



MERAWAT MEMORI KOLEKTIF TENTANG KELESTARIAN DAN KEBERLANJUTAN PANGAN

Wulansary^{1*}, Eiprilia Putri²

Program Studi D3 TV dan Film Universitas 45 Surabaya

wulansary@univ45sby.ac.id^{1*}

ABSTRAK

Isu krisis pangan sebagai akibat dari perubahan iklim dan pola tatanan hidup masyarakat modern yang tidak selaras alam menjadi latar belakang dibuatnya film dokumenter Nusantara Code. Pada film yang mengangkat folklore sebagai gerbang memahami bagaimana peran Dewi Padi menjadi dasar perilaku masyarakat agraris yang mengauntnya, pembuatnya mencoba mengangkat kembali memori kolektif leluhur tentang sistem pertanian selaras alam. Penelitian ini bertujuan, pertama untuk mengetahui korelasi memori kolektif leluhur terkait Dewi Padi dengan kelestarian lingkungan dan keberlanjutan pangan; kedua memberikan informasi tentang hubungan antara elemen-elemen tersebut dengan kondisi pertanian terkini. Pendekatan penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dan cross-sectional budaya dari tiga masyarakat yang memiliki folklore tentang Dewi Padi, yaitu di Trawas Mojokerto, D.I. Yogyakarta dan di Kanekes Banten. Analisis data menggunakan model penyajian data dengan metode interseksional dan komparasi data. Hasil penelitian ini adalah sejumlah memori kolektif masa lalu tentang kearifan local di bidang pertanian yang bersifat keberlanjutan dan menjaga lestarynya lingkungan hidup.

Kata Kunci: memori kolektif, Dewi Padi, folklore, kearifan lokal, pertanian

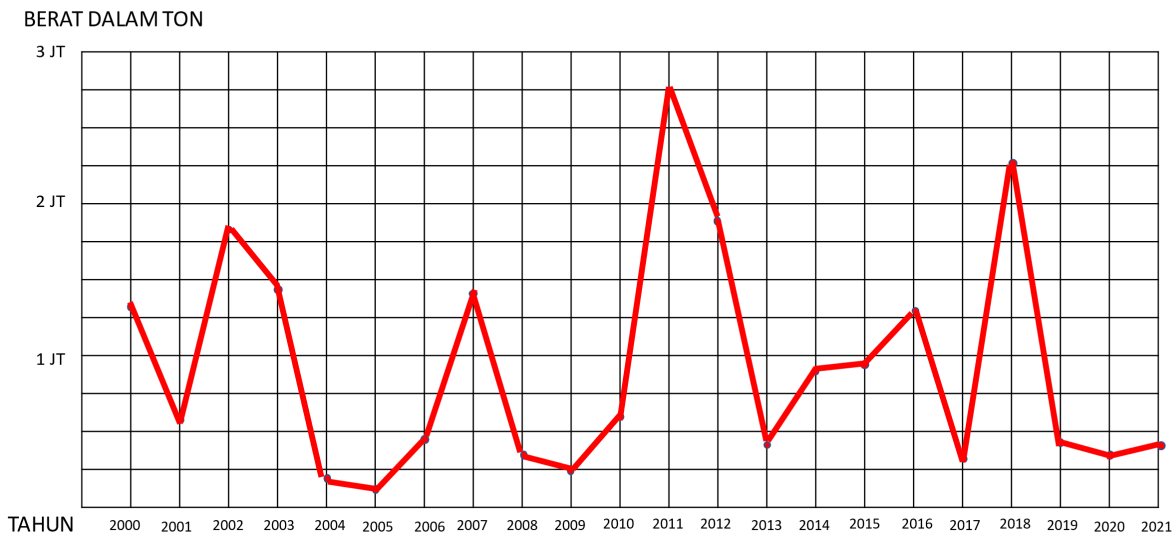
1. PENDAHULUAN

Gemah ripah loh jinawi dalam KBBI diartikan tenteram dan makmur serta sangat subur tanahnya. Semboyan tersebut merupakan penggambaran tentang Indonesia sebagai negeri yang ideal, pantas jika menjadi sasaran kolonialisme sebelum 77 tahun yang lalu. Semboyan ini jika diterjemahkan dengan membalik urutan frasenya maka berbunyi: Indonesia yang subur tanahnya membuat makmur negerinya, dalam arti keberlimpahan dari segala aspeknya, sehingga masyarakatnya tenteram dalam arti hidup yang nyaman dan bahagia.

Namun kenyataan yang dapat kita jumpai hari ini, impor bahan makanan pokok dalam hal ini padi dilakukan guna mencukupi kebutuhan pangan warga negaranya. Keberlimpahan hanya milik sebagian kecil masyarakatnya, indikasinya terlihat dengan kucuran dana bantuan sosial menjadi oase yang diperebutkan oleh masyarakat Indonesia baik di pedesaan maupun di perkotaan. Kemudian dari mana dapat tercipta rasa tenteram, hidup yang nyaman dan bahagia jika keberlimpahan hanya harapan dan kecukupan bahan pangan karena tanah yang subur tidak lagi ada.

DATA IMPOR BERAS SELAMA 21 TAHUN

SUMBER DATA : BPS



Gambar 1. Data impor beras tahun 2000 -2021

Penelitian ini penting dilakukan sebagai respon dari adanya isu krisis pangan yang kian digaungkan, baik di tingkat lokal maupun global. Direktur Jenderal Kebudayaan, Hilmar Farid menyatakan bahwa krisis pangan telah menjadi perhatian khusus Presiden Jokowi yang pada beberapa kesempatan memberikan peringatan yang nyata dan lugas. Oleh karenanya langkah-langkah strategis dilakukan, baik di tingkat kebijakan hingga turun ke bentuk program-program seperti *food estate*, penguatan ekosistem pertanian, dan sebagainya. Dalam tulisannya Hilmar Farid juga menegaskan bahwa budaya menjadi satu pertimbangan untuk kelangsungan pangan yang berkelanjutan. (Kompas, 23 November 2022).

Wacana tentang agroekologi kemudian muncul pada skala global ketika pada symposium international PBB di Roma tahun 2014. Kekhawatiran tentang krisis pangan yang akan terjadi memunculkan pemikiran para pakar dunia. Pada symposium tersebut, agroekologi dianggap sebagai solusi, yaitu cara bertani yang selaras alam, tanpa menggunakan sumber daya (baca: modal) yang besar, melibatkan masyarakat adat/lokal dan menyesuaikan dengan kondisi alam yang spesifik di daerah masyarakat tersebut. (Jurnal FAO, 2015)

Agroekologi dipahami sebagai bagian dari pertanian berkelanjutan yang menggambarkan hubungan alam, ilmu social, ekologi, masyarakat, ekonomi dan lingkungan yang sehat. Agroekologi diterapkan berdasarkan pada pengetahuan lokal dan pengalaman dalam pemenuhan kebutuhan pangan lokal. Agroekologi sebagai pertanian berkelanjutan mempunyai empat konsep sebagai kunci keberlangsungan pertanian, yaitu: produktivitas, ketahanan, keberlanjutan dan keadilan (PANNA 2009).

Pada proses riset untuk keperluan produksi film documenter Nusantara Code, yang dilakukan di 3 wilayah, yaitu: Trawas-Jawa Timur, DI. Yogyakarta, dan Kanekes-Banten, ditemukan bahwa

terdapat pola bertani yang berbeda terkait kurun waktu. Jika di Kanekes-Banten sistem bertani mereka tetap dari sejak jaman leluhur mereka hingga hari ini, namun di Trawas dan di DI. Yogyakarta sistem bertani mereka telah berubah tidak lagi sama dengan sistem bertani puluhan tahun lalu. Bahkan petani generasi hari ini di Trawas dan Yogyakarta telah kehilangan jejak lokal knowledge mereka sendiri. Memori kolektif akan sistem pertanian leluhur yang ada di Kanekes Banten masih terpelihara dan menjadi bagian perilaku bertani mereka hingga hari ini, sementara di Trawas dan Yogyakarta sudah tidak dikenali dengan utuh dan tidak dijalankan sama sekali.

Penelitian ini bertujuan untuk membuktikan adanya korelasi memori kolektif leluhur terkait pertanian khususnya tentang Dewi Padi yang dipercaya oleh masyarakat Trawas, Yogyakarta dan Kanekes dengan kelestarian lingkungan dan keberlanjutan pangan. Sementara rumusan masalah pada penelitian ini adalah bagaimana bentuk korelasi antara memori kolektif leluhur tentang Dewi Padi di masyarakat petani Trawas, Imogiri dan Baduy Kanekes dengan kondisi pangan mereka hari ini.

Penelitian lain tentang memori kolektif lebih banyak bicara tentang bidang sosial, sejarah ataupun trauma akan sebuah tragedy maupun tentang sebuah ritual adat yang spesifik. Penelitian yang mengaitkan memori kolektif yang spesifik berupa folklor Dewi Padi tidak ditemukan di kajian-kajian lain. Seperti memori kolektif yang diangkat pada penelitian Alif Dadzilatus Siti Arofah yang bertajuk Kesadaran Kolektif dan Upaya Menuntut Pengakuan Desa Adat: Kasus Masyarakat Adat Sendi di Mojokerto, Jawa Timur yang dimuat pada JISPO (Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, vol. 10. No. 1: 75-86, 2020). Pada kajiannya Alif Gerakan sosial untuk mengembalikan eksistensi masyarakat adat Sendi menggunakan memori kolektif sebagai instrument dalam gerakannya. Metode yang digunakan adalah murni etnometodologi yang dalam penelitian ini juga digunakan, namun dilengkapi dengan metode lain yaitu cross-sectional.

Sementara pada kajian lain, Aulia Rahman, Mufti Riyani dan Hanafiah menulis dalam jurnal Mozaik Humaniora (vol. 20. No. 1: 12-25, 2020) judul penelitiannya adalah Cagar Budaya dan Memori Kolektif: Membangun Kesadaran Masyarakat Lokal Berbasis Peninggalan Cagar Budaya di Aceh Bagian Timur. Pada kajiannya tersebut mereka menitik beratkan pada identifikasi dan penelusuran jejak-jejak peninggalan masa lalu di wilayah pesisir Aceh Timur dan pada proses membangun kesadaran sejarah dengan memori kolektif. Metode yang digunakan pada penelitian mereka adalah metode sejarah dengan penelitian lapangan di lokasi bangunan cagar budaya. Jika dikaitkan dengan penelitian ini, maka kajian dari Aulia Rahman dan timnya berbeda alur metodenya. Jika mereka dapat menemukan memori kolektif dari wujud budaya kebendaan, maka penelitian ini justru menggali memori kolektif dari masyarakat pendukung budaya tersebut.

Sedangkan penelitian khusus tentang kearifan lokal masyarakat Baduy telah banyak dilakukan salah satunya oleh Suparmini, Sriadi Setyawati dan Dyah Respati Suryo Sumunar dalam Jurnal Penelitian Humaniora (vol. 8. No. 1: 8-22, April 2013) yang berjudul Pelestarian Lingkungan Masyarakat Baduy Berbasis Kearifan Lokal. Di mana pada penelitian tersebut memori kolektif sama sekali tidak dibahas, lebih luas pembahasannya pada upaya pelestarian lingkungan selain pertanian, juga sistem pengetahuan, sistem teknologi dan praktik konservasi pada zona-zona wilayah.

Manfaat penelitian ini adalah munculnya kembali kesadaran kolektif tentang memori kolektif Dewi Padi pada masyarakat agraris yang merupakan sebuah manifestasi dari tujuan sistem pangan yang lestari dan berkelanjutan. Memori kolektif Dewi Padi yang dimiliki oleh masyarakat Baduy menjadi role model tentang kondisi ideal pangan suatu masyarakat yang berbanding luhur dengan kekuatan memori kolektif yang masih terjaga hingga kini.

2. METODE PENELITIAN

Pendekatan pada penelitian ini selain etnometodology yang melakukan observasi dan wawancara mendalam. Selain itu juga menggunakan rancangan penelitian *cross sectional*, yang menurut Notoatmodjo (2018), yaitu suatu penelitian untuk mempelajari dinamika korelasi antara faktor-faktor risiko dengan efek, dengan cara pendekatan, observasi atau pengumpulan data sekaligus pada suatu saat (*point to approach*). Jenis penelitian ini juga dikenal sebagai analisis cross-sectional, studi transversal, atau studi prevalensi. Meskipun penelitian cross-sectional tidak melibatkan pelaksanaan eksperimen, peneliti sering menggunakannya untuk memahami hasil dalam ilmu fisika dan sosial dan banyak industri bisnis.

Sampel masyarakat petani yang digunakan pada penelitian ini ada tiga, yaitu: (1) masyarakat petani di desa Tamiajeng, Trawas, Mojokerto, Jawa Timur; (2) masyarakat petani yang berada di Yogyakarta; (3) masyarakat petani yang berada di Baduy, Kanekes, Banten. Ketiga masyarakat petani yang berbeda lokasi, karakter geografis dan juga pola tata cara bertaninya akan dianalisa data-data yang diperoleh dari ketiganya, lalu dikomparasi. Instrument-instrument yang menjadi pembanding diantara ketiganya adalah: (a) gambaran umum masyarakat petani di ketiga wilayah saat ini; (b) folklore Dewi Padi yang dipahami di masing-masing wilayah tersebut; (c) model bertani ketiga masyarakat petani tersebut. Masing-masing data temuan akan dianalisa dengan metode cross-sectional menggunakan instrument-instrumen di atas.

Memori kolektif di penelitian ini digali pada tiga masyarakat tani yang mewakili tiga bagian masyarakat di Pulau Jawa, dan dikhususkan pada sector pertanian. Ruang lingkup tersebut dikaji dalam perspektif antropologis yang memilih folklore Dewi Padi sebagai pintu masuk untuk menemukan data wujud budaya yang berlaku di ketiga masyarakat tersebut.

Kondisi ketahanan pangan pada ketiga masyarakat tani tersebut menjadi instrument untuk menilai apa dan bagaimana korelasi antara memori kolektif atas budaya pertanian dengan kondisi ketahanan pangan di ketiga daerah tersebut.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

Penggunaan pupuk kimia sintetis telah dilakukan secara masif di Indonesia sejak revolusi hijau di awal tahun 1970. Hal ini yang kemudian menjadi asal muasal menurunnya kualitas tanah, air dan udara yang kemudian juga menyebabkan kualitas hasil panen menurun dan berpengaruh sebanding dengan kualitas kesehatan masyarakatnya. Noer Fauzi dalam bukunya yang berjudul *Petani dan Penguasa* (1999) menyatakan bahwa dampak buruk revolusi hijau antara lain: (1) Ketergantungan petani terhadap pupuk kimia sintetis dan pestisida yang tidak ramah lingkungan; (2) Penggunaan teknologi modern dalam usaha tani yang belum merata sehingga menimbulkan

kesenjangan; (3) Munculnya kapitalisasi dalam sector pangan. Namun ada satu poin yang juga akhirnya muncul sebagai konsekuensi negative dari kebijakan revolusi hijau, yaitu hilangnya memori kolektif akan tradisi bertani leluhur setelah sekian dekade pemberlakuan kebijakan revolusi hijau yang masif saat itu.

Sampai tulisan ini ditulis, kurang-lebih sudah 60 tahun tanah pertanian di Indonesia, telah tercemar kandungan kimia sintetis, yang diawali dengan urea atau nitrogen sintetis dan akhirnya diikuti dengan unsur-unsur sintetis lainnya karena kebutuhan yang kemudian menjadi mekanisme tersendiri dari alam dalam merespon masuknya unsur nitrogen sintetis tadi. Waktu puluhan tahun membuat unsur hara tanah menurun dan bahkan hilang.

Masifnya sosialisasi pemerintah dalam revolusi hijau, merubah pola pertanian para petani kita. Intensifikasi pertanian dilakukan, program panca usaha tani dan sapta usaha tani akhirnya membuat sistem pertanian leluhur mulai ditinggalkan. Rangkaian sistem pertanian baru hadir menggantikan sistem pertanian asli di Indonesia. Hal ini juga merubah banyak sekali aspek kehidupan masyarakat petani kita. Bahkan generasi petani hari ini sudah kehilangan memori kolektif petani-petani sebelumnya. Dalam kurun 60 tahun ini telah melalui 2 sampai 3 turunan generasi. Belum terlambat jika kita kembali menginventarisir memori kolektif petani terdahulu tentang bagaimana pola atau sistem pertanian asli budaya mereka.

Indonesia yang negara maritim sekaligus negara agraris, memiliki banyak sekali budaya yang berbeda satu dengan yang lainnya. Laku budaya yang beragam ini termanifestasi dalam tiga wujud kebudayaan, yaitu: gagasan, perilaku dan artefak (Koentjaraningrat, 1979).

Dari wujud kebudayaan pertama yang berupa gagasan, dapat tercipta karya-karya sastra baik lisan maupun tertulis, termasuk folklor, konsep dalam memaknai sesuatu, simbol-simbol, filosofi, norma, dan sebagainya. Dalam penelitian ini folklore yang menjadi focus untuk masuk dalam elemen tata kehidupan pertanian yang lestari dan berkelanjutan adalah hasil dari wujud kebudayaan yang pertama yaitu gagasan.

Perilaku masyarakat sebagai wujud kebudayaan kedua, tampak pada sistem kemasyarakatan, ritual-ritual tradisi, kebiasaan, pola hidup dan juga pola bertanam. Di mana sesungguhnya wujud kedua kebudayaan ini juga merupakan manifestasi dari wujud kebudayaan pertama, bahwa segala perilaku khas sebuah masyarakat adalah cerminan dari pola pikir masyarakat tersebut. Pada penelitian ini perilaku masyarakat agraris dikhususkan yang terkait dengan pangan dan pertanian.

Sementara pada wujud kebudayaan yang ketiga yaitu berupa artefak juga merupakan hasil dari wujud kebudayaan yang pertama. Bagaimana benda-benda budaya diciptakan berdasarkan pemahaman yang dimiliki oleh masyarakatnya.

Dalam perspektif antropologis, memandang sesuatu selalu menggunakan dasar berpikir yang holistic sebagai lawan dari pemikiran yang fragmented. Seperti juga dengan sistem pertanian yang dilakukan oleh leluhur kita dulu sebetulnya merupakan hasil dari pemikiran yang holistic yang mempertimbangkan segala aspek kehidupan yang pada dasarnya memang saling terkoneksi. Prinsip tentang makrokosmos dan mikrokosmos yang padu seperti yang dipercaya oleh masyarakat adat Jawa dengan konsep *jagat ageng* dan *jagat cilik*. Di mana manusia sebagai mikrokosmos yang terkoneksi dengan alam secara langsung sebagai makrokosmosnya. Bahwa di setiap perubahan

pada makrokosmos maka akan membawa perubahan yang signifikan pula pada mikrokosmos. Pada dasarnya konsep ini bersifat universal, karena banyak masyarakat adat di Indonesia mencerminkan pemahaman tersebut dalam keseharian mereka. Demikian pula jika kita ketahui dengan gaya hidup dan budaya suku Indian di Amerika yang masih dapat merespon alamnya dengan sangat baik.

Memori Kolektif Tentang Dewi Padi

Istilah “memori kolektif menjelaskan memori milik kelompok yang sangat sederhana. Memori awalnya disimpan dalam pikiran manusia, namun dikomunikasikan dengan bahasa untuk menciptakan ikatan sosial dan menciptakan pemahaman yang lebih baik tentang masa lalu. Ingatan itu yang membuat seseorang menjadi bagian dari sebuah kelompok, menciptakan pemahaman kolektif tentang apa yang telah dialami, sebuah pemahaman yang membawa sekelompok orang menjadi lebih dekat. Memori kolektif bukan hanya catatan sejarah masa lalu, tapi cerita itu mempengaruhi identitas diri dan memberi makna kehidupan sehari-hari. Proses sosial ini dikenalkan oleh media abad ke 20, untuk menafsirkan, dan menegosiasikan masa lalu yang memberi makna hidup (Seil 2010).

Pada kajian ini, folklore Dewi Padi menjadi instrument untuk melihat bagaimana memori kolektif masyarakat petani di tiga wilayah kajian ini memahami, merawat dan bahkan melaksanakan perlakuan khusus bagi Dewi Padi mereka. Sebutan Dewi Padi di ketiga tempat tersebut berbeda-beda. Di Trawas dikenal dengan Mbok Ron-do Kuning, sementara di Yogyakarta dikenal dengan Dewi Sri dan di Banten ia dikenal dengan Nyai Pohaci Sanghyang Asri. Manivestasi Dewi Padi

Dari penjelasan Mudji Sutrisno bahwa memori kolektif membangun ikatan keutuhan masyarakat selain menjadi variable gerak budaya. Dalam fase liminal (perubahan identitas individu atau masyarakat) ketika masyarakat mengalami disorientasi, memori kolektif merupakan energi untuk bernostalgia sehingga tidak lepas dari benang budaya (Mudji Sutrisno, 2005).

Sementara Walter Benjamin mengembangkan memori kolektif menjadi dua konsep, yaitu pertama: memori kolektif bagaikan cerita masa lalu yang telah menyatu dalam tradisi, kedua: pengalaman hidup yang sungguh terjadi di masa lalu. Baginya cerita masa lalu biasanya tersirat dalam cerita rakyat yang bertujuan memberikan nilai-nilai moral yang hendak diajarkan ke generasi berikutnya. Cerita tersebut menjadi bermakna karena terdapat kebijaksanaan (Roudledge, 2007:26)

Mbok Ron-Do Kuning Di Trawas Mojokerto, Jawa Timur

Folklore Mbok Ron-do Kuning di Trawas, merupakan folklore yang tidak terlalu populer. Indikasinya adalah folklore ini hanya dikenali oleh masyarakat di Desa Tamiajeng, desa sekitarnya tidak mengenali folklore tentang Mbok Ron-do Kuning ini. Bahkan tidak semua orang di Desa Tamiajeng mengenali folklore ini dengan baik. Di kaum muda mereka mengenalinya secara samar-samar, namun tidak memahami secara utuh bagaimana bunyi folklornya.

Dari keterangan warga desa Tamiajeng yang sudah berumur di atas 50 tahun, kisah folklore Mbok Ron-do Kuning diceritakan dengan sederhana bahwa Mbok Ron-do Kuning ini sakti, karena

bisa *isuk tandur, sore panen* (pagi menanam dan sore memanen). Sementara kisah cerita yang lengkap masih simpang-siur dalam beberapa versi.

Dikisahkan Dewi Sri Utami yang merupakan selir dari raja Majapahit minta dibukakan lahan di sebuah lokasi di kaki Gunung Penanggungan. Pembukaan lahan dilakukan oleh sekelompok orang yang dipimpin oleh Surodito. Setelah lahan terbuka luas, maka masalah baru muncul yaitu bagaimana menanam di lahan yang luas tersebut. Maka dibuatlah sayembara oleh Ki Padusan, saudara angkat Surodito yang tampan luar biasa. Sayembara itu menjanjikan hadiah bagi yang berhasil menanam dengan cepat dari satu sisi menuju sisi lahan lainnya, maka akan diperistri oleh Ki Padusan tersebut. Peserta lomba dikisahkan ada dua perempuan, dalam versi tutur beberapa narasumber warga Tamiajeng usia tua, dikatakan bahwa yang mengikuti lomba adalah Mbok Cinde dan Rondo Kuning. Sementara dalam versi tulisan Iwan Abdillah dalam bukunya berjudul *Trawas Kaya Legenda* (2019) nama dua perempuan yang mengikuti sayembara adalah Rini dan Supriati. Perbedaan nama tokoh dengan alur dan kisah yang sama dalam kesempatan kali ini kita abaikan, bisa jadi menjadi kajian tersendiri di kemudian hari.

Di desa Tamiajeng sendiri terdapat situs-situs Mbok Ron-do Kuning, dengan lokasi saling berdekatan. Terdapat bangunan makam di dekat UPC Ubaya yang pada nisannya bertuliskan Dewi Sri Utami yang berdampingan dengan makam Ki Pinayungan, namun ada juga yang menyatakan itu makam Ki Gede Penanggungan. Masyarakat meyakini itu adalah makam Mbok Rondo Kuning. Namun menariknya, sekitar 5 km arah barat daya dari lokasi tersebut, terdapat makam lain yang juga dipercaya oleh masyarakat setempat sebagai makam Mbok Rondo Kuning yang lain, di mana di sebelahnya juga terdapat makam yang dipercaya sebagai makam Mbah Surodito. Kedua makam yang berjarak cukup dekat tersebut, sama-sama dianggap memiliki "*sawab*" dianggap keramat dan dirawat dengan baik oleh juru kunci kedua makam tersebut.

Sementara itu, di antara kedua makam tersebut, terdapat punden Mbok Rondo Kuning, yang saat ini sudah berganti bentuk menjadi rumah, yang diberi nama oleh masyarakat Tamiajeng dengan nama Rumah Mbok Rondo Kuning. Rumah ini berada di tengah-tengah lahan sawah yang dinamakan sawah mbok Ron-do Kuning. Di mana sisi barat sawah ini terdapat lahan sawah yang diberi nama sawah Mbok Cinde dan ada makam Mbok Cinde di sana, tanpa ada makam pendamping seperti halnya kedua makam Mbok Ron-do Kuning.

Dari banyaknya artefak yang terdapat di desa Tamiajeng dan teridentifikasi hubungannya dengan Mbok Ron-do Kuning, dapat disimpulkan bahwa asal folklore Mbok Ron-do Kuning ini memang dari desa Tamiajeng, Trawas – Mojokerto, Jawa Timur. Namun eksistensi folklor tersebut sebagai memori kolektif masyarakat berupa cerita rakyat tidak cukup kuat dimiliki oleh masyarakat Tamiajeng sendiri, khususnya kaum muda. Risiko hilangnya memori kolektif di Tamiajeng tentang Mbok Ron-do Kuning cukup kuat, karena saat ini versi cerita asli sudah memiliki banyak versi. Dualism makam Mbok Ron-do Kuning di Tamiajeng juga menjadi penguat akan kebingungan kolektif tentang siapa dan bagaimana kisah Mbok Ron-do Kuning ini sendiri.

Manifestasi Dewi Sri Di Masyarakat Yogyakarta

Dewi Sri merupakan sosok Dewi Padi yang paling populer, bahkan sampai ke India. Di Indonesia sendiri, folklore Dewi Sri ini dianut pada banyak masyarakat, seperti di Bali, Jawa Tengah secara umum, dan juga di Sulawesi Selatan, khususnya di daerah Wajo dan Pinrang.

Manifestasi Dewi Sri di Yogyakarta tampak dalam berbagai wujud kebudayaan. Pada wujud kebudayaan gagasan, Dewi Sri muncul dalam cerita yang ditulis pada lontar yang jumlahnya cukup banyak. Lontar-lontar itu tersimpan di museum Sonobudoyo hari ini, dimana telah diterjemahkan oleh Suyami dan ditulis dalam bukunya *Serat Cariyos Dewi Sri Dalam Perbandingan* (2001). Pada buku 556 halaman tersebut terdapat cerita tentang Dewi Sri dalam banyak sekali adegan dan kejadian. Ceritanya sangat detail, melibatkan banyak tokoh-tokoh pendukung yang berganti-ganti karena Dewi Sri ini berpindah-pindah lokasi se-antero Nusantara, layaknya film cerita bersambung yang memiliki konflik yang berbeda-beda. Tokoh utama dalam *Serat Cariyos Dewi Sri* adalah Dewi Sri sendiri, Raden Sadono yang tak lain perwujudan Dewa Wisnu serta Batara Kala sebagai tokoh antagonisnya. Lontar-lontar tersebut dituliskan tahun 400 Masehi, artinya folklore itu eksis jauh sebelumnya, dan baru ditulis pada tahun 400 Masehi.

Manifestasi Dewi Sri di Yogyakarta dalam wujud budaya perilaku, tampak pada ritual-ritual tradisi pertanian yang mengusung spirit Dewi Sri dalam pelaksanaannya. Terdapat serangkaian proses yang cukup panjang untuk ritual menanam padi di masyarakat Yogyakarta. Rangkaian tersebut dimulai dari *tandur*, yaitu saat menanam sembilan butir gabah dengan perletakan satu butir di tengah dan dikelilingi delapan butir searah mata angin yang delapan. Setelah itu prosesi *mbuwaki*, yaitu meletakkan di sudut-sudut sawah sejumlah sesaji dengan pakem tertentu yang dimaksudkan disajikan pada penjaga sawah. Dilanjutkan proses *meteng*, dilakukan saat padi mulai bunting dengan maksud untuk mengusir roh jahat atau penyakit. Upacara ini dilengkapi dengan buah-buahan yang bersifat asam. Selanjutnya ritual *wiwit*, yaitu upacara yang dilakukan saat akan panen. Kelengkapan pada proses ini adalah tumpeng, ayam ingkung, berbagai gorengan, sambel gepeng, kotosan, nasi liwet, pepesan bekatul dan telur rebus, dilengkapi pula dengan bunga, kinang, kaca dan sisir. Semua kelengkapan ini lambang dari pengantin yang dimaksud adalah Dewi Sri. Semua kelengkapan dibawa ke sawah diletakkan di tempat yang dianggap paling subur, diberi tanda janur kuning dan daun dhadap serep. Tanda itu juga diletakkan di sudut-sudut tepi sawah. Sebelum panen dilakukan serentak, dilakukan dulu pemilihan benih padi yang bagus yang dianggap sebagai Dewi Sri itu sendiri. Ritual terakhir ini disebut dengan *ngantenan*. Benih padi yang terbaik tadi kemudian dibungkus dengan daun pisang, digendong menggunakan kain baru dan dibawa pulang, seperti menggendong bayi dengan hati-hati. Keesokannya baru kegiatan panen dilakukan serentak. Ritual berpindah ke lokasi rumah, di mana Dewi Sri yang telah dibawa pulang, dijemur kurang lebih satu minggu, lalu ditumpuk di *senthong* atau *pasren* dengan menggunakan alas daun pisang raja, daun pulutan dan daun kluwih. Lalu ada ritual lagi yang dinamakan *diamong-mongi*, berupa acara kenduri. (Subroto, 2015).

Sementara itu manifestasi Dewi Sri dalam wujud budaya berupa fisik juga ada, yaitu dalam konsep *senthong* itu sendiri. *Senthong* atau juga dikenal dengan *pasren* adalah sebuah ruangan di bagian rumah Jawa, yang letaknya di bagian tengah belakang. Di ruangan yang disakralkan

tersebut, terdapat amben (tempat tidur) khusus untuk Dewi Sri yang tak lain adalah benih-benih pilihan tadi. Di ruangan tersebut juga diletakkan kelengkapan lain berupa bokor-bokor yang berisi kinang, rendaman bunga setaman, benih-benih jenis lainnya, bakaran menyant, dll.

Masyarakat Yogyakarta hari ini, ketika penelitian ini dilakukan, sudah tidak lagi memiliki ruang *senhong* yang masih difungsikan seperti sebelumnya. Ruang *senhong* pada Sebagian besar rumah Jawa telah berubah fungsi menjadi ruang keluarga atau ruangan dengan fungsi lainnya. Jikalau masih ada yang mempertahankan *senhong* dengan konsep seperti yang dijelaskan di atas, hanyalah museum namun dengan kelengkapan dengan maksud *display* saja. Hal ini dikarenakan prosesi ritual yang sebelumnya dijalankan dan memfungsikan *senhong* sebagai tempat penyimpanan benih terbaik untuk kemudian ditanam kembali, sudah tidak dilakukan lagi.

Ritual yang masih tersisa, ditemukan di Imogiri Bantul, tepatnya di desa Kebonagung, dijalankan oleh Mbah Jupri, namun hanya pada proses ritual *wiwitan* saja. Rangkaian ritual lainnya telah ditinggalkan dengan alasan kondisi yang sudah tidak memungkinkan. Dalam artian bahwa pemelihara ritual ini jumlahnya sedikit, dan itupun ada semacam represi dalam bentuk paradigma petani di sekitarnya yang menyatakan bahwa ritual tersebut dekat dengan kesesatan keberagamaan. Menurut Mbah Jupri sendiri, anggapan seperti itu yang tumbuh di masyarakat sekitarnya hanyalah karena ketidaktahuan. Sementara Mbah Jupri juga tidak mampu untuk memberitahu dan mengajak masyarakat sekitarnya untuk terus melestarikan ritual-ritual leluhur mereka. Ketika penulis bertanya pada salah satu petani yang juga penjaga museum Tani Jawa di Imogiri, mengapa ritual tradisi pertanian ditinggalkan oleh masyarakat, dijawab dengan kondisi agama yang telah maju saat ini, sehingga mereka meninggalkan ritual tradisi tersebut.

Posisi Nyai Pohaci Bagi Masyarakat Baduy

Masyarakat Baduy di Kanekes Banten dikenal sebagai suku yang sangat menjaga kemurnian ajaran leluhurnya. Dibagi menjadi dua kelompok, masyarakat Baduy luar yang lebih terbuka terhadap pembaruan dan pembauran terhadap orang dari luar sukunya, dan masyarakat Baduy dalam yang lebih kuat menjaga tradisi asli leluhur mereka dalam keseharian mereka.

Bagi masyarakat Baduy, Nyai Pohaci adalah sosok yang sangat dihormati dan dijunjung, dianggap perantara tangan “penguasa” yang memberikan hidup bagi manusia lewat padi. Nyai Pohaci diakui juga sebagai Dewi Sri oleh masyarakat Baduy. Karmain sebagai juru bicara suku Baduy dalam menjelaskan bahwa pemahaman tentang Nyai Pohaci Sanghyang Asri ini diturunkan ke generasi seterusnya dengan metode tutur, yaitu anak-anak dan cucu-cucu dikumpulkan diberi cerita oleh orang tua mereka tentang Nyai Pohaci yang harus dihormati tersebut. Nilai-nilai yang melekat pada Nyai Pohaci diturunkan ke generasi selanjutnya dengan metode bercerita lisan di waktu yang sudah disiapkan. Betapa tingginya posisi Nyai Pohaci di masyarakat Baduy ini, sehingga ketika Karmain diminta menceritakan kisah berupa dongeng tentang Nyai Pohaci, tidak ada cerita yang bisa diceritakan. Bagi Karmain, Nyai Pohaci tidak untuk dikisahkan, tapi harus di-“*pulasara*” atau diurus dengan baik.

Pulasara Nyai Pohaci ini berupa urutan kegiatan dalam pertanian di suku Baduy. Yang meliputi serangkaian tata cara yang hampir sama seperti dijelaskan pada masyarakat Yogyakarta.

Hanya saja, jika di Yogyakarta rangkaian tata cara bertani itu tidak lagi dilakukan, di Baduy mereka masih melakukan seluruh rangkaian tata cara itu dengan lengkap sesuai ajaran leluhur mereka.

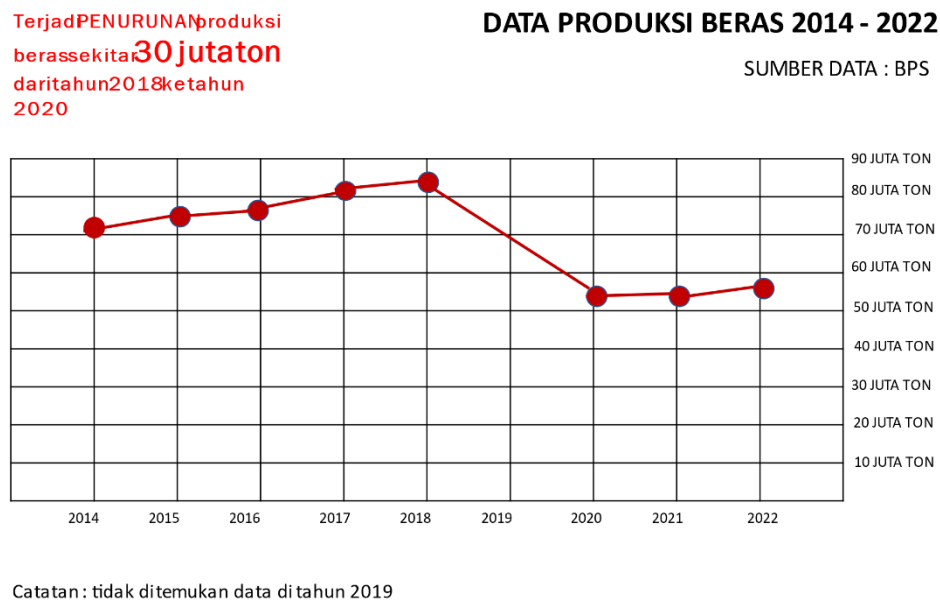
Rangkaian *Pulasara Nyai Pohaci* meliputi: (1) *NARAWAS*, yaitu ritual sebelum membuka lahan; (2) *NYACAR*, aktivitas menebang pohon-pohon yang ada di lahan yang hendak mereka tanami; (3) *NUTUHAN/NUARAN*, yaitu kegiatan merapikan ranting-ranting hasil tebang pohon di lahan; (4) *NGAHURU*, yaitu kegiatan membakar ranting-ranting dan rumput-rumput di lahan; (5) *NGADURO*, yaitu merapikan sisa bakaran yang di lahan, berupa arang dan abu arang; (6) *NGASEUK*, yaitu kegiatan menanam benih padi yang dilakukan beramai-ramai bersama warga lainnya. Di sini para lelaki membawa tongkat kayu yang diruncingkan ujungnya untuk melobangi tanah, kemudian para perempuan memasukkan benih padi ke dalam lubang, sambil berjalan mencari lubang-lubang yang masih kosong; (7) *NGORED*, kegiatan membersihkan rumput-rumput liar yang dilakukan saat tanaman padi sudah tumbuh dan setinggi kurang lebih 50 cm sampai 100 cm. rumput liar yang telah dicabut, tidak dibuang lagi ke lokasi luar lahan, melainkan dibiarkan di tempatnya semula, dengan maksud kelak akan menjadi rabuk atau pupuk alami; (8) *NGERAMBAS*, ini adalah istilah untuk kegiatan yang sama dengan sebelumnya, membersihkan rumput Ketika padi sudah hampir berbuah; (9) *NGOBARAN PARE*, yaitu proses ritual tolak bala sekaligus pengobatan terhadap padi dengan formula alami berbahan dasar buah mengkudu yang dicampur rempah-rempah lainnya; (10) *NGABABAY*, yaitu kondisi padi siap panen, diadakan ritual dengan menggunakan daun aren dan daun dangdautan yang berupa 9 jenis rumput liar yang tumbuh di sekitar lahan mereka; (11) *DIBUAT*, yaitu proses panen itu sendiri dengan menggunakan etem atau ani-ani dalam bahasa Jawa; (12) *RANGGEONG*, merupakan kegiatan mengikat padi hasil panen dalam rumpun-rumpun menggunakan cangcan atau bambu apus; (13) *LANTAIAN*, yaitu kegiatan menjemur padi di lahan lalu digantung pada tiang bambu yang sudah disiapkan di lahan; (14) *ENDAN*, yaitu kegiatan mengganti tali ikatan padi yang semula menggunakan cangcan, diganti dengan endan; (15) *NGADAUKEUN INDUNG*, yaitu aktivitas mengantarkan "Nyai Pohaci" ke tempat yang terhormat di leuit lenggang atau lumbung. Nyai Pohaci yang dimaksud adalah benih padi pilihan yang kelak akan dijadikan benih kembali saat penanaman berikutnya. Prosesi ini hanya boleh dilakukan oleh perempuan Baduy yang sedang suci artinya tidak sedang mendapat haid; (16) *DIUNJAL*, yaitu proses memasukkan hasil panen padi ke dalam lumbung dengan berjalan kaki, dilakukan oleh para lelaki dengan menggunakan tongkat yang diikatkan padi di depan dan belakang. Proses ini tidak boleh berhenti sebelum seluruh hasil panen di ladang habis dan masuk semua ke dalam lumbung; (17) *NGAPRET*, ini adalah proses terakhir pada rangkaian kegiatan *pulasara Nyai Pohaci* ini, yaitu kegiatan penutupan pintu lumbung dengan sebuah ritual tertentu.

Rangkaian proses yang panjang tersebut masih terjaga dan dilakukan oleh semua masyarakat Baduy, baik Baduy Dalam maupun Baduy Luar. Mereka menjaga tradisi *pulasara Nyai Pohaci* ini dilandasi oleh memori kolektif yang kuat dan mengakar di perilaku dan pemahaman mereka. Tiga wujud budaya yang berupa nilai/gagasan, perilaku dan juga fisik tampak seluruhnya dalam tradisi *pulasara Nyai Pohaci* ini. Keyakinan yang kuat bahwa Nyai Pohaci merupakan sosok yang harus

mereka hormati karena ia menjadi perantara Yang Maha Kuasa yang memberikan kehidupan bagi manusia melalui tanaman padi, merupakan wujud budaya pertama yaitu nilai atau gagasan. Sementara tata cara bertani sesuai tradisi yang mereka sebut *Pulasara Nyai Pohaci* in masuk dalam wujud budaya yang kedua yaitu perilaku. Dan wujud budaya ketiga berupa artefak atau benda tampak pada alat-alat pertanian mereka yang masih mempertahankan peralatan tradisi mereka tidak mengganti dengan peralatan modern atau modifikasi, tampak juga pada bahan-bahan yang mereka gunakan untuk menjalankan prosesi tradisi tersebut. Lumbung atau leuit juga menjadi bentuk dari wujud kebudayaan yang ketiga ini.

Kondisi Ketahanan Pangan Masyarakat Baduy: Interseksional Dengan Ketahanan Pangan Nasional

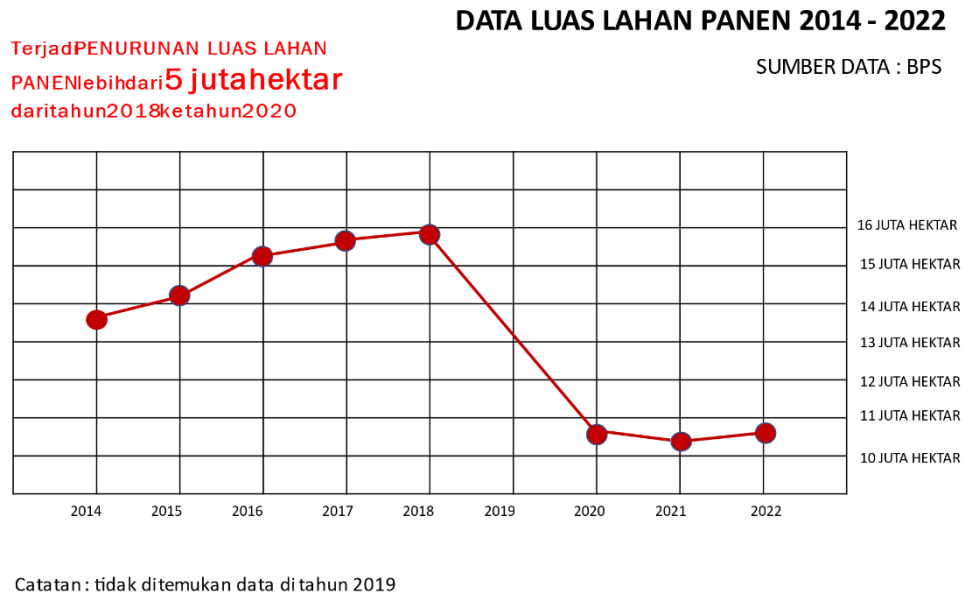
Pengertian ketahanan pangan menurut Undang-undang No. 7 Tahun 1996, adalah kondisi terpenuhinya pangan bagi rumah tangga yang tercermin dari: (1) tersedianya pangan yang cukup; (2) aman; (3) merata, dan (4) terjangkau. Sementara pengertian yang lebih baru tentang ketahanan pangan yaitu ketika semua orang pada setiap saat mempunyai akses fisik, sosial dan ekonomi terhadap kecukupan pangan yang aman dan bergizi untuk kebutuhan gizi sesuai dengan selera mereka untuk hidup produktif dan sehat (Mercy Corps, 2007).



Gambar 2. Grafik data produksi beras tahun 2014 - 2022

Merujuk pada definisi ketahanan pangan dari Mercy Cops di atas, terdapat perbedaan yang signifikan jika dilakukan komparasi kondisi ketahanan pangan di Baduy dengan wilayah lain di Indonesia. Menurut Karmain, masyarakat Baduy masih menyimpan padi hasil panen mereka lebih dari 50 tahun yang lalu. Kondisi lumbung di wilayah Baduy selalu terjaga baik dan terisi penuh. Bahkan pembuatan lumbung baru juga terus dilakukan. Yang artinya dari segi akses fisik, sosial dan ekonomi mereka aman. Sementara di wilayah lain di Indonesia, bisa digambarkan salah

satunya lewat tabel di bawah ini, yang menggambarkan produksi padi dan ketersediaan lahan tanam padi tahun 2014-2021



Gambar 3. Grafik data luas lahan panen tahun 2014 - 2022

Kondisi gagal panen di wilayah Baduy tidak pernah terjadi. Sementara di Trawas dan di Imogiri serta sebagian besar wilayah pertanian lain yang telah mengaplikasikan model pertanian konvensional, gagal panen menjadi fenomena yang umum terjadi. Penyebab gagal panen beragam, bisa karena musim yang tidak tepat, curah hujan terlalu besar atau malah kemarau yang bekepanjangan, bisa juga karena serangan hama atau jenis penyakit tertentu pada tanaman. Hal ini yang kemudian menjadikan ketahanan pangan Indonesia rentan dan secara laten lemah. Data impor beras yang ada di tabel di atas menjadi indikator tingkat ketergantungan Indonesia atas beras.

Jika kita melihat lebih jauh, secara logika umum, di luar Baduy, sistem bertani modern sejak masuknya gerakan revolusi hijau pada masa orde baru, pemupukan, pemilihan bibit unggul, serta pemberantasan hama, selayaknya justru hasil pertanian mereka lebih baik dibandingkan masyarakat Baduy yang tidak menggunakan bibit unggul dan pemupukan secara intensif juga pemberantasan hama. Namun secara empiris kenyataannya tidak demikian. Justru masyarakat Baduy yang masih menjalankan memori kolektif leluhur mereka terkait pertanian yang direpresentasi dalam folklore Nyai Pohaci, ketahanan pangannya jauh lebih kuat dibandingkan dengan masyarakat petani lainnya seperti di Trawas dan Yogyakarta yang mengaplikasikan pertanian modern konvensional berbasis kimia sintetis dan bersifat industrialis.

Data empiris yang muncul kemudian adalah dampak dari kebijakan intensifikasi pertanian dengan panca dan sapta usaha tani ternyata memunculkan kondisi-kondisi yang tidak ramah lingkungan dan tidak berkelanjutan. Unsur hara dalam tanah jadi berkurang setelah sekian puluh tahun, menyebabkan produktivitas tanah menurun, petani terjebak dalam kondisi ekonomi yang lemah, ketergantungan petani akan pupuk dan benih dari pabrik juga besar. Hal yang juga hilang

adalah memori kolektif masyarakat petani yang telah sekian lama mengaplikasikan model bertani ini. Mereka kehilangan lokal knowledge mereka, tidak lagi bisa membaca tanda-tanda alam. Sebagai mikroskosmos, mereka telah menjauh dari makrokosmos. Kepaduan dan keselarasan yang dapat menciptakan harmonisasi dalam kelestarian dan keberlanjutan hilang.

4. KESIMPULAN

Pada masyarakat adat yang masih memiliki memori kolektif yang kuat tentang sistem pertanian leluhur dan masih menjalankannya sebagai bagian dari pola perilaku mereka sampai hari ini, terbukti memiliki ketahanan pangan yang kuat. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana masyarakat suku Baduy yang masih melakukan ritual *Pulasara Nyai Pohaci* dalam bentuk sistem tata cara bertani mulai awal hingga akhir ketika panen dan pasca panen, pada kenyataannya memiliki simpanan cadangan beras hingga lebih dari 50 tahun ke depan. Dalam arti, jika terjadi kondisi mereka tidak dapat memproduksi pangannya lagi karena satu dan lain hal, misalnya bencana, maka mereka mampu bertahan tetap makan selama 50 tahun ke depan.

Sementara masyarakat adat yang telah kehilangan memori kolektif mereka tentang sistem pertanian leluhur, data empirisnya menyatakan bahwa ketahanan pangan mereka bisa dikategorikan lemah. Karena penyimpanan padi dalam lumbung sudah tidak dilakukan oleh hampir semua petani di pulau Jawa. Data empiris akan hal ini dapat dilihat dari masyarakat Trawas yang tidak lagi memiliki memori kolektif tentang Mbok Rondo Kuning dalam pemahaman yang utuh dan diaplikasikan dalam pola pertanian mereka. Serupa pula dengan masyarakat petani di Imogiri, Bantul yang juga kehilangan ritual-ritual pertanian mereka karena konsep Dewi Sri sebagai folklore sudah mulai mereka tinggalkan.

Berdasarkan dua hal tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kekuatan memori kolektif pada sebuah masyarakat adat tentang pola bertani leluhur sebanding dengan kelestarian dan keberlanjutan pertanian mereka sekaligus sebanding dengan kekuatan ketahanan pangan masyarakat adat tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Iwan Abdillah (2020) *Trawas Kaya Legenda: Folklor dari Lembah 2 Gunung*. Jombang: Boenga Ketjil.
- Koentjaraningrat (1979) *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Penerbit Aksara Baru
- Mercy Corps (2007) *Definisi Operasional Ketahanan Pangan*.
- Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (2005) *Teori-teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Myrle V. Fowler (2007) *Obituary as Collective Memory*. New York: Roudledge
- Noer Fauzi Rahman (1999) *Petani dan Penguasa*. Yogyakarta: Insist Press.
- Notoatmodjo, S. (2018) *Metodologi Penelitian Kesehatan*. Jakarta: PT. Rineka Cipta
- Seil, W. (2010) "Tito Time," *A Nation's Idealized Past: Collective Memory and Cultural Nostalgia Through The Memorialization of Charismatic Leaders*. Pasific University Knowledge.

Suyami (2001) *Serat Cariyos Dewi Sri dalam Perbandingan*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA No. 7 Tahun 1996. Tentang Pangan.

Hilmar Farid (2022), *Kompas*, 23 November 2022.

Suparmini, Sriadi Setyawati dan Dyah Respati Suryo Sumunar. *Jurnal Penelitian Humaniora* vol. 8. No. 1: 8-22, April 2013. Pelestarian Lingkungan Masyarakat Baduy Berbasis Kearifan Lokal.

Alif Dadzilatus Siti Arofah. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (JISPO)* Vol. 10 No. 1, 2020: 17-86. Kesadaran Kolektif dan Upaya Menuntut Pengakuan Desa Adat: Kasus Masyarakat Adat Sendi di Mojokerto.

Aulia Rahman, Mufti Riyani dan Hanafiah. *Jurnal Mozaik Humaniora* vol. 20. No. 1. 2020: 12-25. Cagar Budaya dan Memori Kolektif: Membangun Kesadaran Masyarakat Lokal Berbasis Peninggalan Cagar Budaya di Aceh Bagian Timur.

Perfecto, I. 2009. *Agroecology and Sustainable Development*. Pesticide Action Network North America, San Fransisco.

Subroto (2015) Upacara Ritual dalam Aktivitas Pertanian. Online: <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbyogyakarta/upacara-ritual-dalam-aktivitas-pertanian/>

<https://www.fao.org/indigenous-peoples/news-article/en/c/1620749/>

<https://www.fao.org/publications/card/en/c/d1f541b5-39b8-4992-b764-7bdfffb5c63f/>