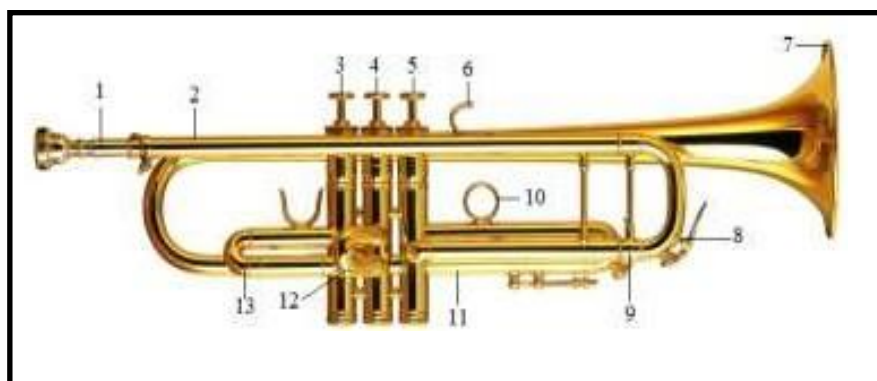


Tifa Ropol

Gambar 1. Jenis Tifa musik *Hadroh* Talake

(Foto: Lestari, 2019)

Sementara itu, instrumen musik terompet yang dalam hal ini sering disebut paduan terompet, terdiri dari beberapa gabungan alat musik tiup di antaranya terompet, horn, trombone, baritone dan bas tuba. Gambar 2 adalah nama-nama bagian dari alat music terompet yang disebutkan dari nomor urut 1 sampai dengan 11, yaitu: *Mouthpiece*, *Lead pipe*, *Valve 1*, *Valve 2*, *Valve 3*, *Finger rings*, *Bell*, *Water key*, *Tuning slide*, *Finger rings*, *3rd valve slide*, *2nd valve slide* dan *1st valve slide*.



Gambar 2. Bagian-bagian alat music terompet (Foto: Gunawan, 2015)

Teknik penjarian untuk seluruh instrumen tiup logam antara lain: terompet, horn, trombone, baritone dan bas tuba hampir sama, terutama bentuk nada-nada *overtone series*-nya. Gambar 3 adalah bentuk posisi penjarian pada instrumen terompet dan nada-nada yang dihasilkan. Pada kolom paling kiri dijelaskan nama nada, dan pada kolom paling kanan terdapat posisi penjarian. Kolom penjarian memiliki keterangan K1 yang berarti jari satu, K2 yang berarti jari dua, dan K3 yang berarti jari tiga. Titik bulat berwarna hitam adalah *valve* yang ditekan atau dipencet, sedangkan titik bulat berwarna putih adalah *valve* yang tidak dipencet atau dilepas.

NOTE	NOTE KEY (RIGHT)					
	K1	K2	K3	K5	K6	K7
C	●	●	●	□	□	□
D	●	○	●	□	□	□
D [♯]	○	●	●	□	□	□
E	●	●	○	□	□	□
F	●	○	○	□	□	□
F [♯]	○	●	○	□	□	□
G	○	○	○	□	□	□
G [♯]	○	●	●	□	□	□
A	●	●	○	□	□	□
A [♯]	●	○	○	□	□	□
B	○	●	○	□	□	□
C	○	○	○	□	□	□

Gambar 3. Penjarian Pada Trompet (Sumber: Gunawan, 2015)

Analisis Bentuk Kolaborasi Musikal

Shalawat Badriah

Arr : Leo Lorens

♩ = 120

The musical score for 'Shalawat Badriah' is arranged for a brass ensemble and three Hadrat players. It begins with a tempo marking of 120 beats per minute. The brass instruments (Trumpet in Bb, Horn in F, Trombone, Euphonium, and Tuba) play a melodic line in the right hand and a rhythmic accompaniment in the left hand. The three Hadrat parts provide a complex rhythmic texture, with each player having a distinct role in the ensemble.

Gambar 4. Contoh Bagian Awal Komposisi Musik Shalawat Badriah

(Sumber: Lestari, 2019).

Gambar 4 adalah salah satu contoh komposisi musik *shalawat badriah* yang dikomposisikan oleh Leo Lorwens untuk kolaborasi musik trompet dengan *hadroh* yang dimainkan oleh para musisi Kristen

dan Muslim di Ambon. Dalam analisis musik, beberapa unsur penting yang perlu dipahami adalah warna suara, irama, dan dinamika.

Warna suara (*timbre*) memiliki karakter bunyi yang membedakan bunyi satu dengan yang lainnya. Begitu pun dalam harmoni musik hadrah dan terompet. Dua jenis instrumen yang digabungkan menjadi sebuah komposisi dan membentuk sebuah harmoni pun melambangkan simbol kerukunan. Proses kolaborasi kedua instrument ini pun sudah sangat serasi ketika disatukan. Saat terompet memainkan lagu yang sudah diaransemen, kemudian musik hadrah dapat mengamati dan mendengar terlebih dahulu, kemudian mereka mengikuti atau secara tidak langsung mengiringi paduan musik terompet melalui tempo dengan istilah yang sering disebut *pukul lari*. Istilah *pukul lari* saat ditelusuri maknanya, ternyata yang dimaksudkan adalah *jamming* yang artinya bermain musik secara bersama-sama dan sifatnya spontan.

Pada hakekatnya, irama dapat dipahami sebagai gerak teratur yang mengikuti jalannya melodi. Namun irama dapat berjalan dengan sendirinya tanpa adanya melodi. Hal ini pun terjadi pada kolaborasi musik hadrah dan terompet. Irama merupakan gerak musik yang teratur serta tidak tampak dalam lagu namun dapat dirasakan setelah lagu itu dilantunkan. Variasi iringan hadrah dapat dikelompokkan ke dalam tiga macam pola ritmis yang berbeda dan digunakan pada saat-saat tertentu dalam penyajian lagu. Menurut catatan lapangan, sebagai hasil wawancara yang dilakukan oleh peneliti, bentuk penyajian lagu hadrah bersifat fleksibel, artinya bisa diawali dengan instrument terompet, kemudian disusul dengan musik hadrah. Selain itu, hadrah Talake Waringin memiliki istilah-istilah yang khas untuk menyebut aspek-aspek musikal tertentu, seperti *pukul lari*, *cincang*, *ropol*, *masuk dobol*, dan *ropol dobol*. Hal itu karena musik *hadroh* Talake mempunyai 4 jenis *tifa* dengan pola ritmisnya masing-masing. Berdasarkan produksi suaranya, transkripsi ritmis pengiring dilambangkan dengan huruf "T" untuk bunyi "Tak", dan "D" untuk bunyi "Dung".

Dinamika bermusik adalah sistem tanda yang akan dimainkan untuk mengatur volume keras dan lembut suara. Dinamika pada paduan musik terompet dan musik tahuri biasanya diatur oleh komposer untuk menunjukkan bagaimana perasaan yang terkandung dalam sebuah karya, baik itu menggambarkan suasana riang, sedih, datar, dan sebagainya. Untuk volume musik hadrah dipengaruhi oleh besar kecilnya intensitas suara, jumlah suara, gema ruangan (resonansi), dan jumlah harmoni yang dimainkan. Besar kecilnya ukuran rebana sangat mempengaruhi suara yang dihasilkan. Semakin besar rebana, nada suara yang dihasilkan akan lebih rendah, begitupun sebaliknya.

Peristiwa dan Wacana Kolaborasi Musikal

Ampi Hidongoran, seorang Majelis Jemaat GPM Rehobot yang sejak awal pembentukan kolaborasi musik *hadroh* dan trompet dipercayakan oleh pihak gereja untuk mengkoordinir seluruh proses bersama, menegaskan bahwa sejak awal kolaborasi ini bertujuan untuk merawat perdamaian. Menurut Hidongoran, inisiatif untuk melaksanakan kolaborasi musik *hadroh* dan trompet memang berdasarkan salah satu keputusan Persidangan Jemaat di tahun 2011 untuk meningkatkan hubungan persaudaraan dengan umat Muslim di wilayah Talake dan Waringin. Kedua wilayah ini merupakan wilayah pemukiman umat Muslim yang berdampingan dengan warga jemaat GPM Rehobot. Program ini kemudian diwujudkan dalam proses kerjasama antara pemuda gereja Rehobot dan remaja Masjid Talake-Waringin untuk menjaga keamanan dalam perayaan minggu Adventus dan Natal di tahun 2011. Pada saat itulah, *basudara* dari remaja masjid Talake-waringin, yang sebagian besar adalah para pemain musik *hadroh*, datang dengan membawa alat musik *tifa* atau rebana. Setelah warga jemaat selesai beribadah, mereka kemudian mengiringi warga jemaat yang berjabat tangan dengan tabuhan *tifa* dan musik *hadroh*. Kemudian, paduan trompet yang baru selesai mengiringi peribadahan jemaat ikut bergabung dan secara spontan mereka membawakan lagu-lagu persaudaraan, seperti lagu *gandong* secara bersama-sama. Tampilan bersama dua komunitas musik dengan latar belakang agama dan materi musik yang berbeda, mampu menggugah suasana warga jemaat yang baru selesai beribadah. Dari sinilah dorongan untuk berkolaborasi demi merawat perdamaian antar masyarakat terbangun (Hidongoran, wawancara pribadi, 11 Agustus 2019).

Kolaborasi musik ini berlanjut dengan agenda yang disepakati bersama bahwa pada setiap hari raya besar keagamaan Islam dan Kristen, seperti Natal dan Idul Fitri, atau Tahun Baru dan Hari raya Qurban atau Maulid Nabi Muhamad, kedua komunitas musik akan selalu tampil bersama. Opa Leo Lorwens, pelatih musik trompet, dengan pengalaman dan pengetahuan musikalitasnya, dipercaya untuk mengaransemen dan melatih. Proses latihan pun dijadwalkan sesuai dengan jadwal latihan paduan trompet, pada setiap hari Rabu, Kamis dan Sabtu. Tempat latihan berlangsung di gedung gereja lama Rehobot, yang telah dijadikan sebagai serba guna. Seiring dengan waktu, kolaborasi kedua kelompok musik kini mendapatkan apresiasi dari pemerintah dan masyarakat luas, sehingga mereka tidak sebatas tampil pada perayaan hari besar keagamaan, tetapi juga mendapatkan undangan dalam berbagai acara, seperti pelantikan gubernur, hari ulang Tahun TNI dan POLRI, dan berbagai acara resmi lainnya.



Gambar 5. Sebagian anggota komunitas musik *hadroh* Talake-Waringin
(Foto: Lestari, 2020)

3. Kolaborasi Musik Mempraksiskan Kolaborasi Antar Umat Beragama

Leo Lorwens, pelatih trompet dan *hadroh* yang akrab disapa Opa Leo (71 Tahun) mengisahkan pengalamannya selama melatih kedua komunitas musik. Sebagai figur orang tua, Opa Leo selalu menegaskan pentingnya membangun harmoni dari dalam komunitas. Mereka mulai dengan saling berkenalan, saling mengerti dan saling membangun hubungan sebagai sesama saudara yang saling membantu. Menurut Opa Leo, pada setiap kali latihan, hal yang paling sulit adalah membangun harmoni musikal di antara kedua komunitas musisi dengan instrument musik yang berbeda. Paduan trompet yang terbiasa dengan latihan rutin, lebih cepat menangkap pola komposisi musik, sementara itu komunitas *hadroh*, masih tetap dengan pola musikalitasnya ketika bermain sendirian (Lorwens, wawancara pribadi, 12 Agustus 2019).

Dalam konteks perbedaan instrument musik dengan perbedaan karakteristik pemain maka yang terpenting adalah sikap penguasaan ego musikalitas. Masing-masing pemain sudah harus bermain mengikuti arahan patitur dengan menggunakan *feeling* musikal yang sama, sehingga kolaborasi ini bisa menciptakan suatu harmoni. Seiring waktu, dengan intensitas latihan bersama yang dibangun, maka rasa musikalitas di antara kedua kelompok musik dapat terbangun. Kemistri ini berkaitan dengan rasa musikalitas dari setiap pemain. Dengan demikian, ketika membawakan lagu apa pun, hanya dengan arahan sederhana dari pelatih mengenai bagian-bagian komposisi musik, kedua kelompok musik dapat tampil dengan baik. Menurut Opa Leo Lorwens, komposisi karya musik kebanyakan adalah musik-musik religious dari kedua agama, Islam dan Kristen, ada pula lagu-lagu nasional dan lagu-lagu persaudaraan di Maluku. Kolaborasi yang harmonis dari kedua kelompok musik ini menjadi suatu *signifier* (penanda) bahwa musik memang memiliki kekuatan merefleksikan suatu harmoni sosial di antara masyarakat.

John M. O'Connell menyebutkan istilah harmoni yang sangat melekat dalam konsep teori musik dan domain antropologi merupakan salah satu ungkapan dalam skenario membangun harmoni sosial. Dalam teori musik, harmoni dihasilkan dari perpaduan nada-nada yang berbeda. Ini juga dapat menunjuk pada perpaduan identitas kultural yang berbeda dari setiap individu menjadi identitas kultural kolektif dalam rangka mengupayakan kohesi sosial atau stabilitas sosial. Selain itu, Connell juga menyetujui teori Johan Galtung, bahwa musik memiliki kapasitas dalam merawat perdamaian dengan lebih empatik, dan tanpa kekerasan (O'Connell & Castelo-Branco, 2010, p. 8).

John Paul Lederach menjelaskan contoh-contoh konkret peranan musik dalam upaya mewujudkan perdamaian di beberapa tempat. Lederach mengisahkan salah satu pengalamannya ketika menjadi *keynote speaker* dan delegasi untuk deklarasi perdamaian di Irlandia Utara pada tahun 1994, antara kelompok Partai Republik dan pendukung setia militer. Dalam acara tersebut sempat terjadi ketegangan antara kedua kubu. Panitia acara ini pun secara spontan menyela acara deklarasi dengan pertunjukan tari dan musik yang dibawakan oleh para pemuda gereja Katolik dan Protestan. Seorang penyanyi tradisi dari Irlandia, Paul Brady tampil dan membawakan lagu tradisi berjudul "*The Island*". Di bagian belakang panggung, tempat Brady bernyanyi itu terdapat suatu layar besar, yang digunakan untuk memutar rekaman konflik dan kekerasan yang terjadi di Irlandia selama 32 tahun. Banyak korban jiwa, anak-anak yang kehilangan orang tua dan tidak dapat bersekolah diperlihatkan. Dalam salah satu lirik lagu Brady, dinyatakan bahwa, "*violence is trying to carve tomorrow from a tombstone and is wasting our children's future for the worn-out dreams yesterday*". Artinya, kekerasan adalah usaha untuk mengukir hari esok dengan batu nisan dan menyia-nyiaakan masa depan anak-anak karena lelah memikirkan hari esok. Pertunjukan musik itu serentak membuat ratusan orang yang hadir dalam acara deklarasi terdiam. Banyak orang mengeluarkan sapu tangannya untuk menyeka air mata. Mendekati akhir pertunjukan, masing-masing kelompok yang bertentangan pun saling merangkul, dan meminta maaf atas segala kejadian, konflik dan kekerasan yang sudah merusak kehidupan dan masa depan mereka (Lederach, 2005).

Selain mengisahkan peranan musik dalam deklarasi perdamaian di Irlandia, Lederach juga menulis kisah yang hampir sama di negara yang berbeda, seperti di Afrika Selatan, Ghana dan Colombia. Dari kisah-kisah tersebut, Lederach (2005) secara tegas menyatakan:

Music, it seems, has the power to push things either in direction of greater violence or toward reconciliation... the concrete challenges of their enemy through song and words to become sane human beings. One could argue that a song changed a person and transformed our globe.

Musik tampaknya, memiliki kekuatan untuk mendorong hal-hal baik ke arah kekerasan yang lebih besar atau ke arah rekonsiliasi... tantangan konkret musuh mereka melalui lagu dan kata-kata untuk menjadi manusia yang baik. Orang dapat berargumen bahwa sebuah lagu mengubah seseorang dan mengubah dunia kita.

Menurut Defi Bin Umar (50 Tahun), kordinator musik *hadroh*, kolaborasi musik *hadroh* dan trompet juga memiliki kekuatan untuk mendorong integrasi sosial di tengah masyarakat, yang dimulai dari keluarga para pemain musik, kemudian lingkungan, dan seterusnya menjadi suatu pemberitaan bagi masyarakat luas. Ketika proses kolaborasi musik dengan latar belakang agama yang berbeda dilakukan, ada berbagai tantangan yang dihadapi. Menurut Ibu Defi Bin Umar, dari bagaimana keluarga dan komunitas Muslim di sekitar lingkungan Talake, ada yang menolak untuk membangun kolaborasi tersebut. Bagi kelompok yang menolak, alasan utamanya adalah karena musik *hadroh* merupakan musik religious umat Muslim, sama halnya dengan musik trompet. Menggabungkan keduanya sama dengan memaksakan kedua agama bergabung. Ibu Defi Bin Umar berusaha meyakinkan kelompok ini bahwa mereka tidak menjadi Kristen ketika membangun kolaborasi musik. Sebaliknya, mereka yang Kristen tidak akan menjadi Islam. Namun, dengan kolaborasi musik religious dari kedua komunitas agama yang berbeda, mereka secara bersama ingin mengkomunikasikan suatu pesan bahwa musik dan agama dapat berkolaborasi untuk membangun suatu harmoni sosial dan perdamaian (Umar, wawancara pribadi, 18 Agustus 2019).

Tantangan yang serupa juga dihadapi oleh Opa Leo Lorwens di mana beberapa keluarga tidak ingin anak-anaknya terlibat dalam kolaborasi musik *hadroh* dan trompet. Alasannya yang paling mendasar adalah karena perbedaan agama. Selain itu, segregasi sosial yang makin menguat pasca konflik Maluku menimbulkan sikap tidak saling percaya antara dua komunitas masyarakat. Akan tetapi, Opa Leo Lorwens bersama anggota paduan trompetnya tetap konsisten dengan prinsip bahwa paduan trompet ini ada untuk memuji Tuhan, selain di rumah ibadah, juga di tengah masyarakat untuk membangun dan perdamaian. Oleh karena itu, paduan trompet Orel ini tetap melakukan kolaborasi musik sebagai bagian dari suatu aktivitas sosial membangun jaringan persaudaraan demi merawat perdamaian di Maluku.

Arild Bergh menjelaskan bahwa musik memiliki kekuatan dalam transformasi konflik jika diposisikan sebagai suatu aktivitas sosial. Dalam aktivitas sosialnya, musik berisikan sejumlah isu dan kepentingan sosiologis, seperti transformasi konflik, pengembangan jejaring sosial, hubungan kekuasaan lintas ruang, komunikasi lintas budaya, dan konstruksi identitas kultural melalui penemuan kembali tradisi masa lampau (Bergh, 2015).

Karya dari kedua komunitas musik ini tidak serta-merta dapat membalikkan suatu kondisi dari berbagai peristiwa kekerasan dan konflik menjadi suatu keharmonisan dan kedamaian. Namun lebih daripada itu, melalui karya mereka yang bernilai estetis inilah, masyarakat luas yang tertarik untuk merajut perdamaian, dapat menelisiknya lewat karya seni yang mereka hasilkan. Karya seni menjadi saksi yang terus menghidupkan sejarah dan memori setiap individu atau kelompok, yang berdampak pada pembentukan identitas sosial. Dalam hal ini, Ralph Waldo Emerson menegaskan bahwa seorang seniman telah berjuang keras untuk menjadi subjek yang mengetahui, pelaku, dan pemberi pesan (Stephen J. & D. Engles, 2011).

Upaya merawat perdamaian melalui proses transformasi konflik yang dilakukan dengan pertunjukan musik memang bukanlah sesuatu yang mudah. John Paul Lederach menilai upaya ini sebagai sejumlah usaha yang kompleks dan sulit dipercaya. Namun musisi yang terlibat sekaligus sebagai aktivis perdamaian (*peacebuilder*) disarankan untuk tidak menolak atau lari meninggalkan perjuangan yang kompleks tersebut. Perdamaian yang diupayakan lewat proses transformasi konflik merupakan suatu perjuangan berharga karena kompleksitasnya perjuangan tersebut.

Penglibatan musik dalam merawat perdamaian disebutkan oleh Mc.Donald dan Diamond sebagai suatu bentuk diplomasi kreatif. Diplomasi kreatif memberikan ruang yang lebar bagi para seniman, termasuk musisi untuk mengkreasikan karya-karya musik mereka dalam rangka menopang upaya membangun perdamaian dalam suatu wilayah yang sedang atau memiliki potensi konflik. Melalui musik, pesan-pesan persaudaraan dan perdamaian terus dikomunikasikan kepada semua masyarakat. Mereka dilibatkan bernyanyi dan bermusik dalam alunan musik yang mendiplomasikan perdamaian di tangan masyarakat. Peranan musik dalam upaya perdamaian mengindikasikan bahwa musik bukan sekedar bunyi tanpa makna, lebih daripada itu, musik pun dapat menjadi bahasa universal, bahasa emosional yang menggerakkan perilaku manusia (Clements, 2005). Sekalipun merupakan bahasa universal, diplomasi perdamaian melalui musik harus dilakukan di dalam konteks budaya masyarakat pemilik musik. Hal ini dimaksudkan agar pesan-pesan perdamaian yang dikomunikasikan di dalam komponen budaya masyarakat pemilik musik itu mudah dipahami.

Komposisi musik yang dibuat oleh Opa Leo Lorwens, sekalipun menggunakan lagu-lagu bernuansa keagamaan dengan karakteristik padang gurun, misalnya lagu-lagu Islamis, atau karakteristik Barat untuk lagu-lagu Kristen, selalu dibuat secara sederhana agar bisa diterima oleh penikmat musik di Maluku. Karya musik yang dilakukan oleh Opa Leo bersama dengan komunitas musik trompet dan *hadroh* merupakan suatu proses komunikasi sekaligus pembelajaran harmoni hidup antar umat beragama di Maluku sebagai sesama orang basudara. Menurut Parihala, dkk. (2019b) pendidikan hidup orang basudara merupakan basis merawat perdamaian di Maluku.



Gambar 6. Bersama Opa Leo Lorwens dan sebagai komunitas Trompet

(Foto: Lestari, 2020)

Harmoni musik *hadroh* dan trompet memperlihatkan suatu corak baru dalam membangun dan merawat perdamaian, yakni dapat dilakukan dengan cara-cara kreatif, antara lain melalui kolaborasi musikal, dan tidak selalu dengan pendekatan yang represif. Para musisi yang melakukan kolaborasi musik dengan latar belakang agama yang berbeda dapat mengkomunikasikan bahwa seperti harmoni musik yang tercipta dari keberagaman nada dan unsur musikal, demikian juga agama-agama di dalam keberagaman dan keunikannya, mampu membangun harmoni hidup.

4. Kesimpulan

Kolaborasi musik *hadroh* dan trompet untuk merawat harmoni sosial antar umat beragama bukan suatu peristiwa musikal yang berdiri sendiri. Peristiwa musikalitas ini berangkat dari suatu realitas yang berbeda, tetapi terikat dalam konotasi makna, yaitu pengalaman konflik Maluku dan upaya merawat perdamaian yang telah terbangun. Konflik Maluku merupakan suatu realitas metabahasa atau metamusik, yang *transendent* dan *distinct* dari peristiwa musikal kolaborasi musik *hadroh* dan trompet. Dari analisis ini ditemukan bahwa material fisik dan non fisik musik *hadroh* dan trumpet memiliki perbedaan. Namun, ketika perbedaan itu dikolaborasikan secara kreatif dan harmonis, didukung oleh kesediaan dan kemauan berlatih para musisi dengan latar belakang yang berbeda, maka hamonisasi dapat terbangun. Harmoni musik yang terbangun dari perbedaan materi musikal menuntun pada penciptaan harmoni sosial dari penyatuan identitas sosial-keagamaan komunitas masyarakat yang berbeda.

Kolaborasi musik *hadroh* dan trumpet telah mengkomunikasikan secara mendalam bagi masyarakat untuk merawat harmoni dan perdamaian. Sebagaimana musik *hadroh* dan trumpet yang memiliki perbedaan material musik dapat dikolaborasikan untuk menciptakan suatu harmonisasi musik yang indah, maka perbedaan di dalam masyarakat merupakan potensi untuk membangun harmoni sosial yang damai. Seperti harmoni musik itu indah, maka damai di dalam harmoni sosial antara masyarakat adalah suatu keindahan.

Referensi

- Al Qurtuby, S. (2013). Peacebuilding in Indonesia: Christian–Muslim Alliances in Ambon Island. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 24(3), 349–367. <https://doi.org/10.1080/09596410.2013.785091>
- Armando, A. (2019). Kontestasi dan Negosiasi Kepentingan dalam Implementasi Sistem Siaran Jaringan Televisi di Indonesia. *Jurnal Komunikasi*, 14(1), 41–60. <https://doi.org/10.20885/komunikasi.vol14.iss1.art3>
- Bergh, A. (2015). Emotions in motion: transforming conflict and music. In *Music and the Mind*. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199581566.003.0018>
- Bergh, A., & Sloboda, J. (2010). Music and Art in Conflict Transformation: A Review. *Music and Arts in Action*, 2(2), 1–16.
- Dandirwalu, R. (2014). Totem Ambon Manise: Membongkar Segregasi Teritorial Berbasis Agama di Kota Ambon. *Antropologi Indonesia; Indonesian Journal of Social and Cultural Anthropology*, 35(1), 33.
- Diah Kusumaningrum. (2017). Belajar dari rekonsiliasi sehari-hari di Maluku. In Ihsan Ali-Fauzi (Ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang*. Jakarta: PUSAD Paramadina.
- Ernas, S. (2018). Dari Konflik ke Integrasi Sosial: Pelajaran dari Ambon-Maluku. *International Journal of Islamic Thought*, 14(1), 99–111. <https://doi.org/10.24035/ijit.14.2018.009>
- Fairclough, N. (2013). *Critical Discourse Analysis*. Old Tappan: Taylor and Francis.
- Gunawan, Y. P. (2015). *Analisis Fungsi Dan Kesulitan Memainkan Alat Musik Trumpet Pada Mahasiswa Ukm Marching Band UNNES*. Universitas Negeri Semarang.
- Harnett Stephen J. & Jeremy D. Engles. (2011). Melodi di Tengah Perang. In Norman K Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage Book of Qualitative Research 2* (3rd ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Iwamony, R., Gaspersz, S., & Souisa, N. (2019). To embrace and be embraced: School pela in post-conflict ambon. *Studies in Interreligious Dialogue*. <https://doi.org/10.2143/SID.29.1.3286456>
- Kalay, N. S. (2020). Segregasi Pasca Konflik, Communal Discourse dan Material Culture Bagi Penguatan Agama dan Kebangsaan di Maluku. *ARUMBAAE: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama*, 2(1), 46–58.
- Kevin P Clements. (2005). Peran organisasi regional dan organisasi masyarakat sipil dalam mencegah dan mengatasi konflik di wilayah Asia Pasifik. In D. F. Anwar, H. Bouvier, & G. Smith (Eds.), *Konflik Kekerasan Internal*. Jakarta: Buku Obor.
- Lalopua, Y. P., & Iwamony, R. (2019). TEOLOGI PELA: Studi Teologi Kontekstual di Negeri Abubu dan Negeri Tengah-Tengah. *ARUMBAAE: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama*. <https://doi.org/10.37429/arumbae.v1i1.183>
- Lambang Trijono. (2001). *Keluar Dari Kemelut Maluku*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lederach, J. P. (2005). The Moral Imagination. In *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. <https://doi.org/10.1093/0195174542.001.0001>
- Lestari, D. T. (2017). *Peran Musik Sebagai Salah Satu Media Perdamaian*. Institut Seni Indonesia (ISI) Surakarta.
- Lestari, D. T. (2019). Menggali Falsafah Hidup Orang Basudara dari Melodi Bakubae (Perdamaian)-Lagu Gandong di Maluku. *Melayu Arts and Performance Journal*, 2(1), 15–25.
- Lestari, D. T., & Parihala, Y. (2020). Merawat Damai Antar Umat Beragama Melalui Memori Kolektif dan Identitas Kultural Masyarakat Maluku. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 3(1), 43–54. <https://doi.org/10.15575/hanifiya.v3i1.8697>
- Lindawaty, D. S. (2016). Konflik Ambon: Kajian Terhadap Beberapa Akar Permasalahan dan Solusinya. *Jurnal Politika Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri Dan Hubungan Internasional*, 2(2).
- Mannitz, S. (2017). The cultural dimension of peace: Decentralization and reconciliation in Indonesia. *Peacebuilding*, 5(3), 344–345. <https://doi.org/10.1080/21647259.2017.1324369>
- O’Connell, J. M., & Castelo-Branco, S. E. S. (2010). Music and conflict. In *Music and Conflict*. <https://doi.org/10.5860/choice.48-3769>
- Palmer, B. (2014). Migrasi dan identitas: perantau Buton yang kembali ke Buton setelah konflik Maluku 1999–2002. *Antropologi Indonesia*.
- Parihala, Y., Samson, R. A., & Tika Lestari, D. (2019). The Education of “Orang Basudara”: The Development of Multicultural Education in the Higher Education of Maluku Indonesian Christian University and Its Contribution to Maintain Peace in Maluku. *Proceedings of the International Conference on Religion and Public Civilization (ICRPC 2018)*. <https://doi.org/10.2991/icrpc-18.2019.6>
- Parihala, Y., & Sapteno, K. (2020). Dari Kesaksian Iman ke Simbiosis Agama: Meninjau Konsep Dialog Calvin E. Shenk Bagi Perjumpaan Islam-Kristen di Maluku. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, 4(2), 103–114. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v4i2.8250>
- Sabandar, D. F., Saimima, J. R., & Parihala, Y. (2020). Agama untuk Perdamaian Berdasarkan Interpretasi Lukas 12:49-53 dari Perspektif Teologi Religionum. *ARUMBAAE: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama*, 2(1), 110–

121. <https://doi.org/10.37429/arumbae.v2i1.416>
- Sholikha, S. M. (2018). *Pengaruh Kesenian Hadrah Al-Banjaridalam Upaya Meningkatkan Kecerdasan Spiritual (SQ) Remaja Di Desa Konang Kecamatan Glagah Kabupaten Lamongan*. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.
- T. Pariela. (2008). *Damai di Maluku*. Salatiga: Satyawacana University Press.
- Tahalea, M., Tondobala, L., & Mastutie, F. (2016). Museum Perdamaian Maluku Di Ambon "Eco-design for Respect the Spirit and Culture of Moluccan." *Daseng: Jurnal Arsitektur*, 5(1), 66–77.
- Tika Lestari, D. (2019). Religious Conflict Transformation through Collective Memory and the Role of Local Music. *Proceedings of the International Conference on Religion and Public Civilization (ICRPC 2018)*. <https://doi.org/10.2991/icrpc-18.2019.22>



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

Panduan Template Artikel

Berikut ini adalah panduan dalam menulis artikel yang akan disubmit ke *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*. Dengan mengikuti template ini dan aturan yang ada di dalamnya memudahkan kami dalam memproses artikel yang anda submit ke jurnal kami.

Artikel sebaiknya disusun dengan format sebagai berikut:

Judul:

Penulis

Afiliasi:

Abstrak:

Pendahuluan:

Hasil Penelitian:

Kesimpulan

Referensi:

Ucapan Penghargaan:

Judul: Judul artikel harus ringkas, jelas, dan informatif menggambarkan isi penelitian. Jumlah kata dalam judul maksimal 20 kata

Nama Penulis^{1*}, Nama Penulis² and Nama Penulis³

¹ Afiliasi Penulis 1; e-mail@e-mail.com

² Afiliasi Penulis 2; e-mail@e-mail.com

² Afiliasi Penulis 3; e-mail@e-mail.com

* Correspondence: e-mail@e-mail.com; Tel.: (optional; include country code; if there are multiple corresponding authors, add author initials) +xx-xxxx-xxx-xxxx (F.L.)

Received: date; Accepted: date; Published: date

Abstrak: Abstrak ditulis dalam satu paragraf dengan menggunakan dua Bahasa: Indonesia dan Inggris. Jumlah kata dalam abstrak maksimal 250 kata. Struktur penulisan abstrak harus mengandung beberapa aspek seperti: 1. Latarbelakang masalah; 2. Tujuan penelitian; 3. Metode; 4. Hasil; 5. Kesimpulan.

Kata Kunci: kata kunci 1; keyword 2; keyword 3 (Tuliskan 3 sampai 5 kata yang berisi konsep khusus dari artikel. Ditulis dengan huruf kecil dan disusun sesuai abjad).

1. Pendahuluan

Pendahuluan harus mencakup tiga hal: (1) masalah yang dikaji; (2) urgensi mengangkat masalah yang dikaji; dan (3) cara penulis membahas masalah tersebut. Untuk itu, penulis perlu memperhatikan beberapa hal berikut: Pertama, penulis menguraikan inti masalah yang akan dibahas, latar belakangnya, dan posisi artikel penulis di tengah kajian-kajian terkait. Dalam hal ini, penulis dapat menguraikan relasi artikelnya dengan artikel-artikel atau karya-karya lain yang sudah dipublikasikan, melakukan telaah secara singkat terhadap artikel-artikel atau karya-karya tersebut, dan menunjukkan sisi orisinalitas dari artikel penulis. Kedua, penulis menguraikan aspek-aspek penting terkait masalah

yang sedang dikaji. Dalam hal ini, penulis juga dapat menyebutkan alasan-alasan dan tujuan-tujuan pembahasan masalah dalam artikel yang dimaksud. Bagian ini dimaksudkan untuk menunjukkan kontribusi keilmuan penulis dalam artikel yang ditulisnya—bahwa masalah yang diangkat oleh penulis sangat penting untuk dipublikasikan. Ketiga, penulis menguraikan metodologi atau metode yang digunakan dalam membahas masalah terkait. Misalnya, penulis menguraikan pendekatan atau perspektif yang dipakai secara singkat.

Penulisan kutipan menggunakan in text citation (body note) sebagai berikut: (Kamba, 2018) atau (Marchlewska et al., 2019) atau (Cichocka, 2016; Hidayat & Khalika, 2019; Ikhwan, 2019; Madjid, 2002) atau (Miller & Josephs, 2009, p. 12) atau Rakhmat (1989). Lihat bagian akhir panduan ini untuk informasi lebih detail. Simbol-simbol dan singkatan-singkatan yang dipergunakan dalam artikel harus dikekaskan terlebih dahulu pada saat pertama kali disebutkan.

2. Hasil Penelitian

Hasil penelitian harus didukung oleh data yang valid. Hasil penelitian harus menjawab permasalahan penelitian yang sudah ditetapkan. Sub judul hasil penelitian dituliskan dengan ketentuan berikut:

2.1. Subbagian

Sub-judul 1: gunakan style ini untuk heading satu

Sub-judul 2: gunakan style ini untuk heading dua

Sub-judul 3: gunakan style ini untuk heading tiga

2.1.1. Subsubbagian

Untuk poin-poin pernyataan dituliskan sebagai berikut:

- Poin pertama
- Poin kedua
- Poin ketiga
- Dan seterusnya

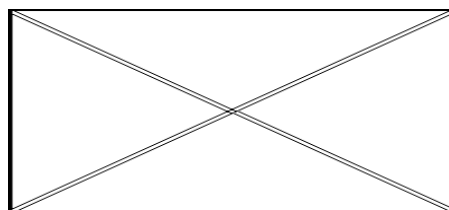
Daftar bernomor dapat ditambahkan seperti berikut:

1. Item pertama
2. Item kedua
3. Item ketiga

Tulisan selanjutnya dituliskan di sini.

2.2. Gambar dan Tabel

Penggunaan gambar dan tabel harus disebutkan di dalam teks dengan menyebutkan gambar 1; tabel 1 dan seterusnya.



Gambar 1 deskripsi gambar di sini [JW_3.8_figure_caption]

Table 1. Tuliskan deskripsi tabel

Internet Website

Hidayat, R., & Khalika, N. N. (2019). *Bisnis dan Kontroversi Gerakan Indonesia Tanpa Pacaran*. Retrieved October 17, 2019, from tirto.id website: <https://tirto.id/bisnis-dan-kontroversi-gerakan-indonesia-tanpa-pacaran-cK25>

Buku

Kamba, M. N. (2018). *Kids Zaman Now Menemukan Kembali Islam*. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN.
 Madjid, N. (2002). *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Jakarta: IIMaN & Hikmah.

Bagian Buku atau Book Section

Ikhwan, M. (2019). Ulama dan Konservatisme Islam Publik di Bandung: Islam, Politik Identitas, dan Tantangan Relasi Horizontal. In I. Burdah, N. Kailani, & M. Ikhwan (Eds.), *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan*. Yogyakarta: PusPIDeP.

Referensi

- Cichocka, A. (2016). Understanding defensive and secure in-group positivity: The role of collective narcissism. *European Review of Social Psychology, 27*(1), 283–317.
- Hidayat, R., & Khalika, N. N. (2019). *Bisnis dan Kontroversi Gerakan Indonesia Tanpa Pacaran*. Retrieved October 17, 2019, from tirto.id website: <https://tirto.id/bisnis-dan-kontroversi-gerakan-indonesia-tanpa-pacaran-cK25>
- Ikhwan, M. (2019). Ulama dan Konservatisme Islam Publik di Bandung: Islam, Politik Identitas, dan Tantangan Relasi Horizontal. In I. Burdah, N. Kailani, & M. Ikhwan (Eds.), *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan*. Yogyakarta: PusPIDeP.
- Kamba, M. N. (2018). *Kids Zaman Now Menemukan Kembali Islam*. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN.
- Madjid, N. (2002). *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Jakarta: IIMaN & Hikmah.
- Marchlewska, M., Cichocka, A., Łozowski, F., Górska, P., & Winiewski, M. (2019). In search of an imaginary enemy: Catholic collective narcissism and the endorsement of gender conspiracy beliefs. *The Journal of Social Psychology, 159*(6), 766–779.
- Miller, A. E., & Josephs, L. (2009). Whiteness as pathological narcissism. *Contemporary Psychoanalysis, 45*(1), 93–119.
- Rakhmat, J. (1989). *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).

Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] is a peer-reviewed journal dedicated to the promotion and dissemination of scholarly research on Religious and socio-cultural studies.

Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] is published by Department of Religious Studies, Ushuluddin Faculty, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia; and in collaboration with ASAI: Asosiasi Studi Agama Indonesia.

Beginning with Volume 4 (2020), **Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya** [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] will publish articles online immediately upon final acceptance, thus making journal content more quickly available to scholars, policy-makers, and practitioners.

As of 2020, the **Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya** [Journal of Religious and Cross-cultural Studies] will increase its publishing frequency from 2 to 3 issues per year, which is published in April, August and December.



**Department of Religious Studies, Faculty of Ushuluddin
UIN Sunan Gunung Djati Bandung**
Jl. Raya A.H. Nasution No. 105 Bandung, West Java
Indonesia 40614