

Wahyu Harjanto | Kamil Alfi Arifin | Heffi Christya Rahayu
| Heronimus Heron | Aloysius Gunadi Brata



IDENTITAS, KEKUASAAN DAN KOMODIFIKASI RUANG



Wahyu Harjanto, Kamil Alfi Arifin, Heffi Christya Rahayu,
Heronimus Heron, dan Aloysius Gunadi Brata

IDENTITAS, KEKUASAAN, DAN KOMODIFIKASI RUANG



Identitas, Kekuasaan, Dan Komodifikasi Ruang

Indramayu © 2024 PT. Adab Indonesia

Penulis:

Wahyu Harjanto, Kamil Alf Arifin, Heffi Christya Rahayu,
Heronimus Heron, dan Aloysius Gunadi Brata

Editor: Ummu Tasyiah Arsa

Desain Cover : Difiyani Puspitasari

Layouter : Arie Fahmi Luthfi

Diterbitkan oleh **PT. Adab Indonesia**

Anggota IKAPI : 354/JBA/2020

Jl. Intan Blok C2 Pabean Udik Indramayu Jawa Barat

Kode Pos 45219 Telp : 081221151025

Surel : penerbitadab@gmail.com

Web: <https://adabindonesiagrup.com>

Referensi / Non Fiksi / R/D

x + 114 hlm. 15,5 x 23 cm

No. ISBN : 978-623-8756-30-8

No. E-ISBN : 978-623-8756-31-5 (PDF)

Cetakan Pertama, Oktober 2024

Edisi Digital, Oktober 2024



Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun, secara elektronik maupun mekanis termasuk fotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainya tanpa izin tertulis dari penerbit.

All right reserved

KATA PENGANTAR

Ruang Yang Memendar

Apa yang masih mampu kita baca dari lingkungan dan tempat yang selama ini kita hidup baik sendiri atau bersama keluarga; bahkan pada saat kita mati? Banyak orang hingga saat ini memiliki keyakinan kuat bahwa rumah, lingkungan sosial dan etnik, kota, bahkan kuburan mereka saat ini masih seperti yang kemarin. Tidak ada perubahan yang perlu dikhawatirkan: tetap rapi, aman, nyaman, dan damai.

Lihatlah, hingga detik ini, dengan sangat mudah kita bisa menyaksikan bahwa masih banyak orang dengan wajah yang tampak begitu bahagia dan bangga memajang foto rumah, kampung, dan kotanya ke *platform* media sosial seperti Facebook dan Instagram. Unggahan itu ada yang disajikan terpisah dan ada yang merupakan campuran dengan foto wajah pengunggah dengan kampung dan lingkungan sebagai *background*-nya.

Keyakinan mereka itu tidak hanya diungkapkan lewat foto (*images*) tapi juga lewat bahasa yang dibubuhkan di dalam postingan. Ungkapan yang ditulis dengan gaya bahasa sekularistik, agamis, dan puitis. Ungkapan dengan beragam gaya tetapi dalam satu nada. Ungkapan sekularistik itu, misalnya, “Kampungku yang damai”; ungkapan agamis itu, misalnya, “Rumahku surgaku” -- sejajar dengan pepatah Arab, “*Al Baiti Jannati*”; dan ungkapan bergaya puitis: “Jogja Terbuat Dari Rindu, Pulang, dan Angkringan” – yang merupakan bagian dari puisi penyair Yogyakarta, Joko Pinurbo (1962-2024).

Dari paparan di atas menarik untuk diajukan pertanyaan: apakah memang benar begitu? Apakah rumah, lingkungan, kota, tempat kita tinggal, bahkan kuburan “rumah terakhir” kita setelah

mati sama sekali tidak berubah; tetap indah, aman, dan damai? Apakah benar bahwa ruang sosial, etnik, komunikasi, kematian, atau privat yang ada saat ini mampu menjamin kelangsungan hidup kita saat ini dan kelak setelah mati secara manusiawi?

Catatan MINDSET Institute kali ini berkaitan dengan persoalan ruang sebagaimana disebut terakhir di atas. Sebuah catatan yang menggarisbawahi tentang dinamika manusia di dalam kemelut ruang. Sebuah catatan tentang tarik ulur orang dengan tetangganya, dengan kotanya, dengan etnisnya, dan dengan kematian dan liang lahat atau kuburannya yang telah sedemikian rupa mengalami perubahan.

Kamil Alfi Arifin, membuka catatan ini dengan melihat rekaman visual berupa poster, spanduk, sticker, baliho, dan kaos yang pernah marak di Yogyakarta. Benda-benda itu bukan merupakan benda pada umumnya atau bagian dari strategi dagang sebagaimana dibuat para pengiklan, melainkan berkait dengan dua kejadian: *pertama*, dukungan yang dilakukan oleh sebagian warga kota Yogyakarta terkait “kasus Cebongan” (2013); dan *kedua*, berkait kampanye simpatik ulang terhadap mendiang mantan presiden Indonesia, Soeharto.

Mengkombinasikan pendekatan semiotika visual Gillian Rose (yang dikembangkan dari Roland Barthes) dan konsep wacana Foucaultian, Alfi menempatkan fenomena dukungan dan kampanye itu sebagai bagian mekanisme wacana (diskursif). Efeknya, aksi brutalitas yang dilakukan oleh sejumlah oknum Kopassus menjadi satu hal yang benar untuk dilakukan karena ia merepresentasikan sikap “anti premanisme”. Demikian halnya dukungan sebagian warga Yogyakarta aksi para oknum Kopassus adalah sesuatu yang baik dan sudah semestinya dilakukan.

Demikian halnya melalui politik ingatan (memori) yang dilakukan oleh para simpatisan Orba, secara mulus dan tanpa perlawanan berhasil memasukkan aspek imajinasi kerinduan dan kehadiran ulang sosok Soeharto di benak masyarakat. Mereka menanamkan ingatan masa lalu tentang Soeharto dalam

kenyataan masyarakat Yogyakarta masa kini. Soeharto, dalam hal ini, kemudian diharapkan akan mendapatkan pemaknaan baru secara psiko-sosial sebagai sosok ideal yang layak untuk tetap ada dan hadir dalam kehidupan masyarakat Yogyakarta di masa kini dan masa depan.

Sementara itu, Wahyu Harjanto lewat “Ruang Ketiga dan Model Ketetanggaan Baru” mengulas keberadaan perumahan dan perkampungan baru yang selama satu dekade berkembang pesat di luar dan di dalam kota Yogyakarta. Dengan mengkombinasikan kerangka konseptual konsumsi Baudrillard dan psikoanalisis Lacanian, Wahyu menempatkan fenomena perumahan dan perkampungan baru dalam pembentukan identitas, selera, dan dasar formasi sosial sebagaimana direpresentasikan oleh model ketetanggaan (*neighbourhood*).

Perumahan dan perkampungan baru yang selama ini berkembang di Yogyakarta tidak berangkat dari kebutuhan dan sejarah permukiman masyarakat setempat. Kebutuhan akan perumahan tidak sepenuhnya berada di tangan konsumen, melainkan karena tawaran pengembang. Para penghuni perumahan sebagian besar adalah migran dari kota-kota besar di Indonesia dengan latar kelas sosial ekonomi yang tinggi. Perumahan dan penghuni sejatinya adalah “komunitas bentukan” yang lahir dari rahim budaya konsumsi dan kerja profesional para pengembang melalui mekanisme ekonomi jual beli.

Seiring laju perumahan dan perkampungan baru muncul berbagai ketegangan yang bersifat laten dan terbuka yang melibatkan unsur-unsur internal yakni antar-penghuni perumahan baru, antar-penghuni perkampungan baru, dan antara kedua penghuni perumahan dan perkampungan baru dengan masyarakat sekitar. Ketegangan internal dipicu oleh perbedaan kelas perumahan (*cluster*), dan ketegangan eksternal dipicu oleh model pengelompokan yang bersifat primordial.

Dari hal di atas, Wahyu menawarkan “ruang ketiga” yang masih harus dirumuskan oleh para penghuni perumahan dan

perkampungan baru dengan masyarakat sekitar (lama). Sebuah ruang yang akan menghubungkan para aktor yang terlibat dalam ketegangan sehingga kelak lahir ruang komunikatif yang menghagai identitas dan kepentingan masing-masing; bukan hegemonik sebagaimana dibawakan para *developer* sebagai representasi pasar. “Ruang ketiga” diadaptasi dari konsep “*empty signifier*” (penanda kosong) yang dirumuskan oleh Jacques Lacan dan dipinjam oleh Ernesto Laclau & Chantal Mouffe.

Heffi Christya Rahayu lewat “Kematian dan Upacara Pemakaman di Tanah Melayu Riau” mendeskripsikan persoalan ruang akhir kehidupan dan ritus yang menyertai sebagaimana berlangsung dalam masyarakat Melayu Riau. Sebuah masyarakat yang terkenal sangat kuat memegang credo “Adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah”. Sebuah gabungan harmonis antara nilai budaya Melayu (*little tradition*) dan ajaran Islam (*great tradition*) yang kemudian dikembangkan sebagai dasar identitas personal-sosial masyarakat Melayu Riau.

Heffi mencatat bahwa dalam pandangan masyarakat Melayu Riau, kematian bukan merupakan sebuah peristiwa sakral semata -- yakni proses kembalinya makhluk (ciptaan) kepada Sang Khaliq (Tuhan) -- melainkan juga merupakan peristiwa sosial budaya (profan). Kematian, dengan demikian, juga bukan melulu peristiwa personal (individual), tetapi juga merupakan peristiwa sosial budaya.

Dalam pemahaman di atas, kematian salah satu anggota masyarakat dimaknai sebagai satu hal yang akan menggoncangkan kehidupan sosial masyarakat. Untuk memulihkan kegoncangan itu, budaya Melayu dan agama Islam secara beririsan menyediakan ritus berupa: tuguran, pembacaan *Yasin*, pemulasaraan jenazah, pemakaman, pembacaan *talqin*, dan pembacaan *tahlil*, yang bersumber dalam ajaran Islam beberapa saat sesudahnya. Ritus bahkan sudah dimulai ketika orang tengah berada dalam keadaan sakit keras. Para kerabat dan tetangga akan menjenguknya.

Heronimus Heron lewat “Kematian dalam Kosmologi Kaharingan” melihat persoalan kematian dalam ruang pemaknaan dan pengalaman spiritual (kosmologis) ajaran Kaharingan sebagaimana berkembang di dalam komunitas etnis Dayak, terutama Ngaju di Kalimantan Tengah.

Kematian menurut ajaran Kaharingan bukanlah akhir kehidupan. Hal ini berkaitan dengan pemaknaan Kaharingan akan keberadaan ruang eksistensial manusia yang dibedakan menjadi dua, yakni dunia orang hidup dan dunia orang mati. Dari sini kematian kemudian dipahami sebagai titik peralihan yang akan dialami setiap orang yang ada di dunia orang hidup (dunia manusia) menuju dunia orang mati (dunia non-manusia).

Melalui kematian, seseorang akan masuk dalam ruang lain dan bergabung dengan roh para leluhur mereka yang bersemayam di sana. Sejalan dengan catatan Heffi sebelumnya, untuk sampai ke dalam dunia orang mati, ajaran Kaharingan menyediakan beragam ritus kepada para penganutnya berupa upacara pemakaman, penguburan, pembersihan dan penyimpanan tulang.

Sementara itu, dunia manusia dan dunia non-manusia (roh) tidak memiliki perbedaan. Orang yang sudah mati masih menjalani kehidupan layaknya orang yang masih hidup. Demikian halnya kedua dunia ini sama sekali tidak memiliki sekat. Dalam hal ini orang mati masih bisa terhubung dengan orang yang masih hidup. Karenanya ajaran Kaharingan selalu menekankan kepada anggota keluarga yang masih hidup untuk membangun hubungan yang harmonis dengan orang yang sudah mati.

Aloysius Gunadi Brata, lewat “Kuburan, Segregasi Kelas dan Bisnis Penguburan” mencatat tentang ruang pasca-kematian (kuburan) manusia perkotaan di Indonesia yang tersegregasi oleh perbedaan kelas sosial ekonomi. Suatu gejala yang telah bermula sejak era kolonial dan rupanya masih berlangsung hingga era pasca kemerdekaan kini.

Alo mencatat bahwa perintah tradisi agama-agama besar (Yahudi, Kristen, Islam) untuk menguburkan jenazah anggota keluarganya setelah meninggal di zaman sekarang tidak bisa serta merta dipenuhi tanpa mempertimbangan faktor kelas. Di tengah semakin menyempitnya lahan yang bisa dipakai sebagai tempat penguburan dan adanya segregasi kelas, penguburan menjadi problem tersendiri. “Rumah terakhir” orang pasca-kematian bernama kuburan sudah sejak lama menjadi komoditas.

Para pengakses kuburan harus berhubungan dengan lembaga penguburan dan mempertimbangkan kekuatan finansial mereka. Bagi anggota masyarakat kelas menengah-atas, hal tersebut sudah pasti bukan sebuah masalah. Bahkan ia menjadi ajang untuk menunjukkan identitas kelas. Mereka berlomba-lomba mengakses tempat pemakaman khusus yang lega, asri, dan mahal sebagaimana ditawarkan pasar kuburan. Bagi anggota masyarakat kelas bawah, mereka dipaksa untuk memilih dan melakukan penguburan di tempat pemakaman umum yang jauh lebih murah meski biasanya sudah sangat padat dan tidak lagi ideal.

Akhirnya selamat membaca!

Wahyu Harjanto

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	ix

MENGKOMUNIKASIKAN KEJAYAAN SUHARTO DAN ORBA

DI RUANG-RUANG PERKOTAAN YOGYAKARTA 1

Pendahuluan 2

Pendekatan Teoretis dan Metodis..... 5

Produksi Pengetahuan dan Memori Kolektif
tentang Kejayaan Suharto dan Orba 9

Kuasa Di Balik Produksi Pengetahuan dan Ingatan
Kolektif tentang Kejayaan Suharto dan Orba..... 19

Daftar Pustaka..... 22

RUANG KETIGA DAN MODAL KETETANGGAAN BARU 25

Pendahuluan 26

Kebutuhan, Populasi, dan Mobilitas 28

Komodifikasi, Signifikasi, dan Hubungan Sosial 31

Ruang Ketiga: Model Ketetanggaan Baru..... 38

Daftar Pustaka..... 41

KEMATIAN DAN UPACARA PEMAKAMAN DI TANAH

MELAYU RIAU 43

Peralatan Upacara Kematian..... 50

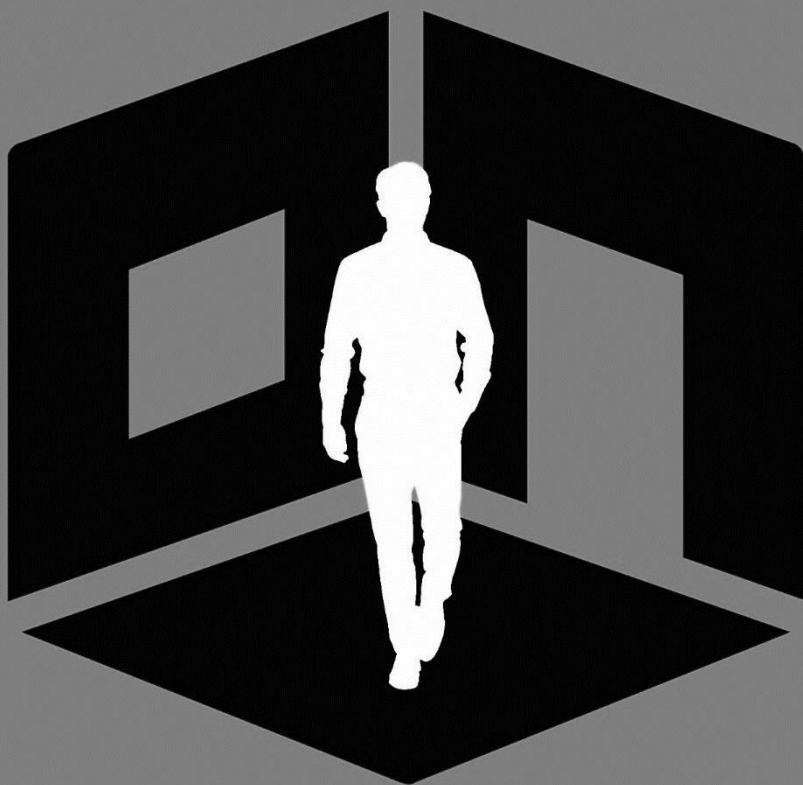
Waktu dan Tempat Upacara Kematian 51

Upacara Kematian 51

Nilai Budaya dan Nilai Religius 61

Solidaritas.....	62
Penghormatan Kepada Kemanusiaan.....	62
Daftar Pustaka.....	63
KEMATIAN DALAM KOSMOLOGI KAHARINGAN	67
Pendahuluan	68
Kematian bagi Pemeluk Kaharingan	70
Tiwah: Upacara Mengantar Roh ke Lewu Liau.....	73
Tempat Penyimpanan Tulang.....	77
Orientasi Arah dalam Kosmik Kaharingan	82
Penutup	86
Daftar Pustaka.....	87
KUBURAN, SEGREGASI KELAS DAN BISNIS PENGUBURAN	91
Pendahuluan	92
Segregasi Kelas Sebelum dan Setelah Mati	94
Bisnis Penguburan, Setelah Mati Tetap Berkelas	100
Setelah Mati, Tetap Kelas Rendah?.....	106
Catatan Penutup	109
Daftar Pustaka.....	110
PROFIL PENULIS.....	113

**MENGGOMUNIKASIKAN
KEJAYAAN SUHARTO DAN
ORBA DI RUANG-RUANG
PERKOTAAN YOGYAKARTA**



MENKOMUNIKASIKAN KEJAYAAN SUHARTO DAN ORBA DI RUANG-RUANG PERKOTAAN YOGYAKARTA

Kamil Alfi Arifin

A. Pendahuluan

Tulisan ini merupakan sebuah kajian interdisipliner yang ingin melihat hubungan antara komunikasi dan ruang-ruang perkotaan. Pengkotakan secara kaku dan *rigorous* disiplin keilmuan seperti tak ubahnya tembok-tembok tebal yang tegak terpisah sudah dirasa *aus* dan kurang relevan untuk memahami problem-problem sosial kontemporer yang semakin kompleks. Upaya melihat komunikasi dan ruang-ruang perkotaan ini merupakan ikhtiar interdisipliner antara bidang komunikasi dan bidang geografi yang tidak dapat dihindari karena tuntutan “*spatial-turn*”, semacam pergeseran kepedulian terhadap isu spasial dalam dunia akademis sejak abad ke-20 (Beswick, Parmar, & Sil, 2015, hlm. 791).

Dari sudut pandang akademis, hubungan antara komunikasi dan ruang-ruang perkotaan pada umumnya dikaji melalui tiga cara utama (Aiello, 2020): (1) mengkaji bagaimana individu dan komunitas terhubung atau tidak terhubung di ruang-ruang perkotaan melalui serangkaian teknologi dan media; (2) mengkaji bagaimana kota itu sendiri dikonstruksi melalui teknik komunikatif melalui media tradisional dan komputasi (misalnya melalui representasi sinematik, visualisasi data, dan media lokatif); (3) mengkaji bagaimana masyarakat perkotaan itu sendiri berkomunikasi. Kajian yang penulis lakukan ini menitikberatkan pada cara yang terakhir, yakni bagaimana masyarakat perkotaan itu berkomunikasi, terutama dalam

konteks kajian ini, melalui praktik-praktik diskursif tertentu yang dilakukan di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta.

Kalau kita amati, beberapa tahun yang lalu di Yogyakarta, merebak spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto. Bahkan, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto itu, sampai saat ini, masih mudah dijumpai dan dibeli di Yogyakarta. Munculnya spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto, apabila dilihat dari permukaan, memang tampak seperti potongan-potongan *puzzle* yang tidak sama dan berlainan satu sama lain. Tetapi pada penilaian tertentu, spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto itu dianggap berbau Orde Baru (selanjutnya akan disingkat Orba) (Arifin, Maret-April 2013). Hal ini cukup beralasan, mengingat Orba memang identik dengan Suharto dan militerisme sebagai pilar utama yang menopang rezim Orba.

Beberapa tahun lalu, jika kita berkeliling di Yogyakarta, kita memang mudah menemukan dan melihat spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus. Spanduk-spanduk itu di antaranya bertuliskan: *"Basmi Preman, I Love Kopassus"*, *"Terima Kasih Kopassus dan I Love Polri"*, *"Terima Kasih Kopassus, Yogyakarta Aman, Preman Minggat"* dan lain sebagainya. Spanduk-spanduk tersebut dipasang di berbagai tempat strategis di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta, misalnya di depan Kantor Pos Besar Yogyakarta, perempatan Tugu, pertigaan Colombo, pertigaan Gejayan, perempatan Danggung, dan di beberapa tempat lainnya. Secara kronologis, spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus tersebut sebenarnya secara spesifik merupakan respon terhadap kasus penembakan terhadap 4 orang tahanan di Lapas Cebongan Yogyakarta pada bulan Maret 2013 silam. Keempat orang tersebut ditahan karena terlibat penganiayaan dan pembunuhan terhadap seorang anggota Kopassus bernama Serka Heru Santoso di sebuah cafe, Hugo's Cafe, di Yogyakarta. Selang beberapa hari berikutnya, sejumlah anggota Kopassus yang

merupakan rekan Serka Heru Santoso mendatangi dan menyerbu penjara Cebongan. Di penjara Cebongan itulah, keempat orang yang ditahan itu dihabisi dan ditembak secara brutal. Produksi spanduk dukungan terhadap Kopassus merupakan kelanjutan aksi di Yogyakarta yang melakukan demonstrasi mendukung Kopassus dan melawan premanisme.

Sementara, tanda berbau Orba yang lain, yang juga marak di Yogyakarta bahkan sampai saat ini, adalah stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto. Dalam stiker dan kaos itu, terdapat gambar Suharto sedang melambaikan tangan dan melempar senyum yang ramah. Di bagian atas atau bawah gambar Suharto, bertuliskan kata-kata: *"Piye Kabare, Bro?"*, *"Penak Jamanku to, Le?"*. Sebagian ada gambar Suharto yang memakai blangkon, sebagian lain memakai seragam tentara, sebagian lain memakai pakaian kasual. Stiker-stiker, dan terutama kaos-kaos bergambar Suharto itu, dijual di banyak tempat dan ruang di Yogyakarta dengan harga yang relatif murah, yaitu di kisaran Rp 25.000-40.000.

Kajian ini ingin mengambil fokus melihat dan meletakkan spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto tersebut sebagai—meminjam istilah dari Victori Carrington (2009)—"teks-teks perkotaan" atau bagian dari praktik-praktik diskursif di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta. Dengan kata lain, teks-teks perkotaan tersebut dipandang sebagai bagian dari modus tindakan komunikasi di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta. Apa yang hendak disampaikan, siapa saja aktor-aktor yang melakukan komunikasi, untuk tujuan ideologis macam apa komunikasi itu dilakukan di ruang-ruang perkotaan, dan menjadi pertanyaan yang menarik dalam kajian komunikasi dan perkotaan. Dalam kajian komunikasi dan perkotaan, ruang-ruang perkotaan adalah arena penyebaran sumber daya diskursif dan semiotik sekaligus.

Dalam perspektif yang kritis, praktik diskursif dan ruang-ruang perkotaan tidak pernah netral, melainkan selalu bersifat politis, ideologis, dan selalu berkaitan dengan pertanyaan seputar

kekuasaan (Lefebvre, 1991, hlm. 38-39). Praktik diskursif dan ruang-ruang perkotaan selalu bekerja me(re)produksi dominasi dan hegemoni (Resende & Silva, 2015). Dalam konteks kajian ini, spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto sebagai teks-teks perkotaan atau bagian dari praktik-praktik diskursif di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta dipandang hendak memproduksi suatu pengetahuan dan ingatan kolektif tertentu tentang Suharto dan Orba. Pengetahuan dan ingatan kolektif seperti apa yang hendak disampaikan dan dikomunikasikan dalam ruang-ruang perkotaan Yogyakarta, serta relasi-kuasa seperti apa yang berkelindan dibalik proses pemroduksian pengetahuan dan ingatan kolektif tersebut, akan dielaborasi dalam tulisan ini.

B. Pendekatan Teoretis dan Metodis

1) Praktik Diskursif

Pembicaraan tentang praktik diskursif dalam konteks kajian ini berhutang pada gagasan Michel Foucault tentang *discourse*, dan secara metodis bersandar pada karya Gillian Rose. Untuk sampai pada pemahaman tentang *discourse* dalam perspektif Foucauldian, kita perlu terlebih dahulu menyinggung konsep *power* dalam pandangannya, karena keduanya, dianggap saling terkait dan tak bisa dipisahkan. Berbeda dengan para pendahulunya (lebih khusus pemikir-pemikir Marxis), Foucault memang mengkonseptualisasikan kekuasaan tidak sebagai sesuatu yang diandaikan terpusat, dimiliki, dan selalu berwajah represif. Jika bagi Marx dan kaum Marxian kekuasaan selalu identik dengan negara, maka Foucault mengkonseptualisasikan kekuasaan sebagai sesuatu yang produktif, regulatif, administratif, impersonal dan bahkan anonim. Kekuasaan itu bersifat jaringan, menyebar luas kemana-mana (Hall, 1997, hlm. 49). Hubungan kuasa bukan hanya muncul pada tataran negara. Justru sebaliknya, hubungan kuasa muncul secara luas dalam

kehidupan sehari-hari, dalam hubungan suami-istri, anak orangtua, antar teman, antar individu, antar kelompok dan seterusnya (Takwin, 2008, hlm. 109).

Dengan konsep *power* seperti itu, Foucault tertarik pada *discourse*. Dalam pandangan Foucault, *discourse* terkait dengan produksi pengetahuan melalui bahasa (Hall, 1997, hlm. 109). Meski demikian, Foucault mengingatkan bahwa *discourse* tidak hanya dipahami secara sempit sebagai serangkaian kata atau proposisi dalam teks, tetapi sesuatu yang memproduksi yang lain (sebuah pengetahuan, konsep dan efek). Dan sebuah pengetahuan, konsep dan efek dapat mudah dideteksi karena selalu dibentuk dalam konteks tertentu sehingga mempengaruhi pola berpikir dan bertindak tertentu (Jorgensen & Philips, 2007, hlm. 28).

Discourse bagi Foucault merupakan alat dan efek dari kuasa. *Discourse* dimaknai sebagai bentuk perluasan kuasa sebagai rezim pengetahuan karena sedang dan telah menciptakan jenis pengetahuan tertentu. Menurut Foucault, suatu kuasa memproduksi pengetahuan dalam rangka bertujuan menciptakan subjek di dalam *discourse*. Pemosisian subjek inilah yang kemudian menjadikan “penindasan” dalam sebuah *discourse* dianggap menjadi seperti wajar dan dapat diterima sebagai apa adanya.

Secara metodis, langkah-langkah teknis untuk menginterpretasi spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto sebagai teks-teks perkotaan atau bagian dari praktik-praktik diskursif dalam ruang-ruang perkotaan Yogyakarta, merujuk pada karya Gillian Rose dalam menginterpretasi materi visual. Menurut Rose, terdapat beberapa langkah kerja analisis materi visual sebagai berikut (Rose, 2007, hlm. 165-166): (1) memperhatikan objek secara detail dengan menanggalkan semua asumsi; (2) mengidentifikasi tema kunci dari teks yang dikaji; (3) menjelaskan strategi dan efek yang dihasilkannya; (4) menjelaskan kontradiksi-kontradiksi dalam teks yang dikaji; (5)

melihat pemosisian subjek baik yang *visible* maupun yang *invisible*; (6) menjelaskan produksi sosial objek yaitu produsen dan lokasi teks, waktu dan audiens yang dituju.

Langkah-langkah yang ditawarkan oleh Gillian Rose tersebut di atas tidak akan digunakan secara terperinci dalam kajian ini. Dalam tulisan ini, hanya beberapa langkah yang akan digunakan, dan itupun dengan penggunaan secara longgar, terutama untuk kepentingan melihat produksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang Suharto dan Orba.

2) Memori Kolektif dan Praktik Diskursif

Konsep teoretis tentang memori kolektif didasarkan pada gagasan dan karya paling awal tentang kajian ingatan dari seorang sosiolog Prancis, Maurice Halbwachs. Inti dari gagasan Halbwachs adalah suatu ingatan itu selalu bersifat sosial. Ingatan kolektif dikonstruksi secara sosial. Menurutnya, tidak mungkin memisahkan ingatan individu dari masyarakatnya. “Gagasan tentang ingatan kolektif yang benar-benar terpisah dari ingatan sosial adalah sebuah abstraksi yang hampir tidak memiliki makna,” kata Halbwachs dengan keras (Verovšek, 2016). Halbwachs memang menentang paradigma memori individualis yang dirumuskan para pemikir sebelumnya, seperti Henri Bergson dan Sigmund Freud. Halbwachs percaya bahwa hanya “dalam masyarakatlah, orang-orang biasanya memperoleh ingatan mereka...mengingat, mengenali dan melokalisasinya” (Noy, 2017).

Ingatan kolektif dapat didefinisikan sebagai ingatan bersama tentang masa lalu yang dibangun untuk memenuhi kebutuhan dan tujuan saat ini, ia dirumuskan dan dinegoisasikan secara terus menerus dalam atau melalui praktik diskursif (*public discourse*) tertentu (Adams & Baden, 2020, hlm. 311). Oleh sebab itu, ingatan individu mudah berubah, dan ingatan kolektif pada dasarnya juga dinamis. Status ingatan dapat bergeser dan berubah dengan berbagai macam cara karena perubahan praktik atau formasi diskursif. Ketidakstabilan ingatan ini disebut sebagai

plastisitas memori (Assmann & Shortt, eds., 2012, hlm. 3). Sehingga ingatan kolektif dapat dipahami sebagai sebuah proses konstruksi dan rekonstruksi yang aktif.

Selain itu, ingatan kolektif juga selalu bersifat material dan publik. Bersifat material artinya ingatan kolektif selalu mengambil bentuk dan ruang tertentu melalui teknologi mediasi. Bersifat publik artinya ingatan kolektif dapat diamati, tidak hanya berada dalam pikiran, dan dapat dikenali secara nyata karena mewujudkan secara manifes dalam bentuk-bentuk simbol-simbol dan teks-teks tertentu (Noy, 2017). Simbol-simbol dan teks-teks tersebut misalnya berupa museum, arsip dan perpustakaan, monumen, tugu peringatan, parade, nama jalan, grafiti, mural, gardu, dan dalam konteks kajian ini adalah spanduk-spanduk, stiker-stiker dan kaos-kaos di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta. Kesemuanya tersebut, dalam kajian memori, dianggap sebagai infrastruktur teks yang penting bahkan merupakan inti dari politik ingatan itu sendiri (Malinova, 2021). Sehingga kenangan akan suatu peristiwa dan tokoh tertentu, dapat tetap hidup melalui proses peringatan yang diulang secara rutin melalui infrastruktur teks tersebut (Meusburger, Heffernan, & Wunder, eds. 2011, hlm. 7).

Salah satu pertanyaan kunci dalam kajian memori adalah siapa yang mempunyai kekuasaan untuk memanipulasi ingatan kolektif—melalui simbol-simbol dan teks-teks tertentu—di ruang-ruang publik perkotaan? Dan, untuk tujuan politik apa itu dilakukan? Oleh sebab itu, Halbwachs menegaskan bahwa ingatan kolektif selalu dimediasi oleh mekanisme kompleks yang berupa manipulasi secara sadar oleh para elit dan penyerapan tidak sadar oleh anggota masyarakat (Verovšek, 2016).

Dalam kajian tentang memori, ingatan memang dipandang tidak muncul dengan sendirinya. Para elit dapat menggunakan ingatan yang diimpor secara strategis, selektif, dan manipulatif untuk meligitimasi tindakan dan tujuan-tujuan mereka: mempertahankan atau mengubah gambaran masa lalu. Oleh sebab itu, secara konseptual, ada yang memandang perlu

membedakan antara sejarah dan ingatan, sebab keduanya berbeda. Sejarah adalah tentang fakta objektif, sedangkan ingatan kolektif berfokus pada bagaimana peristiwa masa lalu dipahami dan seringkali secara populer dan subjektif (Verovšek, 2016).

C. Produksi Pengetahuan dan Memori Kolektif tentang Kejayaan Suharto dan Orba

Dari segi permukaan, sebagaimana sudah ditegaskan di bagian sebelumnya, spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta memang terlihat tidak bersambungan satu sama lain. Yang satu, muncul dalam rangka merespon secara spesifik kasus penembakan 4 tahanan di Cebongan yang dilakukan oleh 12 anggota Kopassus. Yang lainnya lagi, tampak tidak sepenuhnya jelas bagaimana kronologi kemunculannya. Meski terbingkai dalam kasus yang seperti berbeda, tapi ketiganya dalam tulisan ini dipandang sebagai teks-teks perkotaan atau bagian dari praktik-praktik diskursif di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta yang sama-sama memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba. Pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba itu disampaikan dan dikomunikasikan dalam ruang-ruang yang diperebutkan di Yogyakarta. Yang dimaksud kejayaan Suharto dan Orba dalam kajian ini terkait dengan sejumlah, katakanlah, “aspek-aspek baik” dari Suharto dan Orba yang memang ingin ditekankan dan ditonjolkan oleh produsen teks. Produksi pengetahuan dan ingatan kolektif tersebut dikelompokkan ke dalam sejumlah kategori dalam tabel di bawah ini:

Tabel 1. Analisis Spanduk-Spanduk Dukungan terhadap Kopassus

No.	Tema Kunci	Produksi Pengetahuan dan Memori Kolektif
1.	Kopassus Pahlawan	- Kopassus adalah ksatria sejati - Kopassus kebanggaan rakyat Indonesia dan Yogyakarta - 1 Kopassus sebagai prajurit lebih berharga dari pada 1000 preman - Karena tidak lebih berharga dari Kopassus, preman bisa dibunuh dengan brutal
2.	Kebaikan dan Jasa Kopassus	- Kopassus berjasa pada masyarakat Yogyakarta - Kopassus membantu saat Yogyakarta sedang bencana - Kopassus menjaga keamanan dan ketentaraman Yogyakarta - Yogyakarta bukan tempat untuk preman - Yogyakarta aman karena Kopassus
3.	Mendukung dan Berkorban untuk Kopassus	- Masyarakat Yogyakarta mendukung penuh dan berkorban jiwa raga untuk Kopassus - Masyarakat Yogyakarta siap masuk penjara menggantikan anggota Kopassus yang sedang diadili - Rakyat Yogyakarta mendukung penuh Kopassus - Umat Islam di Yogyakarta mendukung penuh Kopassus

No.	Tema Kunci	Produksi Pengetahuan dan Memori Kolektif
		- Rakyat Yogyakarta cinta TNI dan Kopassus - Yogyakarta anti kekerasan dan premanisme - Kopassus dan TNI berjasa dalam menumpas kekerasan dan premanisme di Yogyakarta
4.	Mengkritik Aktivis HAM	- Komnas HAM tidak adil dalam mengkritik Kopassus - Komnas HAM tidak bekerja dengan hati nurani

Setelah melakukan penembakan secara brutal di penjara Cebongan Yogyakarta, Kopassus tetap ditonjolkan dan ingin diingat sebagai pahlawan dan ksatria sejati. Tindakan membunuh dan melawan hukum yang dilakukan Kopassus tetap dipandang bukan sebagai tindakan yang patut disesalkan dan melanggar HAM. (Nyawa) 1 orang prajurit Kopassus dianggap lebih berharga dari (nyawa) 1000 preman. Itulah mengapa, pembunuhan dengan penembakan brutal terhadap 4 tahanan di penjara Cebongan dinilai sebagai tindakan heroik dan Kopassus memiliki jiwa korsa yang solid. Kopassus tetap menjadi kebanggaan masyarakat Indonesia dan Yogyakarta. Kopassus berjasa besar buat Yogyakarta. Jasa Kopassus buat Yogyakarta dapat dilihat dari dua hal: (1) Menjaga keamanan dan ketentraman Yogyakarta dari premanisme. Yogyakarta bukan tempat untuk preman. Untuk bisa menjadi tempat yang aman sepenuhnya dari preman, Yogyakarta membutuhkan Kopassus. Selama ini di Yogyakarta, rakyat dan militer (Kopassus) juga memiliki hubungan yang sangat baik dan erat, keduanya bisa bekerja sama untuk memberantas premanisme di Yogyakarta. (2) Membantu Yogyakarta secara penuh saat Yogyakarta tertimpa bencana (Gempa dan Merapi).

Mengingat jasa-jasa Kopassus buat Yogyakarta, rakyat Yogyakarta, termasuk umat Islam di Yogyakarta, diposisikan mendukung dan membela dengan sepenuh jiwa dan raga Kopassus. Bahkan, mereka siap untuk menggantikan sejumlah anggota Kopassus agar tidak dipenjara. Pengadilan dan pemenjaraan sejumlah anggota Kopassus sebagaimana tuntutan dan desakan yang keras dari sejumlah aktivis HAM dianggap tidak adil dan aktivis-aktivis HAM justru dituding bekerja tidak dengan hati nurani.

Spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus jelas ingin “memutihkan” dan “membersihkan” Kopassus. Tetapi lebih dari itu, dalam konteks kajian ini, spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus itu sebenarnya juga sedang memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang Orba. Apa kaitannya dengan Orba? Meski secara tekstual, dalam spanduk tersebut tidak tertulis secara eksplisit tentang Orba. Tetapi, dalam kajian *discourse* Foucauldian, dikatakan bahwa *discourse* bukan hanya sekedar serangkaian kata atau proposisi dalam teks, melainkan juga merupakan sesuatu yang mampu memproduksi yang lain—baik itu pengetahuan dan efek—termasuk di sini efek ingatan tertentu. Spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus telah memproduksi pengetahuan dan efek ingatan kolektif tentang supremasi militer atas sipil dan terutama gagasan keamanan yang sepenuhnya dikontrol oleh militer seperti di masa Orba (Siegel, 2000, hlm. 4). Militer dapat dengan leluasa melakukan segala cara untuk menciptakan stabilitas, keamanan, dan persatuan atas nama pembangunan bangsa. Secara intertekstual, bagi produsen spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, Orba dipandang paling berhasil dalam menciptakan stabilitas dan menumpas premanisme, sehingga gagasan keamanan yang sepenuhnya dikontrol oleh militer yang dilakukan di masa Orba masih terus di(re)produksi dan diyakini menjadi solusi yang mangkus untuk menumpas premanisme saat ini di Yogyakarta. Penyanjungan Kopassus sebagai pahlawan dan ksatria dalam kasus Cebongan dalam menumpas premanisme di Yogyakarta menunjukkan kesadaran subtil itu.

Tabel 2. Analisis Stiker-stiker dan Kaos-Kaos Bergambar Suharto

Tema Kunci	Produksi Pengetahuan dan Memori Kolektif
Figur Suharto dan Keberhasilan Orba	- Masyarakat lebih sejahtera secara ekonomi di masa Orba - Masyarakat lebih aman dan tenteram secara keamanan di masa Orba - Suharto sebagai orang dan pemimpin dari Jawa yang bijaksana - Suharto adalah jenderal yang baik dan merakyat

Selain spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, dalam waktu yang nyaris bersamaan formasi waktu diskursifnya, di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta juga muncul dengan marak stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto yang sama-sama dianggap memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba. Stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto tersebut, secara eksplisit dalam teks, menyebutkan sebuah zaman yang dipimpin Suharto. Hal ini dapat dilihat dari kalimat “*Penak Zamanku to, Le?*”. Orba adalah sebuah patahan zaman di Indonesia. Disebut patahan zaman, karena di dalam stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto tersebut membandingkan secara komparatif dengan zaman atau periode setelahnya yang dianggap tidak lebih “*penak*”. Secara kualitatif, kesejahteraan dan ketentraman di zaman Orba dianggap jauh lebih baik dari masa kiwari, di masa (pasca) Reformasi. Secara ekonomi, kondisi ekonomi dan harga-harga bahan pokok di masa Orba dianggap lebih baik dan murah dibanding kondisi saat ini. Secara keamanan, kondisi sosial dianggap lebih tentram, stabil dan aman. Dan, keadaan baik itu tidak bisa dilepaskan dari sosok Suharto sebagai pemimpin dari Jawa yang digambarkan bijaksana, tokoh militer yang baik dan merakyat, karena selalu menyapa rakyat dengan penuh senyum yang ramah. Suharto

memang dijuluki *"The Smiling General"* seperti judul buku yang ditulis oleh penulis Jerman O. G. Roeder.

Stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto tersebut jelas hendak memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba. Penulis tidak sepenuhnya sepakat dengan argumen yang menganggap stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto tersebut sebagai bentuk parodi, baik untuk mengkritik kondisi sosial-politik-ekonomi saat ini atau apalagi menjelek-jelekkan Suharto dan Orba. Menurut penulis, argumen yang memandang stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto sebagai sekadar parodi untuk menjelek-jelekkan Suharto dan Orba tidak sepenuhnya tepat jika kita melihat produsen yang patut diduga berada di balik pemroduksian, yaitu jaringan elit tertentu yang dapat diidentifikasi sebagai pihak yang pro-Orba atau neo-Orba. Dengan melihat produsen yang patut diduga sebagai pihak yang pro-Orba atau neo-Orba, pemroduksian stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto jelas adalah bentuk kerinduan pada Orba yang sebenarnya sudah berlalu, sekaligus upaya untuk menghidupkannya kembali.

Tetapi masalahnya, produksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba tersebut, sebagaimana ditekankan dalam kajian memori, selalu dilakukan secara strategis, selektif, dan seringkali manipulatif untuk tujuan membangun ingatan kolektif tentang gambaran masa lalu dalam rangka memenuhi kebutuhan tertentu para elit saat ini. Meski pengetahuan dan ingatan kolektif tentang masa lalu itu bertentangan sepenuhnya dengan perdebatan dan agenda politik (pasca) Reformasi.

Di bagian berikutnya akan dijelaskan bahwa produksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba itu selektif, manipulatif, dan bahkan bertentangan dengan agenda politik (pasca) Reformasi. Setidaknya, bahasan tersebut akan dilakukan dengan menganalisis dua hal berikut ini: (1) *kondisi keamanan*; dan (2) *kondisi kesejahteraan*.

Kondisi keamanan dan ketentraman di masa Orba, termasuk di Yogyakarta, memang tidak bisa dilepaskan dari peran militer. Secara khusus, pada tahun 1980-an, di Yogyakarta muncul banyak kasus premanisme yang meresahkan masyarakat. Militer dan tentara melakukan semacam operasi yang dikenal Operasi Pemberantasan Kejahatan (OPK). Operasi tersebut dianggap berhasil menurunkan angka kriminalitas dan membuat kondisi Yogyakarta kondusif. Jika dalam spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus salah satu di antaranya memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif bahwa Kopassus memiliki jasa yang besar menjaga keamanan dan ketentraman di Yogyakarta, hal itu memang memiliki presedennya secara historis di masa Orba.

Tetapi, yang absen dan dikecualikan dalam produksi pengetahuan dan ingatan kolektif tersebut, adalah bahwa premanisme adalah bagian dari “anak haram” Orba dan militer. Jadi, pemberantasan preman yang dilakukan oleh militer (termasuk oleh Kopassus dalam konteks Cebongan itu) tidak lain adalah pemberantasan “sesuatu yang sebenarnya diciptakannya sendiri”. Banyak kajian yang sudah membahas tentang relasi patronase-klientalistik antara militer Orba dan preman. Ian D. Wilson, misalnya dalam *“Continuity and Change: The Changing Continous of Organized Violence in Post-New Order Indonesia”* menegaskan bahwa Suharto dan rezim Orba menggunakan kekerasan sebagai strategi utama untuk mempertahankan kontrol, baik melalui aparat negara atau kelompok para-militer (baca: preman) yang direkrut dan dipelihara (Wilson, 2006, hlm. 265).

Pada masa Orba, untuk kepentingan politik, pemerintah Orba di Yogyakarta memang tidak segan-segan memanfaatkan para preman dalam kampanye. Mereka direkrut ke dalam organisasi preman dan digunakan untuk memaksa masyarakat agar memilih Golkar sehingga Golkar menang mutlak dalam pemilu. Setelah melakukan tugasnya dengan baik, preman itu kemudian menuntut imbalan, dan setelah Orba berakhir, sebagian

dari mereka juga masih memiliki kedekatan dengan aparat pemerintahan, termasuk aparat militer, bahkan sampai saat ini (Pradana, 2017, hlm. 17-18; Harimurti, 2017, hlm. 57). Hubungan antara militer dan preman memang ganjil dan ambivalen. Kadang ia dirangkul sebagai teman, kadang ia dipukul dan dihabisi sebagai musuh. Kategori preman sebagai sebuah konstruksi sosial dengan konotasi kriminal juga relatif baru terbentuk pada masa Orba. Menurut seorang Indonesianis asal Prancis yang tekun mengkaji kekerasan dalam ruang perkotaan di Indonesia, Jerome Todie, secara genealogis, kata “preman” itu sendiri baru muncul untuk pertama kali dengan konotasi kriminal pada tahun 1978 dan terus dipakai secara tetap dengan konotasi kriminal oleh media-media dan masyarakat pada tahun 1990-an (Todie, 2009, hlm. 213). Sebelum tahun itu, makna preman merujuk pada konotasi yang umumnya masih baik dan positif.

Setidaknya, kekerasan dan pelanggaran HAM yang dilakukan aparat militer terhadap masyarakat sipil terutama yang dianggap preman, atau sebaliknya kekerasan dan pelanggaran HAM yang dilakukan aparat militer dengan memanfaatkan preman, dalam perjalanan sejarah Yogyakarta, terdiri dari tiga kasus besar yang mendapatkan sorotan luas: pembantaian 65, petrus, dan kasus Cebongan (Harimurti, 2017, hlm. 66). Dari ketiga kasus besar itu, kita dapat melihat bagaimana tindakan keji bisa dipandang suci dan dinormalisasi oleh negara. Dinormalisasi oleh negara, karena seolah-olah negara membenarkan sepenuhnya tindakan tersebut. Dipandang suci, karena pelaku kejahatan tersebut justru tidak merasa bersalah dan dipandang salah, malah justru dielu-elukan dan dibanggakan sebagai pahlawan. Contohnya, dalam peristiwa 65, para algojo (disponsori aparat militer) yang menghabisi nyawa orang-orang PKI mengaku bangga dan puas karena bisa menyelamatkan bangsa. Dalam kasus petrus juga sama, pelaku penembakan misterius terhadap sejumlah orang-orang yang berbadan tegap dan bertato dan diidentifikasi sebagai preman yang dilakukan oleh militer juga mendatangkan perasaan kebanggaan tertentu karena telah

menciptakan keamanan dan ketentraman masyarakat. Kasus Cebongan juga memiliki pola kecenderungan serupa.

Dukungan penuh terhadap Kopassus dan pemosisian Kopassus sebagai pahlawan dan ksatria sejati meski sudah melakukan tindakan keji dan melanggar hukum dengan menembak secara brutal 4 orang tahanan di penjara Cebongan, adalah sebuah bentuk “mistifikasi” terhadap militer dan Kopassus di satu sisi, dan di sisi lain, juga menunjukkan digunakannya cara lama khas Orba yang memang gemar menggunakan kekerasan sebagai strategi utama. Harus diakui, spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus merupakan bentuk *set-back* atau langkah mundur ke masa dan mentalitas Orba, tapi bukan Orba yang digambarkan baik sebagaimana ditonjolkan dalam teks-teks perkotaan yang dikaji, melainkan Orba yang buruk dan jahat: sebuah zaman dan orde, dimana pembantaian terhadap masyarakat sipil, spiral kekerasan yang dilakukan aparat negara dan militer, pelanggaran HAM berat, mega-korupsi yang dilakukan pejabat, dan ketiadaan demokrasi menjadi penanda utamanya. Padahal, tuntutan perubahan politik di era Reformasi pasca 98, menuntut ditegakkannya demokrasi dan Hak Asasi Manusia (HAM). Bahkan, tuntutan tersebut diarahkan dan dijawab secara gencar pada militer. Mengapa militer? Karena selama Orba, militer menjadi “mesin resmi” kekerasan negara. Oleh sebab itu, ada semacam keyakinan yang menguat di kalangan cerdik-cendikia dan masyarakat sipil bahwa reformasi politik di Indonesia pasca Orba dianggap hanya akan berhasil jika prasyarat penting dapat dipenuhi, yaitu dilakukannya perombakan mendasar atas posisi dan peran militer di Indonesia yang selama ini dianggap *offside* dan banyak melanggar aturan main demokrasi karena acapkali melakukan praktik kekerasan dan pelanggaran HAM (Sujito, 2002, hlm. 122-123). Dalam lingkungan militer, sejarah buruk pelanggaran HAM yang dilakukan aparat militer memang menjadi persoalan yang saat ini belum sepenuhnya selesai. Meskipun dalam waktu belakangan, penghormatan terhadap HAM juga mulai sedikit tertanam di dalam lingkungan militer terutama di kalangan militer yang relatif

progresif dan terbuka. Tetapi, di sisi lain, pandangan bahwa HAM adalah musuh utama militer juga masih cukup kuat (Harimurti, 2017, hlm. 122). Pandangan memusuhi HAM tersebut berkembang di kalangan yang lebih konservatif.

Begitu pula dengan kondisi kesejahteraan di masa Orba. Produksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kondisi kesejahteraan sosial dan ekonomi yang dianggap lebih “*penak*” di masa Orba dilakukan secara selektif dan manipulatif. Produksi pengetahuan dan ingatan kolektif tersebut tidak selaras dengan fakta sejarah yang terjadi di masa lalu. Dalam kajian memori, memang ingatan dan sejarah adalah dua hal yang dianggap sepenuhnya berbeda. Sejarah adalah soal fakta objektif, ingatan adalah soal bagaimana mengenang dan menggambarkan masa lalu secara subjektif.

Orde Baru memang mengupayakan pertumbuhan ekonomi melalui program pembangunan yang dicanangkan. Bahkan, upaya mengejar pertumbuhan ekonomi melalui program pembangunan barangkali menjadi penanda paling distingtif dengan masa pemerintahan sebelumnya. Program pembangunan yang dilakukan oleh pemerintah Orde Baru dilakukan untuk menyelamatkan ekonomi nasional yang sedemikian terpuruk setelah Sukarno di masa Orde Lama, terlalu memprioritaskan pada urusan-urusan politik dengan slogannya “*politik sebagai panglima*” dan mengabaikan pertumbuhan ekonomi.

Berdasarkan konsep trilogi pembangunan, pemerintah Orba menginginkan adanya pemerataan terhadap hasil-hasil pertumbuhan ekonomi. Tetapi, hasilnya harus diakui belum sepenuhnya berhasil mewujudkan pembangunan yang merata bagi seluruh rakyat. Teori *trickle-down effect* yang percaya bahwa hasil pembangunan akan menetes ke masyarakat bawah sama sekali tidak terbukti dan jauh dari kenyataan. Hasil pembangunan hanya terkonsentrasi dan menumpuk di pusat-pusat kekuasaan dan segelintir oligark yang korup. Kita tahu, Suharto, keluarga Cendana, dan kroni-kroninya tidak hanya gemar menumpuk kekayaan dengan melakukan korupsi gila-gilaan, tetapi juga

melakukan tindakan premanisme dengan menghilangkan dan membunuh “musuh-musuh” yang mengkritik negara keluarga Orba, seperti aktivis-aktivis yang kritis, pejuang demokrasi dan HAM, dan pejabat yang bersih dan lurus. Semua kondisi kritis itu, berpuncak pada penggulingan Suharto dan Orba pada tahun 1998 oleh mahasiswa dan masyarakat sipil. Reformasi membawa angin segar bagi perubahan tatanan dan struktur politik yang lebih demokratis dan menjunjung tinggi HAM. Tetapi, Reformasi pada kenyataannya memang bukan semacam perubahan radikal terhadap tatanan dan struktur politik Orba. Terbukti, elit-elit yang memiliki hubungan kental dengan Orba masih tetap bisa mengamankan posisi-posisinya di masa Reformasi sampai saat ini.

D. Kuasa Di balik Produksi Pengetahuan dan Ingatan Kolektif tentang Kejayaan Suharto dan Orba

Pertanyaannya sekarang, apakah spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto itu mencerminkan bahwa masyarakat Yogyakarta benar-benar merindukan Suharto dan Orba? Hal ini memang tampak paradoksal, mengingat dulu pada tahun 1998, masyarakat Yogyakarta dalam peristiwa yang dikenal sebagai *pisowanan ageng* (Baskoro & Sunaryo, 2010, hlm. 90) ikut membantu mendorong jatuhnya Suharto dan runtuhnya rezim Orba.

Melihat dari masifnya spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta, nampaknya mustahil dan tidak cukup masuk akal berasal dari inisiatif dan diproduksi oleh masyarakat akar rumput. Tetapi, melainkan dibopong oleh “kuasa-kuasa” para elit tertentu yang memang memiliki kepentingan untuk memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba. Dengan kata lain, para elit itu adalah bagian dari kelompok pro-Orba atau Neo-

Orba. Seperti ditegaskan di bagian sebelumnya, Reformasi bukan sebetulnya perubahan radikal terhadap tatanan dan struktur politik Orba, tokoh-tokoh lama yang memiliki hubungan kental dengan Orba masih dapat mengamankan posisi-posisi pentingnya secara ekonomi dan politik di masa (pasca) Reformasi. Sejumlah elit itulah yang diduga memobilisasi dan mengkonsolidasi kembali kelompok-kelompok pro-Orba atau Neo-Orba, salah satunya dengan memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta.

Dalam perspektif Foucaultian dan kajian tentang politik memori, produksi pengetahuan dan ingatan kolektif melalui praktik-praktik diskursif tertentu tidak selalu bisa hadir dengan dirinya sendiri. Melainkan selalu dibantu dan dibopong oleh suatu kuasa tertentu. Itulah yang disebut relasi-kuasa pengetahuan. Pembacaan ini menjadi makin terang, jika menengok “aktor/produsen” yang memproduksi spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus tersebut. Di mana di dalamnya, di antaranya, ada keterlibatan dari jaringan militer, yaitu Forum Komunikasi Putra-Putri Purnawirawan Indonesia (FKPPI) (Tempo, Maret 2013). FKPPI berdasarkan laporan Tempo, memang merupakan salah satu organisasi yang tergabung dalam aliansi besar mendukung Kopassus di Yogyakarta. Biaya produksi untuk memproduksi spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus diambil dari iuran bersama. Sementara, untuk stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto, setelah dilakukan pelacakan, diproduksi oleh sebuah grosir kaos di Yogyakarta: salah satunya adalah Grosir Kaos Gareng Jogja. Namun, ketika dimintai keterangan apa motivasi memproduksi kaos-kaos bergambar Suharto dalam jumlah yang cukup besar di Yogyakarta, Endarto, pemilik Grosir Kaos Gareng Jogja, tidak memberikan alasan yang memadai dan terkesan menghindar ketika dimintai konfirmasi (Arifin, 2011).

Yang barangkali dapat sedikit dipastikan, produksi stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto dalam jumlah yang cukup besar itu pangsa pasarnya adalah anak-anak muda.

Argumentasinya jelas, *pertama*, stiker dan kaos adalah bentuk budaya populer. Sehingga diasumsikan memiliki potensi yang dapat menjangkau secara luas kalangan muda di Yogyakarta. Atau, generasi-generasi baru yang tidak mengalami secara langsung masa Orba. Sehingga produksi pengetahuan dan juga ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba dapat dengan mudah diinjeksikan dan ditanamkan dalam ingatan kolektif mereka. *Kedua*, di dalam stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto tersebut juga terdapat kata-kata “*Piye Kabare Le? Penak Zamanku To?*” Kata “*Le*” dalam teks itu jelas memposisikan anak-anak muda atau generasi-generasi baru sebagai subjek. Suharto dikenal sebagai penganut ideologi Bapakisme dan konsep *state family* dimana Suharto memandang negara seperti sebuah keluarga besar, sementara dia sendiri adalah seorang Bapak yang berkuasa secara otoriter di dalamnya (Siraishi, 2009, hlm. 149).

Spanduk-spanduk dukungan terhadap Kopassus, stiker-stiker dan kaos-kaos bergambar Suharto sebagai teks-teks perkotaan atau bagian dari-praktik praktik diskursif di ruang-ruang perkotaan Yogyakarta yang memproduksi pengetahuan dan ingatan kolektif tentang kejayaan Suharto dan Orba—menjadi semakin terbukti dan meyakinkan dengan melihat kecenderungan dari gejala “kembalinya Orba” atau “bangkitnya neo-Orba” dalam dinamika politik di tingkat pucuknya: pada pemilu 2024 yang lalu, seorang mantan pimpinan Kopassus yang dicopot dan diberhentikan karena melanggar HAM berhasil memenangkan sebuah kontestasi politik pemilu dengan pemilih terbesar dari generasi muda yang disebut Gen-Z. Selain itu, mantan istrinya, yang berasal dari keluarga Cendana, juga mencalonkan diri dan melenggang lolos dengan mudah masuk ke Senayan. Sebegitu rapuhkah ingatan kolektif kita?

E. Daftar Pustaka

- Adams, T., & Baden, C. (2020). The Memories of Others: How Leaders Import Collective Memories in Political Speech. *International Journal of Comparative Sociology*, 61(5), 310-330. <https://doi.org/10.1177/0020715220983391>
- Aiello, G. (2020). Communicating the “World-Class” City: A Visual-Material Approach. *Social Semiotics*, 31(1), 136-154. <https://doi.org/10.1080/10350330.2020.1810551>
- Arifin, K. A. (2011). Keistimewaan Yogyakarta dan Politik Wacana: Analisis Wacana Visual Media di Ruang Publik. *Jurnal Komunikasi UII*, 5(2), 157-170.
- _____. (Maret-April, 2013). Simbol-Simbol Rasa Orde Baru di Yogyakarta. *Majalah Pleidoi*. Pusham UII.
- Assmann, A., & Shortt, L (eds.). (2012). *Memory and Political Change*. Palgrave Macmillan.
- Baskoro, H., & Sunaryo, S. (2010). *Catatan Perjalanan Keistimewaan Yogya: Merunut Sejarah, Mencermati Perubahan, Menggagas Masa Depan*. Pustaka Pelajar.
- Beswick, K., Parmar, M., & Sil, E. (2015). Towards a Spatial Practice of the Postcolonial City. *Interventions*, 17(6), 789-801. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2014.998262>
- Carrington, V. (2009). I Write, Therefore I Am: Texts in the City. *Visual Communication*, 8(4), 409-425. <https://doi.org/10.1177/1470357209343356>
- Hall, S (ed.). (1997). *Representation*. SAGE Publication.
- Harimurti, A. (2017). *Merayakan Pembantaian Preman: Fantasi dalam Penyerangan Lapas Cebongan* [Tesis Program Magister Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma Yogyakarta].
- Jorgensen, M. W., & Philips, L. J. (2007). *Analisis Wacana: Teori dan Metode*. Pustaka Pelajar.

- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. (Trans. by Donald Nicholson-Smith). Blackwell Publishing.
- Malinova, O. (2021). Politics of Memory and Nationalism. *Nationalities Papers*, 49(6), 997-1007. <https://doi.org/10.1017/nps.2020.87>
- Meusburger, P., Heffernan, M., & Wunder, E (eds.). (2011). *Cultural Memories The Geographical Point of View*. Springer.
- Noy, C. (2017). Memory, Media, and Museum Audience's Discourse of Remembering. *Critical Discourse Studies*, 15(1), 19-38. <https://doi.org/10.1080/17405904.2017.1392331>
- Pradana, A. N. (2017). Operasi Pemberantasan Kejahatan (OPK) dan Premanisme di Yogyakarta (1983-1985), *Jurnal Risalah*, 4(5), 1-29.
- Resende, V. M., & Silva, R. B. (2015). Critical Discourse Analysis: Voice, Silence and Memory – One Case About Public Sphere. *Critical Discourse Studies*, 13(4), 397-410. <https://doi.org/10.1080/17405904.2015.1113191>
- Rose, G. (2007). *Visual Methodologies: An Introduction to The Interpretation of Visual Materials*. SAGE Publication.
- Siegel, J. T. (2000). *Penjahat (Gaya) Orde Baru: Eksplorasi Politik dan Kriminalitas*. LKiS.
- Siraishi, S. S. (2009). *Pahlawan-Pahlawan Belia: Keluarga Indonesia dalam Politik*. Penerbit Nalar.
- Sujito, A. (2002). Gerakan Demiliterisasi di Era Transisi Demokrasi: Peta Masalah dan Pemanfaatan Peluang. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 6(1), 121-238.
- Takwin, B. (2008). *Akar-Akar Ideologi*. Jalasutera.
- Todie, J. (2009). *Wilayah Kekerasan di Jakarta*. Masup.

- Verovšek, P. J. (2016). Collective Memory, Politics, and the Influence of the Past: The Politics of Memory as a Research Paradigm. *Politics, Groups, and Identities*, 4(3), 529-543
<https://doi.org/10.1080/21565503.2016.1167094>
- Wilson, I. D. (2006). Continuity and Change the Changing Contours of Organized Violence in Post-New Order Indonesia. *Critical Asian Studies*, 38(2), 265-297.
<https://doi.org/10.1080/14672710600671244>

RUANG KETIGA DAN MODEL KETETANGGAAN BARU



RUANG KETIGA DAN MODEL KETETANGGAAN BARU*

Wahyu Harjanto

A. Pendahuluan

Ada beragam cara bisa kita lakukan untuk menghayati Yogyakarta masa kini. Sebagai orang yang menyukai fotografi, saya biasa mengitari sejumlah tempat dengan bersepeda motor atau sepeda angin; kadang sendiri atau kadang bersama anak. Tujuannya satu: mengambil gambar! Saya suka mengambil gambar aktivitas keseharian hidup orang-orang biasa (*human interest*) yang tengah beraktivitas di sawah, terminal, bengkel, rumah sakit, pasar, masjid, gereja yang menurut saya tampak begitu memiliki daya hidup. Selain itu, saya juga menyukai obyek alam benda seperti seperti jembatan, selokan, bangunan-bangunan warisan kolonial Belanda seperti rumah dan gereja, serta pemandangan (*landscape*) kota yang menawarkan kegagahan sekaligus perubahan yang terjadi dari waktu ke waktu.

Pengalaman itu memungkinkan saya menangkap pelbagai gejala yang ada di tengah masyarakat Yogyakarta kontemporer lewat foto. Dari ritual pekatan di atas, apa yang kemudian menarik perhatian saya adalah berkaitan dengan keberadaan perumahan dan perkampungan baru. Sebuah budaya material yang diinisiasi oleh para pelaku bisnis properti atau pengembang (*developer*) skala perumahan nasional. Sebuah fenomena yang selama satu dasawarsa terakhir berjalan secara amat fantastis dan menjadi bagian dari wajah Yogyakarta terkini. Krisis moneter

*Artikel ini awalnya dimuat dalam Tutuk Romadhon (ed.), (2016), *Keragaman yang Mempersatukan: Visi Guru Tentang Etika Hidup Bersama dalam Masyarakat Multikultural*, CRCs UGM & Goblaethics.net. Tulisan ini merupakan edisi perubahan.

1998 yang dulu sempat memukul KO para pebisnis di sektor ini, atau krisis ekonomi global yang sekarang ini tengah berlangsung, rupa-rupanya sudah menjadi masa lalu dan dianggap sepi, sehingga sama sekali tidak menghambat aktivitas yang mereka lakukan. Perumahan dan perkampungan baru di Yogyakarta belakangan ibarat gulma yang tetap subur tanpa pernah secuilpun terkendala dengan irama musim.

Dalam waktu cepat, tanah-tanah yang sebelumnya merupakan sawah dan ladang dalam bentang setengah hingga satu hektar, kini telah berubah menjadi perumahan atau kampung-kampung baru. Yogyakarta masa kini, dalam konteks ini ibarat etalase yang di dalamnya dipajang beragam jenis rumah. Parade rumah yang sebelumnya belum pernah disaksikan selain hanya dalam imajinasi sineas industri film *Hollywood*. Kita dengan mudah menemukan rumah bergaya Spanyol atau Italia. Kita juga akan dengan mudah menemukan rumah besar (*mansion house*) dengan pilar gaya Gothic atau Baroc dilengkapi dengan patung, air mancur, pepohonan, dan bunga yang tertata rapi. Satu hal yang hanya mungkin lahir dari tangan ahli taman dan ahli bunga profesional. Tidak lupa di gerbang masuk perumahan teronggok pos satpam sebagai pemberi garansi keamanan.

Ilustrasi di atas belum akan berakhir sampai di sini. Perumahan-perumahan baru itu ternyata tidak saja dikembangkan oleh para pelaku bisnis properti di area-area yang sama sekali baru, seperti di lokasi-lokasi yang sebelumnya merupakan sawah dan ladang yang letaknya terpisah dari kampung lama. Perkampungan baru itu ternyata juga dibangun di dekat atau secara bersebelahan dengan area yang selama ini dikenal sebagai kampung lama. Kampung-kampung lama yang umumnya terletak di pinggir kota sebagaimana dulu berkedudukan sebagai daerah penyangga (*buffer zone*) kota, atau bahkan justru persis berada di tengah atau pusat kota.

Demikian selanjutnya tulisan ini akan membahas fenomena merebaknya perumahan atau perkampungan baru di Yogyakarta selama satu dasawarsa terakhir. Sebuah fenomena

yang merepresentasikan dinamika masyarakat Yogyakarta masa kini dan saya ramalkan akan berumur panjang. Sebagai problematisasi fenomena itu akan dikaitkan dengan persoalan ketetanggaan dan dasar hubungan sosial antara para migran penghuni perumahan baru dan warga masyarakat setempat sebagaimana salah satunya direpresentasikan dalam model ketetanggaan (*neighbourhood*).

B. Kebutuhan, Populasi, dan Mobilitas

“Ada asap pasti ada api!” adalah satu dari sekian banyak pepatah yang paling populer di telinga kita. Pepatah nenek moyang yang diwariskan secara lintas generasi ini bisa kita pakai sebagai pintu masuk untuk memahami fenomena pesatnya pertumbuhan perumahan sebagai perkampungan baru di Yogyakarta dalam kurun waktu sepuluh tahun terakhir. Bahwa keberadaan perumahan atau perkampungan baru yang menggejala di Yogyakarta selama satu dekade merupakan representasi dari gerak konsumsi masyarakat dalam memenuhi kebutuhan mereka akan tempat hunian atau rumah. Dengan demikian dapat dipahami bahwa alasan orang-orang membeli rumah atau tempat hunian itu karena memang mereka membutuhkannya.

Lahirnya kebutuhan masyarakat akan tempat hunian atau rumah baru sebagaimana selama satu dekade belakangan berkembang di Yogyakarta berkaitan dengan penilaian bahwa rumah yang tinggal oleh para pembeli saat ini dirasakan tidak lagi memadai. Dari latar belakang semacam ini, mereka kemudian membayangkan sebuah rumah baru yang di dalamnya memungkinkan mereka untuk tinggal, membuang penat sehabis kerja, menerima teman kantor, menerima atau menampung keluarga jauh yang suatu saat datang berkunjung, mengadakan kegiatan sosial seperti arisan, melakukan aktivitas keagamaan seperti pengajian, atau riung bersama anggota keluarga secara lebih nyaman.

Berhimpit dengan peningkatan kebutuhan akan rumah seperti diutarakan di atas adalah faktor pertumbuhan jiwa atau populasi. Tampak bahwa kebutuhan satu keluarga akan rumah atau tempat hunian berkait dengan faktor pertambahan jumlah anggota keluarga yang terjadi di dalam keluarga inti. Gejala semacam ini bisa diabstrasikan juga terjadi pada level yang lebih luas yakni di tingkat masyarakat. Dengan demikian peningkatan kebutuhan akan tempat hunian atau rumah di dalam masyarakat dipicu juga oleh meningkatnya jumlah populasi yang ada di dalamnya. Peningkatan jumlah populasi dalam masyarakat mendorong pertumbuhan tingkat kebutuhan orang akan tempat hunian atau rumah baru.

Hanya saja, karena hambatan dan keterbatasan yang dihadapi -- mulai dari tenaga bangunan yang semakin sulit didapat, harga bahan bangunan yang tidak *terstandard* baik, dan waktu yang sempit untuk mengurus dan mengawasi proses pembangunan -- dalam perkembangan kemudian menjadikan kebutuhan orang akan tempat hunian atau rumah tidak mungkin lagi mereka penuhi sendiri. Dalam konteks pemenuhan kebutuhan akan rumah yang terkendala pelbagai sebab inilah yang kemudian mendorong lahirnya *trend* untuk mencari dan menerima penawaran yang disodorkan oleh pihak lain. Satu putusan yang mereka rasakan justru lebih sesuai dengan keinginan dan lebih ekonomis, sehingga tidak akan mengacaukan impian mereka untuk memiliki rumah. *Trend* semacam inilah yang kemudian secara jeli dibaca oleh para pelaku bisnis properti atau pengembang sebagai peluang usaha yang akan dapat menghasilkan keuntungan finansial.

Hal lain yang tidak kalah penting untuk dikemukakan di sini adalah bahwa keberadaan perumahan atau perkampungan baru yang menjamur di pelbagai tempat di Yogyakarta juga berkaitan dengan persoalan kesejahteraan dan mobilitas fisik (migrasi) masyarakat. Dalam konteks kesejahteraan dapat dijelaskan bahwa para penghuni perumahan baru atau perkampungan baru adalah orang kaya. Tanpa harus mengetahui

secara persis apa pekerjaan dan berapa pendapatan mereka dalam sebulan, melihat luas dan harga rumah per kavling yang berada dalam kisaran antara 850 juta hingga 3,8 miliar rupiah, sulit bagi kita untuk menempatkan mereka sebagai orang dari kelas sosial ekonomi menengah bawah. Harga rumah sebesar itu muskil diakses oleh orang dengan kelas bawah.

Para penghuni perumahan atau perkampungan baru itu hampir seluruhnya adalah para migran. Mereka kebanyakan adalah pendatang dari kota-kota seperti Jakarta, Surabaya, Bandung, Medan, Semarang, Makassar, Malang, Pekanbaru, Batam dan Banjarmasin. Kita ketahui bahwa nama-nama kota itu merupakan kota besar. Kota yang memiliki tingkat pertumbuhan dan pendapatan ekonomi jauh di atas kota Yogyakarta pada umumnya. Mereka juga yang ada di area perkampungan lama. Di area ini para migran itu membeli rumah penduduk setempat yang karena desakan kebutuhan hidup kemudian terpaksa dijual. Rumah itu sebagian ada yang direnovasi, ada juga yang kemudian dihancurkan dan diganti dengan bangunan baru.

Persoalan migrasi ini juga bisa dipakai untuk menjelaskan persoalan klasik di negeri ini, yakni disparitas ekonomi antar daerah akibat pembagian kue pembangunan yang timpang di kedua wilayah itu. Jika kita menyebut nama Indonesia saat ini barangkali hanya dihasilkan sepuluh nama kota yang akan mewakilinya. Indonesia seolah identik dengan Jakarta dan sembilan kota besar lainnya. Demikian ketika menyebutkan pembangunan, barangkali juga hanya akan berhenti pada sepuluh kota itu. Karenanya fenomena perumahan dan rumah-rumah baru saat ini dalam batas-batas tertentu bisa berarti desakan kota besar atas kota daerah; desakan orang-orang metropolis yang kaya terhadap orang-orang pinggiran yang miskin.

C. Komodifikasi, Signifikasi, dan Hubungan Sosial

Pada bagian sebelumnya telah dikemukakan bahwa menjamurnya perumahan atau rumah-rumah baru di Yogyakarta selama kurun waktu satu dasawarsa merupakan representasi dari dinamika konsumsi (Baudrillard, 1976) dan industri perumahan dalam masyarakat kita. Dalam konteks konsumsi fenomena perumahan dan perkampungan baru itu mewakili dinamika masyarakat Yogyakarta dalam memenuhi kebutuhan akan tempat tinggal atau tempat hunian. Dalam konteks kedua, fenomena perumahan merepresentasikan proses komodifikasi ruang dalam pengertian geo-teritorial. Berangkat dari realitas semacam itu, menarik kiranya untuk melihat sejumlah perubahan sosial budaya yang terjadi di Yogyakarta masa kini sebagai dampak dari gerak konsumsi dan industri perumahan itu. Pelbagai perubahan yang sedemikian rupa telah dan tengah menjadi *way of life* masyarakat Yogyakarta mutakhir.

Pertama, perubahan itu mengacu pada pengertian rumah, aktivitas menghuni rumah, dan kedudukan para penghuni perumahan secara keseluruhan. Berkaitan dengan perubahan pengertian rumah, apa yang dipahami sebagai rumah saat ini tidak bisa lagi ditempatkan sebagai bangunan tempat tinggal sebagaimana yang terjadi beberapa waktu sebelumnya. Dalam irama konsumsi dan industri perumahan dewasa ini, kedudukan rumah atau tempat hunian sebagaimana yang bisa kita saksikan saat ini telah bergeser sebagai komoditas; barang dagangan. Sebagai komoditas rumah tidak lain merupakan barang dagangan yang akan dilempar dalam sistem dan mekanisme pasar. Sesuatu yang akan dipertukarkan dan dihargai dengan alat tukar ekonomi sebagaimana dalam wujud keseharian kita kenal dengan uang.

Perubahan kedua menunjuk pada aktivitas yang dilakukan oleh para penghuni perumahan. Sejalan dengan perubahan status rumah sebagai komoditas, aktivitas menghuni perumahan pun tidak lagi bisa dipahami secara netral. Aktivitas para penghuni perumahan tidak bisa disebut sebagai aktivitas orang yang

menetap di satu tempat atau rumah, melainkan sudah dengan sendirinya merupakan aktivitas orang yang mengonsumsi atau membeli barang dagangan. Sebuah aktivitas yang merupakan bagian integral dari sistem dan mekanisme pasar. Demikian halnya dengan para penghuni atau orang-orang yang menempati perumahan itu juga tidak sepenuhnya bisa disebut sebagai penghuni sebagaimana orang sering memahaminya. Para penghuni perumahan atau rumah baru di kampung lama yang terserak di sana sini tidak lain adalah konsumen atau pembeli. Mereka semuanya adalah konsumen rumah atau tempat hunian sebagaimana yang ditawarkan oleh para pengembang perumahan.

Sejalan dengan hal di atas, apa yang dipahami sebagai kebutuhan ternyata juga telah mengalami pergeseran makna. Kebutuhan itu, kini tidak sepenuhnya berada di tangan para konsumen, melainkan datang dari pasar perumahan. Dalam industri perumahan, keputusan para konsumen untuk memiliki rumah kini tidak sepenuhnya berasal dari mereka, tetapi dari pasar. Dengan demikian, apa yang selama ini dipahami sebagai kebutuhan konsumen, sejatinya merupakan sesuatu yang direkaptakan atau direproduksi pasar. Dari aras ini kita melihat bahwa manakala kedudukan rumah telah menjadi barang dagangan yang laku keras di pasar, para pengembang tetap akan terus melakukan usahanya dalam membangun rumah atau perumahan. Lancarnya aktivitas berarti lancar pula keuntungan yang didapatkan.

Kondisi di atas menjadi sebuah keniscayaan ketika kita menghubungkannya dengan kepiawaian pasar dalam menciptakan model hubungan sosial yang melibatkan para pengembang dengan para penghuni perumahan dan rumah baru. Berdasarkan sistem dan mekanisme pasar, hubungan antar keduanya tidak berbelit-belit. Seseorang dimungkinkan tinggal di perumahan sejauh mereka suka dengan rumah yang ditawarkan dan rela mengeluarkan sejumlah uang sebagai penggantinya. *"If you like it, take it. If you don't, just leave it"* begitu kira-kira

ungkapan ringkasnya. Bahkan pasar pun menawarkan layanan berupa kredit perumahan yang memungkinkan pembeli mengangsurnya dengan bunga rendah bahkan tanpa bunga! Sementara itu, soal pilihan harga, model dan ukuran rumah yang ditawarkan, pasar menerapkan adagium lama yang masih populer sampai saat ini: “Ada barang ada harga!”

Kepiawaian pasar atau industri perumahan dalam menjaga irama produksinya juga berkaitan dengan kemampuannya memperlakukan ruang dalam arti geo-spasial. Apa yang menonjol di sini adalah bahwa sejak awal perencanaan hingga akhir proyek, pasar (melalui para pengembang) menjalankan usahanya berdasarkan prinsip efektifitas dan efisiensi ketat. Area perumahan sejauh ini dibuat berdasarkan pertimbangan jarak atau jauh dekatnya dengan pelbagai situs konsumsi lainnya seperti mall, kampus, bandara; atau kemudahan aksesibilitas dengan jalan raya. “Hanya 5 menit menuju kampus UGM”, “Hanya 10 menit menuju Bandara”, atau “Kurang dari 10 menit ke pusat kota” adalah kata-kata yang kerap tertera jelas di baliho *property* yang mereka pasang di pinggir jalan raya atau jalan-jalan utama kota.

“Kampus UGM”, “Bandara”, atau “Pusat Kota” adalah wacana Liyan yang sengaja disandingkan dengan wacana perumahan seperti “asri”, “tenang”, “aman”, “damai” sebagaimana umumnya dikembangkan di balik pembangunan perumahan. Wacana itu diperlukan oleh para pengembang untuk membentuk imajinasi konsumen. Berkaitan dengan penentuan area pendirian bangunan atau perkampungan baru ini jugalah yang belakangan membuat harga tanah di Yogyakarta semakin mahal. Selain itu, dari proses semacam ini pulalah yang kemudian melahirkan profesi calo, broker, atau *makelaar* tanah sebagai mata pencaharian sebagian masyarakat. Seiring perjalanan waktu para *developer* banyak memanfaatkan jasa mereka dalam mencari dan melobi para pemilik tanah yang dipandang strategis untuk dibeli dan disulap menjadi perumahan. Selain para calo tanah di dalamnya melibatkan juga para birokrat lokal yang memiliki

kaitan langsung dengan perizinan seperti BPN (Badan Pertanahan Nasional) dan para notaris sebagai pejabat pembuat akta tanah.

Prinsip efektifitas dan efisiensi juga bisa ditelusuri dari aspek desain eksterior dan interior rumah yang diterapkan oleh para pengembang. Saat ini, kita hampir tidak akan bisa menemukan sejengkal ruang pun tersisa di lingkungan perumahan. Hal yang demikian itu salah satunya bisa diamati dari jarak antar rumah yang berhimpit dinding batu bata selebar 7-11 cm atau batako partisi setebal 8-10 cm. Jarak yang memungkinkan pelbagai aktivitas yang berlangsung di rumah A seolah-olah akan menjadi aktivitas yang terjadi di rumah B; begitu juga sebaliknya. Istilah “*adu tritis*” yang populer dalam masyarakat Jawa tradisional, di mana jarak antar rumah dihitung berdasarkan titik jangkauan cucuran air hujan yang turun dari atas genting, kini mustahil untuk ditemukan. Semakin rapat jarak antar rumah, maka tanah atau ruang yang akan mereka gunakan pun semakin ekonomis.

Dalam dinamika konsumsi dan industri perumahan kita melihat peran sentral pasar sebagaimana diwakili oleh para pengembang dalam membentuk dinamika masyarakat lewat konsumsi. Seperti sebagian telah kita singgung pada bagian sebelumnya, tampak bahwa para pengembang perumahan itu, sejauh ini tidak saja mengambil peran praktis sebagai *developer*, tetapi juga memegang peran strategis. Mereka tidak semata-mata mengambil posisi sebagai tukang mendirikan bangunan, tetapi lebih dari itu mereka telah dan tengah mengambil posisi yang sangat vital dalam menentukan arah perubahan budaya dan masyarakat. Selain pencipta kebutuhan dan selera sebagaimana kita sudah bahas di depan, pasar yang hadir lewat para pengembang memegang peran sebagai penghubung sosial dan fasilitator pembentukan identitas konsumen.

Sebagai penghubung sosial para pengembang itu sangat berperan dalam proses formasi sosial. Hal ini bisa dijelaskan bahwa lewat pelbagai proyek pembangunan rumah dan perkampungan baru, mereka melakukan perikatan dengan para

konsumen secara individual. Selanjutnya, mereka memperluas tali perikatan secara sosial baik di dalam dan di luar perumahan; antara satu perumahan dengan masyarakat sekelilingnya. Jika peran ini pada masa lalu dipegang oleh orang-orang terpilih secara sosial karena modal sosio-kultural yang mereka miliki, kini peran itu beralih kepada para pengembang. Karenanya di setiap titik perumahan atau perkampungan baru yang mereka kembangkan kemudian muncul titik-titik sosial berupa “komunitas” atau “warga” perumahan X, Y dan Z. Dari hari ke hari jumlah “komunitas buatan” atau “warga bentukan” para pengembang ini terus bertambah seturut dengan titik-titik perkembangan pasar atau industri perumahan.

Dari keterangan di atas sekali lagi kita melihat gejala yang sama dengan sebelumnya bahwa pasar beserta sistem nilai yang menyertainya telah melahirkan masyarakat, bukan sebaliknya. Proses pembentukan masyarakat melalui konsumsi sudah merupakan gejala modern. Fenomena itu tidak akan kita temukan dalam sejarah masyarakat dan budaya Jawa tempo *doeloe*. Dalam rentang abad sebelumnya, zaman kerajaan, masyarakat dibentuk oleh kepentingan aristokrat. Masyarakat waktu itu adalah *kawula* (abdi, *client*) yang bekedudukan sebagai kuli para aristokrat. Demikian halnya kuli adalah semacam “alat kelengkapan” para aristokrat yang diharuskan untuk menggarap tanah *apanage* (pelungguh) yang merupakan gaji dari raja untuk mereka. Dari jerih payahnya itu para kuli mendapat upah dari tuannya, patron-nya. Gejala di atas kembali menggarisbawahi satu hal yang memiliki kesamaan: bahwa pembentukan masyarakat tidak lagi didasarkan pada nilai-nilai keutamaan (*virtue*) tetapi melulu berdasarkan nilai-nilai konsumerisme.

Proses pembentukan identitas para penghuni perumahan juga menunjuk pada bagaimana para pengembang memfasilitasi proses dalam mana para penghuni perumahan melihat dirinya lewat sesuatu yang lain dengan dirinya yang mereka anggap pas atau mewakili suasana dan pengalaman batinnya (*self identification*). Para penghuni perumahan itu mempergunakan

rumah -- lengkap dengan gaya, ukuran, lokasi, dan harganya -- sebagai media untuk mengukuhkan siapa mereka sesungguhnya. Melalui apa yang mereka konsumsi para penghuni perumahan tengah memberi batas akan status mereka di depan orang lain. Pendek kata, lewat apa yang mereka konsumsi para penghuni perumahan itu tengah “berbahasa” -- dalam arti alat untuk mengungkapkan pikiran dan perasaan yang tersimpan di dalam benak mereka yang paling dalam.

Penentuan batas-batas identitas ini dalam perkembangan sekarang seolah menjadi sejenis “kebutuhan baru” yang muncul di kalangan para penghuni perumahan. Sesuatu yang oleh para penghuni perumahan dirasakan harus dicukupi atau dipenuhi. Sebuah kebutuhan yang tidak bisa dipenuhi dengan hal-hal yang bersifat fungsional praktis, melainkan dengan yang simbolik. Bagaimana persoalan identitas menjadi sesuatu yang perlu diusahakan atau dicari oleh para konsumen terkait dengan ambisi untuk mendapatkan pengakuan atau penerimaan sosial secara luas.

Sejauh ini dunia perumahan menjadi -- meminjam istilah sosiolog Perancis, Pierre Bourdieu -- *field* atau arena pertarungan (Swartz, 2016; Harker, et al, 2005). Lewat apa yang mereka konsumsi, para warga perumahan dipaksa untuk terlibat atau berpartisipasi dalam sebuah kompetisi. Dengan demikian, mereka tidak saja dipaksa untuk menampilkan identitas barunya di tengah khalayak layaknya sebuah festival, tetapi mereka juga harus memiliki performa yang prima sebagai layaknya seorang petarung. Mereka dipaksa bergerak dengan satu tujuan yang sudah jelas sejak awal: memenangi kompetisi; memenangi pertarungan. Kemenangan yang didapatkan menjadi sesuatu hal yang bermakna. Ada rasa puas dan bangga di balik kemenangan itu. Sebaliknya, kalah menjadi sesuatu yang akan menyakitkan.

Lebih dari sekedar mendapatkan kepuasan dan kebanggaan yang superfisial, memenangi pertarungan atau tampil sebagai pemenang, tidak saja membawa mereka pada pengalaman menjadi “ada”. Dengan memenangi sebuah kompetisi

dan tampil sebagai pemenang mereka merasakan dirinya “utuh” atau “penuh”; tidak lagi “kurang”. Ke-“utuh”-an, dan ke-“penuh”-an itu mereka rasakan manakala mereka mampu meng-“atasi” Liyan. Dunia kompetisi adalah dunia yang sedemikian rupa menempatkan persoalan pemenang dan kemenangan sebagai salah hal utama dan menentukan.

Dalam masyarakat kompetitif karena konsumsi, masing-masing orang hampir pasti tidak bisa melihat orang lain sebagai “orang” dalam dimensi tradisional. Sebaliknya, mereka masing-masing melihat pihak lain di luar diri mereka melulu sebagai rival, lawan, musuh. Dalam situasi dan kondisi semacam itu masing-masing orang akan dengan sukarela memanjakan dorongan libidinal yang berasal dari dalam dirinya untuk menaklukkan rivalnya, mengalahkan si lawan, bahkan “membunuh” si musuh.

Demikian halnya dalam pertarungan yang lahir dalam masyarakat dan budaya konsumsi menafikan aturan. Satu-satunya aturan adalah “*the rule is no rule!*” ala *smack down*. Di balik kata rival, lawan, dan musuh, tersimpan energi yang akan menggiring orang yang terlibat dalam sebuah pertarungan dalam melihat dan merasakan orang lain sebagai ancaman. Mereka didera oleh perasaan was-was, terancam, dan tidak aman secara terus menerus. Dari gejala semacam ini, pertanyaan kritis layak dikemukakan adalah masyarakat macam apa yang senantiasa dipaksa untuk berkompetisi dan memburu kemenangan?

D. Ruang Ketiga¹: Model Ketetanggaan Baru

Sebagaimana dikemukakan di bagian sebelumnya bahwa dalam masyarakat konsumeris telah mendorong para penghuni perumahan untuk melakukan identifikasi melalui tindakan konsumsi secara terus menerus. Setelah meletakkan dasar identifikasi pada kelas sosial ekonomi dalam perkembangan selanjutnya proses itu didasarkan pada sentimen primordial seperti etnisitas dan agama. Identifikasi berdasarkan etnisitas dan agama bisa dilihat lewat berbagai perikatan sosial berdasarkan etnis sebagaimana tampak dalam munculnya “ikatan warga perantauan” di perumahan. Sementara perikatan berdasarkan agama bisa dilihat dari adanya “perumahan khusus Muslim” atau “kampung Muslim”.

Identifikasi ke arah nilai-nilai etnisitas dan agama ini bisa ditempatkan sebagai pemenuhan kebutuhan para penghuni perumahan akan sesuatu yang telah hilang dari dalam diri mereka – sesuatu yang juga bersifat primordial dalam arti sudah merupakan bawaan sejak lahir (Lacan, 2006). Melalui benda-benda yang dikonsumsi, para penghuni perumahan merasa telah menemukan sekaligus terasing dari “diri” atau “aku” (*self*)-nya. Lewat apa yang dikonsumsi, para penghuni perumahan, di satu sisi telah merasa menemukan surga berupa rumah, tetapi pada saat yang sama juga merasa menemukan neraka. Surga dalam arti bahwa dunia itu telah menyediakan tempat berteduh dan bercengkerama; dan neraka dalam arti bahwa di luar kompleks terdapat rival yang mengancamnya.

Kecenderungan yang dialami oleh para penghuni perumahan itu tidak terlepas dari kedudukan pasar sebagaimana diwakili oleh keberadaan para pengembang (*developer*) sebagai kekuatan dominan. Sebagaimana telah diuraikan di atas, pasar memiliki kekuatan besar dalam proses pembentukan identitas,

¹ Dikembangkan dari konsep “*empty signifier*” Ernesto Laclau yang dipinjam dari Lacan.

subjektivitas, dan sosial para penghuni perumahan atau perkampungan baru. Kedudukan pasar yang sedemikian besar itu dimungkinkan terjadi karena model hubungan yang sejauh ini dipakai sebagai dasar komunikasi yang mengikat kepentingan antara kedua belah pihak. Sebuah hubungan atau komunikasi yang semata-mata dikembangkan dan diukur berdasarkan kepentingan dan pertimbangan ekonomi: produsen-konsumen.

Demikian halnya kekuatan pasar itu juga tampak dalam proses penekanan ruang sosial di luar perumahan masyarakat di kiri-kanan perumahan. Sejauh ini para *developer* semata-mata melihat bahwa area di mana masyarakat tinggal sebagai ruang ekonomi bukan ruang sosial budaya. Mereka menganggap masyarakat setempat akan terintegrasikan dengan sendirinya dengan warga perumahan atau perkampungan baru yang mereka dirikan. Bahkan tidak jarang banyak *developer* mengesampingkan hal itu. Mereka betul-betul memisahkan ruang hubungan antara area perumahan atau perkampungan dengan masyarakat sekitar tanpa kehilangan keabsahan hukum dan kependudukan dari pemerintah atau negara.

Pembentukan identitas, subjektivitas, sosial, dan tekanan sebagaimana dimainkan pasar melalui para pengembang ini dimungkinkan terjadi karena model hubungan atau komunikasi yang mereka pakai. Sejauh ini model hubungan yang dikembangkan sedemikian rupa oleh pasar lewat para pengembang (*developer*) dengan sangat jelas mencirikan sebuah hegemoni. Sebuah model hubungan sosial yang tidak dibangun berdasarkan nilai atau prinsip partisipasi dan kesepakatan yang bersifat komunikatif. Pasar sejauh ini telah mengambil posisi sebagai pihak yang memiliki kekuatan hegemonik kehidupan sosial warga perumahan atau perkampungan baru dan masyarakat sekitar.

Dari keterangan di atas, sejatinya perumahan baru atau perkampungan baru yang selama satu dekade kita saksikan berkembang yang pesat di berbagai tempat di Yogyakarta merupakan sebuah dunia yang rentan. Kerentanan dalam hal ini

adalah sebuah situasi dan kondisi yang – meminjam istilah James Scott (1976) – “orang yang tenggelam sebatas dagu sehingga riak kecil air cukup untuk menenggelamkannya”. Sebuah kondisi kritis karena kapasitas mereka yang lebih rendah dibanding dengan tekanan kekuatan yang berasal dari Liyan. Kerentanan itu berpotensi besar untuk melahirkan ketegangan dan konflik yang ujung akhirnya akan merusak sendi-sendi hubungan sosial dan ruang hidup bersama yang di mana para penghuni perumahan dan masyarakat di kiri-kanan perumahan hidup di dalamnya.

Sejauh ini kerentanan yang ada direpresentasikan dalam ketegangan yang bersifat laten. Ketegangan yang ada belum menjadi sebuah konflik terbuka yang bisa kita lihat bentuknya dari aspek luar atau permukaan. Akan tetapi persoalan konflik yang manifes atau bersifat terbuka itu kiranya hanya soal waktu. Hanya saja ketika konflik itu muncul terbuka, bisa dipastikan hal itu tidak saja akan merusak hubungan sosial yang berfungsi sebagai lem perekat kebersamaan antara para penghuni perumahan dan masyarakat di kiri-kanan, tetapi juga melibatkan masyarakat secara luas.

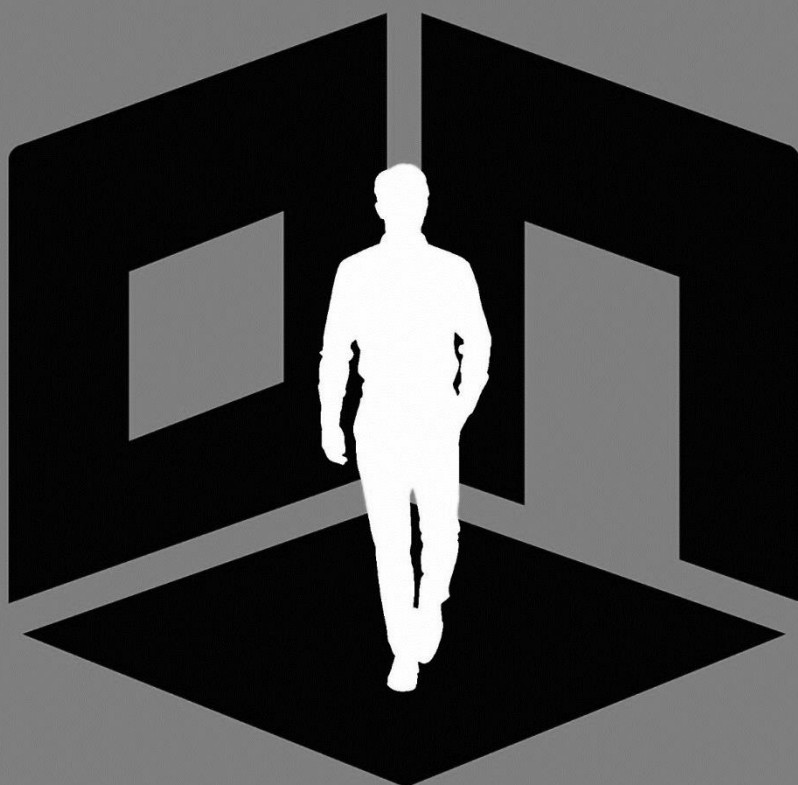
Dari uraian di atas itulah ke depan mendesak kiranya untuk mengembangkan adanya “ruang ketiga”. Sebuah ruang sosial budaya yang di dalamnya menyediakan model ketetangaan (*neighbourhood*) baru yang terutama bisa mengakomodasi kepentingan para penghuni perumahan atau perkampungan baru, masyarakat sekitar. Sebuah ruang yang memungkinkan memberi keleluasaan kedua belah pihak untuk memproduksi “bahasa” atau “wicara” (*parole*) yang bisa mereka saling pertukarkan secara jujur, bersahaja, adil, dan terbebas dari hegemoni pasar (*langage*) yang selama ini dibawa oleh para pengembang (Mambrol, 2020). Demikian halnya ruang ini juga memungkinkan kedua pihak untuk tetap mengembangkan model ketetangaan yang menghargai kepentingan mereka masing-masing secara harmonis dan seimbang.

Ruang ketiga ini sekaligus merupakan ruang negosiasi yang kelak akan dimainkan oleh para penghuni perumahan dan

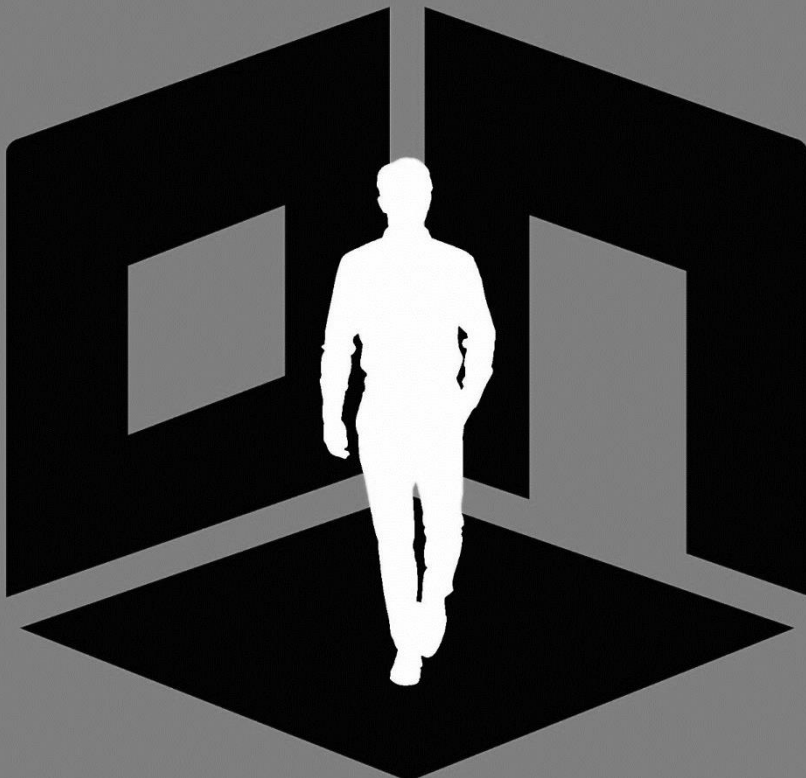
perkampungan baru dan masyarakat sekitar kepada pasar atau para pengembang (*developer*). Sebuah proposal yang disampaikan kepada para *developer* untuk mengembangkan dan menjamin adanya model komunikasi yang adil dan terbebas dari hegemoni pasar (*langage*) yang selama ini mereka bawaan dalam berkomunikasi dengan para warga perumahan atau perkampungan baru dan masyarakat sekitar.

E. Daftar Pustaka

- Baudrillard, J. (1976). *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Verso.
- Harker, R. et al. (2005). *(Habitus X Modal) + Ranah = Praktik. Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bordieu*. (Terjemahan Jalasutra). Jalasutra.
- James, C. S. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Lacan, J. (2006). "The Mirror Stage as Formative of the I. Function and Revealed in Psychoanalytic Experience. Dalam Bruce Fink (Translated), *Ecrits* (hlm. 73-81). W.W. Norton & Company Inc.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.
- Mambrol, N. (11 Oktober 2020). *Langue and Parole dalam Literary Theory and Criticism*. Diakses pada 14 Juli 2024 dari <https://literariness.org/2020/10/11/langue-and-parole/>
- Romadhon, T (ed.). (2016). *Keragaman yang Mempersatukan: Visi Guru tentang Etika Hidup Bersama dalam Masyarakat Multikultural*. CRCS UGM & Globalethics.net.
- Swartz, D. L. (28 April 2016). Bourdieu's Concept of Field dalam *Oxford Bibliographies*.



**KEMATIAN DAN UPACARA
PEMAKAMAN DI TANAH
MELAYU RIAU**



KEMATIAN DAN UPACARA PEMAKAMAN DI TANAH MELAYU RIAU

Heffi Christya Rahayu

Bangsa Indonesia adalah bangsa yang besar dan kaya akan budaya dan suku bangsa yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya, mulai dari ujung pulau Sabang (Aceh) sampai ke Merauke (Papua), yang membentang dengan luas 3400 mil, yang merupakan daerah khatulistiwa, yang mempunyai budaya dan suku bangsa yang beraneka ragam dan sangat banyak jumlahnya. Salah satu kekayaan bangsa Indonesia yang tertuang dalam *Bhinneka Tunggal Ika* yang berarti walaupun berbeda-beda namun tetap satu. Sistem nilai budaya tersebut berfungsi sebagai pedoman sekaligus pendorong sikap dan perilaku manusia dalam hidupnya, sehingga berfungsi sebagai suatu sistem kelakuan yang paling tinggi tingkatannya (Muhannis, 2004).

Islam masuk ke tanah Melayu termasuk awal (Saifullah, 2010), berdasarkan beberapa teori yang berkembang. Islam datang ke tanah Melayu ketika pengaruh Hindu dan Buddha masih kuat. Pada waktu itu, Sriwijaya (Buddha) dan Majapahit (Hindu) masih menguasai sebagian besar wilayah yang kini termasuk wilayah Melayu. Masyarakat Melayu berkenalan dengan agama dan kebudayaan Islam melalui jalur perdagangan, sama seperti ketika berkenalan dengan agama Hindu dan Buddha (Zami, 2018). Kedatangan Islam ke alam Melayu merupakan detik penting dalam mengubah secara keseluruhan pemikiran dan peradaban orang melayu (Herlina, 2014). Walaupun kedatangan dilihat secara evolusi dari sudut penyebarannya tetapi dalam aspek kerohanian atau spiritual agama ini telah merevolusi orang Melayu (Hamid, 1988).

Kata Melayu sudah sangat dikenal dan familiar, Melayu bisa diidentikkan dari segi bahasa, bisa juga diidentikkan dari segi

ras (Antropologi) yang dikenal dengan Ras Malayan Mongoloid. Istilah Melayu mempunyai maksud yang dalam dan luas karena terdapat dua pengertian pada istilah Melayu yaitu Melayu dan kemelayuan. Melayu dimaksudkan sebagai suatu rumpun bangsa Melayu yang menggunakan bahasa Melayu sedangkan kemelayuan mengandung arti nilai anutan dan jati diri Melayu. Menurut Hall dalam Wahyudin (2016), istilah Melayu, maknanya selalu menunjuk kepada kepulauan Melayu yang mencakup kepulauan di Asia Tenggara.

Sesuatu yang tidak dapat dihindari, arus globalisasi membuat masyarakat termasuk bagi yang menolaknya harus beradaptasi dengan nilai-nilai baru (Abdullah, 2015). Arus globalisasi dan modernisasi yang berdampak kepada pesatnya kemajuan teknologi, dikhawatirkan dapat mengakibatkan lunturnya rasa kecintaan dan kebanggaan terhadap kebudayaan lokal. Kebudayaan lokal yang merupakan warisan para leluhur tersaingi oleh budaya asing, terbuang dari tempatnya sendiri dan terlupakan oleh para penerusnya, bahkan banyak para penerus generasi yang masih muda tidak mengenali budaya daerahnya sendiri. Mereka lebih bangga kepada budaya Barat karya orang-orang asing, dan gaya kehidupan yang kebarat-baratan dibandingkan dengan kebudayaan lokal daerahnya sendiri.

Upacara adat adalah salah satu tradisi masyarakat tradisional yang masih dianggap memiliki nilai-nilai yang masih cukup relevan bagi kebutuhan masyarakat pendukungnya. Upacara adat erat kaitannya dengan ritual-ritual keagamaan atau disebut juga dengan ritus. Ritus adalah alat manusia religius untuk melakukan perubahan. Ia juga dikatakan sebagai simbolis agama, atau ritual itu merupakan “agama dan tindakan” (Ghazali, 2011). Penelitian diperoleh dari tulisan Y. Tri Subagya (2002) yang menggunakan pendekatan antropologi murni. Subagya menyimpulkan bahwa penyelenggaraan ritus kematian pada masyarakat Jawa berhubungan dengan mitos-mitos tahap hancurnya jasad manusia dan kembalinya roh ke asalnya. Pelaksanaan ritus ini berhubungan tidak hanya sesama manusia

yang masih hidup, namun diyakini berhubungan juga dengan alam semesta, dan almarhum. Dalam ritus ini, Islam diterjemahkan dalam perangkat kehidupan lokal dengan tetap mempertahankan pola yang ada.

Adat adalah aturan, kebiasaan-kebiasaan yang tumbuh dan terbentuk dari suatu masyarakat atau daerah yang dianggap memiliki nilai dan dijunjung serta dipatuhi masyarakat pendukungnya. Soekanto (2017) menjelaskan bahwa kekuasaan dalam masyarakat dijalankan melalui saluran-saluran tertentu, antara lain politik dan tradisi atau adat istiadat. Adat telah melembaga dalam kehidupan masyarakat Melayu baik berupa tradisi, adat upacara dan lain-lain yang mampu mengendalikan perilaku warga masyarakat dengan perasaan senang atau bangga, dan peranan tokoh adat yang menjadi tokoh masyarakat menjadi cukup penting.

Adat istiadat adalah kompleks, konsep serta aturan yang mantap dan integrasi kuat dalam sistem budaya dari suatu kebudayaan yang menata tindakan manusia dalam kehidupan sosial kebudayaan itu (Koentjaraningrat, 2003). Adat di daerah Melayu sendiri telah ada dan berkembang sejak lama hingga kini. Masyarakat Melayu sangat menjunjung tinggi adat istiadat yang bersumber dari ajaran agama Islam. Tradisi Islam sangat kental dalam budaya masyarakat Melayu. Sejak lahir, masyarakat Melayu sudah memiliki ketentuan-ketentuan adat. Tradisi tersebut berupa tradisi kelahiran, tradisi pernikahan, tradisi pakaian Melayu, bahkan sampai pada tradisi kematian. Masyarakat percaya bahwa dengan melakukan ritual ini akan mempermudah jalan bagi orang yang meninggal dan terhindar dari siksa kubur. Selain itu, mengaji ke rumah duka dapat memperteguh iman dan keluarga yang ditinggalkan dapat tabah menghadapi musibah yang menimpa (Izati, et al, 2011). Adat bagi orang Melayu adalah satu konsep yang menjelaskan keseluruhan cara hidup orang Melayu di alam Melayu yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Dalam pandangan Isjoni (2007), masyarakat Melayu Riau mengatur kehidupan mereka dengan adat agar setiap anggota adat hidup

dengan cara yang beradat, seperti adat alam, hukum adat, adat *berlaki-bini*, adat bercakap dan lain-lain yang muncul dari *great tradition* dan *little tradition*.

Di daerah Propinsi Riau, tinggal beberapa suku bangsa yang dapat dikelompokkan ke dalam kategori yaitu: suku terasing, suku-suku pendatang, suku bangsa Melayu dan warga negara keturunan asing. Suku-suku terasing adalah Orang Sakai, Orang Laut, Orang Talang Mamak, Orang Bonai dan Orang Sokop, dipandang sebagai suku asli yang mula pertama ditemukan bermukim di daerah Riau tersebut. Penggolongan sebagai suku pendatang, seperti: suku bangsa, Jawa, Bugis, Flores, Bali, Minangkabau dan sebagainya. Masyarakat tersebut menetap menjadi penduduk di daerah tersebut. Orang Melayu dan suku terasing dipandang sebagai suku asli yang mula pertama bermukim di daerah Riau, namun ditemukan perbedaan cara hidup diantara kedua kelompok suku tersebut dalam segala segi kehidupan.

Orang Melayu merupakan suku bangsa yang telah memiliki kebudayaan dan peradaban yang jauh lebih tinggi jika dibandingkan dengan suku-suku terasing yang masih hidup terpencar dan terisolir di hutan-hutan rimba ataupun di daerah-daerah perairan seperti halnya Orang Laut. Suku-suku terasing tersebut hidup dengan cara-cara yang amat bersahaja yang masih meneruskan warisan kebudayaan yang diturunkan oleh nenek moyang mereka sejak dulu kala. Secara geografis, suku bangsa Melayu (Orang Melayu) yang tinggal di daerah Provinsi Riau dibagi dalam dua kelompok besar yaitu yang dikenal dengan sebutan Orang Melayu Lautan dan Orang Melayu Daratan. Orang Melayu Lautan tinggal di daerah perairan Kepulauan Riau dan di sepanjang pesisir Provinsi Riau. Sedangkan Orang Melayu Daratan bermukim di daratan Provinsi Riau dan di sepanjang berbatasan Provinsi Sumatra Barat, Provinsi Sumatra Utara dan Provinsi Jambi. Orang Melayu Lautan memiliki kebudayaan tersendiri yang berbeda dengan Orang Melayu Daratan. Kebudayaan Orang Melayu Lautan banyak persamaannya dengan

kebudayaan Melayu di Singapore dan Malaysia. Sedangkan kebudayaan Melayu Daratan banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Minangkabau dan Tapanuli. Seperti telah dikemukakan di atas bahwa semua bangsa yang bermukim di daerah.

Hamidi (2004), yang meneliti tentang budaya Riau menyatakan bahwa pada suatu bangsa telah terbentuk berbagai nilai sepanjang sejarahnya yang kemudian diinklusi sebagai pengendali dan pengarah kehidupan masyarakat pendukungnya. Nilai yang menjadi pedoman tersebut lalu memunculkan tradisi dalam kehidupan termasuk dalam memaknai siklus kehidupan, yaitu lahir, kawin, dan mati.

Provinsi Riau tersebut memiliki adat-istiadat sendiri yang merupakan sumber norma yang mengatur segala kegiatan dan tingkah laku warga masyarakatnya. Adat-istiadat tersebut, pada akhir-akhir ini memperlihatkan terjadinya gejala-gejala bergeseran ataupun perubahan sebagai akibat dari pengaruh-pengaruh perkembangan *science* dan teknologi yang mulai menyentuh keutuhan kebudayaan masyarakat tersebut. Pergeseran atau perubahan-perubahan tersebut mulai terlihat dari perubahan-perubahan cara berpikir, cara berpakaian, sikap perbuatan, sampai kepada penggunaan alat-alat rumah tangga dan alat *transport* yang dipakai dan sebagainya. Perubahan itu semakin melaju yang pada akhirnya akan membongkar atau mengikis, semua sendi-sendi fundamental dari adat-istiadat dan norma-norma tersebut. Berdasarkan pengamatan tersebut, demi melestarikan warisan kebudayaan yang amat berharga itu, adat-istiadat dari setiap suku bangsa yang masih hidup di daerah Riau perlu diteliti, dicatat, dipelihara sehingga dapat diwariskan kepada generasi muda bangsa.

Bagi masyarakat Melayu, kematian tidak sekedar persoalan keluarnya ruh dari raga, tetapi juga merupakan peristiwa sakral yang menjadi pintu masuk manusia ke alam selanjutnya. Kematian bukan akhir dari perjalanan hidup manusia, tetapi ia adalah awal dari kehidupan yang lain. Awal dari

sebuah kehidupan baru, maka sudah sewajarnya jika mempersiapkan segala keperluan yang dibutuhkan dalam kehidupan yang baru kelak. Dalam kata lain, kematian adalah peristiwa yang memerlukan bekal untuk menopang kehidupan barunya. Apa saja bekal yang harus dipersiapkan dan bagaimana mempersiapkan bekal mati tersebut sepenuhnya terkait dengan kepercayaan dan keyakinan setiap individu. Kematian, sebagaimana halnya dengan kelahiran, merupakan bagian integral yang terus-menerus, suatu proses yang sepenuhnya kita dukung, tetapi apabila ungkapan positif ini tidak jelas, dalam banyak masyarakat penghentian ritual-ritual kematian, yang memberi kesempatan berkumpulnya orang yang semula berserakan (Nottingham, 1993).

Masyarakat Melayu memiliki keyakinan yang mereka percayai akan memberikan manfaat dalam kehidupan di alam kematian. Jika seseorang membaca tahlil sebanyak sekian ribu kali, mereka yakin akan terselamatkan dari api neraka. Selain itu, bekal kematian juga mereka persiapkan dengan memperbanyak amal jariyah dan ikut mengaji *tasawwuf*, serta ada juga yang mempersiapkan piring dan gelas minuman yang terbaik miliknya yang nantinya akan mereka hadiahkan kepada orang yang memandikannya. Pemberian peralatan ini dilandasi oleh keyakinan bahwa hadiah peralatan tersebut akan ia gunakan di alam kematian kelak. Amalan-amalan yang biasanya diamalkan oleh orang Melayu agar kelak setelah mati selamat dari siksa api neraka dan mendapatkan kebahagiaan di sisi Allah SWT. Amalan secara batin, masyarakat Melayu juga mempersiapkan berbagai hal yang berkaitan dengan perlengkapan upacara kematian seperti kain kafan, tanah pekuburan, biaya pelaksanaan upacara, hingga barang-barang yang akan diberikan kepada orang-orang yang membantu pelaksanaan upacara kematian. Persiapan ini cenderung berkaitan erat dengan relasi sosial budaya masyarakat.

Pemaknaan terhadap kematian seseorang bukan sekedar makna sakral, namun juga merupakan peristiwa yang memiliki makna budaya dan sosial. Hal ini terkait erat dengan posisi

individu sebagai anggota masyarakat dan sebagai warga kebudayaan tertentu. Ketika seorang individu meninggal dunia, secara budaya dan sosial menimbulkan kekhawatiran dan tentu saja “keguncangan” sementara dalam masyarakat. Keguncangan itu mereka atasi dengan ritual yang berfungsi untuk mengembalikan stabilitas sosial budaya. Bagi masyarakat, ritual juga berfungsi penghormatan terhadap perjalanan orang yang meninggal ke alam baka. Cara pandang ini tampak dari perilaku orang yang mengunjungi keluarga orang yang meninggal, mengikuti upacara selamatan, ikut memandikan, menyiapkan lubang kubur, menguburkan, dan mendoakannya. Upacara kematian, dengan demikian, merupakan wilayah tumpang tindih antara peristiwa sakral dan peristiwa sosial. Untuk memberikan gambaran utuh terhadap ketumpang-tindihan tersebut, tulisan ini tidak hanya membahas upacara kematian saja, tetapi juga peristiwa-peristiwa lain yang melingkupi upacara kematian tersebut, seperti menjelang kematian seseorang, ketika orang tersebut telah meninggal, saat penguburan, dan pasca penguburannya.

A. Peralatan Upacara Kematian

Peralatan yang dibutuhkan untuk melaksanakan upacara kematian pada masyarakat Melayu, di antaranya adalah:

- a. Peralatan memandikan jenazah. Secara garis besar, peralatan yang digunakan untuk memandikan jenazah terdiri dari balai-balai, air, tempat air, gayung, dan sabun.
- b. Pengganjal mayat dikuburan. Pengganjal mayat ini biasanya terbuat dari tanah galian yang dibentuk berupa bulatan sebesar genggam orang dewasa. Bulatan tanah ini digunakan untuk mengganjal mayat agar posisinya tidak berubah ketika dimiringkan menghadap kiblat. Jumlah bulatan ini biasanya terdiri dari lima buah. setiap bulatan tersebut dibacakan surat al-Qadar masing-masing lima kali.

- c. Tandu atau keranda jenazah. Tandu digunakan untuk mengusung jenazah dari rumah duka ke tempat pekuburan.
- d. Kuburan. Kuburan merupakan bagian penting dalam ritual kematian masyarakat Melayu. Ukuran lubang kubur dibuat sesuai (baca: mayat bisa masuk) dengan ukuran mayat.
- e. Peti jenazah. Peti jenazah digunakan jika lubang untuk menguburkan berada di daerah rendah (rawa-rawa).

B. Waktu dan Tempat Upacara Kematian

Tempat untuk melaksanakan upacara berproses dari halaman rumah tempat keluarga dari orang yang meninggal hingga di tanah pekuburan tempat si mayat akan dikebumikan. Upacara kematian dalam hal ini tidak semata-mata prosesi penguburan, tetapi meliputi aspek-aspek lain seperti perawatan jenazah dan ritual-ritual lainnya seperti yang telah di singgung di atas. Penguburan mayat biasanya mereka laksanakan setelah tengah hari yaitu antara pukul 14.00 – 16.00. Misalnya, jika ada seseorang yang meninggal setelah jam 12 siang, maka upacara penguburan biasanya dilaksanakan pada keesokan harinya. Hal lain yang bisa menjadi pertimbangan untuk menunda penguburan mayat adalah keharusan menunggu kedatangan sanak-saudara.

C. Upacara Kematian

Sebagaimana telah disampaikan pada bagian pendahuluan, tulisan ini tidak hanya akan membahas upacara kematiannya saja, tetapi juga peristiwa-peristiwa yang melingkupinya, seperti peristiwa menjelang kematian seseorang, ketika orang tersebut telah meninggal, pada saat penguburan, dan pasca penguburan.

Hal ini berdasarkan pertimbangan bahwa upacara kematian merupakan rangkaian dari proses-proses tersebut.

1) Menjelang Kematian

Seseorang yang dianggap akan meninggal dunia, biasanya berkaitan dengan umur, misalnya berusia sangat tua, sakit dalam jangka waktu cukup lama, dan kondisi fisiknya sangat lemah. Dalam situasi itu para kerabat, tetangga akan datang silih berganti untuk menjenguknya khusus untuk kerabat dekat, biasanya akan terus berjaga secara bergantian sampai orang tersebut meninggal dunia. Orang-orang yang mengunjungi orang yang sakit biasanya membawa buah tangan. Dalam hal ini tuan rumah (keluarga orang yang sakit) akan menyuguhkan minuman dan hidangan ringan. Jika orang alim yang berkunjung, biasanya pihak keluarga akan memintanya, atau berdasarkan kepeduliannya, mengajari atau menuntun orang yang akan meninggal dunia membaca kalimat la ilaha illa Allah. Hal ini ditempuh agar jika si sakit meninggal dunia, kalimat la ilaha illa Allah menjadi kalimat terakhir yang diucapkan oleh orang tersebut.

Selain itu, orang yang datang, khususnya kerabat dekat, biasanya juga akan membaca surat Yasin di samping orang yang sakit. Pembacaan salah satu surat al-Qur'an ini didasarkan atas keyakinan bahwa surat Yasin akan mempercepat kepastian si sakit, apakah segera meninggal dunia atau lekas sembuh.

2) Menunggu Orang Mati

Ketika seseorang meninggal dunia, pihak keluarga yang menunggu akan melepas segala benda yang menempel ditubuh orang mati, meluruskan tubuhnya, menutup mata dan mulutnya, dan meletakkan kedua tangannya di atas dada dengan posisi sedekap seperti orang hendak shalat, membaringkan orang mati terlentang menghadap kiblat, dan kemudian menutupinya dengan kain beberapa lapis. Pihak keluarga akan menyampaikan peristiwa kematian ini kepada tokoh masyarakat dan aparaturnya pemerintah, serta tetangga sekitar secara beranting. Selain itu, bedug di langgar dan di masjid juga dibunyikan dengan nada yang khas. Ketika mendengar bedug dengan nada khas tersebut,

masyarakat dengan sendirinya akan mafhum bahwa salah satu anggota masyarakat ada yang meninggal dunia.

Orang-orang Melayu mengetahui bahwa salah satu anggota masyarakatnya meninggal dunia, maka mereka akan menghentikan semua aktivitas yang sedang dilakukan untuk sesegera mungkin melayat. Orang-orang yang datang melayat biasanya membawa bawaan berupa beras dan makanan pokok lainnya. Ada juga yang datang langsung membaca al-Quran, khususnya surat Yasin, di samping mayat. Selain itu, ada juga yang datang hanya untuk menunjukkan ikut berbela sungkawa, dan kemudian duduk-duduk bersama pelayat lainnya sambil menunggu waktu pelaksanaan penguburan. Biasanya, acara penguburan akan dilaksanakan setelah tengah hari, yaitu antara pukul 14.00 sampai 16.00. Bagi para pelayat, pihak keluarga orang yang meninggal dunia menyediakan minuman dan kue-kue ringan. Jika keluarga almarhum memutuskan untuk menguburkan jenazah keesokan harinya, maka keluarga harus menunggu mayat sepanjang malam. Pada saat itu harus ada yang menjaga (baca: tidak tidur) agar orang mati tidak dilompati oleh kucing. Menurut kepercayaan setempat, mayat akan bangkit (hidup kembali) jika dilompati kucing. Ketika menunggu mayat ini, biasanya diadakan acara pembacaan tahlil sampai menjelang tengah malam.

Tujuannya adalah untuk melengkapi amalan mayat ketika masih hidup. Selain itu, ada juga, biasanya keluarga dekat, yang sepanjang malam membacakan surat-surat dalam al-Quran, seperti: Surat Yasin, qulhu (QS. Al-Ikhlash), dan Tabarak (QS. Al-Mulk). Selama proses menunggu acara penguburan ini, biasanya kaum kerabat membicarakan di mana orang yang meninggal akan dikebumikan, siapa yang akan ikut memandikan, dan apakah ada pesan-pesan almarhum sebelum meninggal dunia. Sebagaimana telah penulis sampaikan sebelumnya, adakalanya seseorang telah mempersiapkan hal-hal yang bisa melancarkan pelaksanaan upacara kematian, seperti kain putih, tanah untuk kuburan, dan biaya yang diperlukan. Terkait hal tersebut, musyawarah

biasanya bertujuan untuk mengetahui dan memenuhi pesan-pesan almarhum.

3) Memandikan Dan Membungkus Mayat

Sebelum dikuburkan, pihak kerabat dekat dan orang yang biasa memandikan jenazah terlebih dahulu harus memandikan mayat dan kemudian membungkus dengan kain kafan. Dalam hal ini mayat laki-laki dimandikan oleh laki-laki, dan mayat perempuan oleh kalangan wanita. Sedangkan untuk mayat anak-anak, biasanya dilaksanakan oleh para perempuan tanpa mempertimbangkan jenis kelaminnya. Jumlah orang yang memandikan biasanya ganjil (3, 5, atau 7 orang). Khusus untuk anak atau orang tua almarhum (yang sesama jenis), biasanya mendapat tugas untuk membersihkan bagian kemaluan dan pelepasan (anus). Pada kesempatan ini, para tetangga yang tidak ikut memandikan, khususnya para pemuda, membantu menyediakan air yang dibutuhkan. Air untuk memandikan jenazah biasanya diambil dari sumur atau sungai.

Adapun tata cara memandikan jenazah dalam masyarakat Melayu adalah sebagai berikut:

1. Setelah semua persiapan seperti air yang dibutuhkan telah tersedia, orang yang bertugas memandikan telah siap, maka jenazah diletakkan di atas balai-balai dengan diberi bantal dari batang pohon pisang yang bagian tengahnya telah ditarah. Namun seiring perkembangan zaman, alat-alat tradisional yang digunakan, seperti balai-balai dan batang pohon pisang yang ditarah, telah ditinggalkan dan diganti dengan peralatan khusus memandikan jenazah. Biasanya, peralatan khusus ini disediakan oleh paguyuban rukun kematian yang berada di daerah tersebut. Jenazah biasanya ditempatkan dalam ruangan tertutup yang bersifat sementara misalnya ditutup dengan kain. Bagian rumah yang biasanya yang digunakan untuk tempat memandikan jenazah adalah bagian tengah atau depan. Jenazah tidak

diperbolehkan dimandikan di bagian belakang rumah (dapur, juruk).

2. Setelah itu, jenazah akan ditutupi dengan kain putih, kecuali kaki dan mukanya.
3. Selanjutnya, bagian pelepasan (dubur) dan kemaluan jenazah dibersihkan dengan tangan kiri yang dibalut dengan kain putih. Untuk mengeluarkan kotoran-kotoran yang masih ada dalam anus, dan dikhawatirkan akan keluar setelah dimandikan, perut mayat ditekan sedikit sambil mayat setengah didudukkan, dan anusnya diraba dengan menggunakan tangan kiri yang telah dibalut dengan kain putih tersebut. Proses ini disebut juga dengan istinja.
4. Setelah kotoran-kotoran pada anus dan kemaluan dibersihkan, mayat kemudian disiram dengan air sambil disabuni dan digosok sebagaimana orang mandi. Proses ini dilakukan secara berulang-ulang sampai tubuh si mayat dianggap bersih.
5. Selanjutnya mayat di-wudu'i sebagaimana orang yang hendak shalat, yaitu dengan membasuh muka, tangan sampai sikunya, mengusap sebagian kepala, dan membasuh kaki sampai mata kaki. Pada saat me-wudu'i tersebut, orang yang memandikan atau tokoh agama yang bertugas harus disertai dengan membaca niat sebagaimana membaca niat untuk berwudu pada orang yang hendak shalat.
6. Kemudian mayat disiram dengan air dicampur dengan daun bidara. Setelah itu, disiram dengan air biasa agar daun bidara yang menempel pada mayat hilang. Selanjutnya disiram dengan air biasa atau air yang dicampur dengan kapur barus.
7. Setelah dimandikan, mayat dikeringkan dengan handuk dan dibawa ke tempat tidur yang telah disiapkan untuk dibungkus. Biasanya, kain pembungkus mayat (kain kafan) dan peralatan lain yang dibutuhkan seperti mengikis kayu cendana, mempersiapkan kapas dan tempat tidur untuk membaringkan mayat disiapkan ketika mayat dimandikan.

Adakalanya telah disiapkan ketika mayat tersebut baru meninggal dunia.

8. Muka mayat kemudian dibedaki dengan menggunakan bubuk kayu cendana, dan bagian-bagian tertentu tubuh mayat (antara lain hidung dan telinga) dibalut dengan kapas yang telah dibubuhi bubuk kayu cendana.
9. Selanjutnya mayat dibungkus dengan kain kafan, sehingga seluruh tubuh mayat tertutup. Proses pembungkusan mayat dilakukan secara khusus, terutama pada bagian muka mayat sehingga ketika berada di dalam lubang kubur dapat dibuka tanpa harus membuka bagian-bagian yang lain. Mayat pria dibungkus tiga lapis sebagai penutup seluruh tubuhnya, dan ditambah penutup aurat dan bagian kepalanya. Mayat wanita dibungkus dua lapis, dan ditambah pembungkus bagian tubuh sebelah atas, penutup kepala dan penutup tubuh bagian bawah.
10. Sebelum muka mayat ditutup, biasanya seorang ulama akan menuliskan kalimat *La ilaha illa Allah* pada dahi si mayat dengan menggunakan telunjuknya. Oleh karena menggunakan telunjuk, maka di dahi mayat tidak kelihatan adanya tulisan. Mereka meyakini bahwa kalimat yang ditulis di dahi mayat tersebut kelak pada hari kiamat akan menjadi tanda (baca: ciri) umat Muhammad SAW.
11. Setelah dibungkus, maka jenazah siap untuk segera disembahyangi oleh pihak kerabat dan tetangga.

4) Menyembahyangkan Jenazah

Orang-orang yang memandikan mayat membungkus jenazah dengan kain kafan, selanjutnya mayat dibawa ke ruangan yang telah disiapkan atau ke tempat peribadatan (langgar atau mesjid) dengan posisi terlentang menghadap ke utara untuk menyembahyangi jenazah. Biasanya, sebelum mayat dibawa ke tempat tersebut, para pelayat telah terlebih dahulu berkumpul dan membaca tahlil dan doa arwah dengan dipimpin oleh orang

alim (tokoh agama). Namun adakalanya orang-orang baru berkumpul setelah mayat diletakkan di tempat yang telah disiapkan dan langsung menyembahyangkan almarhum. Adapun tata cara menyembahyangkan mayat adalah sebagai berikut:

1. Setelah jenazah diletakkan terlentang dengan kepala menghadap ke utara ditempat yang telah dipersiapkan, maka pelaksanaan shalat jenazah dapat segera dilakukan. Pada masyarakat Melayu, sembahyang jenazah minimal dilakukan oleh 40 orang laki-laki. Jumlah empat puluh orang terkait erat dengan kepercayaan masyarakat bahwa satu dari empat puluh orang tersebut makbul doanya. Oleh karenanya, tidak jarang untuk memenuhi hitungan empat puluh pihak keluarga yang meninggal dunia mengundang orang dari luar kampung. Mereka yang diundang biasanya mendapatkan imbalan berupa uang yang dibungkus dengan amplop.
2. Orang alim, tokoh agama, atau orang yang terbiasa memimpin shalat jenazah mengambil posisi di bagian depan, menjadi imam shalat jenazah. Posisi imam untuk mayat perempuan dan mayat laki-laki berbeda: jika mayat yang disembahyangi berjenis kelamin laki-laki, maka posisi imam searah dengan kepala mayat, dan jika mayat berjenis kelamin perempuan, maka posisi imam searah dengan pinggang si mayat.
3. Kemudian imam memimpin pelaksanaan shalat jenazah. Shalat jenazah berbeda dengan shalat yang lain. Jika shalat yang lain terdiri dari rakaat-rakaat, maka shalat jenazah hanya terdiri dari takbir, yaitu empat takbir dan hanya dengan berdiri tanpa rukuk dan sujud. Dalam setiap takbir ada bacaan tertentu yang dibaca: setelah takbir pertama membaca Surat al-Fatihah; setelah takbir kedua membaca shalawat; setelah takbir ketiga membaca doa untuk jenazah; dan setelah takbir keempat membaca doa untuk keluarga yang ditinggalkan. Shalat ini kemudian diakhiri dengan membaca salam, dengan posisi tetap berdiri.

4. Setelah disembayangkan, berarti jenazah telah siap untuk dibawa ke tempat pemakaman.

5) Menguburkan

Setelah jenazah disembayangkan, maka tahapan selanjutnya adalah menguburkannya. Adapun tata caranya adalah sebagai berikut:

1. Jenazah dimasukkan ke dalam usungan (keranda).
2. Keranda yang telah berisi jenazah ditutup dengan kain batik dan kain yang secara khusus dipersiapkan untuk menutupi keranda. Kain khusus ini biasanya berwarna hijau tua dan disulam dengan kalimat arab yang bunyinya “la ilaha illa Allah, Muhammad rasul Allah” atau “Innalillahi wa inna ilaihi rajiun”. Di atas keranda jenazah ini biasanya juga dihiasi dengan beberapa untaian bunga.
3. Keranda berisi jenazah kemudian diangkat beramai-ramai untuk segera diberangkatkan ke pekuburan. Jika jenazah merupakan seorang tokoh masyarakat, maka para pelayat biasanya berebut untuk mengusung keranda jenazah, sehingga yang tampak justru keranda yang bergerak dari usungan tangan orang yang satu ke yang lainnya. Sebelum bergerak menuju kuburan, para pengusung keranda jenazah akan berhenti sebentar di dekat pintu rumah. Pada saat berhenti, salah seorang membisiki jenazah agar memandang rumah dan melihat anak cucu serta kerabatnya untuk yang terakhir kalinya, dan setelah itu tidak usah dikenang lagi. Jika almarhum mempunyai anak yang belum dewasa, maka anaknya disuruh untuk melintas di bawah tandu sebanyak tiga kali. Cara ini dilakukan agar anak tidak sakit-sakitan karena ayah mengingat anak atau sebaliknya, dan atau keduanya saling mengingat.
4. Keranda diarak menuju tempat pemakaman. Biasanya keranda berisi jenazah dipikul secara bergantian.

5. Di tempat penguburan, jenazah langsung dimasukkan ke liang lahat.
6. Di dalam liang lahat, mayat dibaringkan dengan posisi miring ke kanan dan muka menghadap ke kiblat.
7. Selama proses memasukkan mayat ke liang lahat dan menimbun tanah, di atas lubang kubur dibentangkan kain. Kain ini biasanya penutup keranda. Selain itu, biasanya pada saat menimbuni lubang kuburan, seorang ulama akan memimpin anggota keluarga untuk membaca surat Yasin.
8. Jika lubang kubur telah ditimbun dengan tanah, maka di atas kubur baru tersebut ditancapi dua potong kayu dengan jarak sekitar 1 meter. Seringkali juga ditambah dengan pohon kambat atau *balinjuang*, yang biasanya terus tumbuh. Penancapan kedua potong kayu tersebut sebenarnya merupakan langkah darurat sebelum nisan tersedia. Tetapi jika nisan telah tersedia, maka tidak perlu menggunakan potongan kayu.
9. Salah seorang ulama mengambil tempat duduk di dekat bagian kepala jenazah yang biasanya telah digelari tikar sebagai alasnya. Ulama tersebut kemudian menyiramkan air dari kepala sampai kaki.
10. Ulama tersebut kemudian membaca talqin, yaitu semacam doa yang berisi antara lain ajaran bagi si mati bagaimana menjawab pertanyaan-pertanyaan malaikat di dalam kubur. Talqin diakhiri dengan doa yang berisi permohonan agar orang mati diampuni segala dosanya dan mendapat tempat terhormat di sisi Allah, serta keluarga yang ditinggalkan senantiasa tabah dan mendapat limpahan kesejahteraan. Bacaan talqin dan doa penutupnya pada umumnya menggunakan bahasa Arab. Ketika talqin dibacakan, semua pelayat mengambil posisi duduk atau jongkok.

11. Selesai pembacaan talqin dan doa, anggota kerabat almarhum menaburkan bunga dan menyiramkan banyu yasin (air yang dibacakan surat Yasin) di atas kuburan.
12. Setelah itu, semua pelayat pulang ke rumah masing-masing. Biasanya orang-orang yang terlibat secara aktif dalam upacara kematian, seperti ikut memandikan, menyalati, menggali kubur, dan membaca talqin, ketika pulang akan diberi uang atau barang-barang peninggalan si mayat, seperti baju, sarung, dan lain sebagainya.

6) Menunggu Kuburan

Terkadang, selesainya upacara penguburan tidak serta merta prosesi upacara kematian berakhir. Adakalanya sekitar satu jam setelah pembacaan talqin atau pelayat pulang ke rumah masing-masing, pihak keluarga menyelenggarakan pembacaan al-Quran di samping kuburan. Pahala dari pembacaan al-Quran ini dihadiahkan kepada orang yang baru dikubur tersebut. Kegiatan ini biasanya dilakukan oleh beberapa orang baik siang maupun malam sampai pada hari ketiga (maniga hari), dan bisa diteruskan sampai hari ketujuh atau bahkan hari yang keempat puluh. Namun ada juga yang mengadakan pembacaan al-Quran hanya satu hari, yaitu setelah pembacaan talqin sampai menjelang magrib. Jika hanya sampai magrib, maka yang dibaca hanyalah surat al-Baqarah saja.

Adakalanya, ritual mengaji juga merupakan upaya untuk menghadiahkan pahala kepada yang meninggal dunia. Selain mengaji, ada pula kegiatan menjaga kuburan. Menjaga kuburan biasa mereka lakukan untuk kuburan perempuan yang meninggal ketika melahirkan, dan kuburan bayi yang meninggal ketika dilahirkan (mati bungkus). Untuk kasus yang terakhir, kuburannya harus dijaga selama tiga hari tiga malam agar mayatnya tidak dicuri orang.

D. Nilai Budaya dan Nilai Religius

1) Nilai Budaya

Pelaksanaan upacara kematian dan hal-hal lain yang melingkupinya dilakukan oleh masyarakat Melayu sebagai ekspresi dari nilai-nilai yang diyakini dan dilembagakan oleh masyarakat Melayu. Lebih dari itu, upacara kematian juga berfungsi untuk mereproduksi, meneruskan, dan melembagakan nilai-nilai sosial tertentu. Nilai-nilai tersebut antara lain:

2) Nilai Religius

Kematian bagi masyarakat Melayu bukan merupakan akhir dari kehidupan, tetapi merupakan gerbang menuju kehidupan yang baru di dunia yang baru. Oleh karenanya, setiap orang perlu mempersiapkan bekal yang berguna untuk menopang kehidupannya yang baru kelak. Adanya amalan-amalan yang harus dilakukan, seperti pembacaan tahlil sebanyak 70.000 kali dan memperbanyak amal jariyah, merupakan pengejawantahan dari religiusitas seseorang.

Selain itu, pelaksanaan ritual-ritual tersebut juga merupakan manifestasi dari persepsi seseorang terhadap yang mereka yakini sebagai Yang Maha Kuasa. Nilai religius juga dapat dilihat ketika orang tersebut telah mati. Sekian aturan dalam proses memandikan jenazah, membungkus dan menyembahyangkan jenazah, serta mengebumikan dan ritual-ritual pasca penguburan merupakan manifestasi dari keyakinan akan nilai keagamaan. Misalnya, mengapa yang memandikan mayat harus berjumlah ganjil, mengapa imam shalat jenazah harus berdiri sejajar dengan kepala mayat jika mayatnya laki-laki, dan lurus dengan pinggang jika mayatnya perempuan, mengapa anak almarhum yang belum dewasa harus melintas di bawah keranda ayahnya, mengapa setelah proses penguburan harus dibacakan talqin, dan pertanyaan-pertanyaan lainnya tentu tidak bisa dijawab hanya dengan menggunakan rasionalitas

belaka. Ini adalah sistem simbol yang memiliki keterkaitan erat dengan pemaknaan Islam dalam konteks tradisi lokal.

E. Solidaritas

Pelaksanaan upacara kematian merupakan manifestasi solidaritas sosial yang hidup dan berkembang di dalam masyarakat Melayu. Ketika salah seorang anggota masyarakat sakit dan diperkirakan akan segera meninggal dunia, maka anggota masyarakat datang menjenguk seolah-olah ikut merasakan “sakitnya” orang yang sakit tersebut. Ketika orang itu meninggal dunia, maka segenap masyarakat datang melayat, dan bahkan rela menunda pekerjaan yang sedang dilakukan.

Mereka membawakan keluarga yang ditinggalkan berbagai macam barang yang diperlukan dalam pelaksanaan upacara kematian, seperti beras. Nilai solidaritas ini juga dapat dilihat pada setiap bagian dalam upacara kematian, mulai dari memandikan, menyediakan air untuk memandikan jenazah, mengkafani, menyembahyangkan, menggali kubur, menyiapkan kayu bakar untuk memasak, dan lain sebagainya. Tidak dapat dipungkiri bahwa kematian menjadi media untuk menciptakan solidaritas sosial yang meringankan beban bagi keluarga yang ditinggalkan dan memulihkan keguncangan sosial karena adanya kematian.

F. Penghormatan kepada kemanusiaan

Selain sebagai bentuk pengungkapan solidaritas terhadap keluarga yang salah satu anggotanya meninggal dunia, upacara kematian merupakan manifestasi penghormatan terhadap manusia dan kemanusiaan. Dijenguk ketika sakit, dibaringkan membujur utara-selatan setelah ajal menjemput, dimandikan dengan tata cara yang rumit, dikafani dengan kain berwarna putih, disembahyangkan oleh minimal empat puluh orang,

diusung dengan tandu secara bergantian oleh segenap masyarakat, dan lain sebagainya merupakan bukti dari pemuliaan tersebut. Selain itu, segala ritual tersebut juga menjadi pembeda status manusia dari makhluk Tuhan yang lain.

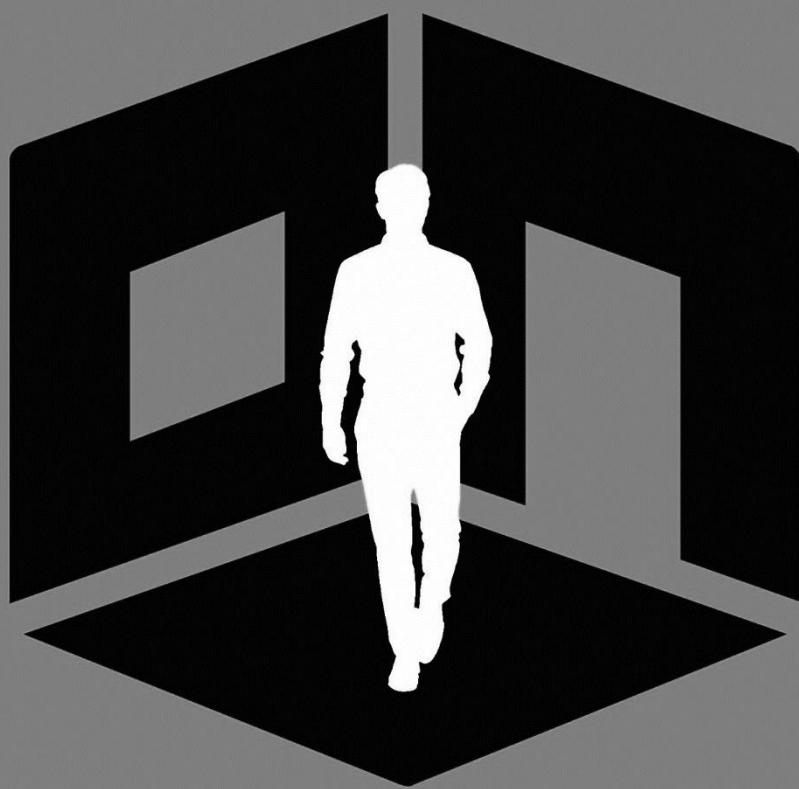
Pelaksanaan upacara kematian masyarakat Melayu berada pada wilayah tumpang tindih antara hal-hal yang bersifat transendental dan profan. Kita akan kesulitan untuk memisahkan kedua wilayah tersebut. Orang pergi melayat kepada orang yang mati misalnya, pada satu sisi merupakan peristiwa sosial biasa, yaitu ikut bersimpati dan berempati terhadap keluarga yang anggotanya meninggal dunia. Pada sisi yang lain, ini merupakan peristiwa bernuansa sakral, karena pergi melayat didorong oleh keinginan untuk mendapatkan pahala. Pelaksanaan upacara kematian yang dilakukan oleh masyarakat Melayu menjadi tempat bertemu, berkomunikasi, dan berbagi informasi. Pertemuan dan komunikasi antar masyarakat menjadi media untuk membangun kolektivitas dan solidaritas masyarakat yang mengalami keguncangan. Oleh karena pentingnya fungsi tersebut, maka masyarakat melembagakan upacara kematian. Ketika pelaksanaan upacara kematian telah terlembagakan dan tata aturannya menjadi kebiasaan, maka upacara kematian menjadi pemicu terbentuknya solidaritas sosial.

G. Daftar Pustaka

- Abdullah, T. (Ed.). (1991). *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Majelis Ulama Indonesia.
- Abdullah, I. (2015). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Pustaka Pelajar.
- Ghazali, A. M. (2011). *Antropologi Agama*. Alfabeta.
- Hamidi, I. (1988). *Masyarakat dan Budaya Melayu*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Hamidi, U. U. (2004). *Jagad melayu dalam Lintasan Budaya di Riau*. Bilik Kreatif Press.
- Harun, Y. (ed). (2001). *Kosmologi Melayu*. Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya.
- Herlina, H. (2014). Islam dan Pengaruhnya Terhadap Peradaban Melayu. *TAMADDUN: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, 14(2), 189-212.
- Hidayat. (2009). *Akulturası Islam dan Budaya Melayu: Study tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu di Pelalawan Provinsi Riau*. Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI.
- Hussein, I. (1995). *Tamadun Melayu*. (Jilid Tiga). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Isjoni. (2007). *Orang Melayu di Zaman yang Berubah*. Pustaka Pelajar.
- Joyomartono, M. (1991). *Perubahan Kebudayaan dan Masyarakat dalam Pembangunan*. IKIP Semarang.
- Kahmad, D. (2002). *Sosiologi Agama*. Remaja Rosdakarya.
- Koentjaraningrat. (2003). *Pengantar Antropologi*. (Jilid 1, cetakan kedua). Rineka Cipta.
- Koharuddin, M., & Balwi, M. (2005). *Peradaban Melayu*. Universiti Teknologi Malaysia.
- Muhannis. (2004). *Upacara Mappogau Hanua: Tradisi Mangalitık dan Kawasan Adat Karampuang Kabupaten Sinjai*. Balai Sejarah dan Nilai Tradisional bekerjasama dengan UNHAS.
- Mudra, M. A. (2004). *Rumah Melayu Memangku Adat Menjemput Zaman*. Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu.
- Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah. (1985). *Upacara Tradisional (Upacara Kematian) Daerah Riau*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

- Sukarniawati, S. M., Hariansyah, & Wahab. (2019). Nilai Pendidikan Islam pada Upacara Adat Kematian Masyarakat Melayu Landak. *IQRO: Journal of Islamic Education*, 2(1), 17-38.
- Soekanto, S. (2017). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Rajawali Pers.
- Saifullah. (2010). *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*. (Cet 1). Pustaka Pelajar.
- Wahyudin. (Agustus 2016). Merajut Dunia Islam Dunia Melayu: Sosok Orang Melayu Banjar di Tanah Leluhur. Paper dalam *Forum Konferensi International Transformasi Sosial dan Intelektual Orang Banjar Kontemporer*, 1-21.
- Zami, R. (2018). Orang Melayu Pasti Islam: Analisis Perkembangan Peradaban Melayu. *Jurnal ISLAMIKA*, 2(1), 66-81.



KEMATIAN DALAM KOSMOLOGI KAHARINGAN



KEMATIAN DALAM KOSMOLOGI KAHARINGAN*

Heronimus Heron

A. Pendahuluan

Kaharingan adalah kepercayaan lokal suku Dayak yang ada di Pulau Kalimantan. Kaharingan mulai terstrukturisasi saat Damang Yohanes Salihah dan W.A Samat diminta pejabat Jepang yang ada di Kalimantan untuk menamai agama mereka pada tahun 1945. Mereka menjelaskan bahwa agama mereka bernama Kaharingan. Kata “*Kaharingan*” berasal dari bahasa ritual “*haring*” yang bermakna “ada dengan sendirinya, tanpa pengaruh asing”. Dalam perkembangannya, kata “*Kaharingan*” dimaknai sebagai “*hidup*”. Dengan demikian, Kaharingan berarti kepercayaan yang hidup. Agama Kaharingan dianut oleh masyarakat Suku Dayak di Kalimantan Tengah, sepanjang perbatasan Kalimantan Barat sampai Kalimantan Timur seperti Tanjung, Dayak Banuaq, dan Pegunungan Meratus di Kalimantan Selatan (Heron, 2021, hlm. 83; Baier, 2007, hlm. 127-128).

Kaharingan merupakan kepercayaan lokal--istilah lain menyebutnya sebagai agama masyarakat adat (*indigenous religion*)--karena terbatas pada kelompok yang membangun identitas komunal sebagai bagian dari suatu tempat dan garis keturunan tertentu (Tafjord, 2013, hlm. 222). Agama lokal mengidentifikasi keyakinannya pada tradisi yang berkaitan dengan asal usul dan otoritas yang berasal dari ingatan yang ditelusuri sampai ke leluhur (Cox, 2007, hlm. 89). Untuk memahami agama lokal harus mengerti cara hidup dan

* Tulisan ini adalah pengembangan dari pembahasan mengenai kematian di artikel “Eksistensi dan Problematika Agama Kaharingan di Kalimantan” yang dimuat di *Religi: Jurnal Studi Agama-agama* 17(2): 80-93.

lingkungan yang menopang keberadaan masyarakatnya. Masyarakat lokal yang hidup di tepi laut memiliki keyakinan berbeda dengan masyarakat yang hidup di dataran tinggi ataupun tepi sungai. Maka dari itu, agama lokal bersifat lokalitas dan kekerabatan serta merespon kekuatan spiritual yang beragam berdasarkan pengalaman hidup pemeluknya, termasuk agama Kaharingan.

Dalam membahas Kaharingan, saya mengacu pada perspektif bahwa kepercayaan ini--sebagaimana banyak agama lokal lainnya--membangun spiritualitasnya berlandaskan pada keyakinan yang menganggap dunia (kosmos) dihuni oleh makhluk manusia dan non-manusia (Lih. Schärer, 1963, hlm. 152). Hal ini berbeda dari agama-agama Abrahamik yang mencirikan kosmologi keagamaannya bersifat hirarkis (wahyu dari Ilahi), sementara agama lokal bertumpu pada konsep kosmologi intersubjektif atau antarpribadi (Maarif, 2019, hlm. 105). Untuk itu, pemeluk Kaharingan mengadakan banyak ritual, termasuk upacara mangantar roh ke alam lain supaya terbangun keharmonisan antara manusia dengan makhluk non-manusia sehingga terjadinya keseimbangan kosmik (Schiller, 1997, hlm. 94).

Tulisan ini menggunakan pendekatan analisis interdiskursif (Lih. Fairclough, 2003, hlm. 3) dengan memanfaatkan sumber-sumber sekunder yang berfokus pada kematian dalam ruang kosmik agama Kaharingan. Konsepsi kosmologi agama Kaharingan yang paling banyak dirujuk dalam tulisan ini adalah konsepsi Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah, walaupun dalam penulisannya juga didukung oleh sumber-sumber etnis Dayak di luar Ngaju. Bagi masyarakat Dayak Ngaju dan pemeluk agama Kaharingan, kematian bukanlah akhir dari segalanya, tetapi kematian merupakan peralihan dari dunia orang hidup menuju dunia orang mati. Dimensi ruang yang beralih ini menandakan bahwa seseorang yang telah meninggal akan bergabung dalam ruang lain dengan leluhur mereka di alam lain. Berangkat dari keyakinan tersebut, maka tulisan ini membahas

tentang kematian dalam agama Kaharingan, upacara kematian, tempat penyimpanan tulang manusia, dan orientasi arah dalam ruang kosmik Kaharingan yang berpengaruh pada aktivitas kehidupan pemeluk Kaharingan.

B. Kematian bagi Pemeluk Kaharingan

Bagi pemeluk Kaharingan, dunia tidak hanya ditempati oleh orang yang masih hidup, tetapi juga oleh orang yang sudah meninggal yang tinggal di kampung orang-orang mati (*lewu liau*). Dunia orang mati tidak jauh berbeda dengan dunia orang yang masih hidup, hanya saja kehidupan di sana tidak terlalu melelahkan dan bertahan selamanya. Orang meninggal akan kembali ke asal usul mereka, karena bumi hanyalah tempat tinggal sementara sebagai tamu. Dunia orang mati menunjukkan struktur sosial yang sama dengan dunia orang yang masih hidup. Pembedaan juga dibuat antara superior dan inferior, merdeka dan budak, baik dan buruk.

Orang mati yang baik adalah orang yang menjadi sandaran mata Ilahi sampai akhir, dan meninggal dalam keadaan dewasa (*matei masak*). Hanya orang seperti itulah yang masuk dalam perkampungan orang yang sudah mati. Hanya untuk mereka, semua upacara dilakukan, hanya mereka yang dikuburkan di tanah suci, dan hanya untuk mereka, pesta pemakaman dirayakan. Sementara orang mati yang jahat adalah orang yang tidak dipedulikan oleh mata Ilahi, dan mereka dikeluarkan dari komunitas orang hidup serta orang mati yang baik. Mereka menderita kematian dini (*matei manta*), karena mereka telah tercerabut dari kehidupan seperti pohon kokoh yang tercerabut oleh badai. Tidak ada pesta pemakaman yang dirayakan untuk mereka dan mereka masuk ke dalam komunitas roh-roh jahat, karena mewakili aspek kejahatan (Schärer, 1963, hlm. 142). Dalam pandangan masyarakat Kaharingan, orang mati jahat tersebut bisa masuk ke dunia orang yang masih hidup untuk mengganggu dan menimbulkan kemalangan, misalnya

mencelakakan orang dan mengganggu anak-anak yang sedang bermain.

Pemeluk Kaharingan memandang kematian bukanlah akhir dari kehidupan, melainkan proses peralihan untuk masuk ke dunia baru, yaitu dunia roh. Kematian hanyalah perubahan wujud fisik, sementara roh akan terus hidup. Di dunia roh, proses kehidupan akan terus berlanjut sebagaimana yang pernah berlangsung di dunia orang hidup (Dyson & Asharini, 1981, hlm. 29). Ketika ada orang mati, jenazah dimasukkan ke dalam peti mati (*raung/tabala*) yang berbentuk perahu yang digunakan sebagai sarana transportasi perjalanan arwah menuju alam lain yang akan mereka huni. Penggunaan *raung/tabala* berbentuk perahu diperuntukkan bagi arwah yang menggunakan jalur sungai menuju *lewu liau/gunung lumut* (alam lain). Apabila arwah diinginkan menggunakan jalur darat menuju *lewu liau/gunung lumut*, maka bentuk *raung/tabala* biasanya persegi empat panjang. Ada dua penamaan untuk dunia orang mati, yaitu *lewu liau* atau *gunung lumut*. Pemeluk Kaharingan dari etnis Dayak Ngaju – Ot Danum menamai alam arwah sebagai *lewu liau*, sedangkan pemeluk Kaharingan dari etnis Dayak Manyan – Lawangan menamai alam arwah sebagai *gunung lumut* (Dyson & Asharini, 1981, hlm. 21-22). Sementara di bagian samping peti diberi hiasan atau lukisan burung *tinggang/enggang* sebagai simbol arwah pergi menuju alam atas (Etika, 2016, hlm. 2). Di dalam peti biasanya berisikan jenazah dan barang kesukaan/kesenangan arwah saat masih hidup.

Perahu merupakan alat transportasi untuk mengantarkan orang yang sudah meninggal kembali ke alam asalnya, yaitu dunia atas (*lewu liau*). Roh orang Kaharingan yang sudah meninggal harus diantar ke *lewu liau*, karena roh orang yang baru meninggal di bawa oleh *Nyalung* Kaharingan dan belum sampai ke *lewu tatau* (dunia surgawi) tempat *Ranying Hatalla* (Yang Ilahi) bertahta. Bagi masyarakat Kaharingan, setiap orang mati harus diantar sampai ke surga, tempat yang kaya raya, sejahtera dan

membahagiakan (*buli lewu tatau dia rumpung tulang, rundung raja isen kamalasu uhut*) (Liadi & Hirliani, 2020, hlm. 40).

Schärer menjelaskan bahwa secara kosmologis, masyarakat Kaharingan membagi dunia menjadi tiga bagian, yaitu dunia bawah yang dikuasai *Jata*, dunia orang hidup (*pantai danum kalunen*) dan dunia atas (*lewu tatau*) yang dikuasai *Hatalla*. Anggota masyarakat yang melakukan kesalahan dan berhubungan dengan dunia bawah kembali ke dunia bawah serta tinggal di sana, tempatnya di *labeho* (di dalam sungai) sebagai naga. Namun Riwt menjelaskan bahwa orang Dayak (Kaharingan) tidak mengenal neraka, apabila melanggar aturan *Ranying Hatalla* maka malapetaka langsung dialami (Riwt, 2003, hlm. 483). Untuk itu, semasa hidup, orang-orang melakukan upacara pembersihan diri (*hasaki/hapalas*) supaya terbebas dari pengaruh jahat, sehingga bersih lahir dan batin yang membuat orang mampu menerima karunia *Ranying Hatalla* (Riwt, 2003, hlm. 481). Sementara anggota masyarakat yang berhubungan dengan dunia atas akan kembali ke dunia atas dan tinggal di sana sebagai enggang. Bagi Schärer, dikotomi ini diingat dan terlihat dalam peletakan jenazah di rumah, perbedaan peti mati, adat istiadat penguburan, dan pengantaran orang meninggal (Schärer, 1963, hlm. 146). Bagi masyarakat Kaharingan, roh yang telah meninggal dalam perjalanannya menuju *lewu liau* perlu diantar melalui upacara *tiwah*. *Tiwah* merupakan upacara penguburan kedua, sedangkan penguburan pertama saat seseorang meninggal. Bagi pemeluk Kaharingan, roh orang meninggal untuk sementara tinggal di *bukit pasahan raung* dan belum kembali ke asal usulnya. Maka dari itu, diperlukan upacara *tiwah* untuk mengantar roh kembali ke asalnya di *lewu liau*.

C. *Tiwah*: Upacara Mengantar Roh ke *Lewu Liau*

Tiwah adalah upacara penghormatan terakhir kepada orang yang meninggal dan pemrosesan akhir jiwa orang yang sudah meninggal. Schiller menjelaskan tujuan *tiwah* ada dua. Bagi orang yang sudah meninggal, *tiwah* memiliki tujuh tujuan, yaitu (a) untuk memanggil jiwa-jiwa dari tempat istirahat sementara di kubur dan di dunia atas; (b) untuk memandikan mereka; (c) memberikan mereka pakaian yang tidak akan pernah robek; (d) untuk membekali mereka makanan yang tidak pernah rusak; (e) memberikan mereka kesempatan untuk mengucapkan selamat tinggal pada kerabat mereka; (f) mengantar mereka menuju desa yang sejahtera bersama dengan hakihat makhluk hidup yang dikorbankan atas nama mereka; dan (g) menyatukan kembali jiwa, akal, tulang, dan bagian daging tubuh. Sementara bagi manusia yang masih hidup, *tiwah* bermanfaat karena orang yang memimpin *tiwah* meminta berkat umum kepada makhluk gaib untuk orang-orang yang masih hidup (Schiller, 1997, hlm. 55).

Tiwah biasanya dilaksanakan oleh keluarga besar di dalam suatu kampung. Schiller (1997) menjelaskan tahapan pelaksanaan *tiwah* adalah sebagai berikut:

1. Keluarga besar berkumpul untuk menyepakati pelaksanaan *tiwah* dan segala persiapannya, termasuk mengundang *basir* (imam yang memimpin ritual).
2. *Basir* diundang ke rumah keluarga yang akan melaksanakan *tiwah* supaya melakukan ritual *nenung* untuk melihat dan meminta dukungan dari makhluk gaib melalui perantaraan *tukang sangiang*.
3. Setelah waktu pelaksanaan tiba, maka kepala keluarga mengajak saudaranya untuk mengumpulkan bahan baku yang digunakan dalam membangun kamar mayat (*mortuary edifices*). Sebelum berangkat menjalankan tugas maka mereka diolesi dengan darah ayam untuk melindungi mereka dari kecelakaan. Saat mengumpulkan kayu, bambu dan bahan

lainnya, orang-orang yang terlibat diwajibkan melakukan perjalanan satu arah.

4. Setelah bahan bangunan terkumpul maka anak *tiwah* mengorbankan seekor ayam dan menggunakan darahnya untuk dioles ke kayu sebagai persembahan kepada *gana* (jiwa) yang terkandung di dalam bahan tersebut yang dilanjutkan dengan pembangunan.

Sementara bangunan yang wajib dibangun oleh keluarga yang akan melaksanakan ritual *tiwah* adalah:

1. *Balai nyahu*: aula tempat gong disimpan.
2. *Sangkaraya*: struktur bambu tempat peserta menari.
3. *Pasah pali*: tempat suci bagi makhluk gaib yang mengawasi ritual untuk memastikan ritual dilakukan dengan benar.
4. *Balai garantung eka pakanan patahu*: sebuah tempat yang terdiri dari gong terbalik berisi bahan makanan untuk menghormati penjaga kampung.
5. *Bara-bara* atau *hantar bajang*: pagar bambu yang dihiasi bendera (biasanya berwarna merah, putih dan kuning) melambangkan jiwa yang sedang diproses di *tiwah*. Pagar ini didirikan sepanjang sungai dengan pintu gerbangnya terletak di seberang rumah keluarga yang melaksanakan *tiwah*.
6. *Balai kanihi*: tempat memasak dan menyimpan bekal nasi yang akan di bawa oleh arwah sebagai bekal dalam perjalanan.
7. *Pandung bawui*: kandang untuk babi kurban.
8. *Hampatung sapundu* atau *sapundu*: tiang berukir manusia leluhur untuk mengikat kurban.
9. *Tihang bandera*: tiang bendera.
10. *Pantar sanggaran*: sebuah tiang yang dihiasi tempayan (guci Cina) untuk menandai tempat penyimpanan tulang seseorang yang penting.

11. *Pantar panjang*: sebuah tiang yang tingginya sekitar 1,5-3 meter yang dihiasi dengan gambar burung *enggang* atau *lingga* yang konon didirikan pada zaman dahulu atas nama orang-orang terkenal.
12. *Sababulu*: tiang-tiang bambu yang dipasang di kuburan, samping rumah orang yang melakukan *tiwah*, dan dipasang di *sangkaraya*.



Upacara *Tiwah* Yang Diselenggarakan Suku Dayak Ngaju

Sumber: Wishnu Singapari (28 Agustus 2011)

Pelaksanaan *tiwah* setelah terbangunnya *balai nyahu*. Dalam proses pembuatan bangunan yang penting bagi upacara *tiwah*, gong dan gendang (*katambung*) mulai dibawa ke *balai nyahu* untuk dibunyikan, biasanya tiga atau lima hari setelah bulan purnama. Pembukaan *tiwah* diawali dengan kepala keluarga berdiri di muka pintu *balai tiwah* dan mengangkat *gendang* ke udara. *Gendang* dipukul sebanyak enam kali sambil mengarahkan kepalanya ke arah mata angin di diawali dengan arah matahari terbit (sisi kehidupan) menuju ke arah matahari terbenam (sisi kematian) (Schiller, 1997, hlm. 57). Suara *gendang* tersebut merupakan ajakan bagi penghuni alam gaib untuk bergabung dalam aula *tiwah* yang disambut dengan suara gong

dan suara sorak-sorai yang disebut *malahap*. Setelah itu, *basir* melaksanakan *mampunduk sahur* sambil bernyanyi mengundang makhluk dunia atas yaitu *Raja Duhung Mama Tandang Langkah Sawang Apang Sangiang* beserta empat puluh asistennya mendiami *balai tiwah*. Mereka dimintai bantuan untuk menyiapkan kamar bagi orang mati.

Prosesi *tiwah* diiringi dengan tarian (*nganjang*) melingkar secara konsentris mengelilingi jenazah. *Basir* melakukan ritual dan bernyanyi yang terkadang ditemani *tukang hanteran* atau *magah liau* untuk membacakan cerita tentang asal usul dalam menggambarkan perjalanan jiwa menuju dunia atas. *Basir* biasanya juga menyanyikan lagu pujian (*karunya*) untuk menghormati keluarga yang melaksanakan ritual *tiwah* dan pengorbanan binatang. Bila yang ditiwahkan laki-laki maka yang menyembelih hewan kurban adalah perempuan, begitu sebaliknya (Schiller, 1997, hlm. 105).



Proses Pembersihan Tulang Dalam Upacara *Tiwah*

Sumber: Silvia Hayu (September 2021)

Pemrosesan jenazah dilakukan dengan mengolesi tulang-tulang dengan minyak wangi lalu dibungkus kain putih dan dimasukkan ke dalam tempat yang telah disediakan. Orang-orang menunjukkan rasa hormat kepada orang mati dan menginginkan

restu dari mereka. Pada malam hari, *belian/basir* akan bernyanyi yang berisi mantra untuk mengantar makhluk dunia atas yang terlibat dalam proses *tiwah* kembali ke rumah mereka. Setelah upacara *tiwah* selesai, maka bangunan untuk menyimpan mayat sementara dibongkar dan digunakan untuk menghiasi bangunan penyimpanan tulang yang ada di setiap desa. Tulang orang yang telah ditiwahkan disimpan di dalam *sandong/sandung/pambak*. Upacara *tiwah* biasanya berlangsung selama tiga hari, tujuh hari atau lebih dari satu bulan. Lamanya upacara *tiwah* tergantung pada kemampuan ekonomi keluarga yang menyelenggarakan *tiwah* (Dyson & Asharini, 1981, hlm. 53).

D. Tempat Penyimpanan Tulang

Sandung adalah tempat penyimpanan tulang orang setelah berakhirnya upacara *tiwah*. Bagi masyarakat Dayak Ngaju, sebelum memasukkan tulang manusia ke dalam *sandung*, beberapa tulang dibakar. Abu pembakaran dan sisa tulang yang tidak dibakar disimpan di dalam *sandung*. Pembakaran tulang bertujuan untuk menyucikan jenazah supaya arwahnya dapat diterima di alam roh dengan tentram (Dyson & Asharini, 1981, hlm. 50).

Sandung dibangun seperti rumah panggung--rumah tradisional suku Dayak--yang di sangga tiang berjumlah satu, dua, empat atau enam dengan tinggi 2-3 meter. Kayu yang digunakan untuk membangun *sandung* biasanya kayu ulin (*eusideroxylon zwageri*) yang banyak digunakan sebagai bahan bangunan rumah suku Dayak. Pada bangunan *sandung* dihiasi ukiran khas suku Dayak, seperti perisai, binatang, manusia dan alam. Di bagian depan *sandung* ditulis nama-nama pemilik tulang yang disimpan di dalam *sandung* (Febrina, 2022). Tulang-tulang manusia yang disimpan di dalam *sandung* hanya untuk satu keluarga dalam satu keturunan yang beragama Kaharingan.



***Sandung* Milik Keluarga Tamanggung Sandi Di Desa Buntoi, Kec. Kahayan Hilir, Kab. Pulau Pisau, Kalimantan Tengah**

Sumber: Febrina/KPSHK (September 2022)

Sandung biasanya dibangun lebih tinggi dari lantai rumah karena keyakinan tempat tinggal para arwah ada di dunia atas. Maka dari itu, tiang *sandung* biasanya terpahat tangga arwah menuju dunia atas yang diberi simbol burung enggang. Burung enggang seringkali digambarkan di *sandung* bagian atas. Sementara dunia bawah disimbolkan dengan naga atau tempayan yang digambarkan di bagian dinding atau bagian bawah *sandung*. Selain itu, ada patung yang menyerupai manusia (*sapundu*), berjenis kelamin laki-laki dan perempuan. *Sapundu* biasanya dibuat untuk upacara *tiwah* dan ornamen *sandung*. *Sapundu* ada beberapa jenis (Schiller, 1997, hlm. 59), yaitu:

1. *Sapundu hatue*: sosok menyerupai laki-laki, ahli ritual membawa keris tradisional (*duhung*).
2. *Sapundu bawi*: sosok perempuan, membawa bahan yang digunakan untuk memakan sirih.
3. *Sapundu embak bekas*: sosok laki-laki yang membawa wadah berisi beras yang dikalungkan di leher.

4. *Sapundu sambali*: menyerupai berbagai jenis binatang, antara lain harimau jantan, anjing atau buaya.
5. *Sapundu haramaung*: menyerupai harimau betina yang membawa ular di mulutnya.
6. *Sapundu rahu nyampang*: ukiran yang menggambarkan dua orang, suami dan istri.

Pemasangan *sapundu* dari kayu ulin melambangkan sosok yang diharapkan dapat membantu penyelamatan bagi orang yang meninggal. Lalu di *sandung* juga terdapat motif *kedok* dengan lidah menjulur keluar. *Kedok* adalah *bukong* bertugas sebagai penjaga yang berwajah seram, hidung bengkok, mulut menyerupai ular, dan lidah terjulur ke bawah (Sunarningsih, 2015, hlm. 49).

Sunarningsih (2015) dalam studinya menjelaskan ada perubahan pendirian *sandung*, khususnya di daerah Sungai Kahayan. Pada masa prakemerdekaan, *sandung* sudah tidak dijumpai lagi. Pada masa kemerdekaan, *sandung* ditempatkan di pemukiman lama atau disebut *kaleka* yang dimiliki oleh satu keluarga, yang didalamnya terdapat makam leluhur mereka. Di dalam *kaleka*, masyarakat mendirikan rumah *betang*/panjang sebagai tempat tinggal. Namun pada tahun 1990-an sampai 2000-an, masyarakat mulai membangun rumah mandiri dan meletakkan *sandung* di depan rumah mereka.

Sandung juga dibuat dari bahan yang ada di sekitar masyarakat. Bahan awalnya dari kayu ulin, tetapi belakangan sudah ada yang menggunakan semen sebagai tiang *sandung*. Alasannya kayu ulin sudah sulit didapatkan lagi. Motif dan ukiran *sandung* juga mengalami perubahan. Pada awalnya *sandung* diukir pada media kayu, berubah menjadi motif dengan lukisan menggunakan cat berwarna. Namun dari beberapa perubahan tersebut, ada yang tidak berubah, yaitu *sandung* dibangun di atas tanah untuk mendekatkan arwah ke dunia atas dan menghadap ke sungai. Masyarakat Kaharingan meyakini sungai sebagai jalur perjalanan arwah menggunakan perahu menuju *lewu tatau* (dunia

arwah). Schiller mencatat ada beberapa jenis *sandung* (Schiller, 1997, hlm. 59-60), yaitu:

1. *Sandung luwuk*: tempat penyimpanan tulang yang terbuat dari batang pohon dan diukir dengan satu pintu.
2. *Sandung tunggal*: tempat penyimpanan tulang yang berdiri dengan satu tiang.
3. *Kariring* atau *sandung kariring*: *sandung* yang ditopang oleh dua tiang.
4. *Sandung keratun*: *sandung* yang ditopang oleh empat tiang.
5. *Sandung samburup*: *sandung* dengan tempayan ditutup rumah kecil dengan sisi terbuka.
6. *Sandung munduk*: *sandung* yang dibangun di tanah yang agak luas.
7. *Sandung tingang*: *sandung* yang didesain dari kuningan yang diletakkan di rumah kecil dengan sisi terbuka dan atap menyerupai enggang.
8. *Pambak*: menyerupai ruang bawah tanah yang terbuat dari kayu atau batu. Ini biasanya digunakan masyarakat Dayak Katingan.

Bagi masyarakat Dayak Katingan--sub suku Dayak Ngaju--tempat menyimpan tulang orang yang sudah disucikan melalui upacara *tiwah* disebut *pambak*. *Pambak* memiliki fungsi yang sama sebagai tempat penyimpanan tulang bagi jenazah yang telah selesai ditiwahkan. *Pambak* dibangun dengan motif yang lebih sederhana dan menempel di tanah atau ruang bawah tanah atau rumah berukuran kecil yang disangga empat tiang. Di dalam *pambak* terdapat tulang dan barang kesukaan orang yang meninggal. Hal ini sebagai bentuk penghormatan kepada orang yang sudah mati. Ritual penghormatan dilakukan melalui *parasih pambak/parasih kubur* sebagai bentuk perhatian dan ungkapan kasih sayang kepada keluarga yang sudah meninggal. Melalui ritual tersebut, jiwa orang meninggal merasa tenang, dan

kehidupan keluarga yang masih hidup merasa damai (Rahmawati, 2020, hlm. 36).

Bagi pemeluk Kaharingan di Katingan, orang yang sudah meninggal masih menjalani kehidupan yang sama dengan orang yang masih hidup. Oleh karena itu, orang mati masih terhubung dengan orang yang masih hidup, sehingga perlu membangun hubungan yang harmonis antara anggota keluarga yang masih hidup dengan yang sudah mati.

Perbedaan bangunan *sandung* dengan *pambak* berkaitan dengan pemaknaannya. *Sandung* sebagai tempat penyimpanan tulang dibuat tinggi, bermotif dan menghadap ke sungai, dimaknai sebagai tempat yang mendekati dunia atas. Sementara *pambak* dibangun dipermukaan tanah atau dalam tanah, dimaknai sebagai cara supaya mudah mengadakan ritual *parasih pambak* untuk menghormati orang yang sudah mati, karena orang yang sudah mati menjalani kehidupan sama dengan orang yang masih hidup, hanya saja berbeda dimensi.



***Pambak*, Tempat Penyimpanan Tulang Suku Dayak Katingan**

Sumber: Depi Natalia/Folks of Dayak (1 Februari 2024)

E. Orientasi Arah dalam Kosmik Kaharingan

Pemeluk Kaharingan meyakini bahwa dunia dibagi ke dalam tiga bagian, yaitu dunia atas (*lewu tatau*), dunia orang hidup (*pantai danum kalunen*) dan dunia bawah. Pada dasarnya, kehidupan manusia berasal dari dunia atas. Ketika orang mati, maka dia diantar ke dunia atas melalui upacara *tiwah* untuk bersatu kembali dengan keluarga asal usulnya, yaitu *Ranying Hatalla* di *lewu tatau* yang disimbolkan dengan burung enggang. Sementara dunia bawah adalah dunia orang jahat, arwah yang pergi ke sana karena mewakili seluruh aspek kejahatan yang disimbolkan dengan naga.

Konsep dunia dalam kepercayaan Kaharingan ini juga ditemukan kemiripannya dengan konsep dunia di dalam masyarakat Dayak Kanayatn di Kalimantan Barat. Bagi masyarakat Kanayatn, dunia atas dilambangkan dengan burung enggang, dunia tengah dihuni oleh manusia, dan dunia bawah (Olendo, Dewantara, & Efriani, 2022, hlm. 504-505). Dari dua perbandingan ini, pembagian dunia atas, tengah dan bawah sudah lazim dipahami oleh masyarakat Dayak. Untuk mempermudah pemahaman akan dunia atas, tengah dan bawah, maka disimbolkan dalam bentuk hewan atau sifat manusia. Masyarakat Dayak memahami bahwa perlu usaha untuk menghindarkan manusia supaya tidak masuk ke dunia bawah, misalnya melalui ritual untuk membersihkan diri atau melakukan pantangan supaya terhindar masuk ke dunia bawah.

Dalam kosmik pemeluk Kaharingan, dunia atas dikuasai oleh *Mahatalla* dan dunia bawah dikuasai *Jata*, sedangkan dunia manusia berada di tengah. Dalam mitologi penciptaan, burung enggang melambangkan dunia atas dan naga (ular air) melambangkan dunia bawah. Dunia atas digambarkan sebagai laki-laki dan dunia bawah sebagai perempuan. Namun kedua kekuatan dunia tersebut dapat memberikan kesejahteraan dan kebahagiaan bagi manusia. Schärer menjelaskan dalam ritual yang memperagakan kembali tindakan penciptaan, *balian*

mengeluarkan kata-kata “ketika *Ranying Mahatalla Langit* turun dari dunia atas, dan *Tambon* [naga atau ular air] muncul dari dalam air, maka kesejahteraan akan diberikan kepada kita” (Schärer, 1963, hlm. 18).

Dimensi ruang juga muncul dalam upacara *tiwah*. Orang yang masih hidup dalam dimensi ruang dan waktu melakukan ritual untuk mengantarkan orang yang sudah mati kembali ke asalnya di ruang tanpa waktu. Upacara *tiwah* memperlihatkan bahwa dunia orang hidup dan dunia orang mati saling beririsan. Dalam upacara *tiwah*, makhluk dunia atas diundang untuk terlibat dalam upacara, *gana* di dalam bahan yang digunakan saat upacara *tiwah* diberi makan, dan jiwa orang yang meninggal dituntun untuk kembali ke *lewu liau* melalui perahu. Perahu menjadi alat transportasi sudah ada sejak ratusan atau bahkan ribuan tahun lalu. Motif perahu sudah ditemukan pada lukisan gua di Pegunungan Meratus bagian tenggara, yaitu Gua Jauharlin I yang diperoleh angka sekitar 500 masehi (Fajari & Anggraeni, 2022, hlm. 91); lukisan perahu juga ditemukan di Liang Kacamata, Kabupaten Tanah Bumbu, Kalimantan Selatan; dan Gua Jeriji Saleh di Tanjung Mangkalihat, Kutai Timur, Kalimantan Timur (Hartatik, 2019, hlm. 92; Sugiyanto, 2015, hlm. 11). Perahu telah menjadi alat transportasi bagi orang yang hidup dan yang sudah mati.

Perahu sebagai alat transportasi bagi orang mati menuju ke dunia roh memperlihatkan bahwa dimensi ruang antara manusia dan dunia roh sangat tipis dan saling berhubungan secara intersubjektif. Dimensi ruang yang tipis ini membawa konsekuensi bagi manusia untuk selalu melakukan perbuatan sesuai dengan anjuran makhluk atas. Bila orang hidup melakukan pelanggaran, maka orang yang masih hidup diyakini mendapatkan musibah. Untuk itu, mereka perlu disucikan dari kesalahannya supaya dapat berinteraksi kembali dengan makhluk dunia atas. Makhluk dunia atas pun digambarkan mirip dengan manusia dengan struktur sosial yang sama, misalnya ada raja dan asistennya. Manusia dapat berhubungan dengan makhluk dunia

atas maupun dunia bawah melalui perantara *basir/belian* dan berbicara kepada mereka melalui media orang yang telah disiapkan. Selain itu, makhluk roh juga bisa berbicara kepada manusia melalui mimpi. Ernawati, seorang pemeluk Kaharingan dari suku Dayak Katingan dalam wawancara dengan Rahmawati (2020) menjelaskan bahwa:

Kami juga meyakini kalau kehidupan kami masih terhubung dengan mereka [orang yang sudah meninggal] melalui mimpi, seperti yang pernah dialami mamaku saat bapakku meninggal. Mamaku bermimpi, bapakku sedih dan bilang kalau rumahnya kotor sekali.... Akhirnya kami datangi kuburannya dan memang benar banyak rumput liar yang tumbuh di sana. Maka kami melakukan *parasih kubur* dengan membawa sesaji dan menyembelih ayam satu ekor. Setelah itu, mamaku bermimpi lagi, tetapi kali ini bapakku tersenyum dan mengucapkan terima kasih (Rahmawati, 2020, hlm. 35).

Pernyataan Ernawati dalam wawancara tersebut memperlihatkan bahwa dimensi ruang antara orang yang masih hidup dengan orang yang sudah mati sangat tipis, sebatas siang dan malam. Keluh kesah dan kegembiraan orang yang sudah mati masih bisa dirasakan oleh orang yang masih hidup. Di sisi lain, orang yang masih hidup seringkali meminta restu dan bantuan kepada orang yang sudah mati. Relasi antara orang yang hidup dan orang yang sudah mati sangat intersubjektif dan saling timbal balik. Hal ini membuat kehidupan masyarakat Dayak tidak lepas dari ritual karena terbangunnya relasi interpersonal antara orang yang masih hidup dengan orang yang sudah mati.

Dalam konteks pemukiman, masyarakat Dayak memiliki orientasi pada arah tertentu. Pemukiman pemeluk Kaharingan sebagaimana pemukiman masyarakat Dayak pada umumnya bersifat homogen. Perkampungan biasanya diawali oleh pemukiman satu keluarga yang lambat laun berkembang menjadi besar. Perkampungan masyarakat Dayak pada umumnya berderet sepanjang tepi sungai yang membentuk garis linear. Model

perkampungan seperti ini dipengaruhi oleh ketergantungan masyarakat Dayak pada sungai sebagai urat nadi kehidupan mereka. Rumah yang ditempati oleh masyarakat Dayak umumnya menghadap ke timur atau ke hulu sungai karena dianggap sebagai sumber kehidupan (Harysaki & Mulyadi, 2014, hlm. 5; Prastiwi, 2021, hlm. 90). Pemukiman semacam ini masih dijumpai di perkampungan, walaupun dalam perkembangannya, masyarakat Dayak hidup membaaur dengan masyarakat yang lebih heterogen sehingga mempengaruhi bentuk rumah, tetapi arah timur masih menjadi arah untuk membangun rumah.

Arah timur dan hulu sungai dianggap sebagai sumber kehidupan karena dari arah timur terbit matahari dan dari arah hulu mengalir air untuk kehidupan masyarakat. Sementara arah barat dan hilir dianggap arah yang tidak baik karena arah barat sebagai arah terbenamnya matahari dan arah hilir sebagai arah hanyutnya air sungai. Hal ini berpengaruh pada arah pintu rumah dan tata letak upacara *tiwah* yang ditempatkan di bagian timur dari halaman rumah. Pintu rumah juga dibuat menghadap ke timur supaya menghadap matahari. Sementara *sandung* biasanya menghadap ke sungai sebagai jalur menuju *lewu tatau*.

Struktur ruangan rumah masyarakat Dayak di bagian hulu ada kamar tidur keluarga dan tempat menyimpan harta benda yang paling berharga. Sementara bagian hilir adalah dapur. Schärer berpandangan orientasi arah dalam pembangunan rumah bagi pemeluk Kaharingan mengungkapkan “karakter kosmis Ilahi bersama seluruh bentuknya, hanya dapat dipahami melalui konsepsi tentang Ilahi, karena rumah adalah ekspresi arsitektural dari konsep tentang Ilahi ini (Schärer, 1963, hlm. 73). Bagi masyarakat Dayak, yang Ilahi dan suci menjadi sumber kehidupan yang diorientasikan di timur dan hulu sungai. Maka dari itu, pemeluk Kaharingan meyakini orientasi arah dalam membangun rumah, melakukan ritual, dan menyimpan tulang orang mati menjadi penting supaya selaras dengan keseimbangan kosmik.

F. Penutup

Kematian dalam kosmologi agama Kaharingan berkaitan dengan konsepsi pemeluk Kaharingan tentang dunia dibagi dalam tiga bagian yaitu dunia atas, dunia manusia dan dunia bawah. Manusia dan makhluk hidup berasal dari dunia atas dan saat meninggal akan kembali ke dunia atas. Sementara manusia yang bersifat buruk dan tidak melakukan pembersihan diri maka saat meninggal akan bergabung ke dunia bawah. Untuk menghindari manusia masuk ke dunia bawah maka semasa hidup akan dilakukan ritual pembersihan diri.

Manusia yang telah meninggal tidak serta merta menuju dunia atas. Mereka perlu diantar melalui upacara *tiwah*. Dalam upacara *tiwah*, orang yang sudah mati diantar ke dunia atas, dan keluarga yang masih hidup mendapatkan berkat dari makhluk dunia atas. Maka dari itu, pemeluk Kaharingan memandang upacara *tiwah* sangat penting dilaksanakan oleh keluarga. Tulang orang yang telah *ditiwahkan* disimpan di dalam *sandung* atau *pambak*. Di *sandung* terdapat berbagai motif dan ukiran yang melambangkan dunia atas, dunia bawah, para tokoh penyelamat dalam suku Dayak, dan tangga menuju dunia atas. Sementara di dalam *pambak* terdapat tulang dan barang kesukaan *arwah* saat masih hidup.

Sebagai masyarakat yang menghidupi tradisi dan percaya dengan energi positif dan negatif alam, maka masyarakat Dayak membangun rumah menghadap ke arah timur tempat matahari terbit atau hulu sungai. Kamar utama dan barang berharga juga disimpan di bagian timur atau hulu, sedangkan bagian barat atau hilir sebagai tempat dapur. Sementara *sandung* menghadap ke sungai sebagai jalur menuju *lewu liau*. Praktik pemeluk Kaharingan yang sangat tertib dengan arah mata angin dan melakukan banyak ritual hanya bisa dipahami dalam konteks karakter kosmis Ilahiah yang berhubungan secara intersubjektif dengan manusia. Manusia yang mengikuti anjuran Ilahi akan selamat dan setelah mati akan bergabung di *lewu liau*. Sementara

manusia yang tidak menaati anjuran Ilahi akan celaka dan bisa menuju dunia bawah. Untuk menghindari manusia menuju dunia bawah maka dilakukan ritual pembersihan diri dan membangun hubungan harmonis dengan makhluk dunia atas. Maka dari itu, pemeluk Kaharingan melakukan banyak ritual saat masih hidup sampai mengantar orang mati supaya setiap orang mati dapat kembali ke asal usul mereka dan orang yang masih hidup dilimpahi kebahagiaan.

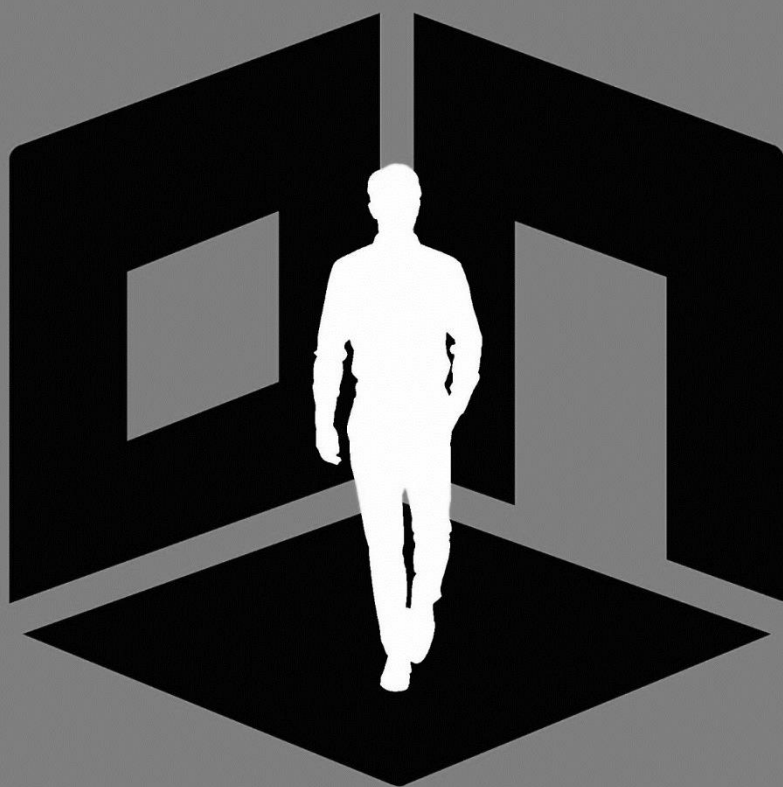
G. Daftar Pustaka

- Baier, M. (2007). Perkembangan Sebuah Agama Baru di Kalimantan Tengah. *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, 9(1), 123-136. <https://doi.org/10.14203/jmb.v9i1.269>
- Cox, J. L. (2007). *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. Ashgate.
- Dyson, L., & Asharini. (1981). *Tiwah Upacara Kematian pada Masyarakat Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah*. Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Etika, T. (2016). Prosesi Ritual Kematian Umat Hindu Kaharingan Suku Dayak Dusun di Kabupaten Barito Utara. *Jurnal Widya Katambung*, 7(2), 1-19. <https://doi.org/10.33363/wk.v9i1.315>
- Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. Routledge.
- Fajari, N. M., & Anggraeni. (2022). Karakteristik dan Pemanfaatan Gua-Gua Hunian Prasejarah di Perbukitan Karst Kotabaru, Kalimantan Selatan. *Purbawidya: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi*, 11(1), 81-103. <https://doi.org/10.55981/purbawidya.2022.78>
- Febrina. (2022). *Sandung, Tempat Pemakaman Adat Suku Dayak Ngaju*. Diakses tanggal 10 Juni 2024 dari

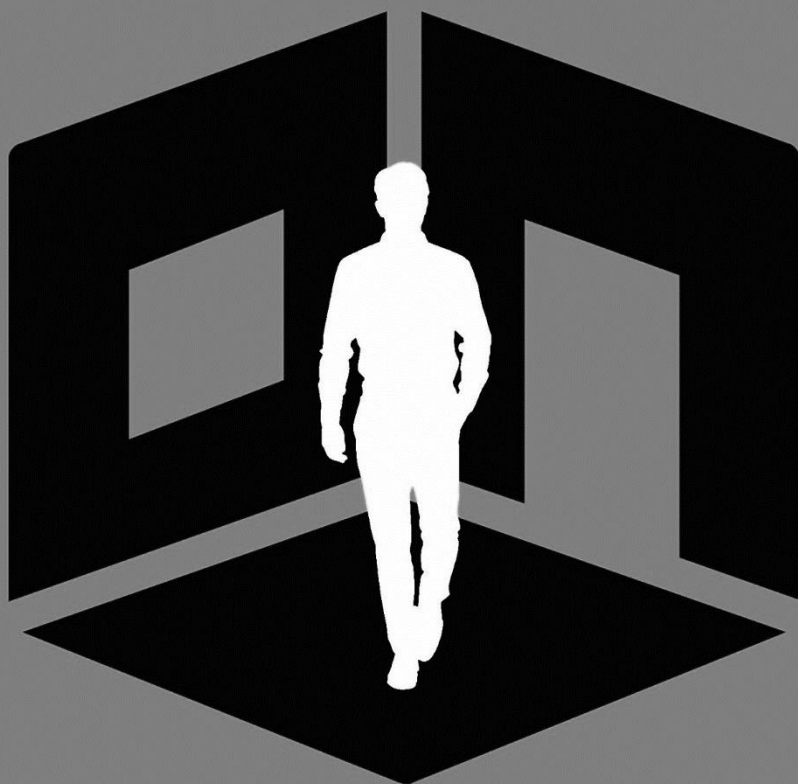
<https://kpshk.org/sandung-tempat-pemakaman-adat-suku-dayak-ngaju/>

- Hartatik. (2019). Religi Kaharingan sebagai Jejak Austronesia pada Orang Dayak. *Prosiding: Seminar Nasional Arkeologi*, 91-99.
- Harysaki, A., & Mulyadi, L. (2014). Penelusuran Genius Loci pada Pemukiman Suku Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah. *Spectra*, 12(24), 1-17.
- Heron, H. (2021). Eksistensi dan Problematika Agama Kaharingan di Kalimantan. *Jurnal Religi: Jurnal Studi Agama-Agama*, 17(02), 80-93.
<https://doi.org/10.14421/rejusta.2021.1702-06>
- Liadi, H. F., & Hirliani. (2020). *Refleksi Kosmologi Masyarakat Dayak Ngaju dalam Sastra Lisan Manalatai Lewun Sansana*. CV. Kanaka Media.
- Maarif, S. (2019). Indigenous Religion Paradigm: Re-interpreting Religious Practices of Indigenous People. *Studies in Philosophy*, 44, 103-121.
- Olendo, Y. O., Dewantara, J. A., & Efriani. (2022). Traditional, Ritual and Art of Beliatn: The Conceptualization of Philosophy and the Manifestation of Spirituality among the Dayak Kanayatn. *Wacana*, 23(2), 491-518.
<https://doi.org/10.17510/wacana.v23i2.1059>
- Prastiwi, S. D. (2021). Makna Sungai dalam Ruang Hidup yang Berubah: Studi Kasus Dayak Ngaju, Kalimantan Tengah. *Handep: Jurnal Sejarah dan Budaya*, 5(1), 69-96.
<https://doi.org/10.33652/handep.v5i1.193>
- Rahmawati, N. N. (2020). *Pergulatan Ideologi Keberagamaan pada Ritual Parasih Pambak/Kubur Keluarga Dayak Katingan di Desa Tewang Tampang Kabupaten Katingan, Kalimantan Tengah*. LPPM Institut Agama Hindu Negeri Tampung Penyang.

- Riwut, T. (2003). *Maneser Panatau Tatu Hiang*. Pusaka Lima.
- Schärer, H. (1963). *Ngaju Religion: The Conception of God Among a South Borneo People*. (Translated by Rodney Needham). Springer.
- Schiller, A. (1997). *Small Sacrifices: Religious Change and Culture Identity among the Ngaju of Indonesia*. Oxford University Press.
- Sugiyanto, B. (2015). Potensi Arkeologi Prasejarah Kabupaten Tanah Bumbu dan Ancaman yang Dihadapinya. *Naditira Widya*, 9(1), 1-14.
- Sunarningsih. (2015). Dinamika *Sandung* di Hulu Sungai Kahayan. *Naditira Widya*, 9(1), 39-56.
- Tafjord, B. O. (2013). Indigenous Religion(s) as an Analytical Category. *Method and Theory in the Study of Religion*, 25, 221-243. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341258>



**KUBURAN, SEGREGASI
KELAS DAN BISNIS
PENGUBURAN**



KUBURAN, SEGREGASI KELAS DAN BISNIS PENGUBURAN*

Aloysius Gunadi Brata

A. Pendahuluan

Semua makhluk hidup pada akhirnya akan mati, dengan beragam alasan atau penyebab. Demikian hukum alam yang masih berlaku sampai sekarang dan sejauh ini belum bisa ditolak. Maka, begitu pula manusia, tidak peduli siapa dia, apapun latar belakangnya, termasuk dari mana asal usul kelas sosialnya, pada akhirnya masing-masing akan mati dan menjadi jenazah. Masing-masing manusia hidup dapat menjadi jenazah di mana saja, di rumah sendiri, di rumah sakit, di jalan, di segala tempat. Namun, tidak peduli di manapun lokasi peristiwa seorang manusia menjadi jenazah, ada lokasi lain yang kemudian menjadi tujuan jenazah. Lokasi lain ini menjadi tempat akhir bagi sosok jenazah untuk bertempat tinggal, dan umumnya membusuk seiring dengan proses alam.

Disadari bahwa setiap masyarakat mempunyai tradisi mengenai tempat terakhir jenazah meninggal. Tradisi ini mungkin berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Proses kematian yang utama bagi umat Kristiani, Islam, dan Yahudi adalah penguburan, sedangkan bagi umat Hindu dan Buddha adalah dikremasi atau dibakar (Allam, 2019, 2020). Dalam konteks masyarakat Indonesia, terutama yang berpedoman pada keyakinan agama, hampir semua jenazah akan dikuburkan, kemudian berakhir di kuburan. Memang ada jenazah

*Artikel ini awalnya dimuat dalam Henry Thomas Simarmata, Yustina Trihoni Nalesti Dewi, Andreas Ryan Sanjaya (eds.), (2023), *Metodologi dalam Memotret Perubahan Sosial Kontemporer*, Pusat Studi Urban – Universitas Katolik Soegijapranata. Artikel ini adalah versi perbaikan.

yang mungkin akan menjadi abu di krematorium, tempat pembakaran jenazah, namun itu hanya sebagian kecil saja. Oleh karena itu, kuburan menjadi sesuatu yang penting bagi manusia yang mempunyai latar belakang sosial yang berbeda-beda.

Tentu disadari bahwa setiap masyarakat mempunyai tradisi atau kebiasaan soal tempat akhir bagi jenazah. Tradisi ini bisa saja berbeda-beda antar satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Dalam konteks masyarakat Indonesia, terutama dipandu oleh keyakinan agama (beragama), hampir semua jenazah akan berakhir di liang lahat di kuburan. Memang ada jenazah yang mungkin berakhir menjadi abu di krematorium, tempat pembakaran jenazah, tetapi ini hanya sebagian kecil saja. Oleh sebab itu, kuburan menjadi sesuatu yang penting bagi manusia yang memiliki latar belakang sosial berbeda-beda.

Apa yang kemudian menarik untuk diperhatikan adalah apakah kematian menjadi titik awal hilangnya asal kelas sosial dari sang manusia yang menjadi jenazah? Terhadap pertanyaan demikian, sayangnya, kita lebih sering dihadapkan pada kenyataan, atau setidaknya kemungkinan, bahwa justru, dan sering kali terjadi, pada tahap pascakematian inilah asal kelas sosial dari si jenazah dipertegas, dipamerkan, atau mungkin juga digugat. Maka, kuburan pun, bagi sesosok jenazah, bisa menjadi penanda ada atau tidaknya, atau parah atau tidaknya praktik segregasi kelas sosial (*class-social segregation*) melingkupi suatu masyarakat (Audebrand & Barros, 2018).

Segregasi kelas yang dialami seseorang sebelum dirinya menjadi jenazah dan setelah orang tersebut menjadi jenazah dapat diamati misalnya dari keberadaan kuburan di mana sosok jenazahnya akhirnya bertempat tinggal. Segregasi tersebut kini tampak makin difasilitasi pula dengan begitu maraknya bisnis penguburan. Ada anekdot yang inti ceritanya adalah bahwa bisnis penguburan adalah bisnis yang permintaan pasarnya tidak pernah lekang oleh segala krisis, entah resesi ataupun siklus bisnis. Mengapa demikian? Tidak lain karena kematian bisa terjadi di segala situasi, dan keinginan untuk dikuburkan secara

berkelas itu, berbeda dari yang lain, selalu ada dari jaman ke jaman.

Tulisan singkat ini mencoba sedikit melihat kembali dari mana segregasi kelas dalam kaitannya dengan penguburan tersebut berasal-usul, terutama berangkat dari sejarah semasa kolonial. Setelah itu coba digambarkan sejumlah fenomena bisnis lahan kuburan mewah di Indonesia sebagai penanda bahwa segregasi kelas di urusan penguburan ini berlanjut dan justru menjadi komoditi pasar. Bagian berikutnya mencoba melihat persoalan yang sama, tetapi lebih pada kelompok kelas rendah. Beberapa catatan kemudian dimuat di penutup.

B. Segregasi Kelas Sebelum dan Setelah Mati

Segregasi di perkotaan dapat terjadi dalam berbagai bentuk, seperti permukiman (Firman, 2004), gerbang kompleks perumahan (Ginting & Sakinah, 2018), segregasi virtual yang juga terkait dengan segregasi pemukiman (Ambadri, et al., 2022). Segregasi kelas yang dialami sesosok jenazah manusia sangat mungkin merupakan kelanjutan dari pengalaman segregasi ketika manusia tersebut belum menjadi jenazah, alias ketika yang bersangkutan masih hidup. Dalam kalimat lain, sosok hidup dan sosok mati tidaklah terputus secara sosial. Ada status sosial yang menjadi penghubung kedua situasi yang tampak terpisah tersebut. Oleh sebab itu, untuk memahami ini kiranya perlu untuk sedikit menelisik kembali apa sebenarnya dimaksud dengan segregasi kelas tersebut yang dalam banyak hal tampaknya lebih terasa di lingkup perkotaan.

Segregasi kelas diakui merupakan topik yang telah lama mendapatkan perhatian. Segregasi kelas dapat didefinisikan sebagai suatu bentuk pemilahan atau pemeringkatan berdasarkan sistem hirarki yang berlaku dalam masyarakat. Hal ini menunjuk kepada atribut-atribut kelas yang mudah dikenali seperti pekerjaan, gaya hidup, pola belanja, sikap, maupun perilaku.

Ketika seseorang menilai manusia lain memiliki atau menunjukkan atribut-atribut kelas yang berbeda dengannya, maka sejak saat itulah seseorang dan manusia lain itu sudah berada dalam kelas yang saling berbeda, dan dengan demikian manusia lain ini telah disegregasikan oleh seseorang itu. Dari sisi spasial, kendati pun segregasi ini juga terjadi di perdesaan, namun gejalanya diyakini lebih kuat ditemukan di perkotaan (Ischak, dkk, 2018).

Dari aspek historis, masyarakat perkotaan di Indonesia, menurut Colombijn & Barwegen (2009), telah distratifikasi berdasarkan etnis, kelas, dengan gender dan usia yang bersaling-silang dengan kelompok-kelompok etnis dan kelas. Dengan fokus pada permukiman perkotaan pada masa kolonial, Colombijn & Barwegen menyimpulkan bahwa temuan mereka lebih mendukung tesis *from-race-to-classsegregation*, bukan *the class-segregation-throughout-decolonization thesis*. Postulat dari *from-race-to-class segregation thesis* adalah bahwa perubahan pola-pola permukiman di Indonesia, dari semula berbasis etnis, lalu bercampur dengan etnis yang lain dan kelas menengah pinggiran kota (*sub-urban*); termasuk yang semula “kota Eropa” dan “penduduk asli”, sering digantikan oleh wilayah-wilayah kelas atas dan kelas bawah yang terdiferensiasi baik secara kultural maupun sosial tersebut sangatlah dipengaruhi oleh sistem status sosial. Dan pergeseran ini telah mulai terjadi sejak tahun 1942 yang mana makin menjadi kuat selama masa pendudukan Jepang dan makin cepat bergeser setelah Indonesia merdeka. Adapun menurut *class-segregation-throughout-decolonization thesis*, pola permukiman di zaman kolonial telah dipengaruhi baik oleh kelas maupun ras dan terus berlanjut sejak proklamasi kemerdekaan Indonesia.

Dari apa yang disampaikan Colombijn & Barwegen (2009; lihat juga Tidey, 2012), kita dapat melihat bahwa segregasi kelas itu dapat dilihat dari pola-pola permukiman karena pola-pola ini dapat terjadi berdasarkan perbedaan kelompok atau kelas. Segregasi permukiman ini, menurut Dorling (2014) adalah

distribusi diferensial kelompok berdasarkan ruang dan biasanya dipahami dalam hal bagaimana berbagai kelompok bertempat tinggal di lingkungan-lingkungan yang berbeda. Oleh karena itu, perbedaan dalam hal pola-pola permukiman ini antar kelompok ras dan kelas menunjukkan adanya jarak sosial (*social distance*). Antar-warga dari kelompok yang berbeda menjadi memiliki jarak sosial yang dapat saja termanifestasikan dalam berbagai rupa interaksi.

Secara lebih luas maka dapat dikatakan bahwa asal usul segregasi kelas tersebut, dalam konteks Indonesia, memiliki sejarah yang tidak pendek. Hal ini dipercaya tidak luput dari praktik kolonial, khususnya Hindia Belanda. Maka kita pun mengetahui bahwa ada kampung-kampung seperti Kampung Melayu, Kampung Ambon, Kampung Keling, Kampung Jawa dan lain sebagainya. Sampai sekarang kampung-kampung tersebut kiranya masih bisa ditemukan kendati di dalamnya mungkin tidak lagi melulu berisi satu kelompok suku saja.

Apakah segregasi kelas ketika hidup ini juga berlanjut ketika seseorang mati? Kita tentu bisa menemukan jejak pekuburan jaman kolonial di Indonesia, terutama di kota-kota besar kita. Mungkin kuburannya sendiri sudah tidak ada, atau tidak sempurna lagi, tetapi area kuburannya masih ada dan bahkan dapat juga menjadi obyek wisata. Di Kebun Raya Bogor misalnya, terdapat kuburan 42 orang penting di zaman Hindia Belanda (Kompas, 26/5/2007). Makam-makam tersebut berada di Bogor tidak lain karena tidak lepas dari ketentuan kala itu yaitu bahwa Gubernur Jenderal Belanda diwajibkan bertempat tinggal di Bogor yang dulu bernama Buitenzorg. Disebutkan dalam berita *Kompas* tersebut bahwa ketetapan tinggal di Bogor tersebut adalah berasal dari Kerajaan Belanda kala itu. Yang mencetuskan gagasan ini adalah GW Baron van Imhoff, mantan Gubernur Jenderal, yang kemudian diperkuat dengan saran dari Daendels. Sudah pasti, ketentuan ini berimplikasi juga kepada para ajudan atau staf pendukung sang Gubernur Jenderal sehingga mereka ini juga harus bertempat tinggal di Bogor.

Dan karena alasan tempat tinggal inilah lantas dibuat juga area pekuburan untuk para Gubernur Jenderal dan para pejabat tinggi Hindia Belanda lainnya. Nama-nama pejabat Hindia Belanda yang dikuburkan di area itu antara lain adalah Gubernur Jenderal DJ de Eerens dan Ary Prins, juga ahli ilmu burung (Ornitologis) Heinrich Kuhl, dan JC Van Hasselt dari Commision for Natural Sciences, serta AJGH Kostermans seorang ahli botani Belanda.

Museum Nasional atau biasa disebut sebagai Museum Gajah di Jakarta juga merupakan bekas area kuburan jaman kolonial yang dulunya bernama Kebun Jahe Kober (Wartakota.tribunnews.com, 7/11/2019). Awalnya, area kuburan ini hanya untuk kaum bangsawan dan pejabat *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) atau Batavia, tetapi akhirnya diperbolehkan juga untuk masyarakat biasa dengan membayar biaya tertentu. Ini berarti bahwa area pekuburan yang semula untuk kalangan terbatas dan elit, belakangan menjadi lebih bercampur.

Dua lokasi pekuburan di atas hanyalah contoh karena pasti ada banyak lokasi serupa di tempat atau kota lain di Indonesia. Yang jelas, bila dilihat dari soal segregasi kelas, kuburan yang ada di Kebun Raya Bogor maupun di Museum Gajah dapat menjadi contoh adanya segregasi kelas, baik antar orang Belanda sendiri yang tinggal di Hindia Belanda, maupun antara orang Belanda dengan penduduk lokal Hindia Belanda. Namun antara kuburan di kedua lokasi tersebut terdapat perbedaan, yaitu bahwa di Museum Gajah segregasi sosial pasca-hidup seseorang agak berkurang, kendati pun jelas bahwa hanya jenazah yang sebelumnya berstatus sosial-ekonomi mampu saja yang bisa dikuburkan di sini karena harus membayar, sedangkan di Kebun Raya Bogor adalah hanya untuk pejabat tinggi Hindia Belanda sehingga jejak segregasi kelasnya lebih tajam, lebih terasa segregasi rasialnya.

Praktik segregasi kelas di pekuburan semacam ini tentu juga terjadi di tempat lain. Ada baiknya sedikit melongok dulu

persoalan ini dari pengalaman negeri lain. Di Amerika di akhir 1800-an dikenal apa yang disebut hukum Jim Crow yang menempatkan warga Amerika keturunan Afrika sebagai warga kelas dua. Tentu saja hal ini berlaku juga pada urusan kematian dan penguburan, dengan tujuan menegaskan supremasi kulit putih dalam berbagai urusan, demikian menurut Terri William dalam tulisannya berjudul *“Jim Crow and African-American Cemeteries and Burial Practices”*. Di masa perbudakan itu, para pemilik lahan pertanian seringkali memberikan kesempatan kepada para budaknya untuk dikuburkan di areal pertanian tempatnya bekerja, berikut penggunaan tradisi Afrika mereka. Artinya di lahan pertanian tersebut berlangsung segregasi rasial dalam hal penguburan di mana para budak dikubur di lokasi yang terpisah dari para pemilik lahan.

Ditambahkan oleh William bahwa di tahun 1897, sebuah ketentuan baru diterapkan, yakni ideologi “terpisah tetapi setara” di mana segala hal terkait kematian dan penguburan menjadi urusan yang secara resmi dipisahkan berdasarkan ras. Dalam peraturan segregasi ini, disebutkan bahwa warga Amerika keturunan Afrika dapat dikuburkan secara bermartabat dengan dimungkinkannya melaksanakan tradisi penguburan menurut adat-istiadat mereka sendiri. Area-area kuburan warga Amerika keturunan Afrika ini banyak yang sudah tidak ada lagi, tetapi ingatan tentang hal ini menegaskan bahwa jenazah seorang keturunan Afrika pun masih dipaksa untuk menerima diskriminasi dan rasisme yang telah dialaminya ketika hidup, yakni tetap sebagai warga negara kelas dua.

Di Kanada, cerita yang mirip juga ditemukan (CBC News, 8/2/2017). Secara tajam disebutkan bahwa ini seperti situasi di mana “bahkan setelah mati pun, tetap ada segregasi”. Hal ini ditemukan oleh peneliti sejarah orang-orang Afrika di Nova Scotia, yaitu bahwa rasisme yang sistemik pun terjadi dalam urusan setelah mati, sebagaimana tampak dari kuburan-kuburan di salah satu provinsi Kanada ini. Persisnya adalah bahwa di banyak kuburan, penduduk kulit hitam hanya boleh dikuburkan

di bagian pinggir, bahkan dalam beberapa kasus benar-benar dikucilkan. Menarik ditemukan bahwa di satu kompleks kuburan memang ditemukan ada satu kecualian untuk satu warga kulit hitam, namun hal ini diyakini tidak lepas dari latar belakang keluarga yang bersangkutan, yakni masuk dalam kelas menengah. Artinya ini bukanlah norma umum yang berlaku saat itu. Dengan demikian, secara umum yang dialami oleh keturunan Afrika, bahkan ketika mati, tidak lain adalah segregasi ras secara tajam.

Kalau di Amerika dan Kanada ditemukan segregasi ras bagi jenazah, mudah diduga bahwa hal serupa terjadi juga di Afrika Selatan, khususnya di masa berlangsungnya politik *apartheid*. Garrey Dennie (2009) menyebutkan bahwa sejak 1906, lahan kuburan yang terintegrasi secara rasial tinggal sekedar sejarah. Padahal, sebelumnya, tidak demikian karena setidaknya antara 1886 dan 1896, kulit putih dan kulit hitam dapat berbagi lahan kubur di tanah yang sama, begitu pula mereka dapat saling berbagi kedukaan, saling membantu mengangkat peti jenazah, berdoa, pun menangis. Di Pekuburan Braamfontein di Johannesburg yang merupakan area kuburan umum pertama (yang dibiayai pemerintah), sejak tahun 1906 itu, kuburan untuk kulit putih dan kulit hitam benar-benar terpisah secara rasial. Selanjutnya, di tahun 1909, di satu lokasi orang-orang Afrika, dibuka area kuburan yang khusus hanya untuk orang kulit hitam. Dengan kata lain, segregasi bagi jenazah berbasis ras tersebut berlanjut dan meluas.

Sejumlah catatan sejarah di atas dengan jelas memberikan petunjuk bahwa segregasi kelas bagi jenazah itu sangat erat kaitannya dengan kebijakan politik mereka yang berkuasa. Kendati alasan detail di balik setiap praktik segregasi itu bisa beragam, namun substansinya tetaplah memiliki kesamaan, yakni soal pembuktian supremasi satu kelompok atas kelompok lainnya. Memahami hal ini kiranya penting sebagai panduan bahwa perbedaan kuburan bagi para jenazah setidaknya ada kait-mengaitnya dengan bagaimana pemerintah melihat urusan ini. Persisnya, harus ada persetujuan pemerintah bila hendak

membuat area semacam ini. Bahkan, bisa jadi kebijakan pemerintahlah yang justru memfasilitasi munculnya segregasi sosial dalam urusan penguburan.

Isu ini kiranya penting dilihat karena setelah sekian dekade kolonialis pergi meninggalkan Indonesia, persoalan segregasi sosial masih juga terjadi. Survei yang dilakukan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) dan Litbang Harian Kompas pada 25 September-3 Oktober 2018 misalnya, mengungkapkan, potensi terjadinya segregasi sosial di Indonesia tinggi (Kompas, 16/11/2018). Yaitu bahwa masyarakat merasa lebih nyaman berinteraksi dengan komunitasnya sendiri, entah berdasarkan keturunan keluarga, kekayaan, pendidikan, ras atau etnisitas.

Di satu sisi, ini menunjukkan adanya solidaritas internal yang begitu kuat, namun membawa konsekuensi ada segregasi sosial yang tinggi pula karena lebih nyaman berkumpul dengan komunitasnya sendiri. Oleh sebab itu, laporan tersebut menyebutkan hal yang dinilai urgen untuk dilakukan adalah mendorong meningkatnya solidaritas antar komunitas. Bila tidak dikelola dengan baik, potensi segregasi sosial ini bisa berlanjut pula dalam sikap terhadap jenazah dari seseorang yang bukan bagian dari komunitasnya.

C. Bisnis Penguburan, Setelah Mati Tetap Berkelas

Kembali ke kisah segregasi kelas dalam urusan penguburan di Indonesia, mungkin saat ini kita tidak lagi menemukan adanya kuburan Jawa, kuburan Melayu dan seterusnya yang secara khusus hanya untuk kelompok etnis masing-masing. Tetapi kita dapat melihat jejak segregasi kelas itu di kuburan, atau antar satu kuburan dengan kuburan lainnya. Mungkin nuansanya berbeda, tetapi bagaimana pun segregasi kelas itu terjadi melalui bisnis lahan makam mewah. Hal ini sekaligus menampakan kian kompleksnya masalah lahan

kuburan, khususnya di perkotaan yang telah berlangsung lama (Dilahur, 1990).

Fenomena bisnis lahan kuburan terutama di kota besar di Indonesia akhir-akhir ini menegaskan, atau lebih tepatnya memberikan arena bagi mewujudnya segregasi kelas antar orang mati. Kian terbatasnya ruang dan akses ke lahan kuburan ini banyak dimanfaatkan oleh para pemilik kapital, seperti pengembang, untuk menjadikan hal ini sebagai bisnis, yakni bisnis lahan kuburan. Artinya, kuburan dapat dianggap sebagai salah satu komoditi dagang yang menjanjikan keuntungan dan dapat dikelola secara serius. Maka tidak heran kita bisa menyebutkan beberapa di antaranya, mulai dari di sekitar Jakarta, Semarang, Surabaya, ataupun Medan.

Tabel 1. Beberapa Kawasan Kuburan Mewah Di Indonesia

Nama Kawasan	Lokasi (Luas)	Tahun Berdiri	Pemilik/ Pengelola	Tarif Kavling	Keterangan
San Diego Hills Memorial Park and Funeral Homes	Kab. Karawang, Jawa Barat (500 Ha)	2007	Lippo Group	Rp 0,04 - Rp 4 miliar	
Raudlatul Jannah Memorial Park	Kab. Karawang, Jawa Barat (50 Ha)	2019	Lippo Group	Rp 40 - Rp 210 juta	Khusus Muslim
Al-Azhar Memorial Garden	Kabupaten Karawang, Jawa Barat (20 Ha)	2011	Yayasan Pesantren Al-Azhar	Rp 0,04 – Rp 1 miliar	Khusus Muslim
Lestari Memorial Park	Kabupaten Karawang, Jawa Barat (32 Ha)	2003	NV Multi Corporation Berhad	Rp 0,4 - Rp 3 miliar	

Nama Kawasan	Lokasi (Luas)	Tahun Berdiri	Pemilik/ Pengelola	Tarif Kavling	Keterangan
Heaven Memorial Park	Kabupaten Bogor (125 Ha)	2002	Yayasan Naga Sakti	Rp 100-300 juta	Khusus Tionghoa
Taman Makam Quilling	Kabupaten Bogor (125 Ha)	2002	Yayasan Naga Sakti	Rp 100-300 juta	Khusus Tionghoa
Taman Memorial Graha Sentosa	Kabupaten Karawang (50 Ha)	2003	Artha Graha	Rp 0,1- Rp 1,5 miliar	
Mount Carmel Memorial Park	Kabupaten Semarang (100 Ha)	2006	PT Pagoda Karya Abadi	Rp 0,05 – Rp 3 miliar	Non Muslim
Cluster Madinah Memorial Park	Kabupaten Semarang	2006	PT Pagoda Karya Abadi	Rp, 0,05 – Rp 3 miliar	Muslim
Puncak Nirwana Memorial Park	Kabupaten Pasuruan (64Ha)	2011	PT HM Sampoerna	Rp 2 miliar	Tionghoa
Nirvana Memorial Park – Medan	Kabupaten Deli Serdang (125 Ha)	2018	PT Nirvana Memorial Nusantara	Rp 0,2 – Rp 3 miliar	

Sumber: diolah dari berbagai sumber (2020), terutama dari laman kawasan pekuburan tersebut. Tarif di atas dapat berbeda dengan kondisi sekarang

Apa yang paling sering kita dengar mungkin adalah area kuburan mewah San Diego Hills Memorial Park and Funeral Homes, yang didesain oleh PT Lippo Karawaci Tbk dan terletak di

Karawang Jawa Barat. Sebagaimana dapat dilacak di lamannya, lokasi ini mengadaptasi taman kuburan terkemuka di dunia, yakni Forest Lawn Memorial Parks and Mortuaries di California Amerika Serikat. Di laman itu juga ditulis secara jelas bahwa ini adalah kawasan kuburan pertama di dunia yang menawarkan kelengkapan fasilitas dan layanan berkualitas, bahkan juga bisa digunakan untuk pernikahan dan wisata.

Di situ juga ada danau, kapel, musholla, restoran, trek untuk *jogging*, kolam renang, *florist & gift shop*, berikutan padang rumput untuk aktivitas *outdoor*, dan gedung pertemuan, bahkan ada landasan helikopter. Adanya kapel dan musholla menandakan bahwa kawasan ini bukanlah untuk jenazah beragama tertentu, melainkan untuk mereka yang sanggup membayar lahan kubur. Secara spasial, diatur ada area kubur untuk pasangan, ada area Islam, ada area universal. Harga lahannya, mulai dari puluhan juta rupiah sampai puluhan miliar rupiah, tergantung lokasi dan luasannya. Sebagai contoh, untuk tipe Serenity, harga tunainya tertulis Rp 20 miliar lebih. Ini belum mencakup biaya upacara penguburan yang juga tidak kecil, mulai dari puluhan juta rupiah sampai ratusan juta rupiah sesuai dengan ukuran tenda dan jumlah kursi yang disediakan termasuk juga fasilitas kotak beton dan batu nisan.

Sejak Desember 2019, Lippo Group juga memasarkan Raudlatul Jannah Memorial Park, tempat penguburan khusus untuk yang beragama Islam. Lokasinya berbeda, di Karawang Barat, walau tidak jauh dari San Diego Hills. Harga lahannya tidak banyak berbeda dengan tarif di San Diego Hills. Dengan adanya Raudlatul Jannah Memorial Park tersebut menambah kawasan kuburan mewah lainnya, yakni Al-Azhar Memorial Garden. Kawasan ini memposisikan diri sebagai “kuburan di dalam taman”. Pekuburan yang dikelola secara profesional dengan mengacu Syariat Islam ini merupakan unit usaha Yayasan Pesantren Al-Azhar. Tarif yang dikenakan di sini juga bervariasi, bahkan ada yang mencapai lebih dari dua milyar rupiah untuk tipe kavling Royal Zone berkapasitas maksimal untuk 14 makam.

Tentu saja, tarif-tarif ini belum mencakup biaya pemulasaraan, prosesi penguburan, taman dan nisan.

Di luar itu masih juga yang lain seperti Lestari Memorial Park di Karawang Barat, Kabupaten Karawang. Taman kuburan ini ada di bawah pengelolaan NV Multi Corporation Berhad yang mempunyai pengalaman panjang dalam mengelola taman kuburan di Malaysia. Kompleks elite ini menawarkan berbagai tipe lahan kubur. Kisaran harga kavling kubur mulai dari puluhan juta rupiah sapai dua ratus jutaan rupiah sehingga relatif agak lebih murah daripada San Diego Hills Park, Raudlatul Jannah Memorial Park, maupun Al-Azhar Memorial Garden. Masih ada juga Heaven Memorial Park berlokasi di Kabupaten Bogor, khusus untuk kalangan Tionghoa yang didirikan tahun 2002 oleh Yayasan Naga Sakti. Dibutuhkan uang dalam jumlah besar juga untuk dapat menguburkan jenazah di sini. Tarif paling murah adalah Rp 100 juta, dan juga ada beberapa unit yang mencapai angka miliaran rupiah. Berdekatan dengan lokasi ini dan juga dikelola oleh Yayasan Naga Sakti, terdapat Taman Quiling yang dinamakan demikian karena pemandangannya mirip dengan Kota Guilin di China.

Bergeser ke arah timur, terdapat Mount Carmel Memorial Park yang merupakan taman kuburan mewah di Jawa Tengah. Mount Carmel ini juga menyediakan kluster Madinah yang tentu bisa diduga adalah kluster untuk yang Muslim. Ke Jawa Timur terdapat Puncak Nirwana Memorial Park yang dikelola oleh HM Sampoerna. Mantan Preskom HM Sampoerna, Boedi Sampoerna dikuburkan di sini dan menjadi orang pertama yang mengisi kompleks tersebut. Maka jelaslah bahwa sebaran spasial lahan kuburan mewah tersebut juga sejalan dengan lokasi-lokasi di mana konsentrasi kaum kaya berada. Rasanya akan sangat sulit untuk menemukan lokasi mewah seperti ini berada di satu pojok terpencil dan miskin di negeri ini.

Boleh jadi masih ada lokasi-lokasi pekuburan mewah lainnya. Namun apa yang diungkap di atas memberikan gambaran bahwa untuk menjadi penghuni komplek mewah ini

membutuhkan dana yang tidak sedikit. Dan karenanya hanya sedikit yang mempunyai kemampuan untuk membeli kavling di kawasan seperti ini. Tidak aneh pula bahwa kemudian kavling semacam ini juga menjadi obyek investasi. Tidak heran pula bahwa agen-agen properti juga menjadikan kavling kuburan sebagai salah satu obyek yang dipromosikan di pasar. Misalnya, pada bulan Ramadhan bisa ditemukan iklan promosi diskon untuk kavling makam di Al-Azhar Memorial Park.

Dapat ditambahkan pula bahwa pada umumnya area kuburan mewah tersebut menempelkan label bahwa mereka terdaftar di jaringan manajemen internasional. Hal ini untuk mempertegas bahwa area mereka sangat berkelas. Maka, fenomena kuburan mewah ini agaknya dapat diringkas dengan kalimat “sebelum mati mempunyai investasi berkelas, setelah mati tetap berkelas”. Kendatipun demikian, oleh karena ada beragam klaster atau jenis kavling, maka pada dasarnya di kawasan mewah ini pun terjadi segregasi kelas yang tampak dari segregasi spasial liang kubur; walaupun memang tetap ada perbedaan tajam dengan kuburan-kuburan makam di luar area kuburan mewah semacam ini.

Tentu saja, bagi masyarakat di sekitar lokasi kuburan mewah tersebut, harga kavling makam sangatlah jauh dari jangkauan mereka. Namun keberadaan properti mewah semacam ini boleh jadi memberikan keuntungan lain bagi masyarakat sekitarnya, sebagai implikasi dari hadirnya para pengunjung ataupun mereka yang hanya berwisata di sana karena pemandangannya yang bagus. Maka, keberadaan kuburan mewah pun dapat memperoleh pujian dari mereka yang berada di kelas bawah. Lagi-lagi, mereka yang ketika hidup sudah berkelas, ketika mati pun masih berkelas dan, bahkan, seakan menebarkan berkah bagi para jelata.

D. Setelah Mati, Tetap Kelas Rendah?

Bagaimana dengan jenazah-jenazah yang status sosialnya biasa saja, rendah, atau terabaikan? Di Indonesia ada regulasi yang mengatur ragam tempat kuburan. Menurut Peraturan Pemerintah No. 9/1987 tentang Penyediaan Penggunaan Tanah untuk Keperluan Tempat Pemakaman, terdapat lima jenis kuburan berdasarkan status tanahnya. Kelima jenis kuburan tersebut adalah Tempat Pemakaman Umum (TPU), Tempat Pemakaman Bukan Umum (TPBU), Tempat Pemakaman Khusus (TPK), krematorium, dan Tempat Penyimpanan Jenasah (TPJ). Keterangan soal ini dapat dilihat di Tabel 2. Perihal liang lahat yang dibutuhkan untuk setiap jenasah, menurut peraturan ini tidaklah berbeda jauh ukurannya satu sama lain, dan akan berada di lahan kuburan dengan petak berdimensi sekitar: lebar 1,5 m x panjang 2,5 m x kedalaman 1,5 m (minimum).

Tabel 2. Jenis Tempat Pemakaman

No	Jenis	Keterangan
1	Tempat Pemakaman Umum	Areal tanah yang disediakan untuk keperluan pemakaman jenazah bagi setiap orang tanpa membedakan agama dan golongan, yang pengelolaannya dilakukan oleh Pemerintah Daerah Tingkat II atau Pemerintah Desa.
2	Tempat Pemakaman Bukan Umum	Areal tanah yang disediakan untuk keperluan pemakaman jenazah yang pengelolaannya dilakukan oleh badan sosial dan/atau badan keagamaan.
3	Tempat Pemakaman	Areal tanah yang digunakan untuk tempat pemakaman yang karena faktor

No	Jenis	Keterangan
	Khusus	sejarah dan faktor kebudayaan mempunyai arti khusus.
4	Krematorium	Tempat pembakaran jenazah dan/atau kerangka jenazah.
5	Tempat Penyimpanan Jenazah	Tempat yang menurut adat/ kebiasaan dipergunakan untuk menyimpan/menempatkan jenazah yang karena keadaan alamnya mempunyai sifat-sifat khusus dibandingkan dengan tempat lain.

Sumber: Pasal 1, Perpu No. 9/1987

Memperhatikan ketentuan di tabel tersebut, kita bisa melihat bahwa kompleks kuburan mewah bisa masuk kategori kedua, yakni Tempat Pemakaman Bukan Umum (TPBU). Di manakah tempat bagi jenazah dari masyarakat kebanyakan? Pilihannya adalah Tempat Pemakaman Umum (TPU). Namun demikian dalam urusan biaya bisa jadi masih terasa mahal juga bagi warga kebanyakan. Sebagai contoh adalah situasi di Jakarta di mana biaya penguburan cenderung lebih tinggi daripada besaran biaya yang tertulis secara resmi (Kumparan, 7/2/2019).

Dalam berita tersebut diceritakan bahwa patokan harga pengurusan penguburan di DKI Jakarta, berdasarkan Perda DKI No. 1/2015 tentang Retribusi Daerah, maksimal adalah Rp 275 ribu, dan bisa gratis. Harga sebesar ini sudah meliputi biaya sewa lahan selama tiga tahun dari Rp 0-100 ribu, sewa ambulans Rp 100 ribu, serta biaya pemakaian peralatan perawatan jenazah Rp 75 ribu. Kenyataan di lapangan bercerita lain, yakni harga itu bisa melonjak sampai berjuta-juta. Kumparan menemukan angka berkisar Rp 2-5 juta. Seringkali biaya ini terpaksa dipenuhi karena keluarga jenazah berkeinginan lokasi kubur jenazah berdekatan

dengan kuburan sanak keluarganya. Hal ini ternyata sering masih disertai dengan biaya lain seperti untuk rumput dan batu nisan. Belum lagi hal ini ditambah dengan fenomena percaloan liang kubur. Artinya, pada lapis bawah pun sebetulnya terjadi juga segregasi kelas bagi jenazah. Hanya bila urusan kuburan ini sepenuhnya ditanggung oleh pemerintah sajalah persoalan segregasi kelas menjadi minimal. Beberapa tahun lalu terdapat kabar yang cukup menggembirakan bahwa Pemkot Surabaya akan menggratiskan biaya penguburan bagi keluarga tidak mampu (TribunJatim.com, 22/8/2017). Perkiraan saat ini setiap tahun terdapat sekitar 900 warga Surabaya yang meninggal dan 10 persen di antaranya adalah warga tidak mampu. Bila hal semacam ini benar-benar dilaksanakan, tentu sangat baik karena warga tidak mampu yang meninggal dapat dikuburkan di TPU dengan bermartabat, tidak terganggu persoalan biaya mahal yang mempertajam segregasi kelas di masyarakat.

Di luar itu, Pemkot Surabaya juga membuat krematorium di TPU Kemutih di pertengahan tahun 2019 dengan biaya penggunaan yang lebih murah dibandingkan krematorium yang dioperasikan oleh swasta (humas.surabaya.go.id, 19/9/2019). Kehadiran krematorium ini disebut disambut baik warga Surabaya karena biayanya menjadi lebih terjangkau.

Berdasarkan cerita yang terjadi di dua kota besar Indonesia ini, kita memperoleh gambaran bahwa kendati pun pemerintah (daerah) menyediakan area pekuburan untuk umum, namun ketika biaya pemanfaatannya masih terasa berat bagi warga tidak mampu maka sebetulnya segregasi kelas terhadap jenazah masih terjadi. Artinya, ketika hidup mengalami penderitaan panjang akibat disegregasi berdasarkan kelas, pun setelah mati tetap berada di kelas bawah. Kita dapat juga menengok, misalnya bentuk dan ukuran nisan di area pekuburan umum. Masih mungkin untuk ditemukan adanya nisan yang tampak lebih besar dan mewah, padahal ukuran standar sudah ditetapkan. Dengan demikian, mengingat ada area pekuburan yang demikian mewah, maka secara ekstrim dapat dikatakan

bahwa segregasi kelas itu berlanjut bahkan ketika seseorang menjadi jenazah.

Boleh jadi kenyataan demikian ini diterima apa adanya oleh mereka yang mengalami segregasi kelas. Namun kalau kita menyepakati bahwa segregasi kelas bukanlah hal yang seharusnya terjadi, maka jangan pula jenazah, milik mereka yang sudah berlama-lama sebagai warga tidak mampu ketika hidup, masih mengalami segregasi kelas. Meminjam penjelasan Komnas HAM dan Litbang Harian Kompas yang sudah dikutip di atas, adalah penting mendorong meningkatnya solidaritas antarkomunitas demi mengatasi persoalan segregasi sosial yang sampai saat ini masih terjadi.

E. Catatan Penutup

Sejarah panjang, bukan cuma di Indonesia, menunjukkan bahwa segregasi kelas pernah dan masih terjadi. Di masa kolonial atau ketika kendali pemerintahan berada di pihak yang pro-segregasi maka praktik segregasi kelas pasti terjadi jauh lebih dalam. Artinya, ketika hidup, seseorang dapat menjadi pelaku atau sebaliknya menjadi korban segregasi kelas. Dan rupanya, setelah mati pun, ketika telah menjadi jenazah, segregasi kelas tetapi berlanjut seperti tampak dari adanya kuburan-kuburan yang hanya untuk kelompok tertentu saja.

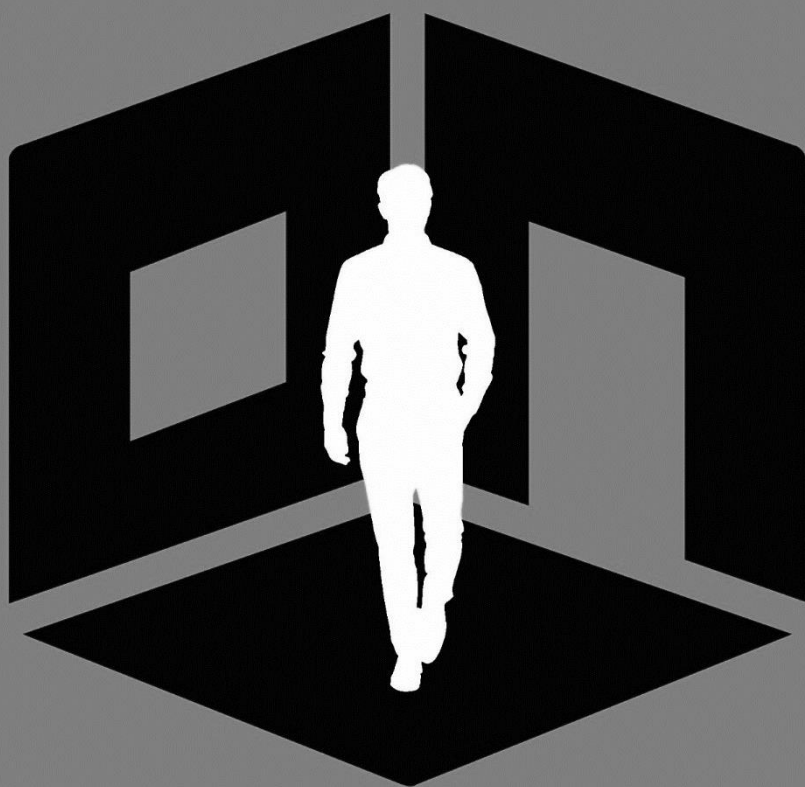
Dengan hadirnya area-area pekuburan mewah maka segelintir orang menjadi mampu untuk mencatatkan dirinya dalam kelompok “selama hidup berkelas, setelah mati tetap berkelas”. Syaratnya mampu untuk membayar lahan kubur yang mahal, dan tentunya telah menjadi jenazah terlebih dahulu. Sebaliknya, dalam jumlah yang tidak terbilang terpaksa tetap berada di kelas bawah, bahkan ketika mereka mati dan dikuburkan. Demikianlah, kuburan pun menjadi saksi berlaku dan berlanjutnya segregasi kelas. Bahkan, segregasi tersebut secara cerdik dijadikan produk bisnis.

Kendati demikian, tetap perlu dicatat bahwa segregasi kelas dalam konteks kuburan ini sebetulnya bisa lebih rumit, karena di satu area pekuburan pun segregasi itu bisa juga terjadi. Mengamati satu area pekuburan tertentu dan kemudian melacak peta spasialnya kiranya menarik untuk dilakukan supaya memahami lebih konkrit bagaimana proses dan latar belakang adanya segregasi sosial yang dialami orang-orang yang sudah mati.***

F. Daftar Pustaka

- Allam, Z. (2019). The City of the Living or the Dead: On the Ethics and Morality of Land Use for Graveyards in a Rapidly Urbanised World. *Land Use Policy*, 87, 104037. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2019.104037>
- Allam, Z. (2020). Urban and Graveyard Sprawl: The Unsustainability of Death. In Zaheer Allam. *Theology and Urban Sustainability* (hlm. 37-52). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-29673-5_3
- Ambadri, K., Artosa, O. S., Dewi, N. P., Yuliarso, K. Y. (2022), Social and Virtual Segregation: A Study of Gated Communities in Yogyakarta. *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, 27(1), 27-52. <https://doi.org/10.7454/MJS.v27i1.13551>
- Audebrand, L. K., & Barros, M. (2018). All Equal in Death? Fighting inequality in the contemporary funeral industry. *Organization Studies*, 39(9), 1323–1343. <https://doi.org/10.1177/0170840617736934>
- Colombijn, F., & Barwegen, M. (2009). Racial Segregation in the (Post) Colonial City: The Case of Indonesia. *Urban Geography*, 30(8), 838-856. <https://doi.org/10.2747/0272-3638.30.8.838>
- Dennie, G. (2009). The Standard of Dying: Race, Indigence, and the Disposal of the Dead Body in Johannesburg, 1886–1960.

- African Studies*, 68(3), 310-330.
<https://doi.org/10.1080/00020180903381222>
- Dilahur. (1990). Kuburan di Perkotaan dalam Perubahan Keruangan. *Forum Geografi*, 06, 3-10.
- Dorling, D. (2014). Class Segregation, In: Lloyd, C., Shuttleworth, I., & Wong, D.W. (Eds). *Social-spatial Segregation: Concepts, Processes and Outcomes* (hlm. 363-388). Policy Press.
- Firman, T. (2004). New town development in Jakarta Metropolitan Region: a perspective of spatial segregation. *Habitat International*, 28(3), 349-368.
[https://doi.org/10.1016/S0197-3975\(03\)00037-7](https://doi.org/10.1016/S0197-3975(03)00037-7)
- Ginting, S.W, & Sakinah, R. (2018). Gated Community in Indonesian Peri-Urban: Security or Segregation?. *IOP Conf. Ser.: Earth Environ. Sci*, 202 012057, 1-10.
<https://doi.org/10.1088/1755-1315/202/1/012057>
- Ischak, M., Setioko, B., & Gandarum, D. N. (2018). Economic Interactive Space: An Adaptation of Community Resilience Mechanism in an Enclave Settlement. *International Journal on Livable Space*, 3(2), 92-103.
<https://doi.org/10.25105/livas.v3i2.4259>
- Tidey, S. (2012). A Divided Provincial Town: The Development from Ethnic to Class Segmentation in Kupang, West Timor. *City & Society* 24(3), 302-320.
<https://doi.org/10.1111/ciso.12002>
- Williams, T. (n.d). Jim Crow and African-American Cemeteries and Burial Practices. Diakses pada 1 Mei 2020 dari <http://omeka.wustl.edu/omeka/exhibits/show/washington-park/about-cemetery/jimcrow>



PROFIL PENULIS

Kamil Alfi Arifin

Kamil Alfi Arifin menyelesaikan pendidikan master of arts di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tahun 2015. Saat ini, ia mengajar di Program Studi Ilmu Komunikasi Universitas Islam Indonesia. Email: sareangkamil@gmail.com

Wahyu Harjanto

Wahyu Harjanto menyelesaikan pendidikan magister humaniora di Universitas Sanata Dharma Yogyakarta tahun 2013. Saat ini, ia menjadi Wakil Dewan Pengawas MINDSET Institute. Email: wharjanto535@gmail.com

Heffi Christya Rahayu

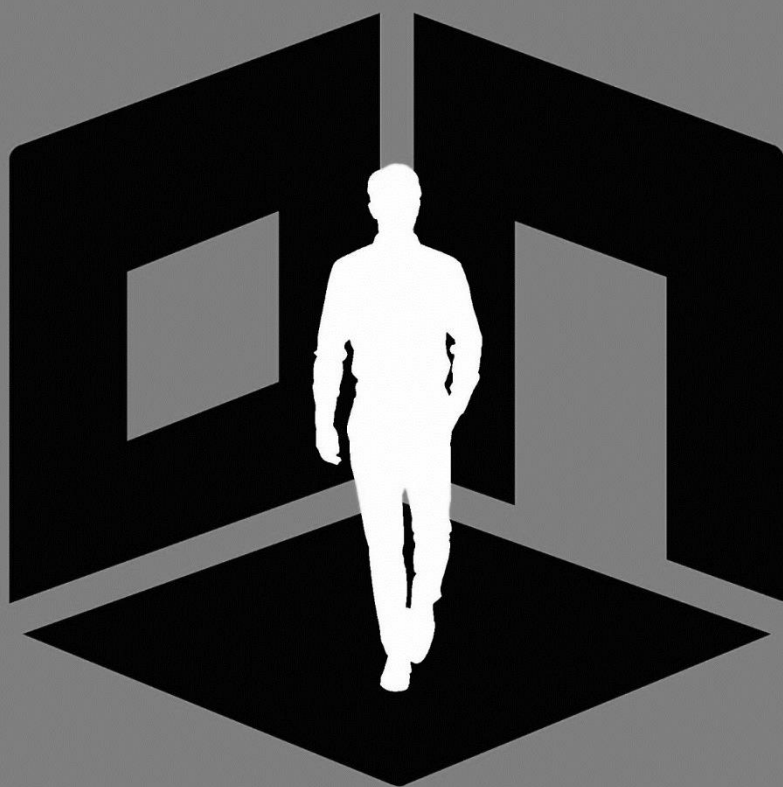
Heffi Christya Rahayu menyelesaikan pendidikan doktor ekonomi pembangunan di Universitas Sebelas Maret Surakarta tahun 2020. Saat ini, ia mengajar di Universitas Pasir Pengaraian Riau. Email: heffichristyarahayu@gmail.com

Heronimus Heron

Heronimus Heron menyelesaikan pendidikan magister humaniora di Universitas Sanata Dharma Yogyakarta tahun 2022. Saat ini, ia menjadi peneliti di MINDSET Institute dan Pusham UII. Email: heronimusher92@gmail.com

Aloysius Gunadi Brata

Aloysius Gunadi Brata menyelesaikan pendidikan doktor ekonomi spasial di Vrije Universiteit Amsterdam tahun 2017 dan profesor di bidang ekonomi pembangunan Universitas Atma Jaya Yogyakarta tahun 2024. Saat ini, ia mengajar di Fakultas Bisnis dan Ekonomika Universitas Atma Jaya Yogyakarta. Email: gunadi.brata@uajy.ac.id



IDENTITAS KEKUASAAN DAN KOMODIFIKASI RUANG

Seberapa jauh kita memahami perubahan yang terjadi di sekitar kita? Banyak di antara kita masih percaya bahwa lingkungan kita—rumah, komunitas, kota, dan bahkan tempat peristirahatan terakhir—tetap sama seperti dulu. Namun, apakah anggapan ini benar? Buku ini menyajikan beberapa catatan yang mengundang kita untuk mempertanyakan asumsi tersebut. Melalui eksplorasi terhadap dinamika manusia dalam ruang, kita akan menemukan bahwa interaksi kita dengan lingkungan, termasuk dengan kematian, adalah proses yang terus berubah dan penuh kompleksitas.



SCAN ME

Penerbit Adalah
#penerbitadalah
www.penerbitadalah.id
@penerbitadalah

Layanan Pembaca :
0812-2115-1025

ISBN 978-623-8756-30-8

