



BERKALA

ISSN 0216 - 1419

E-ISSN 2548 - 7132

ARKEOLOGI

Vol. 41 No. 1- Mei 2021

R. Cecep Eka Permana, Mohammad Habibi, dan Edy Gunawan

Jamur *Paecilomyces* dari Leang Pettae di kawasan karst Maros dan saran pelestarian gambar cadasnya

Putri Novita Taniardi, Anggara Nandiwardhana, Maulana Ainul Yaqin, dan Citra Iqliyah Darojah

Teknologi dan sumber bahan gerabah Situs Mulyosari berdasarkan analisis petrografi

Rakai Hino Galeswangi

Kajian arca Agastya bertubuh ramping koleksi Museum Mpu Purwa Kota Malang

Wahyu Rizky Andhifani dan Nor Huda Ali

Tradisi Islam dalam prasasti dan naskah *Ulu* di wilayah Pasemah, Sumatera Selatan, Indonesia

Mimi Savitri

Peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian Situs Makam Imogiri

Daya Negri Wijaya, Deny Yudo Wahyudi, Siti Zainatul Umaroh, Ninie Susanti, dan Rendy Aditya Putra Ertrisia

Toponimi desa-desa di Nusa Ambon: Kajian sejarah dan arkeologi

Theresia L. Oktarissa, Anindita L. Prihatiningsih, Titi S. Prabawa, dan Linda Susilowati

Motivasi dan persepsi pengunjung terhadap Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan

BERKALA ARKEOLOGI	Volume 41	Nomor 1	Halaman 1-136	Yogyakarta Mei 2021	ISSN 0216 - 1419 E-ISSN 2548 - 7132
----------------------	--------------	------------	------------------	------------------------	--

Terakreditasi Nomor: 200/M/KPT/2020

BERKALA ARKEOLOGI

ISSN 0216 - 1419 | E-ISSN 2548 - 7132

Vol. 41 No. 1 - Mei 2021

Terakreditasi Melalui Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/

Badan Riset dan Inovasi Nasional Republik Indonesia

Nomor: 200/M/KPT/2020

PENGELOLA JURNAL BERKALA ARKEOLOGI

Editor : Dra. Indah Asikin Nurani, M.Hum, Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta
Dr. Irfanuddin Wahid Marzuki, Balai Arkeologi Provinsi Sulawesi Utara
Drs. Tjahjono Prasodjo, M.A., Departemen Arkeologi, Universitas Gadjah Mada
Drs. Nanang Saptono, M.I.L., Balai Arkeologi Provinsi Jawa Barat
Kayato Hardani, M.A., Pemerintah Kota Surakarta
Dr. Sofwan Noerwidi, Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta
Agni Sesaria Mochtar, M.A., Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta
Citra Iqliyah Darojah, M.A., IAAI Komda-DIY Jateng
Hari Wibowo, S.S., Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta

Mitra Bestari : Prof. Dr. Agus Aris Munandar, Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia
Dr. Mimi Savitri, M.A, Departemen Arkeologi, Universitas Gadjah Mada
Prof. Dr. Inajati Adrisijanti, Indonesian Consortium for Religious Studies
Sonny Wibisono, MA, DEA, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
Dr. Wanny Rahardjo Wahyudi, Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia
Dr. Niken Wirasanti, M.Si., Departemen Arkeologi, Universitas Gadjah Mada
Dr. Daud Aris Tanudirjo, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada
Dr. Supratikno Rahardjo, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia
Prof. Dr. Harry Widianto, Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta
Dr. Panjisakti Basunanda, Departemen Budidaya Pertanian, Universitas Gadjah Mada
Prof. Dr. Ir. Yahdi Zaim, Program Studi Teknik Geologi, Institut Teknologi Bandung

Redaksi : Rochmawati Sholihah, A.Md., Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta

Alamat Redaksi : **BALAI ARKEOLOGI PROVINSI D.I. YOGYAKARTA**

Jl. Gedongkuning 174, Kotagede, Yogyakarta 55171

Telp/fax 0274 – 377913

Website : www.arkeologijawa.kemdikbud.go.id

E-mail : berkala.arkeologi@kemdikbud.go.id

balar.yogyakarta@kemdikbud.go.id

Alamat Jurnal Online : <https://berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id>

S.I.T : No. 797/SK.DITJEN PPG/STT/1980

Berkala Arkeologi diterbitkan oleh Balai Arkeologi Yogyakarta 2 x 1 tahun Bulan Mei dan November. Penerbitan jurnal ini bertujuan untuk menggalakkan aktivitas penelitian arkeologi dan menampung hasil-hasil penelitian, gagasan konseptual, kajian dan aplikasi teori, sehingga dapat dinikmati oleh para ilmuwan dan masyarakat pada umumnya.

Jurnal BERKALA ARKEOLOGI diterbitkan pertama kali tahun 1980 oleh Balai Arkeologi Yogyakarta.

Jurnal Berkala Arkeologi mengundang para pakar dan peneliti untuk menulis artikel ilmiah yang berkaitan dengan kajian arkeologi. Naskah yang masuk disunting oleh penyunting ahli. Penyunting berhak melakukan perubahan/penyuntingan tanpa mengubah isinya.

DAFTAR ISI

Daftar Isi	i
Kata Pengantar	ii
Abstrak	vi
R. Cecep Eka Permana, Mohammad Habibi, dan Edy Gunawan Jamur <i>Paecilomyces</i> dari Leang Pettae di kawasan karst Maros dan saran pelestarian gambar cadasnya	1-14
Putri Novita Taniardi, Anggara Nandiwardhana, Maulana Ainul Yaqin, dan Citra Iqliyah Darojah Teknologi dan sumber bahan gerabah Situs Mulyosari berdasarkan analisis petrografi	15-34
Rakai Hino Galeswangi Kajian arca Agastya bertubuh ramping koleksi Museum Mpu Purwa Kota Malang	35-54
Wahyu Rizky Andhifani dan Nor Huda Ali Tradisi Islam dalam prasasti dan naskah <i>Ulu</i> di wilayah Pasemah, Sumatera Selatan, Indonesia	55-68
Mimi Savitri Peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian Situs Makam Imogiri	69-88
Daya Negri Wijaya, Deny Yudo Wahyudi, Siti Zainatul Umaroh, Ninie Susanti, dan Rendy Aditya Putra Ertrisia Toponimi desa-desa di Nusa Ambon: Kajian sejarah dan arkeologi	89-108
Theresia L. Oktarissa, Anindita L. Prihatiningsih, Titi S. Prabawa, dan Linda Susilowati Motivasi dan persepsi pengunjung terhadap Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan	109-128
Biodata Penulis	129-134
Ucapan Terima Kasih dan Pernyataan Kesetaraan Proses Editorial	135-136

KATA PENGANTAR

Pembaca yang budiman,

Berkala Arkeologi mulai Vol. 41, Edisi No. 1, Mei 2021 dalam penampilannya ada sedikit perbedaan, mengingat tuntutan jaman dan kenyamanan dalam membaca. Cover dan bagian depan setiap artikel tampilan akan memberikan nuansa global yang mencerminkan publikasi ilmiah. Perubahan juga dilakukan pada penulisan sitasi yang dengan mudah akan tertelusuri tautan yang dimasud baik pada aplikasi sitasi (Mendeley) maupun langsung pada sumber tautan. Diharapkan perubahan tersebut akan memberikan kenyamanan dan kemudahan kepada pembaca dalam menelusuri tautan sitasi referensi yang digunakan setiap artikel. Selain itu, tautan pun dapat tertelusuri pada gambar atau tabel sebagai ilustrasi dalam pembahasan setiap artikel.

Berkala Arkeologi edisi Mei 2021 ini, menampilkan tujuh artikel dari berbagai hasil penelitian dan periode dalam arkeologi. Dua artikel mengkaji tentang tinggalan prasejarah yaitu satu artikel tentang jamur yang merusak gambar cadas di Leang Pattae dan satu artikel tentang analisis petrografi terhadap gerabah di situs megalitik Mulyosari. Satu artikel membahas tinggalan Hindu-Buddha yaitu tentang arca Agastya koleksi Museum Mpu Purwa. Selain itu, dua artikel menelaah tinggalan Islam yang berupa satu artikel tentang tradisi Islam dalam prasasti dan naskah di Wilayah Pasemah, dan satu artikel tentang kearifan lokal pelestarian Makam Imogiri. Dua artikel lainnya adalah artikel tentang kajian arkeologi sejarah toponimi desa-desa di Nusa Ambon dan artikel terakhir tentang motivasi dan persepsi pengunjung Museum Sangiran klaster Krikilan.

Artikel pertama berjudul: "Jamur *Paecilomyces* dari Leang Pettae di Kawasan Karst Maros dan Saran Pelestarian Gambar Cadasnya" dengan penulis R. Cecep Eka Permana, Mohammad Habibi, dan Edy Gunawan. Tulisan ini mengkaji mikroorganisme penyebab kerusakan gambar cadas di Leang Pettae kawasan Karst Maros, Sulawesi Selatan dan upaya pencegahan serta pelestarian gua dan gambar cadas dengan mengidentifikasi mikroorganisme penyebab kerusakan gambar cadas. Hasil analisis yang dilakukan berhasil mengidentifikasi jamur genus *Paecilomyces*. Jamur jenis ini menghasilkan enzim *protease* yang menyebabkan gambar cadas banyak yang rusak. Berdasarkan karakteristik jamur maka dalam pelestarian gambar cadas disarankan untuk

Berdasarkan karakteristik jamur maka dalam pelestarian gambar cadas disarankan untuk mengontrol suhu dan kelembaban, mencegah polusi udara, dan membatasi aktivitas manusia dalam ruang gua.

Berikutnya adalah artikel yang berjudul: “Teknologi dan Sumber Bahan Gerabah Situs Mulyosari Berdasarkan Analisis Petrografi” yang ditulis oleh Putri Novita Taniardi, Anggara Nandiwardhana, Maulana Ainul Yaqin, dan Citra Iqliyah Darojah. Artikel ini membahas tentang analisis petrografi pada gerabah temuan ekskavasi Situs Mulyosari. Hasil analisis petrografi fragmen gerabah yang berasosiasi langsung dengan struktur megalitik menunjukkan bahwa sumber bahan yang digunakan berada di dalam formasi geologi Sukamade, Merubetiri, Batu Ampar, dan anggota batugamping Merubetiri. Selain itu, hasil analisis juga menunjukkan teknologi pembuatan gerabah yang tergolong maju, yakni dengan roda putar dan pembakaran terbuka pada suhu mencapai 400 derajat Celsius.

Artikel selanjutnya berjudul: “Kajian Arca Agastya Bertubuh Ramping Koleksi Museum Mpu Purwa Kota Malang” ditulis oleh Rakai Hino Galeswangi. Tulisan ini bertujuan mengkaji dan mengidentifikasi tempat asal arca Agastya bertubuh ramping yang tersimpan di Museum Mpu Purwa Kota Malang. Objek kajian dalam penelitian ini adalah Arca Agastya yang digambarkan berperut ramping, gaya rambut yang sebagian digelung dan sebagian diurai di pundak belakang. Hasil penelitian menunjukkan bahwa arca Agastya dibuat secara lokal, bermutu tinggi, dan dipengaruhi langgam Gupta-India yang muncul di Jawa Tengah pada abad VIII hingga IX. Arca Agastya tersebut juga diketahui berasal dari reruntuhan Candi Karangbesuki, Desa Karangbesuki, sebagai arca mandala candi Hindu yang ditempatkan di relung luar dinding sisi selatan.

Selanjutnya artikel yang mengkaji tinggalan arkeologi Islam pada edisi ini ada dua artikel, yaitu artikel tentang aksara *Ulu* dan kearifan lokal pelestarian Makam Imogiri. Artikel berjudul: “Tradisi Islam dalam Prasasti dan Naskah *Ulu* di Wilayah Pasemah, Sumatra Selatan, Indonesia” ditulis oleh Wahyu Rizky Andhifani dan Nor Huda Ali. Aksara *Ulu* merupakan aksara yang berkembang di daerah Sumatra Bagian Selatan. Tulisan ini mengkaji tradisi Islam di wilayah Pasemah berdasarkan isi prasasti dan naskah beraksara *Ulu*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa isi prasasti dan naskah *Ulu* secara kuat dipengaruhi oleh tradisi Islam. Pengaruh agama Islam dalam naskah atau prasasti beraksara *Ulu* juga dapat dilihat dari pandangan masyarakat terhadap naskah dan prasasti yakni profan, semi sakral, dan sakral.

Artikel kedua tinggalan arkeologi Islam berjudul: “Peran Kearifan Lokal terhadap Upaya Pelestarian Situs Makam Imogiri” yang ditulis oleh Mimi Savitri. Situs Makam Imogiri telah memberikan manfaat bagi masyarakat sekitar khususnya para *abdi dalem* juru kunci makam Imogiri sejak dahulu. Para *abdi dalem* menciptakan kearifan lokal agar mereka dapat tetap bertahan hidup serta menikmati manfaat yang diberikan oleh situs tersebut. Penelitian dilakukan dengan mengkaji sejauh mana peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian warisan budaya yang dilakukan para *abdi dalem* juru kunci makam untuk melestarikan Situs Makam Imogiri. Hasil penelitian memberikan pengetahuan bahwa kearifan lokal berupa seni kriya dan upacara ritual telah ikut mendukung upaya pelestarian Situs Makam Imogiri secara aktif. Selain itu, penting untuk menjaga keberlangsungan manfaat situs tersebut serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Artikel keenam berjudul: “Toponimi Desa-desa di Nusa Ambon: Kajian Sejarah dan Arkeologi” yang ditulis oleh Daya Negri Wijaya, Deny Yudo Wahyudi, Siti Zainatul Umaroh, Ninie Susanti, dan Rendy Aditya Putra Ertrisia. Kajian tulisan ini adalah tentang toponimi baik di Kota maupun Nusa (Pulau) Ambon yang ditelaah melalui pendekatan arkeologi-sejarah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat 12 desa dengan 22 peninggalan arkeologis yang ditemukan. Semua desa memiliki tinggalan budaya yang dapat menjelaskan dinamika masyarakat lokal setempat, namun hanya 10 desa yang dapat ditemukan arti dari nama desanya.

Terakhir, edisi Mei 2021 ini ditutup dengan artikel berjudul: “Motivasi dan Persepsi Pengunjung Terhadap Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan” yang ditulis oleh Theresia L. Oktarissa, Anindita L. Prihatiningsih, Titi S. Prabawa, dan Linda Susilowati. Bahasan dalam artikel ini lebih pada destinasi wisata terutama tentang *Heritage Tourism* pada Situs Manusia Purba Sangiran. Unsur penting dalam destinasi wisata dikaitkan dengan motivasi dan persepsi wisatawan dalam memenuhi kebutuhan serta kepuasan wisatawan. Kepuasan wisatawan kemudian dijadikan salah satu indikator untuk menilai apakah sebuah destinasi wisata dapat dikategorikan sebagai destinasi unggulan. Artikel ini menyajikan hasil penelitian mengenai motivasi dan persepsi pengunjung atau wisatawan Museum Manusia Purba Klaster Krikilan yang dilakukan pada 533 responden menggunakan angket. Hasil penelitian dapat memberikan kontribusi terhadap pemeliharaan, pengelolaan, dan pengembangan museum sebagai destinasi wisata unggulan.

Demikian ke tujuh artikel dalam Berkala Arkeologi edisi Mei 2021. Ragam tulisan dalam edisi ini cukup bervariasi baik dalam periodisasi maupun analisis dan pendekatan yang digunakan. Akhirnya, semoga tulisan-tulisan

tersebut dapat menambah wawasan baru dalam penelitian selanjutnya. Diharapkan untuk edisi selanjutnya, Berkala Arkeologi akan menerbitkan artikel yang lebih bervariasi baik dalam tulisan yang terkait dengan hasil penelitian maupun dengan pengembangan metodologi dan pendekatan teori-teori baru. Masukan dan kritik membangun sangat diharapkan dari para pembaca untuk kemajuan dan pengembangan ilmu pengetahuan pada umumnya dan Arkeologi pada khususnya melalui media jurnal ilmiah Berkala Arkeologi ini.

Salam,
Redaksi Berkala Arkeologi

BERKALA ARKEOLOGI

ISSN 0216 - 1419 | E-ISSN 2548 - 7132

Volume 41 No. 1 - Mei 2021

Terakreditasi Melalui Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/ Badan Riset dan Inovasi Nasional Republik Indonesia

Nomor: 200/M/KPT/2020

Kata kunci yang dicantumkan adalah istilah bebas. Lembar abstrak ini boleh digandakan tanpa izin dan biaya

<p>DDC 570 Jamur <i>Paecilomyces</i> dari Leang Pettae di kawasan karst Maros dan saran pelestarian gambar cadasnya</p> <p>R. Cecep Eka Permana (Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia), Mohammad Habibi (Kongju National University; Balai Konservasi Borobudur), dan Edy Gunawan (Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Kalimantan Timur)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi Mei 2021</i>, vol 41 no.1, 1-14</p> <p>Tulisan ini mengkaji mikroorganisme penyebab kerusakan gambar cadas di Leang Pettae, Kawasan Karst Maros, Sulawesi Selatan. Mikroorganisme ini tumbuh subur pada kondisi gua yang lembap dan basah. Bentuk kerusakan ditunjukkan dengan lapisan endapan putih pada dinding gua dan gambar cadas. Penelitian ini mengidentifikasi mikroorganisme penyebab kerusakan sebagai upaya pencegahan serta pelestarian gua dan gambar cadas. Sampel mikroorganisme diambil dari sekitar gambar cap telapak tangan dan babirusa yang mengalami kerusakan. Pembiakan sampel dilakukan pada media PDA (<i>Potatoes Dextrose Agar</i>) di Laboratorium Biologi Balai Konservasi Borobudur. Analisis berhasil mengidentifikasi sampel berupa jamur dari genus <i>Paecilomyces</i>. Jamur jenis ini menghasilkan enzim protease dan dapat mempengaruhi unsur organik gambar cadas yang menyebabkan kerusakan pada banyak gambar cadas. Berdasarkan karakteristik jamur, saran untuk pelestarian gambar cadas di Leang Pettae yakni, mengontrol suhu dan kelembapan, mencegah polusi udara, dan membatasi aktivitas manusia di dalam ruang gua.</p> <p>(Penulis)</p> <p>Kata kunci: Jamur <i>Paecilomyces</i>; Leang Pettae; gambar cadas; pelestarian</p>	<p>DDC 959.801 Tradisi Islam dalam prasasti dan naskah Ulu di wilayah Pasemah, Sumatera Selatan, Indonesia</p> <p>Wahyu Rizky Andhifani (Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan) dan Nor Huda Ali (Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Raden Fatah Palembang)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi Mei 2021</i>, vol 41 no.1, 55-68</p> <p>Aksara <i>Ulu</i> merupakan aksara yang berkembang di daerah Sumatra Bagian Selatan. Asal kata <i>ulu</i> berarti hulu sungai atau dataran tinggi. Aksara <i>Ulu</i> sudah tidak digunakan lagi pada masa sekarang. Meski demikian, tulisan ini mengkaji tradisi Islam di wilayah Pasemah berdasarkan isi prasasti dan naskah beraksara <i>Ulu</i>. Tujuan penelitian yakni mengetahui tradisi Islam di dalam isi prasasti dan naskah. Sasaran penelitian yakni mengidentifikasi seberapa besar peranan tradisi Islam dalam mempengaruhi isi dari prasasti dan naskah. Metode penelitian meliputi pengolahan data (penelusuran sumber, wawancara, studi pustaka), deskripsi ukuran, asal, pemilik, keadaan atau kondisi, bahasa, variasi aksara, transliterasi, terjemahan, penafsiran, sintesis, dan penyajian data. Hasil penelitian menunjukkan bahwa isi prasasti dan naskah <i>Ulu</i> secara kuat dipengaruhi oleh tradisi Islam. Pengaruh agama Islam dalam naskah atau prasasti beraksara <i>Ulu</i> juga dapat dilihat dari pandangan masyarakat terhadap naskah dan prasasti yakni profan, semi sakral, dan sakral.</p> <p>(Penulis)</p> <p>Kata Kunci: Aksara <i>Ulu</i>; prasasti; naskah; tradisi Islam</p>
<p>DDC 930.12 Teknologi dan sumber bahan gerabah Situs Mulyosari berdasarkan analisis petrografi</p> <p>Putri Novita Taniardi (Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta), Anggara Nandiwardhana (IAAI Komda DIY-Jawa Tengah), Maulana Ainul Yaqin (Alumni Universitas Gadjah Mada), dan Citra Iqiyah Darojah (IAAI Komda DIY-Jawa Tengah)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi Mei 2021</i>, vol 41 no.1, 15-34</p> <p>Fragmen gerabah merupakan temuan hasil ekskavasi di Situs Mulyosari yang paling dominan di antara temuan lainnya sejak tahun 2018 hingga tahun 2019. Oleh karena itu, analisis fragmen gerabah perlu dilakukan terutama yang berasosiasi langsung dengan struktur megalitik. Analisis petrografi yang diterapkan dalam penelitian ini bertujuan untuk mengetahui teknologi dan sumber bahan fragmen gerabah. Analisis diperlukan untuk mengetahui apakah gerabah tersebut dibuat secara lokal atau didatangkan dari luar. Analisis dilakukan pada sejumlah sampel <i>gerabah</i> dari kotak ekskavasi. Sampel dipilih tidak secara acak, namun berdasarkan kriteria khusus. Hasil analisis menunjukkan bahwa sumber bahan yang digunakan dalam pembuatan gerabah berada di dalam formasi geologi wilayah penelitian yakni, formasi Sukamade, Merubetiri, Batu Ampar, dan Anggota batugamping Merubetiri. Selain itu, hasil analisis juga menunjukkan teknologi pembuatan gerabah yang tergolong maju, yakni dengan roda putar dan pembakaran terbuka pada suhu mencapai 400 derajat Celsius.</p> <p>(Penulis)</p> <p>Kata kunci: Gerabah; Situs Mulyosari; petrografi; sumber bahan; teknologi</p>	<p>DDC 959.801 Peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian Situs Makam Imogiri</p> <p>Mimi Savitri (Departemen Arkeologi, Universitas Gadjah Mada)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi Mei 2021</i>, vol 41 no.1, 69-88</p> <p>Situs Makam Imogiri telah memberikan manfaat bagi masyarakat sekitar khususnya para <i>abdi dalem</i> juru kunci makam Imogiri sejak dahulu. Para <i>abdi dalem</i> menciptakan kearifan lokal agar mereka dapat tetap bertahan hidup serta menikmati manfaat yang diberikan oleh situs tersebut. Pertanyaan yang diajukan adalah: Apa manfaat Situs Makam Imogiri bagi masyarakat sekitar khususnya <i>abdi dalem</i> juru kunci makam? Apa kearifan lokal yang diciptakan oleh para <i>abdi dalem</i> juru kunci Situs Makam Imogiri? Bagaimana peran kearifan lokal terhadap pelestarian Situs Makam Imogiri? Penelitian ini dilakukan untuk menguji sejauh mana peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian warisan budaya yang dilakukan para <i>abdi dalem</i> juru kunci makam untuk melestarikan Situs Makam Imogiri. Metode pengumpulan data penelitian ini dilakukan dengan cara <i>in depth structured interview</i>. Analisis dilakukan dengan menggunakan pendekatan interpretif. Interpretasi budaya dengan model hermeneutik digunakan untuk menjawab pertanyaan yang diajukan. Penelitian ini menghasilkan pengetahuan bahwa kearifan lokal berupa seni kriya batik, keris, <i>wedang uwuh</i>, cerita rakyat, dan upacara ritual <i>Nawu Enceh</i>, Kirab Budaya <i>Ngarak Siwur</i>, dan <i>Nyudran Kraton</i> telah ikut mendukung upaya pelestarian Situs Makam Imogiri secara aktif. Hal ini penting untuk menjaga keberlangsungan manfaat situs tersebut serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat.</p> <p>(Penulis)</p> <p>Kata Kunci: Imogiri; makam raja-raja; manfaat; pelestarian; kearifan lokal</p>
<p>DDC 959.801 Kajian arca Agastya bertubuh ramping koleksi Museum Mpu Purwa Kota Malang</p> <p>Rakai Hino Galeswangi (Tim Ahli Cagar Budaya Kota Malang)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi Mei 2021</i>, vol 41 no.1, 35-54</p> <p>Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji dan mengidentifikasi tempat asal arca Agastya bertubuh ramping yang tersimpan di Museum Mpu Purwa Kota Malang. Objek kajian dalam penelitian ini adalah Arca Agastya yang digambarkan berperut ramping, gaya rambut yang sebagian digelung dan sebagian diurai di pundak belakang, dan memegang senjata trisula dari sandaran belakang. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dengan melakukan penalaran induktif bersifat deskriptif analitis. Pendekatan yang digunakan adalah analisis ikonografi, ekologi, kontekstual, dan pendekatan sejarah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa arca Agastya bertubuh ramping dibuat secara lokal, bermutu tinggi, dan dipengaruhi langgam Gupta-India yang muncul di Jawa Tengah pada abad VIII hingga IX. Arca Agastya tersebut juga diketahui berasal dari reruntuhan Candi Karangbesuki di Desa Karangbesuki, sebagai arca mandala candi Hindu yang ditempatkan di relung luar dinding sisi selatan. Hasil penelitian ini diharapkan dapat berguna untuk penelitian lanjutan lainnya.</p> <p>(Penulis)</p> <p>Kata Kunci: Arca; Agastya; Museum Mpu Purwa; ikonografi</p>	<p>DDC 959.802 Toponimi desa-desa di Nusa Ambon: Kajian sejarah dan arkeologi</p> <p>Daya Negri Wijaya (Universidade do Porto; Jurusan Sejarah, Universitas Negeri Malang), Deny Yudo Wahyudi (Jurusan Sejarah, Universitas Negeri Malang), Siti Zainatul Umaroh (Center for Strategic and International Studies Indonesia), Ninie Susanti (Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia), dan Rendy Aditya Putra Ertrisia (Direktorat Pelindungan Kebudayaan)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi Mei 2021</i>, vol 41 no.1, 89-108</p> <p>Kajian toponimi baik di Kota maupun Nusa (Pulau) Ambon telah banyak dilakukan. Namun, kajian terdahulu belum menggunakan pendekatan arkeologi-sejarah. Pendekatan arkeologi-sejarah akan memudahkan peneliti untuk menyibak persilangan budaya. Pulau Ambon dipilih sebagai lokasi kajian asal-nama desa dan persilangan budaya antara Jazirah Leihitu dan Letimor. Terdapat tiga langkah yang ditempuh untuk mengambil dan menganalisis data dengan pendekatan arkeologi sejarah. Pertama, identifikasi dan tabulasi nama-nama desa yang disebutkan dalam Hikayat Tanah Hitu dan tiga peta kuno. Kedua, identifikasi berbagai peninggalan arkeologis yang terletak di desa-desa tersebut. Terakhir, analisis asal usul nama desa dengan mencari arti kata, mencari lokasi terkini, dan menjabarkan peran kebudayaan sezaman (masa Islam dan kolonial) di masa silam. Terdapat 12 desa dengan 22 peninggalan arkeologis yang ditemukan. Semua desa memiliki tinggalkan budaya yang dapat menjelaskan dinamika masyarakat lokal setempat, namun hanya 10 desa yang dapat ditemukan arti dari nama desanya.</p> <p>(Penulis)</p> <p>Kata Kunci: Toponimi; identitas budaya; Leihitu; Letimor; etimologi</p>

BERKALA ARKEOLOGI

ISSN 0216 - 1419 | E-ISSN 2548 - 7132

Volume 41 No. 1 - Mei 2021

Terakreditasi Melalui Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/ Badan Riset dan Inovasi Nasional Republik Indonesia

Nomor: 200/M/KPT/2020

Kata kunci yang dicantumkan adalah istilah bebas. Lembar abstrak ini
boleh digandakan tanpa izin dan biaya

DDC 069

Motivasi dan persepsi pengunjung terhadap Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan

Theresia L. Oktarisa (University of Ferrara), Anindita L. Prihatiningtias (Universitas Kristen Satya Wacana), Titi S. Prabawa (Universitas Kristen Satya Wacana), dan Linda Susilowati (University of Sydney)

J. Berkala Arkeologi Mei 2021, vol 41 no.1, 109-128

Indonesia memiliki berbagai destinasi wisata yang termasuk dalam kategori Heritage Tourism, salah satunya adalah Situs Manusia Purba Sangiran. Pengelola Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan dan empat museum lainnya harus mulai memperhatikan unsur-unsur penting dalam pengembangan dan pengelolaan destinasi pariwisata. Unsur-unsur penting meliputi atribut destinasi wisata yang dikaitkan dengan motivasi dan persepsi wisatawan mengenai seberapa besar kemampuan sebuah destinasi wisata memenuhi kebutuhan serta kepuasan wisatawan. Kepuasan wisatawan kemudian dijadikan sebagai salah satu indikator untuk menilai apakah sebuah destinasi wisata dapat dikategorikan sebagai destinasi unggulan. Artikel ini menyajikan hasil penelitian mengenai motivasi dan persepsi pengunjung atau wisatawan Museum Manusia Purba Klaster Krikilan yang dilakukan pada 533 partisipan menggunakan angket. Hasil penelitian disajikan secara deskriptif sehingga dapat memberikan kontribusi terhadap pemeliharaan, pengelolaan, dan pengembangan museum sebagai destinasi wisata unggulan.

(Penulis)

Kata kunci: Motivasi; persepsi; Museum Sangiran; destinasi wisata

BERKALA ARKEOLOGI

ISSN 0216 - 1419 | E-ISSN 2548 - 7132

Volume 41 No. 1 - Mei 2021

Terakreditasi Melalui Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/ Badan Riset dan Inovasi Nasional Republik Indonesia

Nomor: 200/M/KPT/2020

The mentioned keywords are open terms. This abstract page
can be copied without any permit or cost.

<p>DDC 570 The fungus <i>Paecilomyces</i> from Leang Pettae in Maros karst area and the suggestions for rock art preservation</p> <p>R. Cecep Eka Permana (Department of Archaeology, Universitas Indonesia), Mohammad Habibi (Kongju National University; Agency for Borobudur Conservation), and Edy Gunawan (Regional Office for Cultural Properties Preservation in East Kalimantan Province)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi May 2021</i>, vol 41 no.1, 1-14</p> <p>This paper examines the microorganisms that cause damage to rock arts in Leang Pettae, Maros Karst Area, South Sulawesi. These microorganisms thrive in humid and wet cave conditions. The form of this damage is indicated by a layer of white sediment on the cave walls and rock arts. This research identified the microorganisms that cause the damage to prevent and preserve the cave and rock arts. Microorganism samples were taken from the area around the hand stencils and figurative paintings of babirusa (<i>Babirusa</i>) that were damaged. The samples were cultured on PDA (Potatoes Dextrose Agar) medium at the Biology Laboratory of the Borobudur Conservation Office. The analysis succeeded in identifying samples of fungi from the genus <i>Paecilomyces</i>. This type of fungus produces protease enzymes and can affect the organic elements of the rock arts which harm many rock arts. Based on the characteristics of the fungus, to preserve the rock arts in Leang Pettae, it is suggested to control temperature and humidity, prevent air pollution, and limit human activities inside the cave.</p> <p>(Author)</p> <p>Keywords: Fungus <i>Paecilomyces</i>; Leang Pettae; Rock arts; Preservation</p>	<p>DDC 959.801 Islamic tradition in <i>Ulu</i> inscription and manuscript at Pasemah, South Sumatra, Indonesia</p> <p>Wahyu Rizky Andhifani (Regional Agency for Archaeological Research in South Sumatera Province) and Nor Huda Ali (Faculty of Adab and Humanities, UIN Raden Fatah Palembang)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi May 2021</i>, vol 41 no.1, 55-68</p> <p><i>Ulu</i> is a script develops in the southern part of Sumatra. The origin of the word <i>ulu</i> means upstream of a river or a highland. <i>Ulu</i> script are no longer used in present era. Nevertheless, this paper examines the Islamic tradition in Pasemah area based on the contents of <i>Ulu</i> manuscripts and inscription. The research objective is to discover the Islamic tradition in the contents, while the research purpose is to identify the influence of Islamic tradition of the content. The research method includes data processing (source study, interview, and literature study), description of scale, origin, owner, state or condition, language, variation of characters, transliteration, translation, interpretation, synthesis and data presentation. The result shows that the contents of <i>Ulu</i> manuscripts and inscription has intensely influenced by Islamic tradition. The influence of Islam in <i>Ulu</i> manuscripts or inscription can also comprehend from public opinion about it, categorized as profane, semi-sacred, and sacred.</p> <p>(Author)</p> <p>Keywords: <i>Ulu</i> script; inscriptions; manuscripts; Islamic tradition</p>
<p>DDC 930.12 Technology and raw material sources of pottery from Mulyosari Site based on petrographic analysis</p> <p>Putri Novita Taniardi (Regional Agency for Archaeological Research in D.I. Yogyakarta Province), Anggara Nandiwardhana (Association of Indonesian Archaeologists), Maulana Ainul Yaqin (Alumni of Universitas Gadjah Mada), and Citra Iqiyah Darojah (Association of Indonesian Archaeologists)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi May 2021</i>, vol 41 no.1, 15-34</p> <p>Since the research in 2018 until 2019, pottery sherds are the most dominant artifact from Mulyosari megalithic site amongst other. Hence, analysis conducted towards pottery directly associated with the megaliths are important. Petrographic analysis that was applied in this research is aiming to understand the technology and the material source of pottery at Mulyosari Site. It is necessary to know whether the pottery is locally made or imported from another region. Petrographic analyses were carried out to several excavated pottery samples. All the samples were not randomly chosen; instead they were based on specific character of pottery sherds. The result of analysis shows that the source of pottery material located within geological formation of researched area comprises Sukamade, Merubetiri, Batu Ampar, and Merubetiri limestone. The result of analysis also shows advanced pottery making technology using spinning wheel and open firing at 400 Celsius degrees.</p> <p>(Author)</p> <p>Keywords: Pottery; Mulyosari Site; petrography; material source; technology</p>	<p>DDC 959.801 The role of local wisdom on the preservation of the Imogiri Royal Cemetery Site</p> <p>Mimi Savitri (Department of Archaeology, Universitas Gadjah Mada)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi May 2021</i>, vol 41 no.1, 69-88</p> <p>The Imogiri Royal Cemetery Site has provided benefits to the surrounding community, especially abdi dalem as the caretakers of the site for a long time. The local community has created local wisdom in order to survive and continue to enjoy the benefits provided by the site. The question arises are: What is the benefit of the Imogiri Royal Cemetery Site for the surrounding community especially abdi dalem? What kind of local wisdom is created by the abdi dalem at the Imogiri Royal Cemetery Site? What is the role of local wisdom in the preservation of the Imogiri Royal Cemetery Site? This research was conducted to examine the role of local wisdom to preserve the Imogiri Royal Cemetery Site. The data collected using in depth-structure interviews. The analysis was carried out using an interpretive method with hermeneutic model of cultural interpretation. This research generates knowledge that local wisdom has contributed to the preservation of the Imogiri Cemetery Site. This is important to maintain the sustainability of the site's benefits and to improve people's welfare.</p> <p>(Author)</p> <p>Keywords: Imogiri; royal cemetery; benefit; preservation; local wisdom</p>
<p>DDC 959.801 The study of slender Agastya statue in the Mpu Purwa Museum collection, Malang City</p> <p>Rakai Hino Galeswangi (Cultural Conservation Expert Team of Malang City)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi May 2021</i>, vol 41 no.1, 35-54</p> <p>This study aims to examine and identify the place of origin of the slender Agastya statue (arca) stored in the Mpu Purwa Museum Malang. The object of study is the Agastya depicted with a slender stomach, partially curled and partially loose on the back hair-style, and holding the trident weapon from its backrest. The research method is qualitative descriptive, inductive reasoning with the sense of analytical description. This research uses analysis of iconography, ecology, contextual, and historical approach. The result shows that the slender Agastya is locally made with high quality and influenced by the Gupta-Indian style, which appeared in the VIII to IX centuries in Central Java. The origin of Agastya statue also known as part of the Karangbesuki temple ruins in Desa Karangbesuki. The Agastya acts as a Hindu temple mandala statue placed in a niche of the south side wall. These result is expected to be useful for further researches.</p> <p>(Author)</p> <p>Keywords: Statue; Agastya; Mpu Purwa Museum; iconography</p>	<p>DDC 959.802 The toponymy of the villages in Ambon Island: A historical and archaeological study</p> <p>Daya Negri Wijaya (Universidade do Porto; Department of History, Universitas Negeri Malang), Deny Yudo Wahyudi (Department of History, Universitas Negeri Malang), Siti Zainatul Umaroh (Center for Strategic and International Studies Indonesia), Ninie Susanti (Department of Archaeology, Universitas Indonesia), and Rendy Aditya Putra Ertrisia (Directorate of Cultural Protection)</p> <p><i>J. Berkala Arkeologi May 2021</i>, vol 41 no.1, 89-108</p> <p>Previously, several toponymy studies has already been conducted both in the Nusa (Island) Ambon as well as in the Town of Ambon. However, previous studies have not used the historical-archaeological approach. The use of this approach could ease the researchers to reveal the cross-cultural meeting in a specific locus. Taking the Island of Ambon as a locus, the researchers aim to find the origin of village names and the cultural intersection in Leihitu and Letimor Peninsula. There were three steps conducted to collect and analyse data using historical-archaeological approach. Firstly, the researchers identified and took a tabulation of the village names, mentioned by the Hikayat Tanah Hitu (The Epic of Hitu Land) and three ancient maps. Secondly, the researchers identified various archaeological remains located in the scattered villages. Finally, the researchers analysed the origin of village names by searching the word-meaning, finding the present location, and describing the role of the contemporary cultures (Islamic and Colonial period) in the past. The researchers found 12 villages with 22 archaeological remains. All related communities have the archaeological remains which could explain the local dynamics, but there are merely ten villages which could be identified its village names meanings.</p> <p>(Author)</p> <p>Keywords: Toponymy; cultural identity; Leihitu; Letimor; etymology</p>

BERKALA ARKEOLOGI

ISSN 0216 - 1419 | E-ISSN 2548 - 7132

Volume 41 No. 1 - Mei 2021

Terakreditasi Melalui Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/ Badan Riset dan Inovasi Nasional Republik Indonesia

Nomor: 200/M/KPT/2020

The mentioned keywords are open terms. This abstract page
can be copied without any permit or cost.

DDC 069

Visitors' motivation and perception on Sangiran Early Man Museum, Krikilan Cluster

Theresia L. Oktarisa (University of Ferrara), Anindita L. Prihatiningtias (Universitas Kristen Satya Wacana), Titi S. Prabawa (Universitas Kristen Satya Wacana), and Linda Susilowati (University of Sydney)

J. Berkala Arkeologi May 2021, vol 41 no.1, 109-128

One of Indonesia's tourist destinations which included in the Heritage Tourism category is Sangiran Early Man Site. As a tourist destination, The Sangiran Ancient Man Museum, Krikilan Cluster and four other museums, needs a concern to some important elements in the development and management of tourism destination. It comprises tourism destination attributes linked to the motivation and perceptions of tourist necessities compliance and tourist satisfaction of the destination. Tourist satisfaction became one of indicators whether the tourism destination can be considered as priority tourism destination. This article provides information on visitors' motivations and perceptions of the Early Man Site Museum, Krikilan Cluster based on quantitative research conducted on 533 participants. The descriptive results are expected to give contribution towards museum's maintenance, management, and development to be a priority tourism destination.

(Author)

Keywords: Motivation; perception; Sangiran Museum; tourism destination

Jamur *Paecilomyces* dari Leang Pettae di kawasan karst Maros dan saran pelestarian gambar cadasnya

The fungus *Paecilomyces* from Leang Pettae in Maros karst area and the suggestions for rock art preservation

R. Cecep Eka Permana^{1*}, Mohammad Habibi^{2,3}, dan Edy Gunawan⁴

Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia¹, Kongju National University, Korea Selatan², Balai Konservasi Borobudur³, Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Kalimantan Timur⁴

*cecep04@ui.ac.id

ABSTRACT

Keywords:

Fungus
Paecilomyces;
Leang Pettae;
rock arts;
preservation

This paper examines microorganisms causing damage to rock arts in Leang Pettae, Maros Karst Area, South Sulawesi. The damage is indicated by a layer of white sediment on the cave walls and rock arts. This research aims to identify the microorganisms that cause the damage and to determine the preservation strategy for the rock arts. Microorganism samples were taken from the area around the damaged hand stencils and figurative paintings of babirusa (*Babyrousa*). The samples were cultured on PDA (Potatoes Dextrose Agar) medium at the Biology Laboratory of the Agency for Borobudur Conservation. The analysis identifies fungus from the genus *Paecilomyces*, which thrives in humid and wet conditions, and produces protease enzymes that affect the organic elements of the rock arts. To preserve the rock arts in Leang Pettae, it is suggested to control temperature and humidity, prevent air pollution, and limit human activities inside the cave.

ABSTRAK

Kata Kunci:

Jamur
Paecilomyces;
Leang Pettae;
gambar
cadas;
pelestarian

Tulisan ini mengkaji mikroorganisme penyebab kerusakan gambar cadas di Leang Pettae, Kawasan Karst Maros, Sulawesi Selatan. Mikroorganisme ini tumbuh subur pada kondisi gua yang lembab dan basah. Bentuk kerusakan ditunjukkan dengan lapisan endapan putih pada dinding gua dan gambar cadas. Penelitian ini mengidentifikasi mikroorganisme penyebab kerusakan sebagai upaya pencegahan serta pelestarian gua dan gambar cadas. Sampel mikroorganisme diambil dari sekitar gambar cap telapak tangan dan babirusa yang mengalami kerusakan. Pemiakan sampel dilakukan pada media PDA (*Potatoes Dextrose Agar*) di Laboratorium Biologi Balai Konservasi Borobudur. Analisis berhasil mengidentifikasi sampel berupa jamur dari genus *Paecilomyces*. Jamur jenis ini menghasilkan enzim protease dan dapat mempengaruhi unsur organik gambar cadas yang menyebabkan kerusakan pada banyak gambar cadas. Berdasarkan karakteristik jamur, saran untuk pelestarian gambar cadas di Leang Pettae yakni, mengontrol suhu dan kelembapan, mencegah polusi udara, dan membatasi aktivitas manusia di dalam ruang gua

Artikel Masuk 14-10-2020
Artikel Diterima 29-03-2021
Artikel Diterbitkan 30-05-2021



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 41 No.1, Mei 2021, 1-14
DOI : [10.30883/jba.v4i1.602](https://doi.org/10.30883/jba.v4i1.602)
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : <https://berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id>

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Gambar cadas atau disebut juga lukisan gua prasejarah (*rock art*) merupakan hasil budaya yang bersifat universal karena terdapat hampir di seluruh dunia, baik di Afrika, Eropa, Amerika, Asia, maupun Australia. Temuan gambar cadas umumnya berupa motif cap telapak tangan (*hand stencil*), binatang (*zoomorphic*), manusia (*anthropomorphic*), geometris, dan motif abstrak. Gambar cadas prasejarah di Indonesia yang terbanyak ditemukan di Sulawesi Selatan, Sulawesi Tenggara, Kalimantan Timur, Maluku, dan Papua Barat ([Permana, 2014](#)). Adanya bukti gambar cadas menunjukkan bahwa manusia pernah beraktivitas di tempat itu. Gambar cadas di Indonesia juga merupakan suatu hasil budaya yang dicapai pada masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat lanjut ([Soejono & Leirissa, 2009](#)).

Budaya gambar cadas di Indonesia termasuk tertua di dunia, sejajar dengan gambar cadas di situs gua yang terkenal di Eropa, yakni El Castillo (Spanyol). Penelitian gambar cadas prasejarah yang dilakukan di kawasan karst Maros-Pangkep (Sulawesi Selatan) pada tahun 2019 menunjukkan bahwa gambar cadas di Situs Leang Bulu Sipong 4 berusia 44 ribu tahun, sementara di Situs El Castillo kurang dari usia tersebut. Gambar cadas di Situs Leang Bulu Sipong 4 menampilkan adegan perburuan binatang dan gambaran *therianthrope* (makhluk setengah manusia dan setengah hewan) ([Aubert et al., 2019](#)). Penelitian 2019 merupakan penguatan dari penelitian sebelumnya, yakni tahun 2014 di Situs Leang Timpuseng. Kronologi gambar cadas di Situs Leang Timpuseng dengan menggunakan metode yang sama (*uranium series*) termasuk tertua, yakni berusia 39.900 tahun untuk motif cap telapak tangan dan berusia 35.400 tahun untuk motif babirusa ([Aubert et al., 2014](#)).

Pertanggalan gambar cadas diketahui sangat tua, sehingga wajar apabila banyak gambar cadas yang rusak dan terancam hilang. Bednarik menengarai bahwa gambar cadas pada lingkungan alami saat ini sudah mencapai titik keseimbangan yang tinggi. Keseimbangan ditunjukkan dengan gambar cadas yang telah berusia puluhan ribu tahun, dijumpai dalam keadaan yang masih baik. Apabila terdapat kerusakan pada gambar cadas, umumnya lebih banyak disebabkan bukan dari gambar itu sendiri, melainkan karena faktor luar. Faktor penyebab kerusakan yakni sebagai akibat pelapukan alami pada media gambar. Selain itu, kerusakan juga disebabkan oleh aktivitas manusia seperti, permukiman, pertanian, pariwisata, industri, dan vandalisme ([Bednarik, 2003](#)).

Kondisi situs dan gambar cadas di Maros-Pangkep (Sulawesi Selatan) dapat mewakili keadaan geografis karst situs gua prasejarah pada umumnya di dunia. Gugusan karst terbentuk akibat proses pengangkatan pada zaman pasca-Glasial kala Holosen. Gugusan karst mempunyai karakter tersendiri, yakni adanya sisa-sisa jenis binatang laut, adanya menara-menara karst, dan rekahan-rekahan pada batuan. Berdasarkan ciri-ciri tersebut, wilayah karst Maros-Pangkep dapat dimasukkan ke dalam tipe topografi karst. Satuan morfologi karst membujur ke arah timur sampai ke gugusan pegunungan kapur Bulu Ballano yang merupakan daerah perbukitan gamping. Hal ini dibuktikan dengan adanya stalaktit dan stalagmit yang terdapat di dalam gua, jembatan-jembatan alam, dan menara-menara karst ([Suhartono et al., 2008](#)).

Gugusan pegunungan karst Maros-Pangkep memiliki karakteristik yang khas karena proses pelarutan batuan (karstifikasi). Akibat proses tersebut maka terbentuk bukit-bukit karst yang menyerupai menara (*tower karst*). Pada bagian kaki bukit-bukit karst terdapat lubang-lubang alami (gua) yang oleh penduduk setempat disebut *leang* ([Said et al., 2007](#)). Gugusan karst yang membentang

sepanjang Kabupaten Maros dan Kabupaten Pangkep merupakan terbesar kedua di dunia setelah Cina. Pada sejumlah *leang* banyak ditemukan sisa peradaban nenek moyang dari masa prasejarah. Gugusan karst Maros-Pangkep berdasarkan SK Menhut No. 398/Menhut-11/2004 masuk dalam kawasan Taman Nasional Bantimurung-Bulusaraung ([Said et al., 2007](#)).

Penelitian gambar cadas di Sulawesi Selatan telah dilakukan sejak tahun 1950, namun sempat terhenti selama beberapa tahun. Kegiatan penelitian dimulai kembali pada tahun 1969, diselenggarakan oleh Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional bekerja sama dengan Departemen Prasejarah Australian National University. Hasil analisis C-14 pada penelitian bersama tersebut adalah pertanggalan 1030±275 M (ANU-392), 870±210 SM (ANU-391), dan 1470±400 SM (ANU-390) ([Mulvaney & Soejono, 1970](#)). Penghunian gua di Sulawesi Selatan berdasarkan penelitian Glover di Situs Ulu Leang 1 dan Leang Burung 1 dalam konteks lapisan budaya Toalean berasal dari 8.000-3.500 tahun yang lalu ([Glover, 1976](#)). Penelitian lebih lanjut Glover di Situs Leang Burung 2 menunjukkan kerangka waktu 35.000-24.000 tahun yang lalu ([Glover, 1981](#)). Kerangka waktu budaya gambar cadas di Sulawesi Selatan semakin tua dengan dilakukannya penelitian bersama Pusat Penelitian Arkeologi Nasional dengan University of Wollongong Australia. Sampel dari Situs Leang Timpuseng (Maros) menunjukkan usia 39.900 tahun, sementara sampel dari Situs Leang Bulu Sipong 4 menunjukkan usia 44.000 tahun ([Aubert et al., 2014, 2019](#)).

Rentang waktu yang panjang menyebabkan gambar cadas gua di kawasan karst Sulawesi Selatan, khususnya wilayah Maros-Pangkep, banyak ditemukan dalam kondisi rusak. Kajian gambar cadas di Sulawesi Selatan yang terkait dengan kerusakan dan pelestarian dimulai pada tahun 1980-an. Kajian ini berfokus pada kegiatan untuk melakukan konservasi gambar cadas atau lukisan gua yang rusak. Upaya awal pelestarian gambar cadas Indonesia pertama kali dilakukan di Situs Leang Sumpang Bitu dan Leang Petta Kere oleh Proyek Pemugaran dan Pemeliharaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala ([Samidi, 1986](#)). Sekitar 20 tahun kemudian, dilakukan evaluasi terhadap kegiatan konservasi era 1980-an. Hasil evaluasi oleh Balai Konservasi Borobudur menyimpulkan, konservasi yang dilakukan sebelumnya banyak menimbulkan dampak negatif terhadap gambar-gambar cadas. Kegiatan konservasi yang dilakukan saat itu menggunakan bahan-bahan kimia untuk pembersihan bagian yang rusak dan memperbarui gambar cadas ([Permana, 2009; Suhartono et al., 2008](#)).

Berbeda dari era tahun 1980-an, pada era tahun 2000-an, kajian beralih fokus pada bentuk dan proses kerusakan gambar cadas. Kajian ini berusaha mencari faktor-faktor penyebab kerusakan dan upaya penanganannya ([Suhartono, 2012](#)). Mengacu pada definisi bahwa gambar cadas prasejarah (*rock art*) yang masih terikat pada batuan induk alami, gambar cadas yang melekat pada batuan karst sangat rentan rusak apabila media gambar cadas mendapat gangguan. Menurut kajian yang dilakukan oleh Robert Bednarik, ahli konservasi gambar cadas Australia, gangguan pada batuan sebagai akibat proses alami umumnya berupa pelapukan. Pelapukan pada batuan biasanya disebabkan karena kelembapan akibat dari rembesan air secara kapilaritas dalam batuan atau secara hidrologis menembus struktur batuan pembentuk gua ([Bednarik, 2003](#)).

Lebih lanjut Bednarik menjelaskan, bahwa curah hujan yang tinggi atau aliran air akibat gravitasi, dapat membuat air meresap hingga menembus dan

membasahi permukaan batuan bergambar. Air yang bergerak di dalam batuan, baik secara gravitasi maupun kapiler, membawa zat terlarut berupa garam kation, klorida, dan karbonat. Zat-zat garam tersebut akan mengalami pengendapan pada zona tertentu. Zona pengendapan garam (*subflorescence*) mengembang beberapa milimeter sejajar dengan permukaan batuan dan di bawah permukaan batuan yang kemudian mengering. Proses itu terjadi berulang-

drummy

kemudian terangkat hingga akhirnya mengelupas. Proses pelapukan batuan semakin cepat terjadi pada daerah yang biasa terkena hujan langsung atau terkena rembesan air pada dinding gua. Kondisi seperti itu menyebabkan mikroorganisme tumbuh subur dan berkembang biak dengan cepat ([Bednarik, 2003](#)).

Kajian berkaitan dengan mikroorganisme sebagai penyebab kerusakan gambar cadas di Indonesia belum dilakukan. Di luar Indonesia, misalnya di Eropa, kajian mikroorganisme pada gambar cadas sudah pernah dilakukan. Kajian tentang mikroorganisme dari jenis jamur pernah dilakukan di situs Gua Lascaux yang berada di kompleks gua di daerah Dordogne (Prancis) ([Bastian et al., 2010](#)). Selain itu, kajian mikroorganisme jenis bakteri juga pernah dilakukan di situs Gua Magoura (Bulgaria) ([Mitova et al., 2015](#)).

Tulisan ini mengkaji kerusakan gambar cadas di Situs Leang Pettae yang disebabkan oleh mikroorganisme. Secara administrasi, Situs Leang Pettae berada di Kelurahan Leang-Leang, Kecamatan Bantimurung, Kabupaten Maros, Provinsi Sulawesi Selatan. Situs Leang Pettae berada dalam Kompleks Taman Prasejarah Leang-Leang di dalam kawasan pegunungan karst Maros-Pangkep. Secara geologis, kawasan pegunungan karst tersebut termasuk dalam Formasi Tonasa. Kompleks Situs Leang-Leang mudah diakses, terletak ± 35 km di sebelah utara Kota Makassar, dan dapat dijangkau menggunakan kendaraan baik beroda dua maupun beroda empat ([Nur, 2017](#)).

Situs Leang Pettae berada di kaki bukit karst dengan ketinggian 50 mdpl. Situs Leang Pettae merupakan suatu ceruk yang tidak besar serta memiliki ornamen berupa stalaktit dan stalagmit. Mulut gua menghadap ke arah barat tepatnya N 290° E. Lebar mulut gua Leang Pettae ± 3 m dan tinggi ± 5 6 m. Lantai gua memiliki kemiringan +3°. Terdapat pagar di bagian mulut gua yang berfungsi menutup gua. Permukaan dinding Leang Pettae sebagian besar bertekstur kasar dan terdapat banyak tonjolan. Sementara itu, pada atap gua terdapat ornamen stalaktit. Intensitas cahaya yang masuk ke gua tidak begitu besar, sehingga bagian dalam gua menjadi remang-remang. Di bagian halaman gua terdapat kulit kerang yang diduga merupakan sampah dapur manusia masa lalu penghuni gua (lihat [Gambar 1](#)).

Tinggalan arkeologi yang ditemukan pada Situs Leang Pettae adalah gambar cadas berupa motif babirusa dan cap telapak tangan. Gambar cadas pada dinding Leang Pettae yang pertama kali ditemukan oleh Heeren Palm tanggal 26 Februari 1950, adalah cap telapak tangan dengan latar belakang warna merah sebanyak tujuh buah. Seluruh cap telapak tangan tersebut menggambarkan tangan kiri berjari lengkap dengan jari-jari yang ramping. Gambar cap telapak tangan yang masih terlihat jelas sekarang hanya berjumlah empat gambar. Tepat di sebelah kelompok cap telapak tangan, terdapat lukisan babirusa yang ditemukan oleh Van Heekeren sehari setelah penemuan cap telapak tangan. Lukisan babirusa digambarkan secara naturalis dengan teknik sapuan kuas membentuk kepala, badan, ekor, dan kaki (lihat [Gambar 2](#)).

Kondisi motif babirusa saat ini telah mengalami kerusakan sama dengan

kondisi cap telapak tangan yakni, gambar yang memudar, menjadi kurang jelas, dan mengalami pengelupasan. Selain itu, terdapat lapisan endapan putih yang berada di dekat gambar dan berada tepat di gambar tersebut. Pengamatan terhadap kondisi Situs Leang Pettae menunjukkan bahwa temperatur dan suhu pada bagian dalam ruangan rendah, lembab, dan basah. Kondisi ini memudahkan mikroorganisme untuk berkembang biak. Kondisi di bagian lantai, dinding, dan ruang di dalam gua basah dengan temperatur udara yang lebih rendah dari area mulut gua. Stalaktit dalam jumlah kecil masih meneteskan air dan ditemukan jejak air pada bagian ujungnya. Tetesan air akan muncul lebih banyak ketika musim hujan. Kondisi ini membuat sebagian gambar mengalami perubahan kualitas akibat mikroorganisme yang berkembang.

Penelitian yang dilakukan di Situs Leang Pettae bertujuan untuk mengidentifikasi mikroorganisme penyebab kerusakan gambar cadas. Identifikasi perlu dilakukan untuk mengenali jenis mikroorganisme dan karakteristik spesifik yang dimiliki. Penelitian ini juga bertujuan untuk memberikan saran pengendalian kerusakan yang disebabkan oleh mikroorganisme dalam rangka pelestarian gua dan gambar cadas.



Gambar 1. Situs Leang Pettae.
(Sumber: R. Cecep Eka Permana)



Gambar 2. Gambar cadas motif cap telapak tangan dan babirusa, serta ancaman kerusakannya.
(Sumber: R. Cecep Eka Permana)

METODE

Seperti telah disinggung di atas, kondisi Situs Leang Pettae yang lembab dan basah menyebabkan mikroorganisme cepat berkembangbiak. Dampaknya adalah banyak bagian dinding gua termasuk gambar cadas di sana yang mengalami kerusakan. Sejumlah tahap penelitian yang dilakukan untuk mengetahui dan mengenali jenis mikroorganisme penyebab kerusakan meliputi pengumpulan data, analisis data, dan hasil kajian. Hasil kajian berupa saran pengendalian dalam rangka pelestarian gua dan gambar cadas di Situs Leang Pettae.

Pengumpulan data pada bulan Juli 2019 dilakukan melalui pengambilan sampel mikroorganisme dari dinding gua yang memiliki lapisan endapan berwarna putih. Sampel yang diambil berada di antara lukisan babirusa dan cap telapak tangan (*hand stencil*) yang jaraknya berdekatan. Sampel diambil menggunakan spatula dengan cara mengerok secara berhati-hati. Sampel dimasukkan ke dalam botol kaca steril berukuran kecil, yakni sekitar 25 mg dengan pertimbangan dapat mewakili kedua objek gambar. Botol berisi sampel ditutup dengan penutup karet, dibungkus dengan aluminium foil, dan dimasukkan ke dalam kotak berpendingin (*cool box*). Proses pengambilan sampel dilakukan oleh peneliti yang mengenakan sarung tangan karet dan masker untuk mencegah kontaminasi (lihat [Gambar 3](#)), serta didampingi oleh staf dari BPCB Sulawesi Selatan dan petugas juru pelihara situs setempat.

Kegiatan analisis sampel dilakukan di Laboratorium Biologi Balai Konservasi Borobudur (lihat [Gambar 3](#)). Ada dua jenis metode yang dilakukan di laboratorium, yakni pemurnian dan pembiakan, serta identifikasi jenis mikroorganisme. Metode pemurnian dan pembiakan sampel dilakukan pada media PDA (*Potatoes Dextrose Agar*). Masing-masing cawan melalui tahap inkubasi selama 5-7 hari di dalam *Mould Fungus Incubator*. pembiakan kultur murni dilakukan dengan jarum *Ose*. Sebelum jarum digunakan, terlebih dahulu jarum dibakar hingga kawatnya berpijar. Setelah dibakar, jarum didinginkan selama \pm 8-10 detik. Jarum *Ose* merupakan alat untuk melakukan inokulasi. Biasanya, ujung batang jarum *Ose* yang berbentuk lurus digunakan untuk inokulasi dengan teknik gores pada media. Sampel untuk inokulasi diambil dari tempat pembiakan sebanyak satu *Ose*, lalu dimasukkan ke dalam tabung yang



Gambar 3. Pengambilan sampel (kiri) dan proses inokulasi sampel mikroorganisme pada media PDA (kanan).

(Sumber: Moh. Habibi)

berisi media agar. Tabung inokulasi diberi label dan mengalami proses inkubasi di dalam inkubator dengan suhu 27^o C selama 5-7 hari. Setelah diperoleh isolat murni, masing-masing isolat ditanam pada cawan yang telah berisi media agar. Selanjutnya, seperti halnya pada tabung inokulasi, cawan juga diberi label dan

mengalami proses inkubasi dalam inkubator dengan suhu 27^o C selama 5-7 hari. Setelah mengalami proses tersebut, pertumbuhan mikroorganisme sudah terlihat, sehingga ciri-cirinya siap untuk diidentifikasi.

Setelah pertumbuhan mikroorganisme terlihat, langkah berikutnya adalah memindahkan mikroorganisme ke media baru (inokulasi). Inokulasi mikroorganisme dilakukan dengan cara mengoleskan sampel pada media PDA (*Potatoes Dextrose Agar*). Inkubasi biakan mikroorganisme pada inkubator dilakukan dengan RH 70-80% dan suhu 25^o C. Setelah tiga hari, dilakukan pengamatan terhadap pertumbuhan mikroorganisme di mikroskop. Pada awalnya sampel dari Situs Leang Pettae sulit untuk ditumbuhkan (lihat [Gambar 4](#)). Namun, setelah percobaan pada beberapa media, mikroorganisme mulai tumbuh di media PDA. Mikroorganisme yang mulai tumbuh pada bulan Oktober 2019 tergolong sangat lambat, sehingga membutuhkan waktu lama dalam proses pertumbuhannya.

Berdasarkan hasil isolasi mikroorganisme, hanya diperoleh satu isolat yang mampu tumbuh di dalam media PDA. Isolat yang tumbuh tersebut kemudian dianalisis untuk mengetahui identifikasi jenis secara lebih spesifik. Hasil identifikasi mengarah kepada karakteristik mikroorganisme untuk dijadikan saran dalam upaya pelestarian gua dan gambar cadas.



Gambar 4. Penampakan mikroorganisme dari Leang Pettae di mikroskop (400x).
(Sumber: Moh. Habibi)

HASIL PENELITIAN

Penelitian mengenai mikroorganisme penyebab kerusakan gambar cadas gua prasejarah di Indonesia pada umumnya dan di Sulawesi Selatan pada khususnya, belum banyak dilakukan. Oleh karena itu, belum tersedia referensi yang memadai untuk melakukan perbandingan antara penelitian ini dengan penelitian lainnya. Selain itu, melalui beberapa kali percobaan di laboratorium, hasil isolasi jamur dari dinding Leang Pettae hanya menghasilkan satu isolat yang mampu tumbuh pada media PDA. Terkait dengan kondisi tersebut, jenis jamur lainnya mungkin akan bisa diidentifikasi apabila menggunakan metode dan teknologi yang lebih canggih. Fokus tulisan ini adalah untuk membahas jenis jamur yang sudah teridentifikasi dalam upaya pelestarian gambar cadas di Situs Leang Pettae.

Hasil identifikasi pada isolat yang diperoleh menunjukkan jenis jamur (*fungi*) dari genus *Paecilomyces*. Identifikasi jamur belum mencapai tingkat spesies, karena keterbatasan sarana, prasarana, dana, dan sampel yang ada.

Klasifikasi genus *Paecilomyces* menurut ([Barnett & Hunter, 1972](#)) adalah:

Kingdom : Fungi
Division : Deuteromycota

Class : *Hyphomycetes*
Order : *Moniliales*
Family : *Moniliaceae*
Genus : *Paecilomyces*

Samson melakukan koreksi klasifikasi tersebut. Klasifikasi yang kemudian berlaku hingga sekarang adalah (lihat juga di laman: drfungus.org) (Samson, 1974):

Kingdom : *Fungi*
Division : *Ascomycota*
Class : *Euascmycetes*
Order : *Eurotiales*
Family : *Trichocomaceae*
Genus : *Paecilomyces*

Klasifikasi berdasarkan karakteristik morfologi yang dilakukan pada jamur dari genus *Paecilomyces* hingga tingkat spesies memang seringkali menjadi sangat sulit. Kesulitan terjadi akibat jamur golongan genus ini kebanyakan merupakan produk mutasi dari budidaya seperti tanaman, makanan, dan kosmetik. Kesulitan lain muncul bila menggunakan metode identifikasi secara tradisional atau non-DNA (Inglis & Tigano, 2006).

Hasil identifikasi jamur di Laboratorium Biologi Balai Konservasi Borobudur dari Situs Leang Pettae menunjukkan ciri umum dari golongan genus *Paecilomyces*, yakni memiliki *konidia* dan hifa. Ciri morfologi yang tampak adalah rantai *phialoconidia* bersel tunggal (*amerconidia*) diproduksi dalam suksesi *basipetal* dari *phialidae*. *Konidia* terbentuk dalam rantai dengan usia termuda terletak di bagian dasar yang disebut *basocatenate* (lihat Gambar 5).



Gambar 5. Jamur *Paecilomyces* yang diisolasi dari gambar cadas Situs Leang Pettae; (a) *konidia* dan (b) *hifa*. (Sumber: Moh. Habibi)

Pengamatan di laboratorium menunjukkan perkembangan koloni jamur termasuk cepat dan memiliki bentuk bubuk atau tepung. Pada awal pertumbuhan koloni jamur berwarna putih, tetapi ketika sampai tahap sporulasi berwarna kuning kehijauan. Bagian *phialides* yakni sel yang menghasilkan *konidium* membesar pada pangkal koloni dan meruncing ke leher. Sementara itu, *hialin* berwarna gelap, halus atau kasar, dan berbentuk bulat telur untuk *fusoid konidia*. Nucci & Anaissie dalam buku *Clinical Mycology* juga menggambarkan pertumbuhan jamur seperti yang terjadi pada percobaan di laboratorium tersebut (Nucci & Anaissie, 2009).

Genus *Paecilomyces* pertama kali dideskripsikan oleh G. Bainier pada tahun 1907, sebagai genus yang berkerabat dekat dengan *Penicillium* dan hanya

terdiri atas satu spesies, yakni *Paecilomyces variotii* Bainier. Lima puluh tahun kemudian, deskripsi dari genus ini direvisi oleh A.H.S. Brown dan G. Smith. Revisi juga dilakukan oleh S.A Samson pada tahun 1975, sehingga tercatat memiliki 31 spesies. Genus ini sekarang telah terdaftar sebanyak 145 spesies ([Moreno-Gavira et al., 2020](#)).

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Karakteristik jamur *Paecilomyces* digambarkan bersifat kosmopolitan dan biasa hidup di tanah. Jamur *Paecilomyces* sering pula ditemukan pada sisa tanaman yang telah membusuk, pada produk makanan, dan pada produk kosmetik. Jamur *Paecilomyces* bersifat bertentangan dan saling menghalangi (antagonistik) dalam pertumbuhan terhadap jamur lain. Jamur ini juga biasa digunakan sebagai agen hayati yang efektif dalam pengendalian *nematode*, yakni sejenis cacing berbentuk benang penghambat pertumbuhan akar tanaman ([Moreno-Gavira et al., 2020](#); [Nucci & Anaissie, 2009](#)). Pada umumnya, jamur ini dapat tumbuh dengan cepat pada kelembapan lebih dari 65%. Ketika kelembapan relatif mencapai 75-95%, spora jamur tumbuh menjadi miselium. Suhu optimum yang dibutuhkan jamur adalah pada kisaran 20-35^o C, meski ada beberapa spesies yang berkembang baik pada suhu 50^o-60^o C ([Nucci & Anaissie, 2009](#)).

Berdasarkan karakteristik seperti yang telah disebutkan, hal yang wajar apabila jenis jamur *Paecilomyces* banyak ditemukan di dalam gua, termasuk situs gua prasejarah. Berkaitan dengan pelestarian gua dan gambar cadas, jamur ini menghasilkan enzim protease yang dapat merusak unsur organik gambar cadas dan sekitarnya. Dugaan ini juga didasarkan pada lapisan tempat diambilnya sampel jamur yang mendominasi dinding Leang Pettae, termasuk yang menutupi gambar cadas.

Jamur *Paecilomyces* diketahui juga dapat mendegradasi dan mengubah unsur logam pada pigmen gambar cadas menjadi bentuk lain. Gambar cadas yang umumnya dibuat menggunakan oker mengandung unsur oksida besi atau oksihidroksida seperti hematit (Fe₂O₃), goetit (FeOOH), magnetit (Fe₃O₄) dan limonit (FeO.nH₂O). Hasil reaksi unsur logam tersebut dengan jamur jenis *Paecilomyces* menghasilkan penggaraman dalam bentuk endapan warna putih ([MacDonald et al., 2019](#)).

Berdasarkan karakteristik yang diperoleh dari tahap analisis jenis jamur, maka langkah preventif (pencegahan) sebagai saran yang dapat dilakukan atau diberikan untuk meminimalisir pengaruh jamur terhadap gambar cadas adalah dengan mengontrol lingkungan, seperti suhu dan kelembapan. Hasil pengukuran suhu pada saat pengambilan sampel di Leang Pettae adalah 29,3^o C, sedangkan kelembapannya mencapai 74,7%. Berdasarkan hasil pengukuran tersebut, maka dapat dikatakan bahwa jamur yang terdapat di Situs Leang Pettae hidup nyaman. Suhu ruang di dalam Leang Pettae yang berkisar 29^o C-30^o C masih termasuk dalam suhu optimum pertumbuhan jamur. Upaya yang dapat disarankan adalah menjaga kelembapan di bawah 65% agar jamur tidak tumbuh dengan cepat. Oleh karena itu, diperlukan rekayasa ventilasi buatan yang tidak menyalahi kaidah arkeologi.

Kondisi yang hampir sama juga terjadi di berbagai gua prasejarah, misalnya di gua yang termasuk Warisan Dunia UNESCO yakni, Altamira di Spanyol dan Lascaux di Prancis. Bagian dalam gua yang jauh dari mulut gua memiliki suhu rendah, sehingga koloni mikroorganisme seperti jamur

berkembang biak dengan baik. Menjaga suhu merupakan salah satu upaya yang dilakukan di gua-gua tersebut ([Jurado et al., 2009](#)).

Faktor lingkungan lain yang perlu dijaga agar jamur tidak berkembang biak atau meminimalisir pertumbuhannya adalah polusi udara. Polusi udara yang terjadi terutama dalam bentuk debu. Debu di alam sesungguhnya merupakan partikel zat kimia padat yang terbentuk akibat kekuatan alami (mekanis) dari benda atau bahan baik organik maupun anorganik ([_____ 2009](#)). Debu yang mengandung berbagai zat kimia masuk ke dalam ruang gua melalui hembusan angin, lalu terjadi kontaminasi dengan jamur pada kelembapan antara 25-75%. Pada kondisi kelembapan ini terjadi peningkatan pertumbuhan jamur ([Fitria et al., 2008](#)). Dalam konteks situs gua prasejarah, debu dapat membentuk deposit di dinding gua dan menjadi sumber nutrisi bagi pertumbuhan jamur.

Udara polutan yang mempengaruhi Situs Leang Pettae berasal dari pabrik semen dan marmer, peternakan ayam, kotoran kelelawar, dan kotoran burung. Polutan industri semen mengandung zat-zat kimia berbahaya, seperti nitrogen oksida, sulfur oksida, karbon monoksida, dan partikulat ([Duppa et al., 2020](#)). Polutan yang ditimbulkan oleh industri didominasi oleh debu yang mempengaruhi kualitas udara di lingkungan sekitarnya. Polutan juga berpotensi menyebabkan penyakit *silicosis* pada manusia, yakni penyakit dengan gejala sesak napas disertai batuk-batuk tanpa dahak, bahkan pada stadium berat dapat mengakibatkan kegagalan kerja jantung ([Hasibuan et al., 2015](#)). Sementara itu, polutan dari peternakan ayam, kotoran kelelawar, dan kotoran burung mengandung zat kimia berbahaya seperti nitrogen dan fosfat ([Rosa & Elvrida, 2017](#); [Sari et al., 2016](#)).

Partikel debu polutan dari industri dan dari hewan dapat masuk terbawa angin dan menempel pada permukaan dinding gua. Debu yang melekat pada dinding gua akan menjadi nutrisi jamur dan menyebabkan kerusakan gambar cadas. Upaya pencegahan yang perlu dilakukan instansi terkait adalah menegakkan regulasi untuk memindahkan atau melarang industri semen dan marmer di sekitar situs gambar cadas. Begitu pula dengan usaha peternakan ayam yang banyak terdapat di perkampungan dekat dengan situs perlu ditata ulang. Selain itu, juga perlu upaya memindahkan koloni kelelawar dan burung yang hidup di dalam gua atau mencegah kelelawar dan burung masuk ke dalam gua. Berdasarkan pengamatan di lapangan, kelelawar dan burung banyak yang singgah ke dalam kompleks Taman Prasejarah Leang-Leang, khususnya Leang Pettae, karena lingkungan sekitarnya masih terjaga. Sementara itu, gua atau habitat lain di sekitarnya sudah banyak yang berubah dengan perluasan permukiman, perladangan, dan persawahan. Upaya pencegahan kelelawar dan burung memasuki ruang gua Leang Pettae dapat dilakukan dengan memasang jaring di depan atau mulut gua.

Kondisi yang perlu diwaspadai terhadap jamur dari genus *Paecilomyces* adalah kemampuannya bertahan hidup meski pada keadaan ruang yang kering dan udara yang tidak bergerak. Bila ada faktor dari lingkungan di luar gua yang menyebabkan naiknya kelembapan seperti hujan atau udara lembab, maka pertumbuhan jamur juga akan meningkat. Begitu pula jika terdapat udara yang bergerak baik di dalam gua maupun udara yang datang dari luar gua. Hal ini disebabkan jamur merupakan organisme *heterotof* yang memerlukan bahan organik dari luar untuk kebutuhan nutrisinya. Debu di dalam gua yang mengandung kotoran hewan atau pembusukan tanaman yang terangkut dengan adanya udara bergerak di dalam gua, akan menempel pada

gambar cadas dan menjadi sumber makanan bagi jamur. Apalagi dengan adanya udara bergerak (angin) dari luar yang masuk ke dalam gua dan membawa berbagai polutan industri, peternakan, pupuk, pestisida pertanian, serta polutan lainnya, akan semakin menyuburkan pertumbuhan jamur dalam gua.

Mengingat gua Leang Pettae merupakan salah satu objek utama tujuan wisata di Taman Prasejarah Leang-Leang, maka juga perlu perhatian khusus dari instansi terkait seperti Balai Pelestarian Cagar Budaya Sulawesi Selatan dan Dinas Pariwisata Kabupaten Maros. Faktor aktivitas pengunjung yakni, gerak langkah di dasar gua, keringat yang menetes, tangan yang menyentuh dinding gua dan gambar, serta nafas yang mengeluarkan karbondioksida, sangat berpotensi menyumbang pembiakan cepat jamur.

Hal-hal tersebut di atas juga pernah terjadi pada gua prasejarah Altamira di Spanyol dan Lascaux di Prancis. Diketahui bahwa terjadi peningkatan pertumbuhan mikroorganisme pada dinding gua dan gambar cadas yang ada di dalamnya setelah gua tersebut dibuka sebagai objek wisata umum. Kedatangan para pengunjung atau para wisatawan menyebabkan batuan dinding gua cenderung menerima mikroorganisme apapun yang datang dari pengunjung meliputi spora udara dari luar, semua arthropoda (berbagai jenis serangga, laba-laba, dan lipan), debu, dan sedimen tanah yang terbawa di sepatu. Mikroorganisme mengalami proses biogeokimia yang kemudian menutupi atau menyerang gambar cadas di dinding-dinding gua prasejarah. Eksperimen terbaru yang dilakukan pada tahun 2007, menunjukkan perkembangan pesat dari pertumbuhan mikroorganisme, khususnya jamur pada dinding, langit-langit, dan galeri gua ([Jurado et al., 2009](#)). Menurut penelitian Bastian dan kawan-kawan jenis jamur yang banyak menyerang gua-gua prasejarah di Spanyol adalah dari spesies *Fusarium solani*. Jenis jamur yang sama juga dilaporkan terdapat pada sedimen gua-gua prasejarah di Slovakia, Inggris, Amerika, dan India ([Bastian et al., 2010](#)).

Berdasarkan hasil pemantauan pertumbuhan jamur di Situs Leang Pettae pada bulan Juli hingga Oktober 2020 (setahun sejak pengambilan sampel), proses kerusakan tidak terlihat secara jelas. Hasil pengamatan menunjukkan kondisi gambar cadas dan kerusakan masih sama dengan ketika pengambilan sampel dilakukan. Hal ini dapat disebabkan karena pengaruh polusi dan kontak manusia yang sangat berkurang. Memasuki masa pandemi Covid-19 sejak sekitar bulan Maret 2020, terjadi gangguan pada aktivitas produksi pertambangan, terhentinya aktivitas peternakan ayam di dekat situs, dan ditutupnya Taman Prasejarah Leang-Leang. Hasil pemantauan ini mungkin belum menunjukkan suatu hasil yang pasti. Selain jangka waktu pengamatan yang pendek, juga masih diperlukan penelitian yang lebih mendalam. Meskipun demikian, diharapkan kondisi seperti akhir tahun 2020 yang lalu dapat menjadi indikator positif dalam rangka upaya pelestarian gambar cadas di Situs Leang Pettae.

KESIMPULAN

Mikroorganisme merupakan salah satu penyebab kerusakan gambar cadas di Situs Leang Pettae, Maros. Penyebab kerusakan terlihat dalam bentuk lapisan endapan warna putih di sekitar dan pada gambar cadas. Penelitian berhasil mengidentifikasi mikroorganisme yang berasal dari lapisan endapan putih, yakni jamur (*fungi*) dari genus *Paecilomyces*. Kerusakan gambar cadas

terjadi karena jamur dari genus ini termasuk cepat berkembang terutama pada keadaan lingkungan yang lembab dan mudah sekali menerima polutan dari luar. Jamur jenis ini juga menghasilkan enzim protease yang dapat berpengaruh pada unsur organik gambar cadas dan sekitarnya.

Saran pengendalian terkait pelestarian gua dan gambar cadas adalah dengan melakukan kontrol lingkungan gua skala mikro dan makro seperti suhu, kelembapan, angin, hujan, dan sinar matahari. Faktor lain yang dapat disarankan untuk pelestarian adalah mencegah polusi udara dari industri semen, industri marmer, peternakan, dan kotoran hewan di dalam gua. Selain itu, berdasarkan pengalaman pelestarian gua prasejarah di Spanyol, perlu dipertimbangkan untuk membuat kebijakan yang melarang pengunjung masuk ke dalam gua, mengingat ruang di dalam Situs Leang Pettae tidak luas. Pembuatan media pengganti misalnya berupa papan informasi lengkap di luar gua atau di ruang informasi khusus dapat dilakukan tanpa mengurangi aspek petualangan bagi pengunjung. Alternatif lain adalah dengan membuat replika gua yang mirip agar pengunjung tetap dapat menikmati keasliannya.

Penelitian mengenai jamur secara umum dan genus *Paecilomyces* secara khusus perlu dikembangkan lebih jauh dengan metode yang lebih canggih. Berdasarkan perbandingan dengan penelitian jamur di situs gua prasejarah lain misalnya di Cina dan di Eropa, menghasilkan temuan jamur tidak hanya dari genus *Paecilomyces*. Bahkan sejumlah penelitian memperlihatkan bahwa genus *Paecilomyces* dapat diidentifikasi hingga spesies. Penelitian mendetail diperlukan untuk penyusunan kebijakan pelestarian gua dan gambar cadas yang lebih komprehensif dan tentunya memerlukan sarana, prasarana, serta dana yang tidak sedikit.

PERNYATAAN PENULIS

Para penulis adalah kontributor bersama artikel ini; R. Cecep Eka Permana terutama berkontribusi pada kajian gambar cadas dan penelitian terdahulu di Sulawesi Selatan; Moh. Habibi berkontribusi pada kajian mikrobiologi; dan Edy Gunawan berkontribusi pada kajian pelestarian cagar budaya. Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh seluruh penulis. Urutan pencantuman nama penulis dalam artikel ini telah berdasarkan kesepakatan seluruh penulis. Artikel ini adalah publikasi dari Penelitian Terapan Unggulan Perguruan Ti

Konservasi Gambar Cadas Indonesia Studi Kasus Goa Prasejarah di Kawasan Karst Maros- dengan nomor kontrak: NKB-1697/UN2.R3.1/HKP.05.00/2019. Para penulis menyatakan tidak ada konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak ada pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Para penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Para penulis menghaturkan banyak terima kasih kepada Direktur Riset dan Pengembangan UI yang telah mempercayai kami untuk melakukan penelitian ini. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada Dekan dan Manajer Riset Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, Kepala Balai Arkeologi Sulawesi Selatan, Kepala Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi Sulawesi Selatan, Kepala Balai Konservasi Borobudur, serta pihak-pihak lain yang telah membantu kelancaran kegiatan penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Aubert, M., Brumm, A., Ramli, M., Sutikna, T., Saptomo, E. W., Hakim, B., Morwood, M. J., van den Bergh, G. D., Kinsley, L., & Dosseto, A. (2014). Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia. *Nature*, 514(7521), 223–227. <https://doi.org/10.1038/nature13422>
- Aubert, M., Lebe, R., Oktaviana, A. A., Tang, M., Burhan, B., Hamrullah, Jusdi, A., Abdullah, Hakim, B., Zhao, J. xin, Geria, I. M., Sulistyarto, P. H., Sardi, R., & Brumm, A. (2019). Earliest hunting scene in prehistoric art. *Nature*, 576(7787), 442–445. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1806-y>
- Barnett, H. L., & Hunter, B. B. (1972). *Illustrated genera of imperfect fungi*. Burgess Publishing Company.
- Bastian, F., Jurado, V., Nováková, A., Alabouvette, C., & Saiz-Jimenez, C. (2010). The microbiology of Lascaux Cave. *Microbiology*, 156(3), 644–652. <https://doi.org/10.1099/mic.0.036160-0>
- Bednarik, R. (2003). *Rock art conservation*. International Federation RockArt Organization.
- Duppa, A., Daud, A., & Bahar, B. (2020). Kualitas udara ambien di sekitar industri semen Bosowa Kabupaten Maros. *Jurnal Kesehatan Masyarakat Maritim*, 3(1), 86–92. <https://doi.org/10.30597/jkmm.v3i1.10296>
- Fitria, L., Wulandari, R. A., Hermawati, E., & Susanna, D. (2008). Kualitas udara dalam ruang perpustakaan universitas x ditinjau dari kualitas biologi, fisik, dan kimiawi. *Makara, Kesehatan*, 12(2), 76–82.
- Glover, I. C. (1976). Ulu Leang Cave, Maros: A preliminary sequence of past pleistocene cultural developments in South Sulawesi. *Archipel*, 11(1), 113–154. https://www.persee.fr/doc/arch_0044-8613_1976_num_11_1_1271
- Glover, I. C. (1981). Leang Burung 2: An upper paleolithic rock shelter in South Sulawesi. *Modern Quaternary Research in Southeast Asia*, 6, 1–38.
- Hasibuan, F., Warsito, & Suciayati, S. W. (2015). Simulasi model dispersi polutan gas dan partikulat molekul pada pabrik semen dengan menggunakan software Matlab 7.12. *Jurnal Teori dan Aplikasi Fisika*, 03(02), 142–150.
- Inglis, P. W., & Tigano, M. S. (2006). Identification and taxonomy of some entomopathogenic *Paecilomyces* spp. *Genetics and Molecular Biology*, 29(1), 132–136.
- Jurado, V., Nova, A., Alabouvette, C., & Saiz-Jimenez, C. (2009). The fungal colonisation of rock art caves: Experimental evidence. *Naturwissenschaften*, 96, 1027–1034.
- MacDonald, B. L., Stalla, D., He, X., Rahemtulla, F., Emerson, D., Dube, P. A., Maschmann, M. R., Klesner, C. E., & White, T. A. (2019). Hunter-gatherers harvested and heated microbial biogenic iron oxides to produce rock art pigment. *Scientific Reports*, 9(1), 17070. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-53564-w>
- Mitova, M., Iliev, M., & Groudeva, V. (2015). Identification of *Bacillus* strains isolated from rock paintings in Magoura Cave, Bulgaria. *Journal of BioScience & Biotechnology, Special Ed*, 303–306.
- Moreno-Gavira, A., Huertas, V., Dianez, F., Sanchez-Mountesinos, B., & Santos, M. (2020). *Paecilomyces* and its importance in the biological control of agriculture pests and diseases. *Plant*, 9, 1746.
- Mulvaney, D. J., & Soejono, R. P. (1970). [The Australian-Indonesian archaeological expedition to Sulawesi](#). *Asian Perspective*, XIII, 163–179.
- Nucci, M., & Anaissie, E. J. (2009). Hyalohyphomycosis. In & M. A. P. Elias J.

- Anaissie, Michael R. McGinnis (Ed.), *Clinical Mycology* (Second, hal. 309-327). Churchill Livingstone.
- Nur, M. (2017). Analisis nilai penting 40 gua prasejarah di Maros, Sulawesi Selatan. *Jurnal Konservasi Cagar Budaya*, 11(1), 64-73. <https://doi.org/10.33374/jurnalkonservasicagarbudaya.v11i1.171>
- Permana, R. C. E. (2009). Rock art in South Sulawesi (Indonesia) and their conservation issues. *The 23th Conference on International Cooperation in Conservation 2009*.
- Permana, R. C. E. (2014). *Gambar tangan gua-gua prasejarah Pangkep-Maros Sulawesi Selatan*. Wedatama Widya Sastra.
- Rosa, B., & Elvrida. (2017). Kajian efektivitas pemberian pupuk guano dan biochar terhadap produksi dan serapan hara NPK tanaman padi. *Jurnal Agrotek Lestari*, 4(2), 71-79.
- Said, A. M., Ramli, M., & Sumantri, L. (Ed.). (2007). *Direktori potensi wisata budaya di kawasan karst Maros-Pangkep Sulawesi Selatan Indonesia*. Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Makassar.
- Samidi. (1986). *Laporan konservasi lukisan perahu/sampan di Gua Sumpang Bitu (tahap awal) dan konservasi lukisan babi rusa di Gua Pattae Kere (penyelesaian)*.
- Samson, R. A. (1974). *Paecilomyces and some allied Hyphomycetes*. Centraalbureau voor Schimmelcultures.
- Sari, K. M., Pasigai, A., & Wahyudi, I. (2016). Pengaruh pupuk kandang ayam terhadap pertumbuhan dan hasil tanaman kubis bunga (*Brassica oleracea* var. *Bathytis* L.) pada Oxisol Dystrudepts Lembantongoa. *e-J. Agrotekbis*, 4(2), 151-159.
- Soejono, R. P., & Leirissa, R. Z. (Ed.). (2009). *Sejarah nasional Indonesia I (Edisi mutakhir)*. PN Balai Pustaka.
- Suhartono, Y. (2012). Faktor-faktor penyebab kerusakan lukisan gua prasejarah di Maros Pangkep dan upaya penanganannya. *Jurnal Konservasi Cagar Budaya Borobudur*, 6, 14-25. <http://repository.kemdikbud.go.id/4083/>
- Suhartono, Y., Atmaja, Y., & Lambang, R. P. (2008). *Studi konservasi lukisan gua prasejarah di Maros dan Pangkep*.
Higene perusahaan dan kesehatan kerja. Sagung Seto.

Teknologi dan sumber bahan gerabah Situs Mulyosari berdasarkan analisis petrografi

Technology and raw material sources of pottery from Mulyosari Site based on petrographic analysis

Putri Novita Taniardi^{1*}, Anggara Nandiwardhana², Maulana Ainul Yaqin³, dan Citra Iqliyah Darojah²
Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta¹, IAAI Komda DIY-Jawa Tengah², Alumni Universitas Gadjah Mada³
[*putri.taniardi@gmail.com](mailto:putri.taniardi@gmail.com)

ABSTRACT

Keywords:
Pottery;
Mulyosari Site;
petrography;
material source;
technology

Since the research in 2018 until 2019, pottery sherds are the most dominant artifact from Mulyosari megalithic site amongst other. Hence, analysis conducted towards pottery directly associated with the megaliths are important. Petrographic analysis that was applied in this research is aiming to understand the technology and the material source of pottery at Mulyosari Site. It is necessary to know whether the pottery is locally made or imported from other region. Petrographic analyses were carried out to several excavated pottery samples. All the samples were not randomly chosen; instead they were based on specific character of pottery sherds. The result of analysis shows that the source of pottery material located within geological formation of researched area comprises Sukamade, Merubetiri, Batu Ampar, and Merubetiri limestone. The result of analysis also shows advanced pottery making technology using spinning wheel and open firing at 400 Celsius degrees.

ABSTRAK

Kata Kunci:
Gerabah;
Situs Mulyosari;
petrografi;
sumber bahan;
teknologi

Fragmen gerabah merupakan temuan hasil ekskavasi di Situs Mulyosari yang paling dominan di antara temuan lainnya sejak tahun 2018 hingga tahun 2019. Oleh karena itu, analisis fragmen gerabah perlu dilakukan terutama yang berasosiasi langsung dengan struktur megalitik. Analisis petrografi yang diterapkan dalam penelitian ini bertujuan untuk mengetahui teknologi dan sumber bahan fragmen gerabah. Analisis diperlukan untuk mengetahui apakah gerabah tersebut dibuat secara lokal atau didatangkan dari luar. Analisis dilakukan pada sejumlah sampel gerabah dari kotak ekskavasi. Sampel dipilih tidak secara acak, namun berdasarkan kriteria khusus. Hasil analisis menunjukkan bahwa sumber bahan yang digunakan dalam pembuatan gerabah berada di dalam formasi geologi wilayah penelitian yakni, formasi Sukamade, Merubetiri, Batu Ampar, dan Anggota batugamping Merubetiri. Selain itu, hasil analisis juga menunjukkan teknologi pembuatan gerabah yang tergolong maju, yakni dengan roda putar dan pembakaran terbuka pada suhu mencapai 400 derajat Celsius.

Artikel Masuk 05-12-2020
Artikel Diterima 12-04-2021
Artikel Diterbitkan 30-05-2021



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 41 No.1, Mei 2021, 15-34
DOI : [10.30883/jba.v41i1.610](https://doi.org/10.30883/jba.v41i1.610)
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Fragmen gerabah di Situs Mulyosari merupakan temuan yang dominan dalam masa penelitian sejak tahun 2018 hingga tahun 2019 oleh Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta. Temuan fragmen gerabah berada dalam satu konteks dengan struktur megalitik yakni susunan batu melingkar (*circular stone*) dan dolmen. Dolmen selama ini diketahui terkait dengan ritus penguburan, sehingga keberadaan temuan fragmen gerabah yang menyertainya menunjukkan indikasi adanya proses ritual atau fungsi bekal kubur. Keberadaan fragmen gerabah yang mempunyai nilai penting dalam proses ritual atau bekal kubur dalam budaya megalitik, memunculkan pertanyaan terkait asal usul gerabah itu sendiri. Oleh karena itu, diperlukan analisis petrografi sebagai analisis awal yang mampu memperlihatkan mineral dari sumber bahan dan teknologi pembuatan gerabah untuk mendapatkan informasi apakah gerabah yang ditemukan di Situs Mulyosari diproduksi secara lokal atau didatangkan dari luar wilayah.

Penelitian tentang budaya megalitik di Banyuwangi diawali dengan melakukan survei di *Afdeling* Mulyosari, Kebun Malangsari, Kecamatan Kalibaru, Kabupaten Banyuwangi. Berdasarkan survei yang dilakukan, diketahui luasan *Afdeling* Mulyosari yakni 156,5 ha. Luasan tersebut kemudian dibagi menjadi lima sektor yakni Sektor I, Sektor II, Sektor III, Sektor IV, dan Sektor V. Pembagian sektor tersebut dilakukan untuk memudahkan pemetaan dalam proses penelitian arkeologi. Proses pemetaan situs dilakukan dengan memperhatikan batas alam berupa sungai. Hasil survei ditindaklanjuti dengan ekskavasi di dalam wilayah *Afdeling* Mulyosari. Ekskavasi dilakukan di Sektor I, Sektor II, dan Sektor V dengan membuka tujuh kotak ekskavasi. Ekskavasi di Sektor I dilakukan dengan membuka kotak S1T2, U2T1, U2T2, S15T14, S14T13, S14T14. Ekskavasi di Sektor II dilakukan dengan membuka kotak U7B10, sedangkan ekskavasi di Sektor V dilakukan dengan membuka kotak S1B1 ([Taniardi et al., 2019](#)).

Ekskavasi di Sektor I menghasilkan data arkeologi yang terdiri atas struktur dan artefak. Struktur yang ditemukan di kotak S1T2, U2T1, dan U2T2 berupa Dolmen. Sementara struktur yang ditemukan di S15T14, S14T13, S14T14 berupa bilik batu. Artefak yang ditemukan di kotak S1T2 terdiri atas fragmen gerabah, manik-manik, fragmen batu, dan fragmen logam. Terdapat temuan fragmen gerabah berjelaga dan berasosiasi dengan tanah terbakar yang dijadikan sampel untuk analisis pertanggalan. Selain itu, sampel pertanggalan juga diambil dari arang yang berada dalam satu konteks dengan fragmen gerabah dan fragmen gerabah terbakar (*burnt pottery*). Sampel tersebut diambil dari lapisan tanah di kotak S1T2 yaitu Spit 9, 10, 11, dan 13. Analisis pertanggalan karbon dengan sampel arang dari Spit 10 dan 11 dilakukan oleh *Beta Analytic* (Miami). Hasil pertanggalan karbon menunjukkan angka 323-424 AD, 1627-1526 cal BP, 1720+/- 30 BP (sampel fragmen gerabah Spit 10); 1697-1530 cal BC, 3646-3479 cal BP, 3390+/- 30 BP (sampel arang Spit 10); 322- 417 cal AD, (1628-1533 cal BP), 1730+/- 30 BP (sampel arang Spit 11). Hasil pertanggalan tersebut menunjukkan bahwa angka yang muncul dari sampel fragmen gerabah Spit 10 justru linier dengan angka dari sampel arang Spit 11, sementara sampel arang dari Spit 10 yang berada dalam satu konteks dengan fragmen gerabah menunjukkan angka yang lebih tua ([Taniardi et al., 2019](#)).

Ekskavasi di Sektor I dan Sektor V menghasilkan kesimpulan sementara setidaknya terdapat tiga karakter tinggalan megalitik dari masa sekitar abad ke-4 Masehi. Karakter pertama berupa dolmen dengan susunan batu melingkar yang mengelilinginya. Karakter kedua berupa bilik batu yang tersusun atas

tatanan batu-batu pipih. Karakter ketiga berupa dolmen tanpa susunan batu melingkar ([Taniardi et al., 2019](#)). Sejalan dengan hasil penelitian di Situs Mulyosari, keberadaan gerabah di situs megalitik mungkin selaras dengan yang diungkapkan Solheim terkait ritus penguburan dan religi ([Solheim, 1990](#)). Religi atau kepercayaan yang dimaksud adalah praktek pendirian bangunan-bangunan megalitik yang dihubungkan dengan penghormatan terhadap arwah leluhur ([Gede, 2013](#)). Tidak hanya di Situs Mulyosari, fragmen gerabah juga ditemukan berada dalam satu lingkup dengan situs megalitik di Sulawesi Tengah, Nusa Tenggara Timur, Sumatera, dan Jawa Timur ([Kusumawati, 2011](#)).

Temuan fragmen gerabah dari sejumlah situs di Indonesia diketahui telah dianalisis menggunakan metode petrografi, antara lain Situs Ranu Bethok dan Ranu Grati ([Kasnowihardjo, 2012](#)), Situs Tron Bon Lei, Gua Tabubung, dan Desa Lerabaing ([Nandiwardhana, 2017](#)). Hasil analisis petrografi pada fragmen gerabah dari situs-situs tersebut mampu menunjukkan kesamaan bahan, lokasi produksi, distribusi, lokasi sumber bahan, dan teknologi. Aspek-aspek tersebut menentukan kedudukan (*provenance*) fragmen gerabah dalam sebuah situs arkeologi ([Ownby et al., 2017](#)).

Sebagaimana analisis petrografi yang dilakukan di sejumlah situs tersebut, analisis petrografi juga diterapkan pada temuan gerabah di Situs Mulyosari. Analisis petrografi dilakukan dengan mempertimbangkan faktor transformasi data yang dipengaruhi oleh aktivitas pengolahan tanah perkebunan sebagai lokasi Situs Mulyosari. Kondisi tersebut berpengaruh terhadap posisi temuan fragmen gerabah yang kemungkinan mengalami proses intrusi. Penerapan analisis petrografi serta nilai penting asosiasi fragmen gerabah dengan struktur megalitik, akan diuraikan melalui tulisan ini. Tulisan ini juga berupaya menjelaskan beberapa hal yaitu, bagaimana teknologi pembuatan gerabah, di mana lokasi sumber bahan, dan apakah gerabah yang ditemukan di Situs Mulyosari dibuat secara lokal atau didatangkan dari luar wilayah.

METODE

Sejumlah metode yang dapat dipilih untuk menganalisis gerabah ditentukan oleh tujuan dari analisis itu sendiri. Beberapa analisis gerabah antara lain adalah dengan membuat sayatan tipis (*thin section*), analisis petrografi (*petrographic analysis*), analisis tekstur (*textural analysis*), analisis mineral berat (*heavy mineral analysis*), dan analisis komposisi (*compositional analysis*). Selain itu terdapat analisis menggunakan alat *Scanning Electron Microscope* (SEM), XRD (*X-ray Diffraction*), dan XRF (*X-ray Fluorescence*) ([Orton et al., 1993](#)). Mempertimbangkan beragam metode analisis gerabah yang tersedia maka kajian ini menerapkan analisis petrografi dengan sampel berupa sayatan tipis (*thin-section*).

Analisis petrografi yang dipilih sangat terkait dengan kondisi geologi. Kondisi geologi mengungkap kemungkinan sumber lempung dan material lainnya. Oleh karena itu, peran peta geologi dalam analisis petrografi sangat penting ([Nandiwardhana, 2017](#); [Fatmarani, 2016](#)). Peta geologi juga menjadi referensi dalam upaya mengenali inklusi mineral yang didapatkan dengan teknik *point counting* ([Mahirta, 2003](#)).

Metode analisis yang digunakan dalam kajian ini bersifat makroskopis dan mikroskopis. Analisis makroskopis dilakukan melalui pengamatan bentuk, warna, dan ragam hias, sementara analisis mikroskopis dilakukan melalui pengamatan bentuk, warna, dan kerapatan mineral yang ada di dalam sampel fragmen gerabah. Sampel dipilih tidak secara acak, namun berdasarkan kualitas

temuan. Fragmen gerabah yang dipilih berasal dari kotak ekskavasi S1T1, S14T14, S14T13, dan S15T14 yang memiliki ciri khusus dan memiliki cukup bidang potong untuk pengamatan. Fragmen sampel gerabah dipilih baik dari spit permukaan (0-100 cm) maupun spit dalam (100-170 cm). Penentuan kategori spit berdasarkan pada keberadaan lapisan lensa tanah yang merata di keempat kotak ekskavasi.

Jumlah total fragmen gerabah di keempat kotak ekskavasi adalah 7346 buah. Berdasarkan jumlah tersebut, selanjutnya dipilih 10 fragmen gerabah yang terdiri atas 6 sampel utama dan 4 sampel pembanding. Sampel pembanding dipilih berdasarkan pengamatan makroskopis yang menunjukkan kemungkinan karakteristik fragmen gerabah modern. Karakteristik tersebut ditunjukkan dengan tingkat pembakaran vitrifikasi, irisan penampang yang terlihat sangat rapat, dan komponen mineral yang hampir tidak terlihat secara kasat mata. Fragmen gerabah modern berasal dari lapisan tanah adukan (*disturbed layer*) kotak ekskavasi.

Sampel utama dipilih dari sejumlah temuan fragmen gerabah berdasarkan pengamatan makroskopis. Fragmen gerabah memiliki ciri khusus seperti kondisi *temper* yang memperlihatkan mineral tidak beraturan, warna irisan penampang yang menunjukkan perbedaan gelap dan terang, pola hias dengan motif yang mewakili keseluruhan temuan, tekstur penampang yang halus baik di sisi luar maupun di sisi dalam, dan posisi temuan dari spit dalam (100-170 cm). *Temper* adalah inklusi non-plastis yang ditambahkan pada tanah liat secara sengaja untuk memadatkan tanah liat sebelum dibentuk ([Department of Archaeology University of York, 2000](#)).

Analisis petrografi terhadap sampel fragmen gerabah dilakukan dalam dua tahap. Tahap pertama, yakni pembuatan sampel berupa sayatan tipis (*thin section*), dilakukan di Laboratorium Geologi Universitas Pembangunan Nasional Yogyakarta. Sayatan tipis sampel berukuran 3 μm mengikuti metode yang ditulis oleh Patrick Quinn dalam buku *Ceramic Petrography*. Tahap kedua, yakni pengamatan sayatan tipis, dilakukan di Laboratorium Arkeologi Departemen Arkeologi Universitas Gadjah Mada menggunakan mikroskop polarisasi Olympus CX-31. Pengamatan secara makroskopis dan mikroskopis dilakukan untuk menerapkan metode analisis struktur bahan gerabah (*fabric analysis*) ([Orton et al., 1993](#)). Kriteria pengamatan antara lain adalah dari kesamaan jenis kandungan mineral, ukuran butir, jumlah butir, tingkat kerapatan antar mineral, dan garis lempung (*streak*). *Streak* diterjemahkan secara bebas sebagai garis lempung, berbeda dengan *streak* yang berarti goresan dalam istilah Geologi. Perbandingan jenis mineral dan karakteristik sampel baik secara makroskopis maupun mikroskopis digunakan untuk mencari kemungkinan teknik pembuatan gerabah, keseragaman, keberagaman, dan lokasi sumber bahan.

HASIL PENELITIAN

Hasil Analisis Makroskopis

Fragmen gerabah umumnya ditemukan dalam kondisi terlapis oleh tanah liat yang pekat. Penanganan temuan fragmen gerabah dilakukan di laboratorium dengan penyortiran serta pengidentifikasian terhadap ukuran, bagian fragmen, pola hias, dan tingkat pembakaran. Pengukuran dilakukan menggunakan jangka sorong (*Vernier Caliper*) untuk mengetahui panjang, lebar, dan ketebalan gerabah. Hasil pengukuran tersebut dapat dilihat pada [Tabel 1](#).

Tabel 1. Informasi hasil pengukuran sampel gerabah secara makroskopis

No	Nama Temuan	Spit	Dimensi			Keterangan
			P	L	T	
1.	S1T2-6	6	4	3.1	0.4	Pembanding
2.	S1T2-11	11	5	3.7	0.6	-
3.	S1T2-13	13	3.2	2.3	1.1	-
4.	S1T2-16	16	1.8	1.5	0.6	Pembanding
5.	S14T13-4	4	2.6	2.9	0.9	Pembanding
6.	S14T13-8	8	3.9	3.4	0.8	Pembanding
7.	S14T14-15-a	15	2.4	2	0.8	-
8.	S14T14-15-b	15	6.1	3.1	0.3	-
9.	S15T14-13-a	13	3	1.9	0.7	-
10.	S15T14-13-b	13	3.6	1.8	0.6	-

Sumber: Anggara Nandiwardhana

Fragmen gerabah dari Situs Mulyosari memiliki banyak variasi, meliputi pola hias, warna, bentuk, dan tingkat pembakaran. Pola hias pada fragmen gerabah menunjukkan variasi teknik hias dan proses pembuatan. Misalnya saja seperti teknik roda putar yang menghasilkan pola hias cenderung rapi dan timbul (lihat [Gambar 1](#)). Teknik roda putar tersebut juga terlihat dari hasil pengamatan pola striasi pada fragmen gerabah polos dan bermotif hias dari kotak S14T13. Teknik roda putar membentuk pola timbul dan pola garis yang tampak segaris dan sejajar (lihat Gambar 1). Selain pola hias, terlihat pula motif



Gambar 1. Fragmen gerabah berindikasi pola hias dan teknik pembuatan modern dari kotak S14T13.

(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

hias gores dan garis pada sejumlah fragmen gerabah dalam kondisi fragmentaris dari kotak S1T2 (lihat [Gambar 2](#)), sedangkan motif hias cukil terlihat pada fragmen gerabah dari kotak S15T14 (lihat [Gambar 3](#)). Secara umum motif hias dengan pola gores dan garis pada fragmen gerabah yang ditemukan masih belum bisa memperlihatkan keseluruhan tipe motif hias gerabah.



Gambar 2. Fragmen gerabah dengan berbagai pola dan motif hias dari kotak S1T2.
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)



Gambar 3. Fragmen bagian tepian gerabah dengan motif hias dari kotak S15T14.
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Selanjutnya adalah indikasi teknik pembakaran dan pengeringan yang teramati pada temuan fragmen gerabah dari Situs Mulyosari. Tingkat pembakaran gerabah meliputi oksidasi, reduksi, vitrifikasi, dan dehidrasi. Oksidasi ditandai dengan kondisi karbon yang menguap seluruhnya, sehingga tidak ada lagi sisa kandungan karbon. Proses tersebut melibatkan proses pembakaran yang merata sehingga membuat warna gerabah menjadi merah kecoklatan, serta membuat bagian penampang terlihat berwarna sama. Reduksi ditandai dengan bagian tengah gerabah yang masih meninggalkan sisa hitam. Sisa hitam berasal dari karbon yang terperangkap di dalam bahan gerabah saat proses pembakaran. Vitrifikasi ditandai dengan proses ketika kandungan mineral dan *temper* di dalam gerabah melebur, sehingga penampang gerabah yang teramati berwarna sama dan sangat halus sebagai akibat proses pembakaran dengan suhu tinggi. Dehidrasi ditandai dengan fragmen gerabah yang tidak mengalami proses pembakaran dan hanya mengalami proses pengeringan di bawah sinar matahari (McKinnon, 1996).

Hasil identifikasi keseluruhan fragmen gerabah menunjukkan bahwa fragmen gerabah yang paling banyak ditemukan mengalami tingkat pembakaran oksidasi. Tingkat pembakaran oksidasi menunjukkan adanya indikasi penggunaan tungku terbuka, mengingat materi untuk menyalakan api masih mengandalkan oksigen (*open firing*). Ditemukan pula fragmen gerabah yang menunjukkan tingkat pembakaran reduksi yakni, menggunakan tempat tertutup

dengan fokus pembakaran lempung. Selain tingkat pembakaran oksidasi dan reduksi, identifikasi juga menunjukkan adanya tingkat pembakaran vitrifikasi. Tingkat pembakaran vitrifikasi ditemukan pada fragmen gerabah modern. Pembakaran vitrifikasi dilakukan dengan penggunaan tungku (*kiln*) untuk memperoleh tingkat pembakaran dengan suhu tinggi.

Hasil Analisis Mikroskopis

Analisis petrografi dilakukan pada enam sampel utama dan empat sampel pembanding (lihat [Tabel 2](#) dan [Tabel 3](#)). Sampel ditentukan berdasarkan hasil analisis makroskopis temuan fragmen gerabah di Situs Mulyosari. Terdapat 10 sampel dari empat kotak ekskavasi untuk dilakukan analisis petrografi. Bidang pengamatan pada analisis petrografi secara horizontal terbagi menjadi dua yakni sisi dalam dan sisi luar, sementara secara vertikal terbagi menjadi sisi kanan dan sisi kiri. Perbedaan antara kepadatan mineral atau persentase inklusi yang terlihat di bidang pengamatan dengan sortasi mineral atau besar kecilnya mineral dalam satu bidang, diukur dengan persentase (lihat [Tabel 4](#) dan [Tabel 5](#)). Persentase 10-50% termasuk dalam kategori tidak rapat, sedangkan persentase diatas 50% termasuk dalam kategori rapat. Kategori tingkat sortasi gerabah yakni *well sorted* (baik), *poorly sorted* (buruk), dan *very poorly sorted* (sangat buruk) ([Quinn, 2013](#)).

Tabel 2. Karakteristik makroskopis sampel utama

No	Nama Temuan	Karakteristik makroskopis
1.	S1T2-11	Tepian, berhias motif garis gores, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>
2.	S1T2-13	Tepian, berhias motif garis, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>
3.	S14T14-15-a	Badan, berhias motif garis, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>
4.	S14T14-15-b	Badan, berhias motif garis, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>
5.	S15T14-13-a	Tepian, polos, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>
6.	S15T14-13-b	Badan, berhias motif tera, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>

Sumber: Anggara Nandiwardhana

Tabel 3. Karakteristik makroskopis sampel pembanding

No	Nama temuan	Karakteristik makroskopis
1.	S1T2-6	Tepian, gerabah modern, berhias motif garis dan berpoles, warna 2,5 YR 5/8 red
2.	S1T2-16	Badan, polos, warna 2,5 YR 5/6 red
3.	S14T13-4	Badan, polos, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>
4.	S14T13-8	Tepian, berhias motif garis, warna 2,5 YR 4/8 <i>reddish brown</i>

Sumber: Anggara Nandiwardhana

Tabel 4. Inklusi mineral yang teramati pada sampel utama.

No	Nama Sampel	Kuarsa	Grog	Hematit	Opak	Biotit	Kalsit
1.	S1T2-11	29	0	7	48	23	15
2.	S1T2-13	189	22	8	373		0
3.	S14T14-15-1	29	0	26	62	39	0
4.	S14T14-15-2	27	0	11	35	14	0
5.	S15T14-13-1	128	0	7	137	28	17
6.	S15T14-13-2	68	0	5	80	10	0

Sumber: Anggara Nandiwardhana

Tabel 5. Inklusi mineral yang teramati pada sampel pembanding.

No	Nama Sampel	Kuarsa	Grog	Hematit	Opak	Biotit	Kalsit
1.	S1T2-6	76	9	10	106	0	15
2.	S1T2-16	63	0	2	35	0	0
3.	S14T13-4	213	5	84	6	0	0
4.	S14T13-8	42	25	9	41	65	11

Sumber: Anggara Nandiwardhana

Sampel S1T2-11

Matriks lempung pada sampel S1T2-11 terlihat memiliki komposisi warna antara coklat dan hitam (lihat [Tabel 6](#)). Matriks lempung di sisi luar dan sisi dalam yang berwarna hitam menyebabkan mineral-mineral opak dengan warna yang menyerupainya tidak dapat teramati melalui mikroskop (lihat [Gambar 4](#)). Perubahan warna tersebut juga merupakan indikasi adanya perbedaan dalam tahapan pembuatan gerabah dengan melibatkan proses pengeringan di bawah

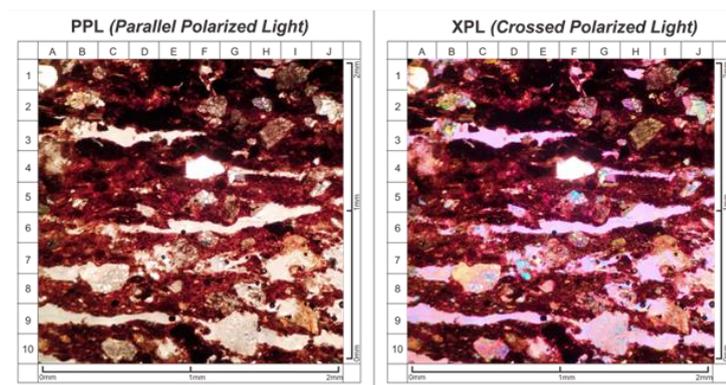
Tabel 6. Persentase inklusi dalam perbesaran 100x pada sampel utama dan sampel pembanding

No	Nama Sampel	Tingkat Sortasi*	Persentase Inklusi**
1.	S1T2-11	<i>poorly sorted</i>	20
2.	S1T2-13	<i>very poorly sorted</i>	30
3.	S14T14-15-1	<i>very poorly sorted</i>	30
4.	S14T14-15-2	<i>very poorly sorted</i>	30
5.	S15T14-13-1	<i>very poorly sorted</i>	40
6.	S15T14-13-2	<i>very poorly sorted</i>	30
7.	S1T2-6	<i>well sorted</i>	10
8.	S1T2-16	<i>poorly sorted</i>	20
9.	S14T13-4	<i>poorly sorted</i>	30
10.	S14T13-8	<i>very poorly sorted</i>	20

Sumber: Anggara Nandiwardhana

*Tingkat sortasi ditentukan berdasarkan metode Whitbread

**Perbesaran yang dilakukan adalah 100x



Gambar 4. Penampang sampel gerabah S1T2-11. A1: kuarsa, E2: opak, H9: void, C4: hematit. (Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

sinar matahari dan proses pembakaran dengan suhu tertentu. Inklusi mineral pada sampel ini memiliki ukuran yang tidak beraturan dengan kerapatan rendah (20%) dan sortasi mineral yang buruk (*poorly sorted*). Sampel ini juga memperlihatkan keberadaan *void*. *Void* adalah istilah yang digunakan untuk merujuk pada semacam rongga atau ruang udara yang teramati pada sampel sayatan tipis gerabah ([Department of Archaeology University of York, 2000](#)).

Keberadaan *void* pada sampel gerabah menunjukkan kemungkinan ciri pembuatan gerabah dengan teknik *coiling* (teknik memilin). Teknik *coiling* pada pembuatan gerabah umumnya menyisakan *void* dan garis lempung (*streak*) yang halus dan memanjang.

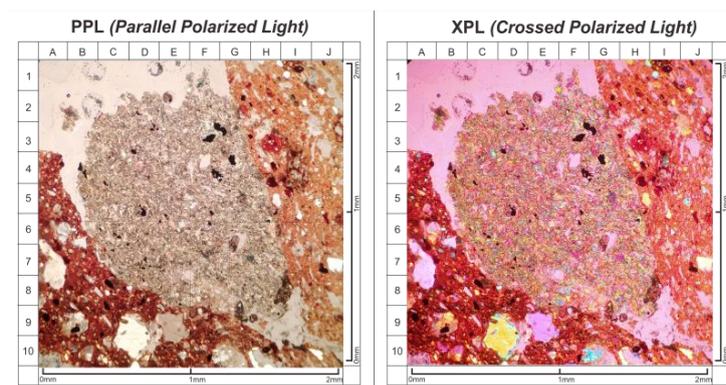
Sampel S1T2-13

Matriks lempung pada sampel S1T2-13 memperlihatkan gradasi warna coklat dari gelap ke terang. Inklusi mineral pada sampel ini cenderung tidak rapat dengan persentase 30% dan kondisi sortasi sangat buruk (*very poorly sorted*) (lihat [Tabel 7](#)). Inklusi mineral yang teramati terdiri dari kuarsa, kalsit, *grog*, biotit, hematit, dan mineral-mineral opak dalam ukuran relatif kecil yang tidak teridentifikasi (lihat [Gambar 5](#)). *Grog* adalah istilah yang digunakan untuk merujuk pada remukan gerabah atau tanah liat bakar (*burnt clay*) yang ditambahkan pada tanah liat sebagai *temper* ([Department of Archaeology University of York, 2000](#)). Keberadaan batu pasir dalam inklusi yang teramati

Tabel 7. Urutan tingkat sortasi pada keseluruhan sampel gerabah.

No	Nama Sampel	Tingkat Sortasi	Jenis Sampel
1.	S1T2-6	<i>well sorted</i>	Pemanding
2.	S1T2-11	<i>poorly sorted</i>	-
3.	S1T2-16	<i>poorly sorted</i>	Pemanding
4.	S14T13-4	<i>poorly sorted</i>	Pemanding
5.	S1T2-13	<i>very poorly sorted</i>	-
6.	S14T14-15-1	<i>very poorly sorted</i>	-
7.	S14T14-15-2	<i>very poorly sorted</i>	-
8.	S15T14-13-1	<i>very poorly sorted</i>	-
9.	S15T14-13-2	<i>very poorly sorted</i>	-
10.	S14T13-8	<i>very poorly sorted</i>	Pemanding

Sumber: Anggara Nandiwardhana



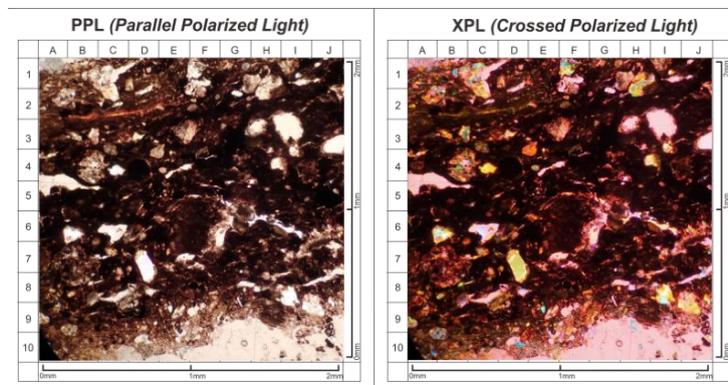
Gambar 5. Penampang sampel S1T2-13. E5: batupasir, H3: hematit.
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

berukuran relatif besar kemungkinan merupakan bahan atau material (*temper*) yang sengaja ditambahkan untuk memperkuat material bahan gerabah. Sampel ini memiliki garis lempung (*streak*) yang terlihat memanjang dan cembung ke sisi dalam dan matriks lempung yang nyaris rapat. Hal tersebut menunjukkan indikasi pembuatan gerabah dengan teknik pijit.

Sampel S14T14 15-a

Matriks lempung pada sampel S14T14 15-a memiliki warna hitam baik di

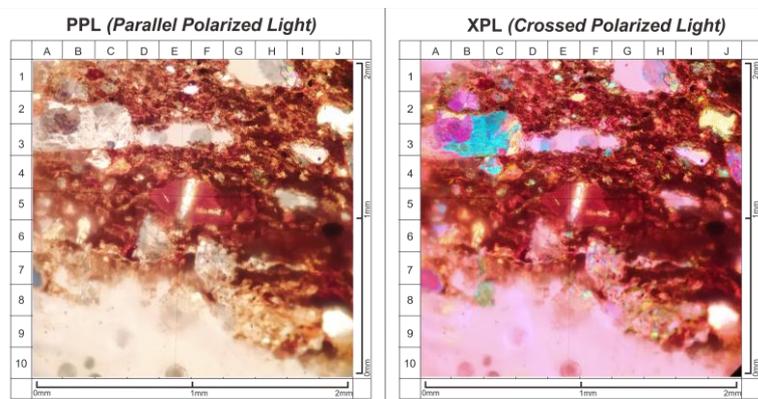
sisi luar maupun di sisi dalam. Warna matriks lempung yang gelap menyebabkan kesulitan identifikasi mineral opak dalam matriks lempung. Inklusi mineral pada sampel gerabah ini memiliki kerapatan rendah (30%) dengan persentase sortasi sangat buruk (*very poorly sorted*) (lihat [Tabel 6](#)). Kondisi garis lempung nyaris rata tidak terlihat, sehingga tidak dapat ditentukan termasuk dalam teknik pembuatan yang mana. Namun dari keberadaan *void* yang teramati pada matriks lempung menunjukkan kemungkinan pembuatan gerabah dengan teknik pijit. Teknik pijit melibatkan proses menekan dengan jari ketika membentuk gerabah. Proses menekan dalam teknik tersebut yang umumnya menyisakan *void*. Bentuk *void* cenderung memanjang dan cembung dari sisi luar ke arah sisi dalam ([Quinn, 2013](#)). Warna gelap pada matriks lempung menunjukkan kemungkinan jika lempung yang digunakan berasal dari lokasi yang dekat dengan sumber air. Selain itu, di dalam matriks lempung terlihat *void* yang terisi inklusi mineral hematit yang kemungkinan terjadi akibat perubahan suhu (lihat [Gambar 6](#)).



Gambar 6. Penampang sampel gerabah S14T14 15-a. D2: hematit, H8: void I3: kuarsa
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Sampel S14T14 15-b

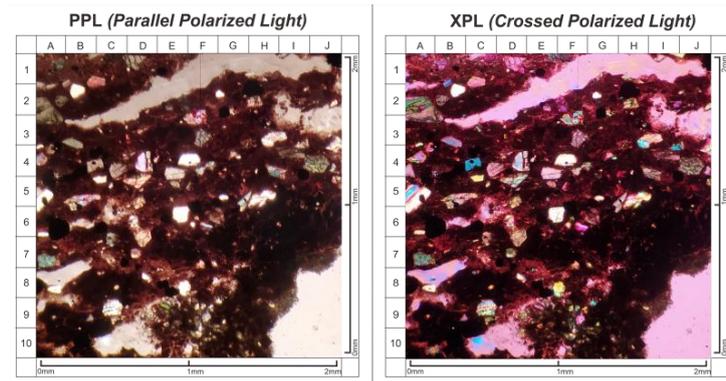
Matriks lempung sampel gerabah S14T14 15-b memiliki warna coklat yang cenderung gelap di bagian tengah. Inklusi mineral pada sampel ini memiliki tingkat kerapatan yang cenderung rendah (30%) dengan tingkat sortasi sangat buruk (*very poorly sorted*). Inklusi mineral yang teramati antara lain adalah kuarsa, mineral-mineral opak, hematit, dan kalsit dengan ukuran relatif kecil (lihat [Gambar 7](#)).



Gambar 7. Penampang sampel gerabah S14T14 15-b. H1: biotit F5: hematit, J6: opak
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Sampel S15T14 13-a

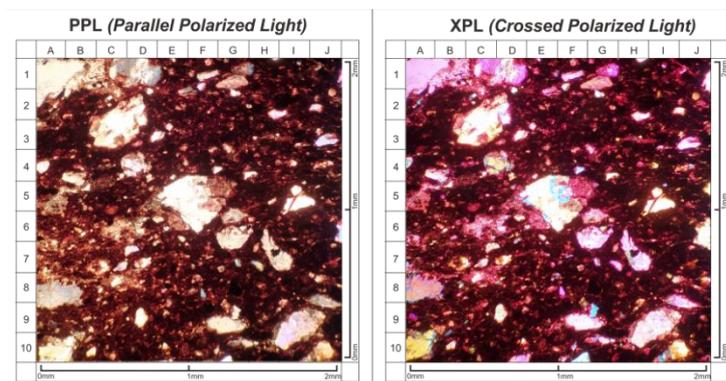
Inklusi mineral pada sampel gerabah S15T14 13-a menunjukkan tingkat kerapatan rendah (40%) dengan tingkat sortasi sangat buruk (*very poorly sorted*). Matriks lempung menunjukkan gradasi warna hitam dari gelap ke terang dari sisi luar ke sisi dalam (lihat [Gambar 8](#)). Terlihat bahwa *void* pada sampel ini membentuk rekahan-rekahan tipis meskipun tidak menyeluruh. Inklusi mineral pada sampel ini didominasi oleh kuarsa dengan berbagai ukuran. Kondisi garis lempung (*streak*) pada sampel ini sangat halus sehingga nyaris tidak terlihat. Oleh karena itu, teknik pembuatan pada fragmen gerabah tidak dapat ditentukan.



Gambar 8. Penampang sampel gerabah S15T14 13-a. A5: kuarsa, D10: void.
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Sampel S15T14 13-b

Matriks lempung pada sampel ini memperlihatkan gradasi warna yang tidak terlalu signifikan. Gradasi warna teramati yakni coklat gelap ke coklat terang dari sisi luar menuju sisi dalam (lihat [Gambar 9](#)). Inklusi mineral pada sampel gerabah ini menunjukkan tingkat kerapatan yang cenderung rendah (30%) dan tingkat sortasi sangat buruk (*very poorly sorted*). Inklusi mineral yang teramati berupa kuarsa berukuran relatif besar. Garis lempung (*streak*) pada sampel gerabah ini bisa teramati, namun kondisi garis lempung tersebut tidak cukup untuk menentukan teknik pembuatan gerabah.

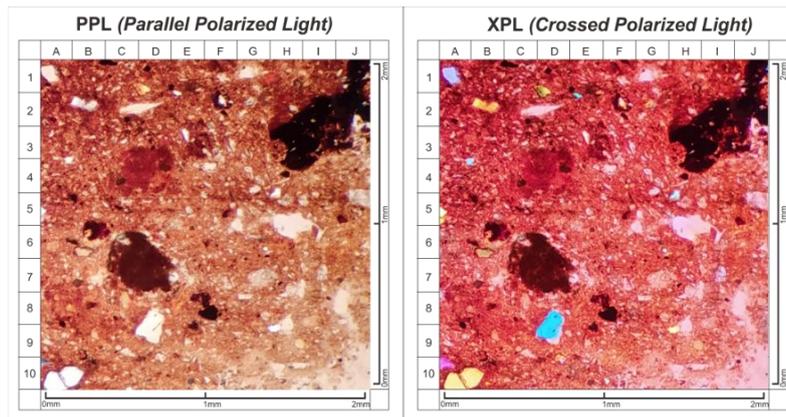


Gambar 9. Penampang sampel gerabah S15T14 13-b. G8: opak, C5: hematit, E5: kuarsa.
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Sampel S1T2-6

Matriks lempung pada sampel S1T2-6 menunjukkan gradasi warna coklat dari gelap ke terang. Matriks lempung berwarna coklat gelap di sisi luar dan semakin terang di sisi dalam (lihat [Gambar 10](#)). Inklusi mineral pada sampel

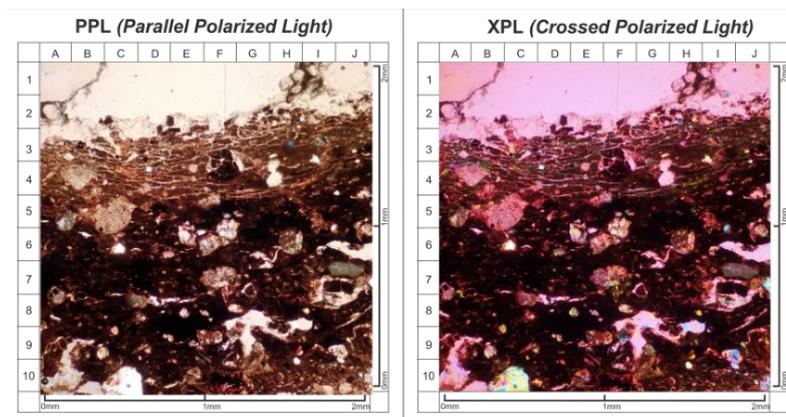
gerabah memiliki tingkat kerapatan yang rendah (10%) dan termasuk dalam kategori sortasi mineral baik (*well sorted*). Hal ini menunjukkan bahwa material yang digunakan dalam pembuatan sampel gerabah mengalami proses pengayakan. Material yang diayak memiliki kecenderungan untuk memiliki sortasi yang baik (Quinn, 2013). Pada sampel gerabah muncul inklusi mineral hematit dan *grog* dengan ukuran yang relatif besar. Sampel S1T2-6 memiliki garis lempung (*streak*) yang halus, nyaris tidak teramati, serta matriks lempung yang rapat. Karakteristik tersebut menunjukkan kemungkinan gerabah tersebut dibuat dengan teknik roda putar.



Gambar 10. Penampang sampel gerabah pembeding S1T2-6.C4: Grog, F8: opak, C6: hematit. (Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Sampel S1T2-16

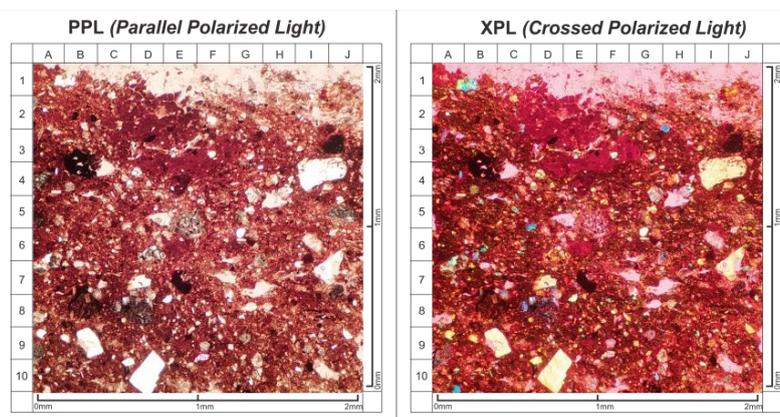
Matriks lempung pada sampel gerabah S1T2-16 memiliki gradasi antara warna coklat menuju hitam dari sisi luar menuju sisi dalam (lihat Gambar 11). Inklusi mineral pada sampel gerabah ini memiliki ukuran yang tidak beraturan dengan kerapatan rendah (20%) dan sortasi mineral yang tergolong buruk (*poorly sorted*). Hal tersebut memberikan indikasi bahwa material pembuat gerabah seperti pasir atau tanah tidak mengalami proses pengayakan. Mineral inklusi yang banyak ditemukan atau yang dominan dalam sampel ini adalah kuarsa dengan ukuran yang beragam dan didominasi bentuk *amphibolic* (*amphibole*). Warna matriks lempung yang cenderung kehitaman membuat mineral-mineral opak dengan warna yang sama tidak teramati melalui mikroskop. Garis lempung (*streak*) pada sampel gerabah ini yang nyaris tidak terlihat sehingga tidak dapat ditentukan teknik pembuatannya.



Gambar 11. Penampang sampel S1T2-16. C6: kuarsa, D5: opak, I5: hematit. (Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Sampel S14T13-4

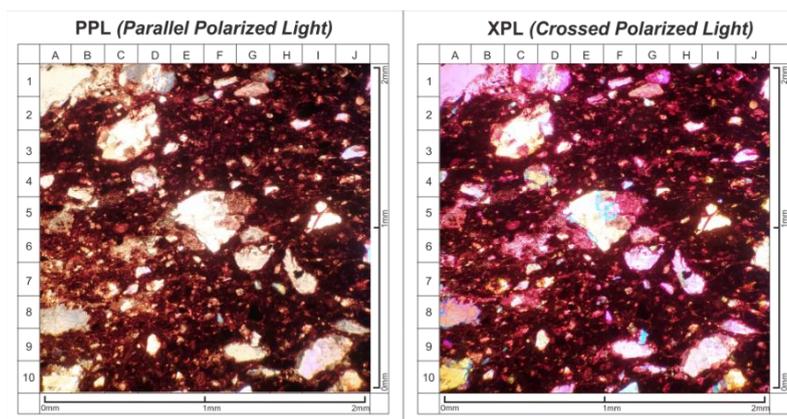
Matriks lempung sampel gerabah S14T13-4 terlihat memiliki rongga yang menyerupai pori-pori (lihat [Gambar 12](#)). Hal tersebut kemungkinan terjadi karena pada saat proses pembuatan sampel sayatan tipis gerabah, sampel tersebut tidak sepenuhnya kering. Mineral yang teramati dalam inklusi didominasi oleh kuarsa berukuran relatif kecil. Matriks lempung memiliki gradasi warna coklat dari gelap ke terang dari sisi luar ke sisi dalam. Inklusi mineral cenderung tidak rapat (30%) dengan tingkat sortasi buruk (*poorly sorted*) (lihat [Tabel 6](#)). Selain mineral, terdapat *grog* yang menunjukkan bahwa ada kemungkinan penggunaan material tambahan (*temper*) berupa fragmen gerabah. Fragmen gerabah tersebut dihaluskan dan dicampurkan dengan material bahan gerabah lainnya. Keberadaan *grog* juga bisa menunjukkan tingkat hasil pembakaran yang berbeda dengan material inklusi yang lain, sehingga seolah-olah *grog* tersebut membentuk inklusi yang terpisah. Garis lempung (*streak*) pada sampel gerabah ini nyaris rata atau tidak teramati, sehingga tidak dapat ditentukan teknik pembuatannya.



Gambar 12. Penampang sampel gerabah S14T13-4, E3: *grog* B4: opak, D10: kuarsa, I3: hematit. (Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

Sampel S14T13-8

Matriks lempung pada sampel gerabah S14T13-8 memperlihatkan gradasi warna coklat dari gelap ke terang dari sisi luar ke sisi dalam (lihat [Gambar 13](#)). Inklusi material pada sampel ini memiliki tingkat kerapatan rendah yakni 20% dengan kategori sortasi *very poorly sorted* (sangat buruk). Terdapat *grog* dalam inklusi yang memiliki warna cenderung lebih gelap dibandingkan matriks lempung. Matriks lempung terlihat memiliki rongga yang menyerupai pori-pori. Hal itu kemungkinan terjadi karena pada saat proses pembuatan sampel sayatan tipis gerabah, sampel tersebut tidak kering sepenuhnya. Inklusi mineral yang dominan pada sampel ini terdiri dari kalsit dan kuarsa dengan ukuran relatif kecil. Garis lempung (*streak*) pada sampel gerabah ini yang nyaris rata atau tidak teramati, sehingga tidak bisa ditentukan teknik pembuatannya.



Gambar 13. Penampang sampel gerabah S14T13-8. C9: *grog* H9: hematit.
(Sumber: Balai Arkeologi Provinsi DIY)

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Proses pembuatan gerabah secara sederhana dilakukan dengan mencampurkan lempung atau tanah liat (*clay*) bersama sejumlah material tambahan (*temper*). Material tambahan yang biasa digunakan antara lain pasir, tanah, akar-akaran, fragmen gerabah, kerang, dan mineral (Nandiwardhana, 2017). Terkait dengan proses pembuatan gerabah, analisis petrografi dapat menunjukkan hasil inklusi mineral dan tingkat sortasi bahan penyusun gerabah (Fatmarani, 2016). Analisis petrografi pada fragmen gerabah Situs Mulyosari menunjukkan sejumlah mineral antara lain opak (*opaque*), hematit (*hematite*), biotit (*biotite*), kuarsa (*quartz*), dan kalsit (*calcite*). Mineral kuarsa yang ditemukan di seluruh sampel gerabah teramati berukuran relatif besar dan tidak beraturan. Hal ini menunjukkan kemungkinan jika *temper* yang digunakan sebagai material tambahan berasal dari dataran tinggi. Mineral yang berasal dari dataran tinggi umumnya berbentuk *amphibolic*.

Pembuatan gerabah melibatkan teknik pembakaran dengan mencapai suhu tertentu, meskipun sulit untuk menentukan berapa suhu terbaik dalam pembuatan gerabah. Menurut Beals dan Hoijer, lempung atau tanah liat dapat dibakar pada suhu 400°C (dalam Atmosudiro, 1984). Sementara itu, Gordon Childe (dalam Atmosudiro, 1984) menyatakan bahwa lempung atau tanah liat mencapai tingkat pembakaran yang terbaik pada suhu 400°C. Pada suhu tersebut komposisi kimia pada tanah liat bisa berubah.

Mineral hematit yang teramati di seluruh sampel gerabah menunjukkan kemungkinan adanya proses pembakaran dengan suhu tertentu (merujuk pada suhu pembakaran dalam proses pembuatan gerabah). Proses pembakaran tersebut yang membentuk material lempung mengendap menjadi plastis dan material tanah berunsur besi tinggi teroksidasi membentuk hematit. Hematit dapat ditemukan pada jenis tanah yang mengandung mineral kaya akan unsur besi (Fe). Kemungkinan ini muncul mengingat mineral hematit yang ditemukan di alam pada umumnya berwarna hitam. Proses pembakaran dengan suhu tertentu mengubah hematit menjadi warna yang berbeda, yakni dari hitam menjadi merah (reaksi oksida ferum). Selain itu, proses pengeringan (*drying*) dapat merubah warna hematit dari hitam menjadi orange dan kuning. (Quinn, 2013).

Mineral-mineral opak teramati di seluruh sampel gerabah, sedangkan mineral biotit tidak ditemukan di seluruh sampel gerabah. Mineral biotit ditemukan di sampel gerabah S14T13-8, S1T2-11, S14T14-15-1, S14T14-15-2, S15T14-13-1, S15T14-13-2. Mineral biotit biasanya ditemukan di jenis tanah pasir.

Ketiadaan biotit di beberapa sampel gerabah bukan berarti gerabah tersebut tidak menggunakan pasir sebagai material tambahan (*temper*). Kemungkinan perbedaan proses penyaringan pasir yang menyebabkan biotit tersebut bisa muncul atau tidak. Keberadaan mineral kalsit pada sejumlah sampel gerabah yakni, S1T2-6, S14T14-8, S1T2-11, S15T14-13-1, menunjukkan kemungkinan bahwa sumber bahan pembuatan gerabah berasal dari jenis tanah dengan kadar kalsium yang tinggi.

Selain mineral, teramati pula inklusi *grog* pada sejumlah matriks lempung yang menunjukkan adanya penggunaan lempung atau fragmen gerabah yang hancur kemudian dicampurkan kembali ke dalam pasta lempung pada saat proses pembuatan gerabah. Bukti digunakannya *grog* sebagai *temper* terlihat dari garis lempung (*streak*) dan warna matriks lempung. Ketidadaan inklusi *grog* pada sejumlah sampel menunjukkan jika tidak semua gerabah menggunakan kembali (*reuse*) remukan fragmen gerabah sebagai *temper*.

Sortasi mineral pada sampel gerabah dikategorikan sebagai sortasi baik, sortasi buruk, dan sortasi sangat buruk (lihat [Tabel 6](#)). Sampel gerabah dengan sortasi baik yakni S1T2-6, sortasi buruk yakni S1T2-11, S1T2-16, S14T13-4; sangat buruk yakni, S1T2-13, S14T14-15-1-2, S15T14-13-1-2, dan S14T13-8. Sortasi baik dinilai dari ukuran inklusi mineral pada sayatan tipis yang apabila dibandingkan dengan matriks lempung memiliki ukuran hampir merata. Inklusi mineral dengan sortasi buruk dilihat dari ukuran inklusi mineral yang tidak beraturan dan hampir memenuhi satu matriks lempung. Sortasi sangat buruk terlihat dari inklusi mineral dengan ukuran yang sangat tidak beraturan. Inklusi mineral yang berukuran besar merupakan mineral seperti biotit dan kuarsa.

Persentase inklusi mineral yang terlihat pada matriks lempung diamati dan direpresentasikan dalam skala Wentworth ([Quinn, 2013](#)). Semua sampel gerabah yang memiliki tingkat sortasi antara 10-50% termasuk dalam kategori tidak rapat, sedangkan sampel gerabah yang memiliki tingkat sortasi diatas 50% termasuk dalam kategori rapat. Tingkat sortasi tersebut menandakan inklusi mineral yang disengaja atau tidak disengaja tercampur dalam satu medan pandang dan memperlihatkan kerapatan (*porosity*) material tambahan (*temper*) gerabah ([Quinn, 2013](#)).

Tingkat pembakaran pada gerabah dapat terlihat pada saat pemilihan sampel secara kasat mata (makroskopis). Sampel gerabah yang memiliki tingkat pembakaran rendah dapat teramati dari kerapatan matriks lempung. Gerabah yang memiliki tingkat pembakaran rendah (kemungkinan dibawah 400°C) mengindikasikan bahwa gerabah tersebut merupakan gerabah kuno. Sementara itu, sampel gerabah S1T2-6 menunjukkan indikasi sebagai gerabah modern karena mengalami proses pembakaran pada tingkat vitrifikasi (mencapai suhu 400°C atau bahkan lebih). Sampel tersebut juga menunjukkan pola hias menggunakan sapuan, mengalami proses pewarnaan pada permukaan gerabahnya, dan memiliki sortasi mineral yang tergolong baik (*well sorted*).

Sampel pembanding yakni S1T2-16, S14T13-4, S14T13-8 tidak menunjukkan indikasi mengalami proses pembakaran hingga tingkat vitrifikasi, melainkan mengalami proses pembakaran reduksi. Proses pembakaran reduksi terlihat dari tekstur lempung pada penampang samping yang tidak melekat secara halus. Selain itu, terdapat indikasi fragmen gerabah modern dari karakteristik permukaan sampel gerabah yang halus sampel S1T2-16. Tekstur permukaan sampel gerabah yang teramati secara makroskopis menunjukkan kemungkinan adanya teknik pembuatan dengan teknik pijit.

Sampel gerabah yang memperlihatkan matriks lempung berwarna hitam

antara lain S15T14-13-a, S14T14-15-a, dan S15T14-13-b. Sampel S14T14-15a menunjukkan tingkat pembakaran reduksi, sedangkan sampel S15T14-13-a dan S15T14-13-b menunjukkan tingkat pembakaran oksidasi. Tingkat pembakaran oksidasi terlihat pada warna bagian tengah dari penampang samping sampel yang berwarna hitam, melebihi warna luar gerabah. Sementara itu, beberapa sampel memperlihatkan teknik pembuatan dengan teknik tekan (*pressing while forming*). Jejak teknik pembuatan gerabah tersebut berupa *void* yang terbentuk seperti rongga atau ruang udara pada sampel S14T14-15-a dan S15T14-13-b.

Hasil pengamatan juga menunjukkan garis lempung (*streak*) pada matriks lempung (Quinn, 2013). *Streak* adalah garis lempung yang bisa teramati pada sampel sayatan tipis. Garis-garis lempung tersebut membentuk matriks lempung sebagai hasil teknik pembuatan gerabah. Setiap teknik pembuatan gerabah kemungkinan akan menghasilkan matriks lempung yang berbeda. Teknik *coiling* atau teknik memilin umumnya membentuk garis lempung yang memanjang. Teknik tekan atau pijit umumnya membentuk garis lempung yang cenderung lebih pendek dibandingkan dengan teknik roda putar dan *coiling*. Namun biasanya teknik tersebut menghasilkan *void* dari tekanan jari ketika proses pembuatan gerabah. Teknik roda putar umumnya membentuk garis lempung yang memanjang namun cenderung lebih rapat dibandingkan dengan teknik *coiling*. Perbedaan garis lempung terlihat dari teknik roda putar gerak lambat dan teknik roda putar gerak cepat. Teknik roda putar gerak cepat akan menghasilkan garis lempung yang lebih rapat dan nyaris halus atau tidak terlihat dibandingkan dengan teknik roda putar gerak lambat (McKinnon, 1996).

Inklusi mineral yang ditemukan pada *temper* gerabah menunjukkan kemungkinan lokasi sumber bahan. Lokasi sumber bahan tersebut sangat terkait dengan kondisi geologi wilayah penelitian. Secara umum, wilayah penelitian dan sekitarnya masuk ke dalam Zona Pegunungan Selatan (Bemmelen, 1949). Batuan-batuan tersebut sudah muncul pada zaman Tersier, sehingga kondisi batuan sudah terlitifikasi secara sempurna. Kondisi batuan sangat mempengaruhi bentuk relief yang tidak hanya kasar namun juga memiliki pola bersifat rumit. Hal ini berbeda jauh dengan relief di sebelah utara Zona Pegunungan Selatan yang bersifat halus akibat penyalutan material vulkanik baru di permukaannya. Berikut adalah pembagian formasi dalam Peta Geologi Regional Lembar Jember (Sartohadi, 2014):

1. Aluvium (Qa): krakal, krikil, pasir, dan lumpur.
2. Formasi Kalibaru (Qvat): Breksi, lahar, konglomerat, batu pasir, tufan, dan tuf.
3. Tuf Argopuro (Qpvk): tuf sela (*lithic tuff*), tuf abu, dan tuf lava.
4. Formasi Puger (Tmp): batu gamping perunggu bersisipan breksi batu gamping, dan batu gamping tufan.
5. Formasi Mandiku (Tmm): Breksi gunungapi dan tuf breksi berkomponen andesit, dan basalt bersisipan tuf.
6. Baturan terobosan (Tmi): granodiorit, diorit, dan dasit.
7. Formasi Sukamade (Toms): batu lempung bersisipan batu lanau, dan batu pasir.
8. Formasi Merubetiri (Tomm): perselingan breksi gunungapi, lava, dan tuf terpropiltkan.
9. Formasi Batu Ampar (Tomb): perselingan batu pasir dan batu lempung bersisipan tuf (batuan piroklastik yang mengandung debu vulkanik), breksi, dan konglomerat.

10. Anggota batugamping Formasi Merubetiri (Tml): batu gamping, batu gamping tuf, dan napal.

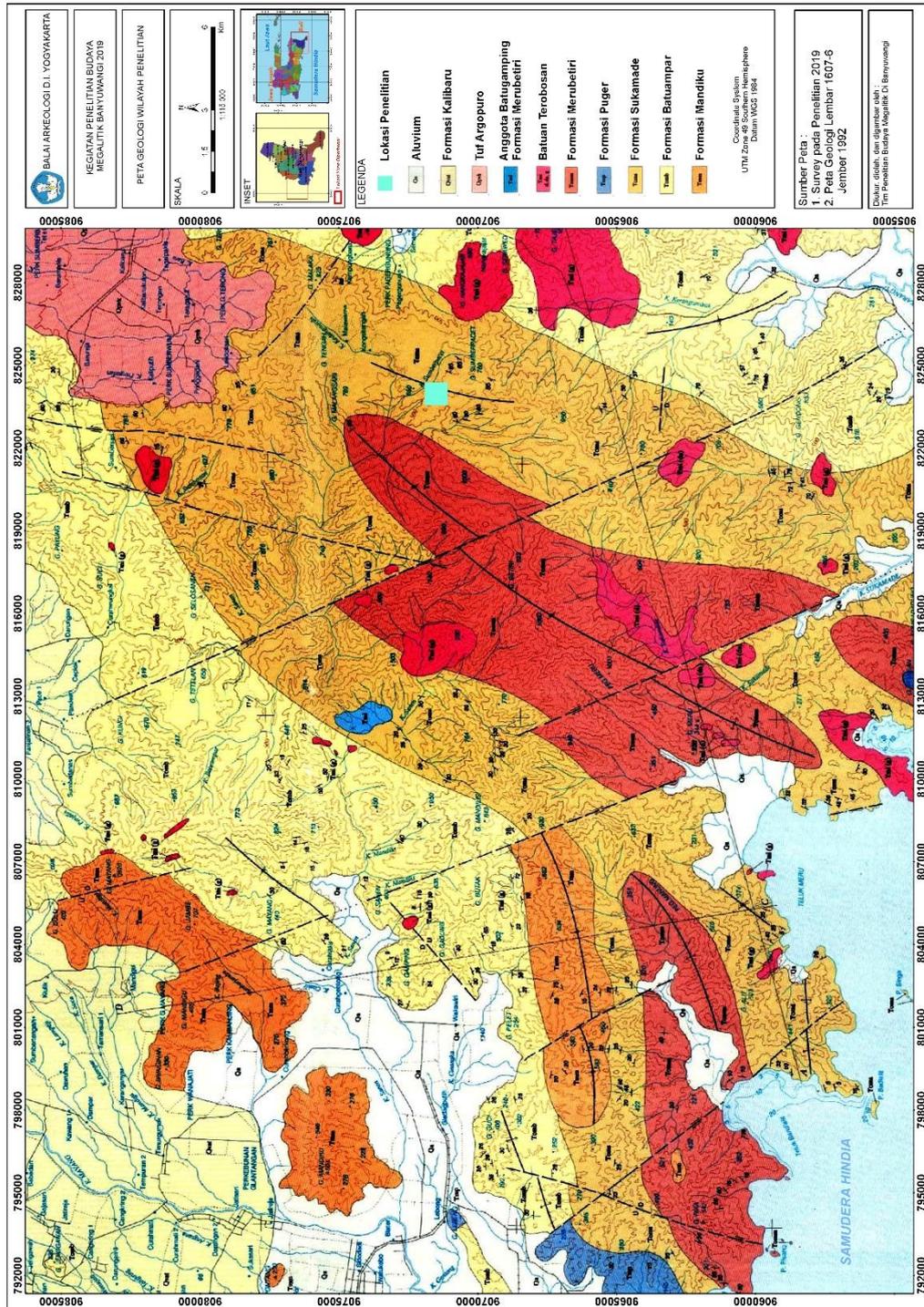
Secara khusus wilayah penelitian memiliki empat formasi batuan penyusun berdasarkan Peta Geologi Regional Lembar Jember. Secara geomorfologi, wilayah penelitian masuk dalam bentuk lahan struktural Kompleks Merubetiri ([Sartohadi, 2014](#)). Kompleks ini mempunyai genesis yang sangat berbeda dibandingkan bentukan lahan di sekitarnya. Empat formasi batuan penyusun adalah Formasi Sukamade, Formasi Merubetiri, Formasi Batu Ampar, dan Anggota batu gamping Formasi Merubetiri (lihat [Gambar 14](#)).

Mineral kuarsa biasa ditemukan di jenis batuan breksi vulkanik. Kalsit biasa ditemukan di jenis batuan gamping. Biotit biasa ditemukan di endapan batupasir (batuan sedimen). Mineral-mineral opak kemungkinan berasal dari batuan-batuan bersifat feromagnetis, ilmenit, pirit, magnetit, dan grafit ([Barker, 2014](#)). Berdasarkan identifikasi mineral tersebut maka kemungkinan sumber bahan yang digunakan dalam pembuatan gerabah berada di dalam formasi geologi wilayah penelitian (lihat [Tabel 8](#)). Lokasi sumber bahan tersebut tidak jauh dari batuan yang mengandung mineral yang ditemukan. Secara geologi jangkauan area lokasi sumber bahan mungkin berada dekat dengan lokasi situs saat ini, namun bisa jadi juga berada jauh dari lokasi situs saat ini dengan mempertimbangkan luasan formasi geologi di Kawasan Merubetiri dan sekitarnya.

Tabel 8. Informasi Peta Kemungkinan Lokasi Sumber Bahan Pembuatan Gerabah Situs Mulyosari

No	Geologi		Geomorfologi	
	Kode	Formasi Geologi Lembar Jember	Kode	Struktur Kompleks Merubetiri
1.	Tomb	Formasi Batuampar, perselingan batu pasir dan batu lempung bersisipan tuf (batuan piroklastik yang mengandung debu vulkanik), breksi, dan konglomerat.	H1S19	Lereng Atas Perbukitan Struktural Breksi Gunungapi Formasi Batuampar
2.			H2S10	Lereng Tengah Perbukitan Struktural Batulempung Formasi Batuampar
3.			H1S46	Lereng Atas Perbukitan Struktural Lava Andesit Formasi Batuampar
4.	Tomm	Formasi Merubetiri, perselingan breksi gunungapi, lava, dan tuf terpropiltkan.		
5.	Toms	Formasi Sukamade, batu lempung bersisipan batulanau dan batupasir.	H1S13	Lereng Atas Perbukitan Struktural Batupasir Formasi Sukamade
6.			H2S11	Lereng Tengah Perbukitan Struktural Batulempung Formasi Sukamade
7.	Tml	Anggota batugamping Formasi Merubetiri, batugamping, batugamping tuf, dan napal.		

Sumber: Peta Geologi Lembar Jember, [Sartohadi, 2014](#)



Gambar 14. Peta Geologi untuk menunjukkan jenis formasi tanah di wilayah penelitian.
(Sumber: [Taniardi et al., 2019](#))

KESIMPULAN

Analisis petrografi yang dilakukan pada beberapa sampel fragmen gerabah hasil ekskavasi di Situs Mulyosari menunjukkan persentase mineral dalam fragmen gerabah secara sederhana. Jika dilihat dari keberadaan mineral-mineral di sekitar Mulyosari, terdapat kemungkinan fragmen gerabah berasal dari gerabah yang diproduksi dari sekitar situs tersebut. Lokasi Situs Mulyosari yang berada di dekat Gunung Raung, memberikan

sumberdaya mineral dan variasi tanah yang beragam dari material-material vulkanis.

Selain itu, hasil analisis petrografi untuk gerabah sangat penting dalam identifikasi komposisi mineral berdasarkan aspek mikroskopis. Hasil analisis ini mampu menunjukkan bahwa sumber bahan yang digunakan dalam pembuatan gerabah berada di dalam formasi geologi wilayah penelitian. Data geologi menunjukkan bahwa jangkauan area lokasi sumber bahan mungkin berada dekat dengan lokasi situs saat ini. Hasil tersebut diketahui dari teknik *point counting* mineral dalam *temper* fragmen gerabah. Hasil analisis petrografi menjadi landasan atau titik awal untuk analisis geokimia yang dapat menunjukkan elemen unsur pembentuk lempung dan *temper* yang digunakan secara lebih spesifik.

Secara umum hasil analisis makroskopis dan mikroskopis fragmen gerabah yang telah dilakukan memperlihatkan teknologi dan kemungkinan lokasi sumber bahan. Teknologi yang digunakan dalam pembuatan gerabah Situs Mulyosari adalah roda putar, teknik pijit (*pressing while forming*), dan teknik memilin (*coiling*). Sementara kemungkinan lokasi sumber bahan yang berada dalam jangkauan area situs mengarah pada indikasi bahwa gerabah Situs Mulyosari dibuat secara lokal. Meski demikian, penelitian dengan analisis yang lebih mendalam dibutuhkan untuk mengetahui alur distribusi atau kemungkinan adanya perdagangan lokal dan intraregional. Analisis yang lebih mendalam membutuhkan sampel gerabah pembandingan dari situs megalitik di Banyuwangi dan sekitarnya, serta sampel gerabah modern yang berasal dari perajin gerabah pada masa sekarang.

PERNYATAAN PENULIS

Para Penulis adalah kontributor utama. Putri Novita Taniardi menulis tentang riwayat penelitian budaya megalitik di Situs Mulyosari. Anggara Nandiwardhana melakukan proses petrografi dan menuliskan analisisnya. Maulana Ainul Yaqin menulis tentang kondisi geologis di Situs Mulyosari dan sekitarnya. Citra Iqliyah Darojah menulis tentang penerapan analisis petrografi pada situs-situs megalitik di Indonesia. Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh seluruh penulis. Urutan pencantuman nama penulis dalam artikel ini telah berdasarkan kesepakatan seluruh penulis. Para Penulis tidak menerima pendanaan untuk penyusunan artikel ini. Para Penulis menyatakan tidak ada konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak ada pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Para Penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis menyampaikan terima kasih kepada Departemen Arkeologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada yang telah memberikan fasilitas laboratorium untuk analisis petrografi. Penulis juga menyampaikan terima kasih kepada Dr. Dwi Yani Yuniawati yang telah memberikan bimbingan penulisan artikel ini. Tidak lupa, penulis mengucapkan terima kasih kepada Tim Penelitian Balai Arkeologi Provinsi D.I.Yogyakarta dan semua pihak yang membantu penulisan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Atmosudiro, S. (1984). *Studies on ceramics, notes on the tradition of pottery making in the Region of Kasongan, Regency of Bantul, Yogyakarta*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Proyek Penelitian Purbakala, Departemen P dan K.
- Barker, A. (2014). *A key for identification of rock-forming minerals in thin-section*. Taylor and Francis Group.
- Bemmelen, R. W. Van. (1949). *The geology of Indonesia vol. II: general geology of Indonesia and adjacent archipelagoes*.
- Department of Archaeology University of York. (2000). *Petrology glossary*. Internet Archaeology 9. <https://intarch.ac.uk/journal/issue9/glossary.htm#Temper>
- Fatmarani, S. (2016). *Analisis daerah asal gerabah di Situs Topo dan Mareku, Pulau Tidore, Maluku Utara berdasarkan analisis bentuk, hiasan dan petrografi*. Gadjah Mada.
- Gede, I. D. K. (2013). Misba dalam masyarakat Alor: kajian bentuk dan fungsi. *Forum Arkeologi*, 26(3), 181-194.
- Kasnowihardjo, G. (2012). Teknologi gerabah Situs Ranu Bethok dan Ranu Grati: "sebuah kajian berdasarkan analisis petrografi." *Berkala Arkeologi*, 32(2), 109-124. <https://doi.org/10.30883/jba.v32i2.51>
- Kusumawati, A. (2011). Kemajemukan tradisi megalitik di Indonesia. *Forum Arkeologi*, 24(3), 211-223. <https://doi.org/10.24832/fa.v24i3.299>
- Mahirta. (2003). *Human occupation on Rote and Sawu Islands, Nusa Tenggara Timur*. Australian National University.
- Mc Kinnon, E. E. (1996). *Buku panduan keramik*.
- Nandiwardhana, A. (2017). *Analisis teknologi dan petrografi gerabah pada Situs Tron Bon Lei, Desa Lerabaing, dan Gua Tabubung di Pulau Alor*. Universitas Gadjah Mada.
- Orton, C., Tyers, P., & Vince, A. (1993). *Pottery in archaeology*. Cambridge University Press.
- Ownby, M. F., Giomi, E., & Williams, G. (2017). Glazed ware from here and there: Petrographic analysis of the technological transfer of glazing knowledge. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 16, 616-626. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2016.04.019>
- Quinn, P. S. (2013). *Ceramic petrography, the interpretation of archaeological pottery & related artefacts in thin section*. Berforts Information Press, Oxford.
- Sartohadi, J. (2014). *Bentang sumberdaya lahan Kawasan Gunung Ijen dan sekitarnya*. Laboratorium Geografi Tanah Fakultas Geografi. UGM.
- Solheim, W. G. I. (1990). Earthenware pottery, the T'ai and the Malay. *Asian Perspective*, 29(1), 25. <https://www.semanticscholar.org/paper/Earthenware-Pottery%2C-the-T%27ai-and-the-Malay-Solheim/ae5602deba4b3085a39cd0181e30f9d6aa667941>
- Taniardi, P. N., Alifah, Wibowo, H., Purnamasari, R., Darojah, C. I., Yaqin, M. A., Saputro, B. I., Wibisono, M. W., Fuadillah, G. A., Mudjiono, & Asmaranatha, P. B. A. (2019). *Laporan Penelitian Arkeologi: Budaya megalitik di Banyuwangi dalam konteks persebaran budaya megalitik Jawa Timur*.

Kajian arca Agastya bertubuh ramping koleksi Museum Mpu Purwa Kota Malang

The study of slender Agastya statue in the Mpu Purwa Museum collection, Malang City

Rakai Hino Galeswangi
Tim Ahli Cagar Budaya Kota Malang
rakaihino007@gmail.com

ABSTRACT

Keywords:
Statue;
Agastya; Mpu
Purwa
Museum;
iconography

This study aims to examine and identify the place of origin of the slender Agastya statue (arca) stored in the Mpu Purwa Museum Malang. The object of study is the Agastya depicted with a slender stomach, a hair-style partially curled and partially loose on the back, and holding the trident weapon from its backrest. The research method is qualitative descriptive, inductive reasoning with the sense of analytical description. This research uses analysis of iconography, ecology, contextual, and historical approach. The result shows that the slender Agastya is locally made with high quality and influenced by the Gupta-Indian style, which appeared in the VIII to IX centuries in Central Java. The origin of Agastya statue also known as part of the Karangbesuki temple ruins in Desa Karangbesuki. The Agastya acts as a Hindu temple mandala statue placed in a niche of the south side wall. These results are expected to be useful for further researches..

ABSTRAK

Kata Kunci:
Arca;
Agastya;
Museum
Mpu Purwa;
ikonografi

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji dan mengidentifikasi tempat asal arca Agastya bertubuh ramping yang tersimpan di Museum Mpu Purwa Kota Malang. Objek kajian dalam penelitian ini adalah Arca Agastya yang digambarkan berperut ramping, gaya rambut yang sebagian digelung dan sebagian diurai di pundak belakang, dan memegang senjata trisula dari sandaran belakang. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dengan melakukan penalaran induktif bersifat deskriptif analitis. Pendekatan yang digunakan adalah analisis ikonografi, ekologi, kontekstual, dan pendekatan sejarah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa arca Agastya bertubuh ramping dibuat secara lokal, bermutu tinggi, dan dipengaruhi langgam Gupta-India yang muncul di Jawa Tengah pada abad VIII hingga IX. Arca Agastya tersebut juga diketahui berasal dari reruntuhan Candi Karangbesuki di Desa Karangbesuki, sebagai arca mandala candi Hindu yang ditempatkan di relung luar dinding sisi selatan. Hasil penelitian ini diharapkan dapat berguna untuk penelitian lanjutan lainnya.

Artikel Masuk 14-10-2020
Artikel Diterima 15-03-2021
Artikel Diterbitkan 30-05-2021



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 41 No.1, Mei 2021, 35-54
DOI : [10.30883/jba.v41i1.603](https://doi.org/10.30883/jba.v41i1.603)
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Kajian terhadap arca adalah salah satu pembahasan penting dalam ilmu arkeologi dan sejarah. Hal tersebut dikarenakan identifikasi dari sebuah arca dapat memberikan rekonstruksi dimensi temporal dalam kajian historiografi atau penulisan sejarah. Peninjauan langgam serta gaya atau atribut dari sebuah arca, memungkinkan seorang peneliti untuk dapat mengidentifikasi sebuah peninggalan sejarah dan menentukan pada masa apa peninggalan tersebut dibuat.

Bentuk arca akan muncul karena adanya perwujudan dari sosok tokoh baik dewa maupun manusia yang disucikan atau dianggap penting. Pemujaan arca dalam pandangan hidup orang India, selalu bersifat keagamaan, ketika seluruh hidupnya diabdikan untuk agama. Setiap perbuatan manusia beragama selalu dihubungkan dengan pengabdian kepada dewa atau Tuhan. Mereka percaya bahwa dalam hal menciptakan arca atau suatu benda seni, berarti sama dengan mengabdikan dirinya pada Tuhan ([Maulana, 1996](#), hal. 2)

Dewa-dewa yang dipuja dalam agama Hindu dan dianggap sebagai dewa-dewa tertinggi di antara dewa-dewa lainnya, tidak hanya melambangkan konsep tertentu, seperti "*Isoara*" dan "*Sakti*". Dewa-dewa tersebut juga sekaligus merupakan tokoh mitos yang memperlihatkan hubungan dengan riwayat dewa-dewa yang khas ([Sedyawati, 1989](#), hal. 391). Pemujaan terhadap kekuatan-kekuatan alam yang dilakukan oleh kelompok masyarakat demi menjaga keseimbangan alam, lambat laun berubah menjadi kebutuhan spiritual. Alam dianggap memiliki kekuatan yang dapat menimbulkan kelahiran, kehidupan, dan kematian. Oleh karena itu, kekuatan alam digambarkan secara visual dalam bentuk Siwa, Wisnu, Brahma yang disembah dalam gambaran nyata (*murti*) yang dapat dilihat dan diraba ([Maulana, 2002](#), hal. 5).

Edi Sedyawati menyebutkan bahwa arca adalah benda yang dibuat oleh manusia dengan sengaja. Pembuatan arca sendiri adalah untuk memenuhi kebutuhan tertentu atau sesuai dengan tujuan tertentu. Oleh karena itu, pembuatan arca akan terkait dengan makna dan fungsi ([Sedyawati, 1980](#), hal. 213). Sementara itu, Endang Sri Hardianti memberikan pengertian bahwa arca merupakan penggambaran nyata dari suatu figur dewa. Arca dengan sengaja dibuat untuk keperluan pemujaan ([Hardiati, 2002](#), hal. 133). Apabila merunut dari sumber asalnya di India, pemujaan arca tampaknya sudah sangat tua. Namun, hingga kini belum diketahui secara pasti kapan awal mula pemujaan arca. Banyak yang menduga bahwa pemujaan arca berawal dari para pengikut Buddha Gautama yang memuja guru mereka dalam bentuk arca setelah kematian Buddha ([Rao, 1914](#), hal. 1).

Arca merupakan unsur yang terpenting di dalam bangunan suci (kuil) pemujaan. Arca berfungsi sebagai mediator antara pemuja dengan dewa yang dipuja, sehingga pembuatan arca terikat oleh aturan-aturan. Aturan atau ketentuan ikonografi dan ikonometri dicantumkan dalam beberapa kitab agama dengan ketentuan atau persyaratan yang bertingkat-tingkat ([Maulana, 1997](#), hal. 2). T.M. Hari Lelono menyatakan bahwa dalam pembuatan arca terdapat empat persyaratan yang perlu diperhatikan yaitu, 1) bahan, 2) ikonografi (sikap dan asesoris sebagai pertanda atau identitas tokoh), 3) ikonometri yakni ukuran besar atau kecil dan perbandingan sebuah arca yang membedakan antara dewa-dewa utama dan dewa-dewa dibawahnya, dan 4) seniman pemahat ([Lelono, 2013](#)).

Persyaratan diperlukan mengingat fungsi arca sebagai media pemujaan. Terkait dengan persyaratan tersebut, seniman merupakan individu yang melakukan pemahatan arca atas dasar pengetahuan terhadap ikonografi dan

ikonometri, serta pengetahuan terhadap ritual-ritual yang dilakukan sebelum pemahatan arca. Dalam proses menghasilkan karya yang sempurna, keempat persyaratan saling terkait satu sama lain (Lelono, 2013, hal. 95). Hal ini menunjukkan bahwa setiap unsur yang melekat pada diri arca, bukanlah sesuatu hal yang dibuat secara sembarangan.

Terdapat sejumlah arca Agastya yang tersimpan sebagai koleksi Museum Mpu Purwa Kota Malang. Koleksi arca Agastya juga dikenal dengan sebutan Siwa Guru atau Siwa Maha Guru. Di antara sepuluh (10) koleksi arca yang teridentifikasi sebagai Agastya, salah satunya memiliki gaya dan langgam yang sangat berbeda. Arca Agastya tersebut memiliki pahatan yang halus, memperlihatkan gaya kain yang dikenakan, dan memiliki bentuk gelung rambut yang khas. Berdasarkan buku Museum Mpu Purwa, Arca Agastya tersebut bernomor inventaris 95/Kota Malang. Arca memiliki ukuran lebar 18 cm, tebal 17 cm, tinggi 63 cm, dan disebutkan berasal dari Gasek-Karangbesuki, Kecamatan Sukun, Kota Malang (Suwardono, 2011, hal. 53).

Secara umum arca Agastya/Siwa Guru/Bhatara Guru mempunyai ciri atau karakteristik yang sudah banyak diketahui. Karakteristiknya adalah perwujudan orang tua berkumis, berjenggot, berperut gendut, dan mengenakan mahkota berbentuk *jatamakuta* (Ayatrohaedi, 1981, hal. 3). Soewojo Wojowasito mendeskripsikan bahwa wujud arca Siwa Guru atau Bhatara Guru selalu dalam sosok orang yang agak tua, posisi berdiri, bertangan dua, tambun, berkumis, dan berjenggot. Hiasan dan pakaian arca Agastya tergolong sederhana, sosoknya juga digambarkan tidak memiliki atribut senjata, kecuali *trisula* yang terletak pada sandaran sisi kanan belakang. Atribut lainnya dari arca Agastya yakni, kendi (*kamandalu*), tasbih (*aksamala*), dan kipas lalat (*camara*) (Wojowasito, 1951, hal. 160). Para *rsi* dan para pertapa pada umumnya juga digambarkan seperti Siwa Guru. Ratnaesih Maulana menguraikan bahwa Siwa Mahaguru adalah sosok Siwa sebagai Mahaguru yang biasanya digambarkan berperut buncit (*tundila*), berjenggot panjang, berkumis, serta mengenakan pakaian dan perhiasan yang sangat sederhana. Sosok ini juga diwujudkan bertangan dua yang masing-masing membawa kendi (*kamandalu*) dan tasbih (*aksamala*) (Maulana, 1997, hal. 48-49).

Berdasarkan pada uraian di atas mengenai ciri umum dari arca Agastya, pemilihan objek penelitian terhadap salah satu arca Agastya di Museum Mpu Purwa dilatarbelakangi oleh keunikan gaya dan ciri khas dari arca. Arca yang dipilih sebagai objek penelitian sangat berbeda dengan koleksi arca Agastya lainnya, baik di dalam maupun di luar himpunan koleksi Museum Mpu Purwa. Selain itu, pertimbangan lainnya adalah asal-usul arca yang menunjukkan lokasi di Gasek-Karang Besuki, Kecamatan Sukun, Kota Malang, Jawa Timur. Keunikan gaya, ciri khas, dan narasi yang tertulis pada panel keterangan arca, menjadi suatu daya tarik tersendiri. Hal itu menimbulkan pertanyaan terkait mengapa arca Agastya yang disebutkan bergaya seni abad VIII-IX dan didominasi oleh gaya Jawa Tengah, berada di daerah Jawa Timur. Fokus permasalahan kajian arca Resi Agastya bertubuh ramping yang menjadi salah satu koleksi Museum Mpu Purwa sebagai berikut, (a) Mengapa arca Agastya koleksi museum Mpu Purwa bertubuh ramping? dan (b) Bagaimana gambaran tempat asal arca Agastya bertubuh ramping koleksi museum Mpu Purwa?

Tujuan yang ingin dicapai dalam kajian ini adalah untuk mengetahui perwujudan arca Agastya bertubuh ramping yang nampak berbeda dari arca Agastya berperut buncit (*tundila*) pada umumnya. Selain itu, kajian ini bertujuan untuk mengetahui tempat asal arca Agastya bertubuh ramping tersebut secara

pasti. Manfaat yang diperoleh dari kajian ini adalah berupa masukan dan informasi ilmiah tentang arca Agastya dari Gasek-Karangbesuki sebagai salah satu koleksi unggulan (*masterpiece*) Museum Mpu Purwa Kota Malang untuk pihak pengelola museum, pengunjung museum, dan juga masyarakat akademis pemerhati sejarah dan arkeologi.

METODE

Metode penelitian diperlukan untuk menjawab rumusan masalah penelitian. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan menggunakan penalaran induktif yang bersifat deskriptif-analitis. Penalaran induktif sendiri dimaksudkan untuk dapat memberikan penjelasan terhadap suatu permasalahan dengan data yang ada. Sementara sifat deskriptif-analitis fokus pada upaya untuk memberikan gambaran atau penjelasan terhadap objek yang diteliti lewat data yang terkumpul, kemudian melakukan analisis untuk pengambilan kesimpulan ([Moleong, 2006](#), hal. 23).

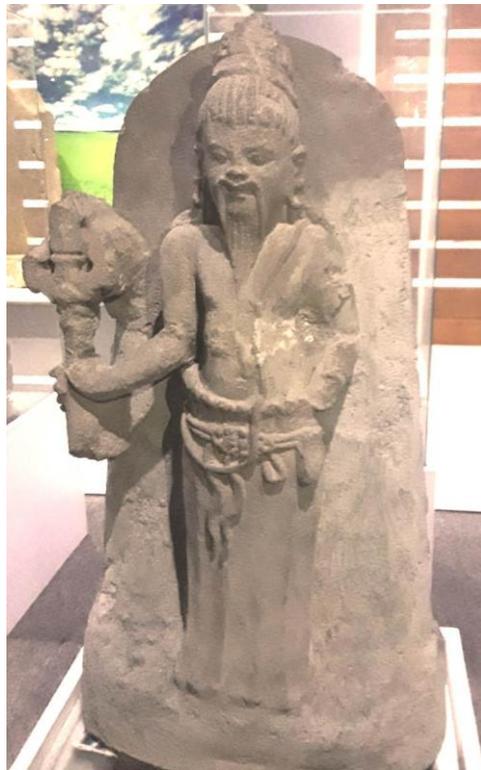
Analisis yang digunakan adalah analisis ikonografi, ikonologi, dan kontekstual. Analisis ikonografi adalah pemerian karakteristik sebuah arca sehubungan dengan atribut yang menjadi penanda identitas dari arca, sebagai penggambaran tokoh tertentu. Karakteristik arca antara lain: sikap tubuh, tangan, kaki; atribut atau benda yang melekat pada seluruh tubuh; mahkota, benda yang dibawa, pakaian, perhiasan; *wahana*, dan *perwara*. Analisis ikonologi adalah untuk menemukan nilai-nilai simbolis yang lekat dengan sosok arca. Analisis kontekstual adalah untuk mengetahui keterkaitan antara arca terhadap temuan lain dan lingkungan tempat ditemukannya arca tersebut, hal ini dapat menentukan kronologi pertanggalan relatif arca ([Sukendar et al., 2008](#), hal. 106-108).

Adapun langkah yang dilakukan mengikuti analisis penelitian sebagai berikut. Pertama, tahap pengumpulan data di lapangan dengan melakukan pemotretan arca Agastya di Museum Mpu Purwa. Kemudian, melakukan studi pustaka dengan mencari sumber data pembandingan deskripsi dan bentuk tubuh beberapa arca Agastya bertubuh ramping lainnya di Jawa Tengah dan di Sumatera. Deskripsi arca Agastya bertubuh ramping di Museum Mpu Purwa dilakukan secara detail dengan menggunakan analisis ikonografi. Deskripsi ini berisi penjelasan seluruh simbol yang ada pada diri arca Agastya, meliputi bentuk tubuh yang khusus, bagian kepala dan wajah, benda (*laksana*) yang dibawa, dan bentuk pakaian (*abharana*). Deskripsi disertai dengan dokumentasi foto agar dapat dilakukan secara tepat. Selanjutnya, melakukan wawancara dengan sejumlah penduduk setempat untuk mendapatkan informasi terkait sejarah penemuan arca Agastya bertubuh ramping. Kedua, melakukan analisis data dengan data pendukung baik berupa artefak maupun struktur bangunan yang terdapat pada tempat penemuan arca Agastya bertubuh ramping. Hal ini dilakukan untuk mengetahui kronologi temporal usia dari arca tersebut. Ketiga, melakukan interpretasi untuk mengetahui alasan perwujudan arca Agastya bertubuh ramping dan mengetahui lokasi asalnya dengan menggunakan pendekatan ikonologi dan kontekstual.

HASIL PENELITIAN

Koleksi Arca Agastya bertubuh ramping pada Museum Mpu Purwa, saat ini ditempatkan di lantai bawah sisi timur. Posisi arca berada di bagian ujung timur ruangan menghadap ke barat. Arca terbuat dari bahan batu andesit, yaitu batuan beku yang mineralnya memiliki butir kasar hingga sedang, dengan warna

agak gelap (Zuhdi, 2019, hal. 14). Arca Agastya bertubuh ramping ditempatkan di dalam kotak berdinding kaca tebal seperti koleksi arca lainnya. Kotak yang berisi arca, bertumpu pada sebuah pedestal berbentuk kubus berwarna putih kebiruan. Pada bagian depan bawah pedestal terdapat label berisi narasi arca menggunakan Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris, yang masing-masing disertai *barcode* (kode batang). Kondisi arca relatif terawat dengan baik, meskipun di beberapa sisi tampak tambalan baru dari semen. Nampaknya tambalan ini dibuat sebagai upaya untuk menjaga keutuhan batu arca yang pernah putus. Menurut informasi dari pihak museum, tambalan semen tersebut sudah lama melekat ketika arca Agastya dipindahkan dari Gasek-Karangbesuki ke Museum Mpu Purwa. Arca Agastya memiliki dimensi ukuran yakni, tinggi arca/*prabhamandala*: 63 cm, lebar arca/*prabhamandala*: 25 cm, tinggi tokoh arca: 63 cm, lebar tubuh arca: 26.7 cm, tebal *prabhamandala*: 6 cm, tebal tubuh arca: 10 cm (lihat [Gambar 1](#)).

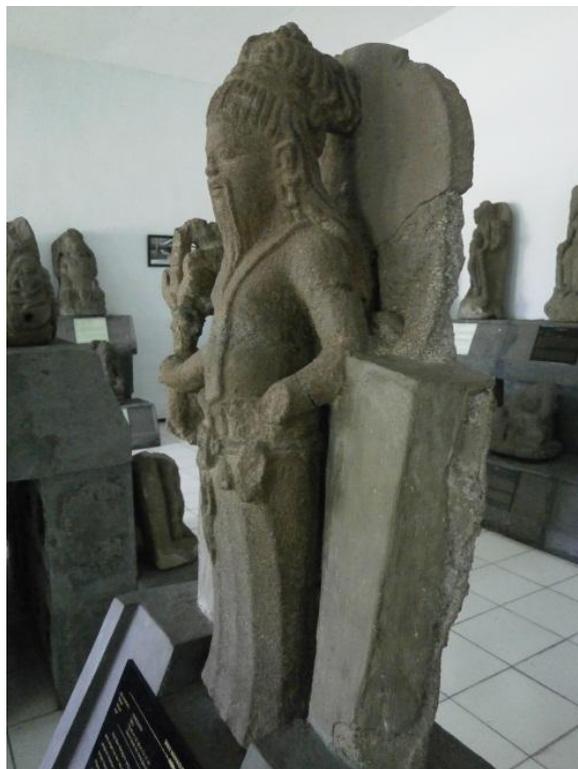


Gambar 1. Kondisi terkini arca Agastya bertubuh ramping museum Mpu Purwa tampak depan. (Sumber: Rakai Hino Galeswangi, 2020)

Arca Agastya koleksi Museum Mpu Parwa digambarkan dalam posisi berdiri tegak (*samabhangga*) dan menempel pada sandaran (*prabhamandala*) yang berbentuk oval di bagian atasnya. Sandaran (*prabhamandala*) arca yang berbahan batu mulai dari bawah hingga bagian punggung telah ditambal dengan semen, sementara bagian punggung ke atas masih berupa batu asli. Mahkota arca berupa rambut yang dibentuk gelungan ke atas dan diikat dengan pita (*jatamakuta*), di atas gelung rambut terdapat hiasan bunga teratai. Gelungan rambut yang melengkung dan menjuntai ke belakang menempel menjadi satu dengan sandaran (*prabhamandala*), sehingga terdapat rongga yang terbentuk di antara sandaran (*prabhamandala*) yang sejajar dengan bagian belakang kepala hingga punggung arca. Sebagian rambut bagian belakang tidak disanggul dan dibiarkan jatuh terurai hingga punggung. Kedua telinga arca memiliki semacam anting

(*kundala*). Muka arca memiliki alis mata melengkung, kumis panjang dengan ujung runcing, dan jenggot panjang dengan ujung runcing. Bagian dada dan kedua lengan arca polos tanpa hiasan kalung dan kelat bahu, tali kasta (*upavita*) melilit dari pundak kiri turun ke bawah hingga perut.

Selanjutnya, deskripsi kedua tangan arca Agastya. Kondisi tangan sebelah kiri bagian lengan atas terlihat adanya jejak sambungan dari semen. Begitu juga dengan kondisi bagian pergelangan tangan. Hal ini menunjukkan indikasi bahwa bagian tersebut kehilangan telapak tangan karena patah, sehingga bagian tangan sebelah kiri terlihat tidak memiliki telapak. Sejalan dengan bagian telapak tangan yang hilang, pada bagian pinggul masih tersisa jejak dari atribut kendi (*kamandalu*). Kemudian, kondisi tangan sebelah kanan bagian siku yang menunjukkan jejak sambungan dari semen. Hal ini menunjukkan indikasi bahwa bagian tangan pernah patah dan disambung kembali. Telapak tangan tampak menggenggam gagang senjata trisula yang bagian bawahnya juga telah patah. Bagian atas senjata trisula memiliki mata tiga dan menyatu dengan hiasan sulur teratai yang menempel pada sandaran (*prabhamandala*). Badan arca cenderung ramping, tidak seperti arca Agastya umumnya yang berperut buncit (*tundila*). Pahatan berupa kain polos tebal dengan garis-garis kain lurus dari bawah ke atas terlihat menutupi bagian bawah pusar hingga mata kaki badan arca. Pahatan kain membentuk bidang garis dengan jarak renggang. Kain tersebut pada bagian pinggang diikat dengan sabuk dari tali kain. Di bagian ujung depan tali kain terdapat semacam hiasan (*gesper?*) berbentuk sulur teratai. Kedua ujung sabuk tali kain diikat dan dibentuk semacam simpul. Pada ujung kain bagian bawah, masih dapat dilihat mata kaki dari kedua kaki yang telapak kakinya patah dan hilang (lihat [Gambar 2](#) dan [Gambar 3](#)).



Gambar 2. Kondisi arca Agastya bertubuh ramping museum Mpu Purwa tampak samping kiri. (Sumber: [Suwardono, 2011](#))



Gambar 3. Kondisi arca Agastya bertubuh ramping museum Mpu Purwa tampak samping kanan. (Sumber: [Suwardono, 2011](#))

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Penggambaran Arca Agastya Bertubuh Ramping Koleksi Museum Mpu Purwa

Hasil analisis ikonografi menunjukkan sejumlah ciri khusus dari arca Agastya bertubuh ramping koleksi Museum Mpu Purwa (no. inventaris 95/Kota Malang). Ciri pertama adalah bentuk tubuh yang terkesan ramping dengan perut tidak buncit. Hal ini berbeda dengan ciri umum arca Agastya yang ditemukan di Indonesia. Umumnya arca Agastya merupakan wujud tokoh orang tua berkumis, berjenggot, memiliki rambut kepala yang disanggul atau bersorban, berperut buncit (*tundila*), memegang senjata *trisula*, membawa tasbih (*aksamala*), kendi (*kamandalu*), dan kebut lalat (*camara*). Ciri umum tersebut ditemukan pada arca Agastya dari Candi Banon dan Candi Singosari ([Kempers, 1959](#), hal. 36 dan 80), Candi Selogriyo ([Ramelan & Djuwita, 2013](#), hal. 120), dan Candi Miri. Arca dari Candi Miri menjadi koleksi BPCB D.I. Yogyakarta dengan no. inventaris: BG. 821 ([BPCB D.I. Yogyakarta, 2014](#), hal. 120). Selain itu masih banyak lagi temuan arca Agastya yang berperut buncit (*tundila*). Meski demikian, ciri perut buncit (*tundila*) pada arca Agastya bukan merupakan suatu indikator atau karakteristik mutlak. Kenyataannya, terdapat sejumlah arca Agastya yang tidak berperut buncit. Bahkan pada langgam yang lebih tua lagi, terdapat arca Agastya yang tidak memiliki ciri berkumis dan berjenggot.

Pembahasan tentang arca Agastya yang tidak berperut buncit (*tundila*) koleksi Museum Mpu Purwa, perlu memperhatikan penemuan-penemuan beberapa arca Agastya yang tidak berperut buncit lainnya. Pertama, temuan arca Agastya yang diinformasikan oleh BPCB Jawa Tengah pada bulan Maret 2016 di Dieng. Temuan arca ini disebutkan berperut ramping dan tidak memiliki ciri berjenggot dan berkumis ([BPCB Jawa Tengah, 2016](#)). Sayangnya, data visual untuk temuan arca tersebut tidak dapat ditampilkan di dalam tulisan ini karena

keterbatasan data.

Kedua, arca Agastya koleksi Museum Nasional Jakarta dengan no. inventaris: 67 ([Museum Nasional Indonesia, 2020](#)). Arca ini memperlihatkan tokoh dalam posisi berdiri tegak lurus (*samabhangga*) dan tidak berperut buncit. Terdapat lingkaran kesucian (*sirascakra*) di bagian belakang kepala tokoh. Tokoh memiliki rambut disanggul dengan ikat pita (*jatamakuta*). Kondisi wajah tokoh bagian mata dan hidung sedikit aus, berkumis, dan berjenggot. Arca memiliki dua tangan (*dwibhuja*), serta kedua lengan mengenakan kelat bahu (*keyura*) dan gelang (*kankana*). Tangan kanan menjuntai ke bawah dengan membawa tasbih (*aksamala*), tangan kiri menjuntai ke bawah dan membawa kendi (*kamandalu*). Arca juga mengenakan tali kasta (*upavita*), kalung (*hara*), memakai kain dari bawah perut hingga mata kaki, dan gelang kaki (*nupura*) di kedua pergelangan kakinya. Selain itu di sandaran kanan terdapat senjata trisula (lihat [Gambar 4](#)).

Ketiga, arca Agastya dengan no. inventaris: BG. 178 yang tersimpan di Museum Taman Wisata Candi Prambanan (lihat [Gambar 5](#)). Arca ini memiliki ukuran lebar 30 cm, tebal 19 cm, dan tinggi 71,5 cm. Arca ini memperlihatkan tokoh dengan sikap berdiri tegak (*samabhangga*). Terlihat ada beberapa bagian arca yang aus, antara lain mahkota dan wajah sebelah kanan (mata hingga dagu). Selain itu, terdapat atribut di telinga arca berupa anting-anting panjang (*kundala*). Arca memiliki dua tangan, masing-masing tangan mengenakan gelang (*kankana*) dan kelat bahu (*keyura*). Tangan kanan menjuntai ke bawah, tangan kiri membawa kendi (*kamandalu*). Arca ini mengenakan kalung (*hara*), tali kasta (*upavita*), pakaian yang sangat raya (*samboghakaya*), serta kain dari bawah perut hingga mata kaki ([BPCB D.I. Yogyakarta, 2014](#), hal. 70).



Gambar 4. Arca Agastya koleksi Museum Nasional Indonesia no. 67
(Sumber: Museum Nasional Indonesia, 2020)



Gambar 5. Arca Agastya di museum taman wisata candi Prambanan..
(Sumber: BPCB D.I. Yogyakarta, 2014)

Keempat, arca yang tercantum dalam katalog koleksi BPCB D.I. Yogyakarta. Berdasarkan pengamatan secara seksama terhadap arca-arca yang

terdapat pada katalog koleksi arca tersebut, terdapat sebuah arca yang diduga dapat disejajarkan karakteristiknya dengan arca Agastya dari Dieng. Arca tersebut teridentifikasi sebagai arca Nandiswara dengan no. inventaris: BG. 44, asal makam Gunung Mijil Randugunting, Tamanmartani, Kalasan, Sleman. Arca ini dideskripsikan sebagai Nandiswara dalam aspek Nandi dengan bentuk antropomorfisme (atribusi ke bentuk manusia). Arca ini berfungsi sebagai penjaga pintu masuk candi sebelah kanan. Posisi arca digambarkan berdiri tegak (*samabhangga*). Kepala memakai mahkota dari rambutnya yang disanggul (*jatamakuta*), dengan *sirascakra* terletak dibelakangnya. Pakaian yang dikenakan sangat raya (*samboghakaya*). Arca bertangan dua, masing-masing lengan mengenakan kelat bahu (*keyura*) dan gelang (*kankana*). Posisi telapak tangan kanan berada di depan dada dengan membawa kebut lalat (*camara*), pada sandaran sisi kanan terdapat senjata *trisula*, sedangkan tangan kiri menjuntai ke bawah di samping pinggang kiri dan membawa kendi (*kamandalu*). Arca mengenakan kalung (*hara*), tali kasta (*upavita*), ikat dada (*udarabhandu*), kain dari bawah perut hingga mata kaki, dan gelang kaki (*nupura*) ([BPCB D.I. Yogyakarta, 2014](#), hal. 32-33).

Terkait dengan arca Nandiswara, terdapat sejumlah referensi. Namun sampai sejauh ini tidak pernah didapati arca Nandiswara yang membawa kendi (*kamandalu*) dan kebut lalat (*camara*). Secara khas *laksana* atau atribut kendi (*kamandalu*) dan kebut lalat (*camara*) adalah *laksana* dari Siwa. Nandiswara memang dikenal sebagai salah satu aspek dari Siwa. Tokoh ini dianggap sebagai salah satu aspek dari hubungan dekat antara lembu Nandi sebagai hewan (*terriomorphic*) kendaraan Siwa, yang dinaikkan derajatnya menjadi manusia (*anthropomorphic*). Nandiswara selalu mengenakan *laksana* senjata bermata tiga (*trisula*), namun tidak pernah mengenakan *laksana* berupa kendi (*kamandalu*) dan kebut lalat (*camara*). Senjata mata tiga (*trisula*) selama ini dikenal sebagai ciri khas dari Siwa.

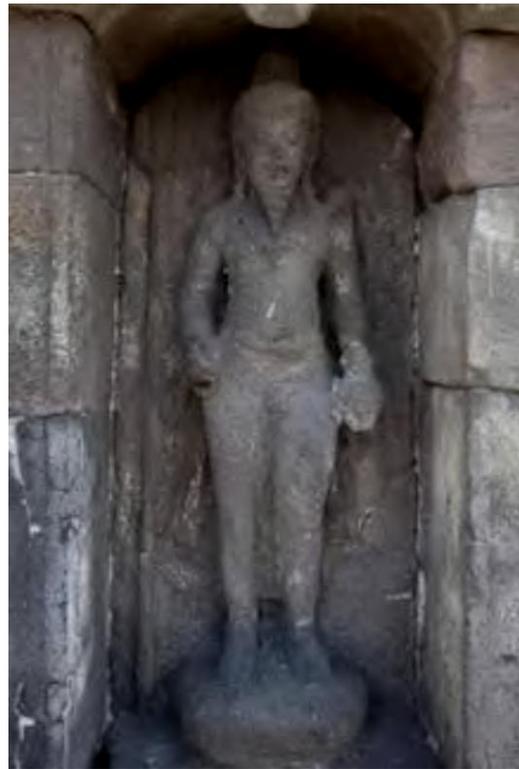
Kendi (*kamandalu*) dan kebut lalat (*camara*) sebagai *laksana* Siwa, ditambah dengan tasbih (*aksamala*), selalu disertakan kepada aspek Siwa yang lain, yaitu Siwa sebagai Guru atau Agastya-Guru. Arca Agastya secara umum mengenakan *laksana* selain *trisula*, yakni kebut lalat (*camara*), kendi (*kamandalu*), dan tasbih (*aksamala*). Oleh karena itu, arca yang dimaksud dalam koleksi BPCB D.I.Yogyakarta dengan no. inventaris BG. 44 tersebut adalah arca Agastya tetapi tidak berjenggot dan tidak berkumis (lihat [Gambar 6](#)).

Kelima, arca Agastya yang terkesan ramping tidak buncit, yaitu arca Agastya dari Candi Sambisari (lihat [Gambar 7](#)). Berikut adalah laporan tentang Candi Sambisari oleh Soediman yang menguraikan keberadaan arca ini di relung selatan:

“Relung sebelah selatan ditempati Agastya atau ada juga yang menyebutnya Bathara Guru, salah satu wujud penjelmaan Dewa Siwa. Dewa ini biasanya digambarkan sebagai orang tua, selalu berdiri dan bertangan dua, berkumis dan berjenggot lebat, perut buncit. Pakaian dan hiasannya sederhana, tidak pernah membawa senjata, kecuali *trisula* (tombak berujung tiga) yang oleh Siwa dianggap barang suci dan alat ini pun biasanya tidak dipegangnya, melainkan berdiri pada sandarannya. Agastya pada Candi Sambisari perutnya kelihatan kurang buncit, kedua tangannya memegang *kamandalu* (kendi) dan *cakra*(?) yang terakhir ini biasanya berupa *aksamala* (tasbih), tetapi di Candi Sambisari agak aneh, karena *aksamala* ini dikalungkan pada leher Agastya, suatu hal yang tidak lazim pada arca-arca Agastya lainnya. Pada bahu kirinya terdapat *camara* (penghalau lalat) ([Soediman, 1976](#), hal. 30; [1977](#), hal. 160).”



Gambar 6. Arca yang teridentifikasi sebagai Nandiswara.
(Sumber: [BPCB D.I. Yogyakarta, 2014](#))



Gambar 7. Arca Agastya dari candi Sambisari.
(Sumber: [Ramelan & Djuwita, 2013](#))

Keenam, arca Agastya yang ditemukan di daerah Temanggung, Jawa Tengah. Arca tersebut diberitakan oleh *Temanggung Heritage*. Apabila diamati melalui foto, arca terlihat dipahatkan dalam bentuk tatahan tinggi (*high relief*) pada sebuah batu. Pahatannya sendiri terlihat kurang proporsional. Arca ini digambarkan berdiri tegak (*samabhangga*), berperut ramping, rambut diikat dengan pita, berjenggot, berkumis panjang, kedua teliga memakai anting (*kundala*), dan mengenakan kain semacam cawat. Terlihat di bagian leher atribut tasbih (*aksamala*) yang dikenakan sebagai kalung (*hara*). Arca memiliki dua tangan, tangan kanan menjuntai ke bawah dan memegang ujung tongkat senjata *trisula*, sementara tangan kiri menjuntai ke bawah membawa kendi (*kamandalu*). Kendi terlihat seperti tempat air yang mirip dengan ember kecil (lihat [Gambar 8](#)).

Ketujuh, arca Agastya dari Candi Bumiayu, Sumatera Selatan. Berdasarkan sumber tulisan oleh Sri Soejatmi Satari dan Budi Utomo, diketahui bahwa arca Agastya yang berperut *ramping* ini memiliki ukuran tinggi 69 cm ([Satari, 2002](#), hal. 123; [Utomo, 2016](#), hal. 91). Kondisi arca rusak dan pecah pada bagian ujung sandaran, kepala, wajah, dan alas arca. Arca ini digambarkan berdiri di atas sebuah alas berbentuk *padma* dengan kedua kaki dalam posisi sejajar (*samabhangga*). Bentuk gaya rambut tidak diketahui berupa rambut yang disanggul (*jatamakuta*) atau tidak karena kondisi yang rusak. Kedua telinga arca memakai anting (*kundala*) panjang. Pakaian yang dikenakan sangat raya (*samboghakaya*). Arca memiliki dua tangan, masing-masing lengan mengenakan kelat bahu (*keyura*) dan gelang (*kankana*). Telapak tangan kanan berada di depan dada dengan membawa tasbih (*aksamala*), sedangkan tangan kiri menjuntai ke bawah di samping pinggang kiri. Tangan kiri membawa tempat minum '*kundika*' (menurut sumber tulisan oleh Sri Soejatmi Satari). Arca mengenakan kalung (*hara*) dan tali kasta (*upavita*), serta mengenakan kain dari bawah perut hingga mata kaki. Kedua kaki mengenakan gelang kaki (*nupura*) (lihat [Gambar 9](#)).



Gambar 8. Arca Agastya dari Temanggung.
(Sumber: [@historyoftemanggung, 2018](#))



Gambar 9. Arca Agastya dari candi Bumiayu di Sumatera.
(Sumber: [BPCB Jambi, 2016](#))

Sejumlah temuan arca Agastya bertubuh ramping yang telah diuraikan di atas dapat diklasifikasikan pada [Tabel 1](#). Perlu dicatat bahwa melalui sumber tertulis disebutkan bahwa arca Agastya dari Dieng memiliki ciri tidak berkumis, tidak berjenggot, dan berperut ramping.

Tabel 1. Ciri-ciri beberapa arca Agastya bertubuh ramping.

No	Asal Arca Agastya	Ciri-ciri Arca Agastya				
		Berperut Ramping	Pakaian Raya	Pakaian Sederhana	Berjenggot	Berkumis
1	Dieng	v	?	?	-	-
2	Museum Nasional Jakarta No. Inv. 67	v	-	v	V	v
3	BPCB D.I. Yogyakarta BG. 178	v	v	-	v	v
4	BPCB D.I. Yogyakarta BG. 44	v	v	-	-	-
5	Candi Bumiayu	v	v	-	V	v
6	Candi Sambisari	v	-	v	V	v
7	Temanggung	v	-	v	V	v
8	Candi Karangbesuki	v	-	v	V	v

Perlu ditambahkan dalam deskripsi bahwa beberapa arca Agastya bertubuh ramping memiliki ciri pokok identitas atau karakteristik dewa yang sama. Namun, dalam hal seperti sanggul (*jatamakuta*), anting (*kundala*), kalung (*hara*), kelat bahu (*keyura*), tali kasta (*upavita*), kain yang dikenakan, dan gelang kaki (*nupura*), terlihat adanya perbedaan atau ketidaksamaan. Terdapat arca yang memiliki atribut lengkap, sementara terdapat arca yang memiliki atribut sederhana. Apabila mencermati dari perkembangan gaya seni arca, terjadi suatu 'metamorphose' atau perubahan bentuk terhadap perwujudan arca Agastya. Arca Agastya dari Dieng dan arca Agastya di BPCB D.I.Yogyakarta (BG.44) memperlihatkan sosok orang muda karena tidak berjenggot dan tidak berkumis. Arca Agastya BG.44 juga mengenakan pakaian sangat raya (*sambhogakaya*). Arca Agastya di BPCB D.I. Yogyakarta (BG. 178) dan arca dari Candi Bumiayu memiliki ciri pakaian sangat raya (*samboghakaya*), memperlihatkan sosok orang tua, berjenggot, dan berkumis. Arca Agastya koleksi Museum Nasional, arca Agastya dari Candi Sambisari, Candi Karangbesuki, dan Temanggung mengenakan pakaian yang sederhana, digambarkan seperti orang tua, berjenggot, dan berkumis.

Fenomena 'metamorphose' perwujudan arca Agastya semacam ini nampaknya mudah dipahami apabila merujuk kepada pembahasan dari Poerbatjaraka. Hal ini berkenaan dengan interpretasi yang tidak benar tentang istilah 'kumbayoni' atau 'kumbhodara' atau 'kundodara' terhadap Resi Agastya yang dianggap memiliki perut buncit. Keraguan dari Poerbatjaraka ditunjukkan dengan menampilkan arca Agastya berperut ramping dari Candi Deogarh yang berasal dari zaman Gupta. Arca ini merupakan bentuk yang lebih tua (Poerbatjaraka, 1992, hal. 134-135).

Keberadaan temuan arca Agastya yang berperut ramping, serta tidak berjenggot dan berkumis tentunya dapat dipahami melalui keterangan Poerbatjaraka tentang hubungan antara Agastya dan Nandiswara. Hubungan ini seperti di Candi Travancore (India), menunjukkan bahwa penjaga kuil Siwa adalah Ganesa dan Agastya-Guru. Berbeda dengan di Jawa, arca Mahakala dan Nandiswara ditempatkan di candi Hindu sebagai penjaga pintu candi. Sementara itu, arca Ganesa dan arca Agastya ditempatkan masing-masing pada relung barat/timur untuk arca Ganesa dan relung selatan untuk arca Agastya. Perbedaan ini menempatkan tokoh Nandiswara sebagai pengganti Agastya di pintu candi. Nandiswara memiliki wujud hampir sama dengan Agastya, meskipun tidak berjenggot dan tidak berkumis (Poerbatjaraka, 1992, hal. 136).

Berdasarkan pada pemikiran Poerbatjaraka dan pengamatan di lapangan, perkembangan perwujudan arca Agastya di Nusantara (Jawa) meliputi tiga tipe perwujudan arca, yaitu: 1) Arca Agastya berperut ramping yang hampir mirip dengan arca Nandiswara, perwujudan tokoh muda, tidak berjenggot, dan tidak berkumis. 2) Arca Agastya berperut ramping sebagaimana seorang resi yang sudah tua, berjenggot, dan berkumis, 3) Arca Agastya berperut buncit (*tundila*) sebagaimana seorang resi yang sudah tua, berjenggot, dan berkumis.

Perwujudan beberapa arca Agastya bertubuh ramping tersebut merupakan hasil dari kreativitas seniman. Perkembangan seni arca kuna di Indonesia jelas memperlihatkan anasir-anasir India dalam bentuk arca. Meskipun berupa komposisi yang berbeda menurut selera dari si pemahat ([Suleiman, 1980](#), hal. 51). Terdapat ketentuan pembuatan arca yang tidak dapat dikesampingkan, namun terdapat pula ketentuan pembuatan arca yang disesuaikan dengan kebutuhan. Ketentuan yang tidak boleh diganggu gugat memiliki hubungan erat dengan identitas dewa dan menjadi karakteristik pokok. Perwujudan arca yang seringkali mengalami penyimpangan dari ketentuan dalam ikonografi disebut dengan variasi ciri. Penyimpangan yang terjadi dilatarbelakangi oleh perbedaan wilayah dan aliran keagamaan ([Maulana, 1997](#), hal. 2-3).

Seorang seniman pemahat arca tentu memerlukan 'model' untuk arca yang dibuatnya. Model tersebut ada di lingkungan sosial budaya tempat pembuat arca hidup atau bekerja ([Utomo, 2013](#), hal. 2). Sebagai contoh, terdapat arca yang mengenakan pakaian kulit harimau. Tentunya seniman berada atau bekerja di dekat lingkungan hutan yang banyak terdapat harimau (setidaknya pernah melihat harimau). Tidak mungkin harimau tersebut berada di gurun pasir. Contoh lain, arca singa yang terdapat di Candi Borobudur. Bentuk arca singa di Candi Borobudur menjadi seperti anjing pudel karena di Jawa tidak terdapat singa ([Utomo, 2016](#), hal. 3). Para seniman pemahat arca memiliki kebebasan berkreasi. Perbedaan gaya arca dari sejumlah tempat menunjukkan alur dinamika kreativitas seniman pemahat di Nusantara dari satu generasi ke generasi selanjutnya ([Kusen, 1984](#), hal. 2-3).

Arca Agastya koleksi Museum Mpu Purwa termasuk dalam kategori perwujudan arca Agastya berperut ramping, berpakaian sederhana, menunjukkan sosok resi yang sudah tua, berjenggot, dan berkumis. Bentuk ini merupakan hasil seni pemahat setempat yang bermutu tinggi dengan tetap mengikuti aturan, tetapi juga mengikuti salah satu gaya atau langgam yang berkembang. Kreativitas seniman setempat masa itu dapat dilihat dari gaya rambut arca Agastya. Rambut arca disanggul tinggi dengan helai-helai rambut seolah disisir rapi dan sanggul yang dicondongkan ke belakang. Apabila diamati gaya tersebut mirip dengan sanggul rambut tokoh 'Bagong' dalam Wayang Orang. Gulungan rambut tidak seluruhnya digelung keatas, tetapi rambut bagian tengkuk disisakan. Sanggul rambut yang diikat dengan pita dan cenderung condong ke belakang menjadi satu dengan sandaran, sementara rambut di bagian tengkuk yang tersisa dibiarkan terurai ke bawah sampai punggung. Akibatnya terdapat rongga berlubang yang dapat dilihat dari kanan maupun kiri kepala (lihat [Gambar 2](#) dan [Gambar 3](#)).

Keistimewaan berikutnya adalah cara memahat senjata mata tiga (*trisula*) yang dipegang oleh tangan kanan agak ke depan. Senjata itu dipahat lepas dari sandaran, namun pada sisi belakang bagian mata tiga senjata *trisula* diberi hiasan suluran teratai yang seolah muncul dari sandaran dan menopang sisi belakang mata tiga senjata *trisula*. Senjata *trisula* yang dipegang oleh tangan kanan tersebut berdiri tegak lurus lepas dari sandaran (tidak menempel sandaran seperti senjata

trisula arca Agastya umumnya).

Apabila ditinjau dari perkembangan seni arca, maka gaya seni arca yang mempengaruhi arca Agastya bertubuh ramping koleksi Museum Mpu Purwa dapat dihubungkan dengan kesenian gaya Gupta. Komparasi ini didasarkan pada penjelasan Poerbatjaraka terkait arca Agastya bertubuh ramping dari Candi Deogarh (India), yang berasal dari zaman Gupta ([Poerbatjaraka, 1992](#), hal. 135). Sejarah perkembangan seni arca India, khususnya zaman Gupta, memperlihatkan gaya pahatan kebulat-bulatan, serba halus, dan wajah dengan raut muka tenang. Raut muka tenang menunjukkan ekspresi muka yang dekat dengan sifat ketuhanan ([Wirjosuparto, 1956](#), hal. 59–61). Seni pahat gaya Gupta ini secara periodik masuk ke Nusantara dan mencapai puncaknya pada masa Mataram Kuna di Jawa Tengah ([Suleiman, 1980](#), hal. 53). Perkembangan seni arca gaya Gupta di Nusantara diduga terjadi pada sekitar abad VIII-IX M, sebagaimana yang dapat dilihat dari hasil-hasil gaya seni peninggalan purbakala di Jawa Tengah.

Tempat Asal Arca Agastya Bertubuh Ramping Koleksi Museum Mpu Purwa

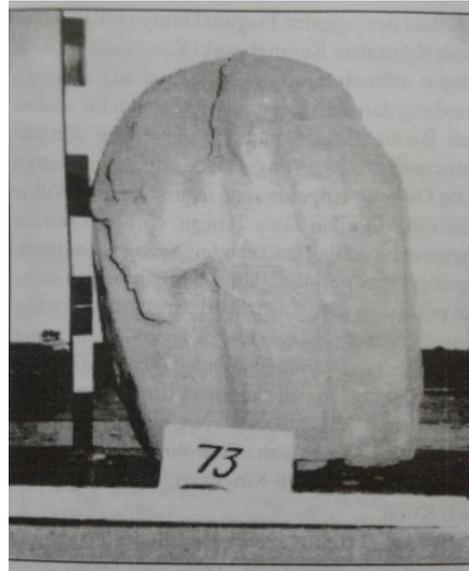
Arca Agastya bertubuh ramping disebutkan dalam papan narasi dan Buku Koleksi Museum Mpu Purwa berasal dari Gasek-Karangbesuki, Kecamatan Sukun, Malang. Namun, di mana tepatnya lokasi asal arca Agastya, yang dapat dihubungkan dengan tinggalan masa lampau di daerah Gasek, Kelurahan Karangbesuki, Kecamatan Sukun, Kota Malang? Diketahui bahwa Kampung Gasek, Kelurahan Karangbesuki, Kecamatan Sukun menyimpan beberapa benda tinggalan arkeologi, yakni situs Candi Karangbesuki ([Gambar 10](#)). Candi tersebut sekarang berada di lahan makam penduduk Kampung Gasek-Karangbesuki wilayah RW 06.

Buku Museum Mpu Purwa menyebutkan keterangan bahwa arca Agastya berasal dari Gasek-Karangbesuki tanpa kronologi tempat asal yang pasti. Menurut sebuah buku terbitan lokal Malang tahun 1997, disebutkan adanya arca Agastya yang diduga berasal dari Candi Besuki (lihat [Gambar 11](#)). Arca ini dulunya ditempatkan dalam area makam punden yang terletak dibawah pohon beringin. Dikarenakan adanya bencana angin kencang dan hujan deras, dahan pohon beringin patah dan menimpa punden makam, sehingga cungkup punden rusak berat. Arca ini kemudian dirawat dan diamankan oleh pegawai SDN Karangbesuki 3 ([Suwardono & Rosmiayah, 1997](#), hal. 7). Kejadian bencana angin kencang dan hujan deras yang menyebabkan kerusakan cungkup punden, dibenarkan oleh penduduk Kampung Gasek-Karangbesuki yang bernama Sanawi dan Kamsi. Mereka menceritakan bahwa dahan pohon beringin yang menimpa punden makam pesarean 'mbah Koesoemo Dihardjo', terjadi sekitar tahun 1989 (Wawancara dengan Sanawi dan Kamsi pada hari Sabtu tanggal 10 Oktober 2020).

Pengamatan terhadap foto arca Agastya di SDN Karangbesuki 3 memberikan informasi bahwa arca Agastya ditempatkan di dalam punden Karangbesuki. Arca diletakkan dan pada semacam pedestal dan sandaran yang terbuat dari semen. Hal ini sesuai dengan keterangan Suwardono, Sanawi, Kamsi, Jayadi, dan Mien Arif. Mereka menyatakan bahwa arca Agastya pernah berada di dalam cungkup punden makam 'mbah Koesoemo Dihardjo' dan diletakkan di sudut timur laut ruangan (Wawancara dengan Suwardono, pemerhati purbakala Kota Malang, Senin 05 Oktober 2020; Wawancara dengan Sanawi, warga Karangbesuki; Kamsi warga Karangbesuki; Jayadi jupel Candi Badut; Min Arief jupel Candi Karangbesuki, Sabtu 10 Oktober 2020).



Gambar 10. Situs candi Karangbesuki.
(Sumber: Rakai Hino Galeswangi, 2020)



Gambar 11. Arca Agastya bertubuh ramping sebelum berada di museum Mpu Purwa, tepatnya di SDN Karangbesuki 3.
(Sumber: [Suwardono & Rosmiayah, 1997](#))

Kondisi arca Agastya seperti yang dapat dilihat sekarang ini berkat jasa Sumantri, juru pelihara BPCB Trowulan yang ditugaskan di Kota Malang. Dia menghilangkan sandaran semen tebal yang sebelumnya ditempelkan pada arca. Wawancara secara pribadi dengan Suwardono menghasilkan keterangan bahwa Sumantri membersihkan tambalan semen yang tebal di arca Agastya pada sekitar tahun 2004. Hal ini diketahui karena pada tahun 2003 ketika buku 'Mengenal Koleksi Benda Cagar Budaya di Kota Malang Seri 1' diterbitkan, foto arca Agastya dari Gasek Karangbesuki tersebut masih terlapisi oleh semen tebal (Wawancara dengan Suwardono, Senin 05 Oktober 2020) (lihat [Gambar 12](#)).



Gambar 12. Arca Agastya bertubuh ramping koleksi museum Mpu Purwa pada tahun 2003.
(Sumber: [Suwardono, 2003](#))

Terkait dengan kapan arca Agastya mulai digunakan sebagai kelengkapan ritual di punden Gasek Karangbesuki, dapat ditelusuri dari keterangan penduduk kampung Gasek Karangbesuki, yakni Sanawi dan Kamsi. Awalnya pada sekitar tahun 1970-an, penduduk setempat menemukan sebuah arca dari bahan batu. Arca ini memperlihatkan sosok seperti orang tua yang berjenggot dan berkumis. Arca ini ditemukan dalam keadaan pecah dan tergeletak di antara tumpukan batu di sisi timur halaman Candi Karangbesuki. Penduduk Gasek yang sering menghantarkan jenazah ke kuburan pada akhirnya berinisiatif untuk memindahkan arca tersebut ke punden makam 'mbah Koesoemo Dihadjo'. Di dalam ruangan punden makam, arca tersebut disambung menggunakan semen. Penduduk meletakkan arca di punden makam agar arca aman dan tidak dicuri orang. Hal ini disebabkan kekhawatiran adanya beberapa pengunjung yang sering datang ke Candi Karangbesuki dengan berbagai maksud, termasuk mencari benda-benda yang dianggap antik dan keramat (Wawancara dengan Sanawi dan Kamsi, Sabtu 10 Oktober 2020). Penuturan Sanawi dan Kamsi tentang arca orang tua berjenggot dan berkumis tersebut tidak lain merujuk pada arca Agastya yang menjadi objek penelitian ini. Mereka berdua juga memberikan konfirmasi ketika melihat foto arca Agastya seperti pada Gambar 11, merupakan arca yang sama seperti yang mereka maksudkan.

Candi Karangbesuki di masa lalu telah tercatat di dalam laporan *Oudheidkundig Verslag* (OV) tahun 1925 ([Gambar 13](#)). Laporan ini menyebutkan kegiatan penyelidikan purbakala Hindia-Belanda di wilayah Malang yang dilakukan dengan penggalian reruntuhan kecil di Desa Besuki *onderdistrik Dau* ([Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, 1925](#), hal. 8). Penyelidikan ini dilakukan berkat laporan E.W. Maurenbrecher seorang kontrolir di Malang tahun 1923 tentang kepurbakalaan yang ada di wilayah Malang ([Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, 1923](#), hal. 86–90). Laporan ini juga menyebutkan adanya reruntuhan kecil dari batur sebuah candi. Reruntuhan tersebut terdiri atas sedikit sisa batu tembok yang berpilaster dan batu berornamen. Ornamen yang teramati antara lain berupa bentuk binatang seperti gajah, angsa, kepiting, dan singa, serta motif jambangan atau pot yang mengeluarkan sulur-suluran teratai. Keseluruhan ornamen tersebut menunjukkan langgam Jawa Tengah ([Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, 1925](#), hal. 8–9). Selain itu, ditemukan juga tiga buah arca, yakni Durga, Ganesa, dan Resi. Arca Durga ditemukan di sisi utara reruntuhan, arca Ganesa ditemukan berada di permukaan reruntuhan beserta pedestal semacam yoni, dan arca Resi ditemukan sewaktu penggalian sumuran candi ([Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, 1925](#), hal. 9).

Berdasarkan uraian dari Laporan O.V. 1925, jelas diketahui bahwa di dalam area reruntuhan Candi Karangbesuki ditemukan arca Durgamahisasuramardini, arca Ganesa, dan arca Resi (Agastya). Kondisi saat ini atau keberadaan dari Arca Durgamahisasuramardini tidak dapat diketahui. Sementara arca Ganesa yang dulu ditemukan di atas gundukan kecil reruntuhan Candi Karangbesuki, saat ini berada di halaman SDN Karangbesuki 3, di sebelah selatan area candi. Lokasi arca Ganesa yang berada di halaman SDN Karangbesuki 3 dibenarkan oleh Suwardono, Sanawi, Kamsi, Jayadi, dan Mien Arief. Kemudian pada tahun 2003, arca Ganesa tersebut dipindahkan dan dibawa ke Museum Mpu Purwa. Terkait dengan arca Resi (Agastya) yang ditemukan di dalam sumuran candi, kondisinya tidak disebutkan di dalam Laporan O.V. Lama berselang setelah ditemukan, arca Resi (Agastya) diketahui berada di punden makam 'mbah Koesoemo Dihadjo' dan ditempatkan di sudut timur laut ruangan. Peristiwa perpindahan lokasi arca

Agastya dari area lahan Candi Karangbesuki ke punden makam 'mbah Koesoemo Dihadjo' sebagaimana yang telah diceritakan oleh Sanawi dan Kamsi.



Gambar 13. Candi Karangbesuki tahun 1925.

(Sumber: [Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, 1925](#))

Dapat dikatakan bahwa Arca Agastya bertubuh ramping yang saat ini menjadi koleksi Museum Mpu Purwa dengan no. Inventaris 95/Kota Malang, berasal dari Gasek Karangbesuki, Kecamatan Sukun, Kota Malang. Tepatnya berasal dari reruntuhan Candi Besuki atau Situs Candi Karangbesuki. Laporan O.V. tahun 1925 menyebutkan keberadaan tiga arca dalam pantheon candi Hindu, yakni Durga, Ganesa, dan Resi (Agastya). Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa arca Agastya merupakan arca pengisi relung luar dinding sisi selatan Candi Karangbesuki. Sebagaimana halnya dengan arca Agastya dari Candi Badut yang berjarak \pm 500 m di arah selatan Candi Karangbesuki. Foto restorasi arca Agastya Candi Badut yang dilakukan oleh De Haan menunjukkan arca Agastya yang berbeda dari arca Agastya Candi Karangbesuki ([Gambar 14](#)).



Gambar 14. Arca Agastya dari candi Badut.

(Sumber: [De Haan, 1929](#), hal. 245-257)

Keraguan muncul terhadap pendapat yang mengkorelasikan arca Agastya dari Gasek Karangbesuki dengan berita dalam prasasti Dinoyo I bait 9-13. Berita

tersebut menyebutkan adanya pendirian kuil untuk resi agung (*maharsibhavanam*), serta adanya pembuatan arca *maharsi* dari batu hitam yang sangat elok (Poerbatjaraka, 1952, hal. 61–62; Sarkar, 1971, hal. 26). Hal yang meragukan adalah karena jenis batu yang disebutkan dalam prasasti berbeda dari sudut pandang geologi. Prasasti Dinoyo I menyebutkan bahwa arca Agastya dibuat dari batu hitam. Batu hitam merupakan batu basal, yakni batuan leleran dari *gabro*, yang memiliki mineral berbutir halus dan warna hitam (Zuhdi, 2019, hal. 14). Sementara bahan batu arca Agastya bertubuh ramping merupakan batu andesit, yakni batuan beku dengan mineral yang berbutir sedang hingga kasar dan berwarna agak gelap (Zuhdi, 2019, hal. 14).

Di satu sisi, terdapat persamaan dari kedua arca yang dimaksud yakni, sama-sama arca Agastya yang menjadi sarana pemujaan sekitar abad VIII-IX M. Di sisi lain, perbedaan terlihat bahwa arca Agastya yang dimaksud di dalam prasasti Dinoyo I didirikan sebagai arca pemujaan utama dengan tidak menyebutkan secara spesifik nama candi. Sementara arca Agastya bertubuh ramping, merupakan arca pemujaan penyerta dari Candi Karangbesuki yang mengikuti sistem pantheon candi Hindu di Jawa. Pantheon candi Hindu menempatkan arca Siwa, Durga, Ganesa, dan Agastya di dalam satu bangunan candi.

KESIMPULAN

Arca Agastya bertubuh ramping koleksi Museum Mpu Purwa Kota Malang dikategorikan sebagai arca yang unik dan berbeda dari arca Agastya pada umumnya. Perbedaan tersebut disebabkan munculnya tiga tipe perwujudan arca Agastya di Nusantara (Jawa), yaitu (1) Arca Agastya berperut ramping, sosok yang hampir mirip dengan arca Nandiswara, tidak berjenggot, dan tidak berkumis, (2) Arca Agastya berperut ramping, sosok seorang resi tua, berjenggot, dan berkumis, (3) Arca Agastya berperut buncit (*tundila*), sosok seorang resi tua, berjenggot, dan berkumis.

Terdapat syarat atau ketentuan yang tidak boleh dilanggar dalam pembuatan arca. Syarat atau ketentuan ini berhubungan erat dengan identitas dewa sebagai ciri pokok. Namun, seringkali terjadi penyimpangan dalam ikonografi yang disebut dengan variasi ciri. Bentuk arca Agastya merupakan hasil seni pemahat setempat yang bermutu tinggi dengan tetap mengikuti ketentuan, namun mengikuti salah satu gaya atau langgam yakni, gaya Gupta. Bentuk pahatan kebulat-bulatan, serba halus, dan raut muka tenang. Raut muka tenang menunjukkan ekspresi muka yang dekat dengan sifat ketuhanan.

Mengenai lokasi asal arca, hasil wawancara dengan salah satu pemerhati kepurbakalaan di Malang dan beberapa penduduk di sekitar situs Candi Karangbesuki menunjukkan kepastian bahwa arca Agastya bertubuh ramping berasal dari Candi Karangbesuki. Hasil wawancara dikorelasikan dengan laporan Oudheidkundig *Verslag (OV)* tahun 1923 dan 1925 berkenaan dengan Candi Besuki (Candi Karangbesuki) yang menunjukkan kesesuaian data.

PERNYATAAN PENULIS

Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh penulis. Penulis tidak menerima pendanaan untuk penyusunan artikel ini. Penulis menyatakan tidak ada konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak ada pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

DAFTAR PUSTAKA

- @historyoftemanggung. (2018). *Instagram post relief yang diduga merupakan arca resi Agastya*. <https://www.picuki.com/media/1540659931772943818>
- Ayatrohaedi. (1981). *Kamus istilah arkeologi I*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- BPCB D.I. Yogyakarta. (2014). *Katalog koleksi arca batu balai pelestarian cagar budaya Yogyakarta*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Balai Pelestarian Cagar Budaya.
- BPCB Jambi. (2016). *Agastya, Bumiayu*. <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcb/jambi/agastya-bumiayu/>
- BPCB Jawa Tengah. (2016). *Agastya*. <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcb/jateng/agastya/>
- De Haan, B. (1929). Tjandi Badoet. In *Oudheidkundig Verslag over het derde en vierde kwartaal 1929* (hal. 245–257). Martinus Nijhoff.
- Hardiati, E. S. (2002). Seni arca masa Hindu-Buddha di Jambi. In *25 Tahun Kerjasama Pusat Penelitian Arkeologi dan Ecole Francaise d'Extreme-Orient* (hal. 133–149). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Kempers, B. A. J. (1959). *Ancient Indonesian art*. van Der Piet.
- Kusen. (1984). *Kreativitas dan kemandirian seniman Jawa dalam mengolah pengaruh budaya asing, studi kasus tentang gaya seni relief candi di Jawa antara abad IX-XVI masehi*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan.
- Lelono, H. (2013). Bahan dan cara pembuatan arca batu sebagai komponen penting candi-candi masa klasik di Jawa. *Berkala Arkeologi*, 33(1), 93–108. <https://doi.org/10.30883/jba.v33i1.8>
- Maulana, R. (1996). *Perkembangan seni arca di Indonesia*. Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Maulana, R. (1997). *Ikonografi Hindu*. Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Maulana, R. (2002). Siwa Mahadewa: suatu analisis ikonografi di Jawa masa Hindu Buddha. *Makara Sosial Humaniora*, 6(1), 1–6.
- Moleong, L. J. (2006). *Metodologi penelitian kualitatif*. Remaja Rosdakarya.
- Museum Nasional Indonesia. (2020). *Arca Siwa Mahaguru/Agastya 67 - Ensiklopedia museum nasional Indonesia*. https://munas.kemdikbud.go.id/mw/index.php?title=Arca_Siwa_Mahaguru/Agastya_67
- Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië. (1923). *Oudheidkundig verslag over het derde en vierde kwartaal 1923*. Martinus Nijhoff.
- Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië. (1925). *Oudheidkundig verslag over het tweede en derde kwartaal 1925*. Martinus Nijhoff.
- Poerbatjaraka, R. M. N. (1952). *Riwajat Indonesia I*. Jajasan Pembangunan.
- Poerbatjaraka, R. M. N. (1992). *Agastya di Nusantara*. Yayasan Obor Indonesia.
- Ramelan, S., & Djuwita, W. (2013). *Candi seri Jawa*. Direktorat Pelestarian Cagar Budaya dan Permuseuman Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Rao, T. A. G. (1914). *Elements of Hindu iconography: Vol. I*. Mount Road.
- Sarkar, H. B. (1971). *Corpus of the inscriptions of Java (up to 928 AD)*. Mukhopadyay.
- Satari, S. S. (2002). Sebuah situs Hindu di Sumatra Selatan: temuan kelompok candi dan arca di Bumiayu. In *25 Tahun Kerjasama Pusat Penelitian Arkeologi dan Ecole Francaise d'Extreme-Orient* (hal. 113–132). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

- Sedyawati, E. (1980). Pemerincian unsur dalam analisa seni arca. In *Pertemuan Ilmiah Arkeologi I Cibulan, 21-25 Februari 1977* (hal. 208–232). Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional.
- Sedyawati, E. (1989). Arca-arca kecil dalam pantheon Buddha. In *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V, Buku IIA: Kajian Arkeologi Indonesia* (hal. 391–412). IAAI.
- Soediman. (1976). *Sepuluh tahun ekskavasi candi Sambisari*. B.U. Yayasan Purbakala.
- Soediman. (1977). Candi Sambisari dan masalah-masalahnya. In *Pertemuan Ilmiah Arkeologi. Cibulan, 21-25 Februari 1977* (hal. 155–188). Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional.
- Sukendar, H., Simanjuntak, H. T., Eriawati, Y., Suhadi, M., Prasetyo, B., Harkatiningsih, N., & Handini, R. (2008). *Metode penelitian arkeologi*. Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, Badan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata. <https://books.google.co.id/books?id=j3WGRQAACAAJ>
- Suleiman, S. (1980). Pengembangan seni arca kuno di Indonesia. In *Analisis Kebudayaan Tahun 1 No. 1* (hal. 50–59). P.N. Balai Pustaka.
- Suwardono. (2003). *Mengenal koleksi benda cagar budaya di kota Malang seri 1*. Pemerintah Kota Malang Dinas Pendidikan.
- Suwardono. (2011). *Kepurbakalaan di kota Malang koleksi arca dan prasasti*. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Pemerintah Kota Malang.
- Suwardono, & Rosmiayah, S. (1997). *Monografi sejarah kota Malang*. Sigma Media. <https://books.google.co.id/books?id=Xf9vAAAAMAAJ>
- Utomo, B. B. (2013). Arca-arca berlanggam Sailendra di luar Jawa. *Amerta*, 31(1), 1–80. <https://doi.org/10.24832/amt.v31i1.148>
- Utomo, B. B. (2016). *Pengaruh kebudayaan India dalam bentuk arca di Sumatra*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Wirjosuparto, S. (1956). *Sedjarah seni artja India*. Kalimosodo.
- Wojowasito, S. (1951). *Sedjarah kebudajaan Indonesia II*. Badan Penerbit Pendidikan.
- Zuhdi, M. (2019). *Buku ajar pengantar geologi*. Duta Pustaka Ilmu.

Tradisi Islam dalam prasasti dan naskah *Ulu* di wilayah Pasemah, Sumatera Selatan, Indonesia

Islamic tradition in *Ulu* inscription and manuscript at Pasemah, South Sumatra, Indonesia

Wahyu Rizky Andhifani^{1*} dan Nor Huda Ali²
Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan¹
Fakultas Adab dan Humaniora UIN Raden Fatah Palembang²
[*wrandhifani.1981@gmail.com](mailto:wrandhifani.1981@gmail.com)

ABSTRACT

Keywords:
Ulu script;
inscriptions;
manuscripts;
Islamic
tradition

Ulu is a script developed in the southern part of Sumatra. The origin of the word *ulu* interpreted as upstream of a river or a highland. *Ulu* scripts are no longer used in the present era. Nevertheless, this paper examines the Islamic tradition in the Pasemah area based on the contents of *Ulu* manuscripts and inscriptions. The research objective is to discover the Islamic tradition in the contents, while the research purpose is to identify the influence of Islamic tradition towards the content. The research method includes data processing (source study, interview, and literature study), description of scale, origin, owner, state or condition, language, variation of characters, transliteration, translation, interpretation, synthesis, and data presentation. The result shows that the contents of *Ulu* manuscripts and inscriptions have intensely been influenced by Islamic tradition. The influence of Islam in *Ulu* manuscripts or inscriptions can also be comprehended from the public opinion towards it, categorized as profane, semi-sacred, and sacred.

ABSTRAK

Kata Kunci:
Aksara Ulu;
prasasti;
naskah;
tradisi Islam

Aksara *Ulu* merupakan aksara yang berkembang di daerah Sumatra Bagian Selatan. Asal kata *ulu* berarti hulu sungai atau dataran tinggi. Aksara Ulu sudah tidak digunakan lagi pada masa sekarang. Meski demikian, tulisan ini mengkaji tradisi Islam di wilayah Pasemah berdasarkan isi prasasti dan naskah beraksara *Ulu*. Tujuan penelitian yakni mengetahui tradisi Islam di dalam isi prasasti dan naskah. Sasaran penelitian yakni mengidentifikasi seberapa besar peranan tradisi Islam dalam mempengaruhi isi dari prasasti dan naskah. Metode penelitian meliputi pengolahan data (penelusuran sumber, wawancara, studi pustaka), deskripsi ukuran, asal, pemilik, keadaan atau kondisi, bahasa, variasi aksara, transliterasi, terjemahan, penafsiran, sintesis, dan penyajian data. Hasil penelitian menunjukkan bahwa isi prasasti dan naskah *Ulu* secara kuat dipengaruhi oleh tradisi Islam. Pengaruh agama Islam dalam naskah atau prasasti beraksara *Ulu* juga dapat dilihat dari pandangan masyarakat terhadap naskah dan prasasti yakni profan, semi sakral, dan sakral.

Artikel Masuk 11-08-2020
Artikel Diterima 11-01-2021
Artikel Diterbitkan 30-05-2021



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 41 No.1, Mei 2021, 55-68
DOI : [10.30883/jba.v41i1.599](https://doi.org/10.30883/jba.v41i1.599)
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Tradisi lahir dari suatu masyarakat yang diwariskan secara turun temurun dengan ciri khas dan masih terwariskan sampai saat ini. Tradisi tersebut menjadi sesuatu yang tidak ternilai dalam hal materi. Tradisi yang diciptakan manusia pasti akan diterima, ditolak, dan diubah baik oleh manusia penciptanya maupun oleh manusia lain di dalam masyarakat. Hal itu mengakibatkan terjadi perubahan-perubahan kebudayaan yang dialami manusia dan memberikan wujud baru kebudayaan yang mereka miliki ([Reusen, 1992](#)).

Salah satu tradisi yang menjadi ciri khas dan pernah berkembang di wilayah Sumatera Selatan adalah tradisi tulis. Tradisi tulis yang pertama hadir di wilayah tersebut dibuktikan dengan ditemukannya prasasti batu, dikenal dengan prasasti Kedukan Bukit. Selanjutnya, ditemukan prasasti-prasasti lain yang merupakan prasasti tinggalan dari Kedatuan Sriwijaya (abad ke-8 M). Semua prasasti Kedatuan Sriwijaya tersebut menggunakan aksara *Pallawa* dan bahasa Melayu Kuno. Pada abad ke-10 dan seterusnya, varian aksara *Pallawa* di Sumatera yang dikenal dengan aksara Sumatra Kuno, digunakan untuk menulis prasasti dalam bahasa Melayu Kuno dan Sansekerta. Varian ini sedikit berbeda dari Jawa Kuno karena memiliki sejumlah karakteristik yang hanya ditemukan pada prasasti Sumatra. Varian serupa ditemukan dalam prasasti Bali Kuno ([Ikram, 2015](#)). Selain menggunakan bahan batu, prasasti-prasasti yang menggunakan aksara Sumatra Kuno juga menggunakan bahan logam yakni, emas, tembaga dan timah.

Setelah aksara Sumatra Kuno berangsur-angsur hilang, pada abad ke-16 hampir bersamaan dengan munculnya aksara Jawi (Arab Melayu) yang dibawa oleh Islam di wilayah pesisir timur Sumatra, muncul aksara lokal di wilayah pedalaman Sumatera Selatan. Wilayah tersebut mengenal sebutan aksara *ka-ga-nga* atau dikenal dengan nama aksara *Ulu* atau huruf *Ulu*. Aksara ini dipakai oleh etnik Melayu pada umumnya seperti, Tapanuli, Padang, Jambi, Bengkulu, Lampung, Sulawesi, Kalimantan, dan Nusa Tenggara Barat ([Supiyah et al., 2018](#)). Aksara-aksara tersebut memiliki nama yang berbeda-beda di setiap daerah, misalnya di daerah Bengkulu (aksara *Redjang*, aksara *Ulu* dan aksara *Serawai*), di daerah Kerinci Jambi (aksara *Incung*, di daerah Sumatera Selatan (aksara *Ulu*) dan di daerah Lampung (aksara Lampung atau *Had Lampung*).

Aksara-aksara lokal tersebut menggunakan Bahasa Melayu dengan dialek disesuaikan dengan asal prasasti atau naskah yang ditulis. Aksara tersebut ditulis pada berbagai media seperti, tanduk, kulit kayu/*kaghas*, bambu gelondong, bambu ruas atau *gelumpai*, rotan gelondong, rotan ruas, *dluwang* (kertas yang dibuat dari lembaran kulit kayu), batu, dan kertas. Dalam media tersebut, dikelompokkan menjadi dua media. Pertama, kelompok prasasti yang terdiri atas tanduk, bambu, rotan, batu, dan logam timah. Kedua, kelompok naskah yang terdiri atas kulit kayu (*kaghas*), *dluwang*, dan kertas. Pengelompokkan tersebut berguna untuk membedakan mana yang termasuk dalam kategori prasasti dan mana yang termasuk dalam kategori naskah. Diketahui bahwa prasasti merupakan sebuah karya tulis yang dituliskan pada media yang keras dan kebanyakan prasasti tidak terulang. Sementara itu, naskah merupakan karya tulis yang dituliskan pada media yang lebih lunak dan kebanyakan isi naskah merupakan pengulangan.

Isi yang terdapat di dalam prasasti dan naskah *Ulu* bermacam-macam, mulai dari mantera-mantera, obat-obatan, hingga yang berkaitan tentang Agama Islam. Misalnya saja terkait dengan astrologi Islam, ajaran-ajaran Islam, mulai dari aqidah, syariah, hingga akhlak. Aksara tersebut dulunya telah dipakai oleh

nenek moyang sebagai alat untuk berkomunikasi. Beberapa daerah di Sumatra Selatan masih memakai aksara tersebut hingga abad ke-20. Hal itu dibuktikan dengan ditemukannya aksara yang ditulis dalam buku berbahan kertas. Saat ini aksara *Ulu* terlihat lambat laun akan punah, dan bahkan sudah punah. Hal tersebut dikarenakan beberapa hal, seperti tidak adanya regenerasi (tidak ada yang menurunkan ke anak cucu), serta beberapa prasasti dan naskah *Ulu yang* terbakar, dibuang, dan hilang. Di beberapa daerah di Sumatra Selatan aksara tersebut hilang ketika Agama Islam dengan *kitab kuning*-nya masuk ke pedalaman ([Andhifani, 2018](#)).

Aksara *Ulu* adalah salah satu jenis huruf atau aksara yang pernah berkembang pada masyarakat Sumatera Selatan. Daerah *Ulu* merupakan daerah-daerah yang jauh dari pusat perdagangan dan pemerintahan ([Alam, 1994](#)). Aksara *Ulu* di masing-masing daerah Sumatra Selatan sistem penamaannya mengikuti alur sungai. Misalnya, di daerah yang dilintasi Sungai Komering dikenal dengan aksara Komering, di daerah yang dilewati Sungai Ogan dinamakan aksara Ogan. Sementara itu, di daerah Pasemah, orang lebih mengenal dengan aksara Pasemah. Walaupun daerah tersebut tidak dilewati alur sungai besar, sistem penamaannya menggunakan budaya yang terkenal yaitu budaya Pasemah ([Andhifani, 2018](#)).

Kebudayaan Pasemah merupakan nama yang diberikan pada sebaran tinggalan megalitik di dataran tinggi Pasemah. Kebudayaan Pasemah berada satu konteks dengan sebaran arca megalitik. Pasemah memiliki wilayah seluas 80 km² yang meliputi Bukit Barisan dan di kaki pengunungan Gumai. Kata "*Pasemah*" merupakan penamaan dari Belanda yang menyebut kata *Besemah* dengan *Passumah*. Orang-orang Belanda sulit untuk melafalkan kata *Besemah* sehingga kata *Pasemah* yang mereka gunakan sehari-hari. *Besemah* berasal dari nama ikan *semah* yang hidup di sungai-sungai di daerah Pagaralam dan Lahat. *Be+Semah* diartikan sebagai daerah yang banyak mengandung ikan (*semah*) ([Triwujani, 2015](#)).

Menurut kajian Collins dan dikutip oleh Sakai (2017), suku Besemah merupakan salah satu dari tiga suku bersaudara yakni, Diwe Gumay, Dewe Semidang, dan Diwe Atung Bungsu, yang turun dari langit ke Bukit Seguntang, Palembang. Mereka adalah leluhur dari tiga suku yakni, Gumay, Semidang, dan Besemah yang mendiami sebagian besar dataran tinggi Sumatra Selatan ([Arios, 2019](#)). Oleh karena itu, mereka memiliki identitas khas yang berbeda dengan kebudayaan *Wong Palembang*, mereka hidup di pusat Kesultanan Palembang pada masa lampau ([Jumhari & Hariadi, 2014](#)).

Penduduk Pasemah yang berdiam di daerah tersebut memiliki kebudayaan yang sangat tinggi. Mereka memiliki tinggalan budaya dan arkeologi mulai dari tinggalan bangunan megalitik hingga budaya tulis berupa prasasti dan naskah *Ulu*. Budaya tulis tersebut pernah digunakan oleh masyarakat jauh setelah budaya megalitik ada. Tinggalan bangunan megalitik yang merupakan sarana penunjang pemujaan upacara dapat memberikan gambaran kehidupan pada masa itu. Hal itu dapat memberikan warna terhadap kemajuan peradaban manusia yang berbasis sistem pertanian (bercocok tanam) ([Indriastuti et al., 2016](#)).

Berdasarkan uraian tersebut diajukan permasalahan yakni, bagaimana tradisi Islam yang ada di Daerah Pasemah berdasarkan isi prasasti dan naskah *Ulu*. Permasalahan tersebut dapat dijawab dengan mengajukan pertanyaan permasalahan sebagai berikut. Pertama, apa isi prasasti dan naskah *ulu* yang ada di Pasemah? Kedua, bagaimana kesinambungan antara isi prasasti dan naskah

dengan budaya Islam yang ada pada saat ini di Pasemah? Tujuan penelitian adalah mengetahui kebudayaan Islam di wilayah Pasemah dan isi yang terkandung di dalamnya. Sasaran penelitian adalah mengidentifikasi bahasa, analisis isi prasasti dan naskah, serta mengidentifikasi seberapa besar peran Islam dalam budaya tulis di wilayah Besemah.

METODE

Penelitian ini menggunakan serangkaian cara atau langkah yang ditempuh. Langkah-langkah tersebut adalah pengumpulan data, pengolahan data, analisis data, pembentukan sintesis, dan penyajian data. Pertama, tahap pengumpulan data. Pengumpulan data merupakan kegiatan awal dalam suatu penelitian. Tahap pengumpulan data ini dilakukan dengan cara-cara sebagai berikut.

1. Penelusuran keberadaan prasasti dan naskah.
Keberadaan prasasti dan naskah diketahui dengan mengumpulkan beberapa orang narasumber. Prasasti dan naskah ditelusuri ke desa tempat ditemukan serta ke para kolektor. Prasasti dan naskah tersebut didata secara lengkap dan detail, sehingga bisa mempermudah proses pengelompokkan.
2. Wawancara
Wawancara dilakukan untuk mencari sejarah, baik sejarah prasasti dan naskah maupun sejarah desa. Misalnya sejarah tentang siapa pemilik asli, asal usul, dan cerita dibalik proses pembuatannya. Para responden yang akan diwawancarai merupakan para pemilik prasasti dan naskah baik masyarakat maupun para kolektor.
3. Studi kepustakaan (*library research*)
Mengumpulkan seluruh buku, jurnal, artikel, makalah yang berkaitan dengan prasasti, dan naskah *ka-ga-nga/ulu*. Pencatatan sumber pustaka dibuat dengan lengkap sesuai dengan kebutuhan tulisan ilmiah, yang diharapkan dapat mempermudah dalam melakukan tahapan kerja selanjutnya ([Andhifani, 2017](#)).

Kedua, tahap pengolahan dan analisis data. Data primer dan data sekunder yang telah ditemukan, selanjutnya diolah dan dianalisis. Adapun teknik yang dipakai dalam pengolahan data adalah sebagai berikut. Data prasasti dan naskah diinventarisasi, dideskripsikan (ukuran, asal, pemilik, keadaan/kondisi, bahasa, variasi aksara), ditransliterasikan, diterjemahkan, dan selanjutnya dilakukan analisis terhadap isi prasasti tersebut. Setelah itu, data tersebut ditafsirkan secara detail, baik secara tekstual maupun kontekstual, termasuk di dalamnya meninjau kembali pendapat serta konsep-konsep yang dikemukakan oleh para sarjana yang terdahulu ([Andhifani, 2017](#)).

Ketiga, tahap sintesis dan penyajian hasil analisis data. Pada tahap ini dilakukan penyusunan atau sintesis terhadap hasil-hasil pengolahan dan analisis data. Sintesis data disajikan menurut tata cara penulisan ilmiah dengan menggunakan ragam bahasa ilmiah, yakni ragam bahasa yang memiliki ciri-ciri objektif, reproduktif, efektif, tidak emotif, dan tidak ambigu. Dalam arti isi yang terkandung di dalam prasasti dan naskah *Ulu* telah diolah, ditafsir dan dianalisis, kemudian dikaitkan dengan budaya Islam yang berkembang di wilayah Pasemah.

HASIL PENELITIAN

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan, ditemukan atau terdapat beberapa prasasti dan naskah yang beraksara *Ulu* di daerah-daerah yang masih menjadi wilayah Pasemah (terdapat tiga naskah dan satu prasasti). Naskah dan prasasti tersebut diuraikan di bagian bawah ini.

Naskah Ulu Kulit Kayu Koleksi M. Yumansyah

Naskah disimpan oleh M. Yumansyah (55 tahun) yang bertempat tinggal di Desa Pagar Agung, Kelurahan Tanjung Agung, Kecamatan Dempo Selatan, Kota Pagaralam, Provinsi Sumatera Selatan. M. Yumansyah merupakan pemilik naskah sekaligus sebagai pemegang atau orang yang diberi mandat untuk menjaga naskah tersebut. Naskah ditulis pada kulit kayu (*kaghas*) dengan ukuran panjang 13 cm, lebar 10 cm dan tebal 2 cm. Naskah terdiri atas 26 halaman mencakup 4 halaman kosong dan 22 halaman berisi teks ([Gambar 1](#)). Halaman pertama diawali dengan kalimat "*bismilahi*", yang ditulis dengan menggunakan aksara Arab. Setelah itu halamannya kosong. Pada halaman berikutnya, naskah ditulis dengan menggunakan aksara *Ulu* dan diawali dengan tanda ☼. Satu halaman terdiri atas 3-10 baris kalimat dengan ukuran tinggi huruf antara 0,6-1 cm. Jarak antar kalimat (*spasi*) adalah 1 cm. Terdapat dua aksara, yakni aksara *Ulu* dan aksara Arab. Aksara *Ulu* sebanyak 23 halaman dalam keadaan aus, sehingga sulit untuk mengidentifikasi aksara tersebut. Halaman terakhir ditulis dengan menggunakan aksara Arab berjumlah 7 baris, namun kondisi aksaranya sudah pudar sehingga tidak diketahui kalimatnya ([Andhifani, 2019](#)).



Gambar 1. Naskah *Ulu* kulit kayu/ kaghas Jurai Penjalang.
(Sumber: Dokumentasi Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan, 2019)

Naskah *Ulu* Kulit Kayu Koleksi Masran

Naskah disimpan di rumah Masran (55 tahun) yang berada di Dusun Sumber Jaya, Desa Candi Jaya, Kecamatan Dempo Tengah, Kota Pagaralam, Provinsi Sumatera Selatan. Di rumah tersebut tersimpan dua naskah beraksara *Ulu* yang ditulis pada kulit kayu. Naskah pertama memiliki wadah berbentuk kotak berukuran 13,4 cm x 11,8 cm dan tebal 1,6 cm. Wadah berupa kotak, di bagian bawahnya cekung membentuk bujur sangkar berukuran 10,3 cm x 10,3 cm. Kedalaman wadah bagian bawah adalah 0,5 cm. Wadah dibuat dari bahan kayu dan pada bagian pinggir terdapat lubang yang berfungsi sebagai engsel,

sehingga kotak dapat dibuka dan ditutup.

Naskah memiliki wadah dari kayu berukuran 9,6 cm x 9,5 cm x 1,3 cm. Naskah ditulis secara bolak balik. Pada bagian *verso* terdiri dari 14 halaman yakni 12 halaman berisi teks dan dua halaman kosong. Halaman pertama dan terakhir tidak mengandung teks atau kosong. Pada awal naskah terdapat tanda ☼ yang terletak pada halaman kedua. Pada halaman pertama terdiri dari 9 baris tulisan, halaman kedua terdiri dari 10 baris tulisan, halaman ketiga terdiri dari 12 baris tulisan (Andhifani, 2019).

Naskah kedua berukuran 8,2 cm x 8 cm x 19 cm dengan sampul berwarna hitam (Gambar 2). Naskah ditulis dengan menggunakan aksara *Ulu* bolak-balik. Bagian *verso* terdiri atas 22 halaman, yang diawali dengan tanda *atau @. Bagian *recto* terdiri atas 24 halaman. Naskah terdiri atas 1-8 baris teks dan sudah menggunakan garis pengarah. Ada 4 halaman yang dilengkapi dengan gambar geometris dan simbol. Jarak antar garis pengarah adalah 1,3 cm. Teks ditulis di tengah antara dua garis pengarah (Andhifani, 2019).



Gambar 2. Naskah *Ulu* kulit kayu/kaghas Jurai Semidang.
(Sumber: Dokumentasi Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan, 2019)

Naskah *Ulu* Kulit Kayu Koleksi Upik'ah

Naskah disimpan di rumah Upik'ah (73 tahun), *apit jurai* (wakil pemimpin adat) Sumbay Besar, beralamat di Jalan Pagaralam-Lahat Nomor 30, Desa Guru Agung, Kecamatan Suka Merindu, Kabupaten Lahat. Kondisi naskah sudah tidak utuh lagi karena bagian sampul depan dan belakang sudah terlepas dari naskahnya. Sampul dibuat dengan menggunakan bahan kayu *berbentuk* persegi. Sampul berwarna hitam (Gambar 3) dengan sampul bagian depan berukuran 10,5 cm x 12,1 cm x 1 cm. Di bagian kanan bawah terdapat tiga huruf *Ulu*. Di bagian tengah sampul ada bagian yang menonjol berbentuk persegi dengan ukuran 6,5 cm x 7,2 cm. Teks pada naskah terpisah menjadi dua bagian, masing-masing terdiri dari 12 kuras (*section*). Teks ditulis pada halaman depan dan belakang (bolak-balik). Kondisi naskah sudah tidak utuh dan ada beberapa bagian yang robek. Halaman yang dibakar tersebut terletak di bagian depan, bagian tengah, dan bagian akhir naskah (Andhifani, 2019).

Teks pada naskah ditulis dengan menggunakan tinta berwarna hitam, berukuran besar dan tajam. Ukuran tinggi huruf adalah 0,5-1 cm dan jarak antar baris 0,3-0,5 cm. Masing-masing halaman terdiri atas 8-9 baris tulisan. Ukuran

huruf pada halaman sebaliknya yakni, 0,5-0,7 cm dengan spasi antara 0,5-0,8 cm. Warna tinta yang digunakan untuk menulis adalah hitam dan dituangkan tipis. Pada setiap halaman berisi antara 8-10 baris tulisan ([Andhifani, 2019](#)).



Gambar 3. Naskah Ulu kulit kayu/kaghas Jurai Sumbay Besar.
(Sumber: Dokumentasi Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan, 2019)

Prasasti Bambu Gelumpai Koleksi Indawan

Prasasti ini merupakan koleksi Indawan (65 tahun) yang beralamat di Desa Tanjung Raman, Kecamatan Kota Agung, Kabupaten Lahat, Provinsi Sumatera Selatan. Prasasti ditulis pada kepingan bambu yang biasa disebut dengan istilah *gelumpai* ([Gambar 4](#)). Berdasarkan bentuk kepingan bambu dapat diketahui bahwa 10 *gelumpai* yang diikat menjadi satu dengan menggunakan kawat ini, terdiri atas dua teks yang berbeda. Satu teks terdiri dari 7 *gelumpai* dan 3 *gelumpai* lainnya berasal dari satu teks ([Andhifani, 2019](#)).



Gambar 4. Prasasti bambu gelumpai Bapak Indawan.
(Sumber: Dokumentasi Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan, 2019)

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Islam dalam Rekaman Prasasti dan Naskah Ulu di Wilayah Pasemah

Suku Pasemah berbeda dengan suku Palembang secara kultural. Mereka juga berbeda secara politis, di Palembang sebagai pusat pemerintahan memiliki kekuasaan tersendiri, begitu juga di Pasemah. Ketika Palembang diperintah oleh Pangeran Sida ing Kenayan (memerintah pada tahun 1622-1650 M), yang bergelar Ratu Jamaluddin Mangkurat IV, telah dijalin kerja sama dengan penguasa Pasemah. Pada masa itu, pemimpin yang berkuasa di Pasemah adalah Ratu Singe Bekurung (Ratu ke-10 *Jagat Besemah*). Kedua penguasa tersebut sudah menjalin hubungan bilateral, yakni saling mengakui dan menetapkan tapal batas wilayah antara Pasemah dan Palembang. Dengan demikian, sebutan *Jagat Besemah* memiliki pengertian politis dan sosio-kultural sekaligus. Namun, kesatuan etnik ini tidak memiliki batas-batas wilayah yang jelas ([Yani, 2017](#)).

Kiranya perlu dijelaskan di sini bahwa masyarakat Pasemah secara nominal, mayoritas tidak seluruhnya beragama Islam. Perkembangan awal masuknya Islam dalam masyarakat ini tidak diketahui dengan pasti. Ada banyak pendapat mengenai hal ini. Salah satu pendapat menyatakan bahwa Agama Islam masuk di Pasemah diperkirakan pada abad ke-15 atau ke-16. Syaikh Baharuddin Nurqadim dipercaya sebagai tokoh yang mula-mula menyiarkan Islam di Tanah Pasemah. Syaikh Nurqadim melakukan aktivitas penyebaran Islam pada 1650 M atau 1072 H ([Irpinsyah et al., 2019](#)). Syaikh Baharuddin Nurqadim dikenal sebagai *Puyang Awak* yang tinggal di Perdipe, Pagaralam. Bahkan, Perdipe di kemudian hari dikenal sebagai "*Mekah Kecil*" (Makkah Kecil) ([Suan, 2007](#)).

Bukti adanya hubungan Islam dengan wilayah Pasemah juga terdapat dalam piagam berbahan tembaga, yang dikeluarkan pada masa pemerintahan Sultan Abdurahman (1662-1706 M). Piagam itu diberikan kepada Pangeran Purba Buwana di Desa Tanjung Kurung, Pasemah ([Suhadi, 1998](#)). Masuknya Agama Islam ke Pasemah berjalan secara alami, terjadi karena interaksi mereka dengan suku bangsa lain yang ada di Nusantara atau suku bangsa lain yang sudah beragama Islam seperti, India, Cina, dan Arab. Hal ini didasarkan pada ditemukannya beberapa makam muslim yang ditengarai sebagai ulama penyebar Islam. Misalnya, makam Syekh Ibrahim Papa (Syekh Angkase atau Rama Tuan) di Desa Tanjung Raman, Kecamatan Ujanmas, Kabupaten Muaraenim. Dia dipercaya sebagai tokoh penyebar yang berasal dari Aceh (keturunan Sultan Malik al-Shalih), sedangkan istrinya, Rabi'ah, berasal dari Tuban, Jawa Timur. Figur penyebar Islam lainnya adalah Bang Bengok yang makamnya berada di Desa Ujanmas. Bang Bengok dan istrinya juga berasal dari Jawa Timur (Madura). Syaikh Jalaluddin adalah contoh lainnya. Dia merupakan ulama yang datang dari Timur Tengah dan tokoh utama dalam penyebaran Islam di sekitar Lematang, Muaraenim.

Tampaknya, interaksi suku Pasemah dengan suku bangsa lain di Nusantara khususnya Jawa sangat intens dan sudah terjalin cukup lama. Hubungan terus berlanjut dan berpengaruh dalam perkembangan Agama Islam di Pasemah. Di dalam tradisi lisan, diceritakan banyak tokoh penting masyarakat Pasemah yang mengembara dan menuntut ilmu agama Islam di Jawa. Tokoh-tokoh agama ini sering dihubungkan dengan Walisanga yang dipercaya sebagai penyebar Islam di Jawa. Begitu juga Syaikh Baharuddin Nurqadim yang konon hidup semasa dengan Sunan Kalijaga salah seorang Walisanga di Jawa. Bahkan Atung Bungsu (sebagai salah satu penguasa Pasemah) yang dalam tradisi masyarakat setempat dipercaya sebagai *puyang* (sosok yang menurunkan

masyarakat Pasemah yang mendiami Gunung Dempo), diyakini mempunyai hubungan khusus dengan Kerajaan Majapahit di Jawa Timur.

Perkembangan Islam di Pasemah adalah melalui jalur perdagangan dan Sufisme. Jalur semacam itu sudah lazim dalam proses Islamisasi di Nusantara. Hal yang menarik dari proses Islamisasi di Pasemah adalah tidak adanya campur tangan Kesultanan Palembang Darussalam. Kesultanan Palembang lebih terfokus pada urusan politik dalam negeri dan menjaga stabilitas politik keamanan kesultanan. Oleh karena itu, Islamisasi di daerah *Ulu*, sebutan mancanegara dalam Kesultanan Palembang termasuk wilayah Pasemah, lebih banyak dilakukan oleh ulama-ulama independen bukan ulama birokrat.

Persentuhan Islam dengan Pasemah juga terekam dalam prasasti atau naskah *Ulu* sebagaimana yang ditemukan pada penelitian arkeologis ini. Pada umumnya, naskah-naskah *Ulu* yang berhasil diidentifikasi berisi tentang bercocok tanam, pengobatan, dan mantra-mantra (doa-doa). Misalnya, terkait dengan bercocok tanam, astrologi Islam dijadikan sebagai pedoman dalam menanam jenis tanaman tertentu.

Astrologi Islam sebagaimana di Jawa yang disebutkan naskah-naskah *Ulu*, juga digunakan untuk aktivitas masyarakat. Perhitungan-perhitungan tertentu yang sangat rumit dalam ilmu perbintangan Islam digunakan untuk meramal nasib seseorang, menentukan hari baik atau buruk dalam beraktivitas, dan perjodohan. Perhitungan tersebut digunakan masyarakat Pasemah untuk mengadakan ritual atau upacara-upacara adat dan keagamaan. Perhitungan tersebut juga digunakan kelompok masyarakat untuk menyelenggarakan hajjat keluarganya. Naskah *Ulu* termasuk dalam kategori ke dalam *Jaye Tal* (Rauf, 1989).

Beberapa naskah *Ulu* yang disebut sebagai *petunak bulan bintang* (Rauf, 1989) juga berisi tentang pengobatan dan mantra-mantra. Dua hal tersebut sangat terkait. Pengobatan dilakukan secara tradisional dengan menggunakan bahan-bahan alami, yang dalam konsep sekarang disebut dengan herbal. Berbeda dengan konsep pengobatan herbal sekarang, pengobatan tradisional tersebut juga dibarengi dengan mantra-mantra tertentu. Uniknya, mantra-mantra tersebut dilengkapi beberapa bacaan yang dinukilkan dari ayat-ayat Alqur'an. Misalnya seperti bacaan Basmalah dan ayat Kursi (ayat ke-255 dari Surat al-Baqarah). Unsur-unsur Islam lainnya dalam naskah *Ulu* adalah lafal-lafal *assalamu'alaikum*, tahmid (*alhamdulillah rabbil'aalamiin*), dan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW.

Naskah-naskah aksara *Ulu* di wilayah Pasemah dilihat dari isinya terdiri dari lima macam. Kelima macam tersebut adalah, [1] *Jaye Tal*, [2] *petunak bulan bintang*, [3] *tokoh tuah* (sakti), [4] *julat junjang*, dan [5] *buku agame* (Rauf, 1989). Penjelasan adalah sebagai berikut. Pertama, *Jaye Tal* merupakan naskah *Ulu* yang berisi ramalan atau petunjuk seseorang, pasukan, suku atau bangsa, bahwa dalam waktu tertentu, arah gerak atau tempat tertentu akan mengalami kejayaan atau petaka. Kedua, *petunak bulan bintang* adalah naskah *Ulu* yang berisi petunjuk kesehatan, ketabiban, obat-obatan, pertanian, dan peternakan. Ketiga, *tokoh tuah* (sakti) merupakan naskah *Ulu* yang berisi petunjuk untuk mengenal tanda-tanda calon juara (pemenang) dan calon yang kalah (pecundang), baik untuk manusia maupun binatang. Naskah ini juga berisi tentang ilmu kekebalan dan pantangannya. Keempat, *julat junjang* merupakan naskah yang berisi tentang silsilah seseorang, suku atau bangsa, dan catatan penting tentang tokoh, serta kelebihan atau kejayaan suku bangsa tersebut. Kelima, *buku agame* adalah naskah *Ulu* yang berisi catatan, keterangan, dan uraian tentang ajaran agama umumnya tentang Islam dan ditulis dalam tulisan aksara Jawi.

Kaitan antara aksara Arab dengan naskah *Ulu* terlihat pada penulisan Ayat Kursi. Teks berbahasa Arab ditulis di *Kaghas* dengan gaya penulisan aksara *Ulu*. Penulisan Ayat Kursi tersebut tidak memenuhi standar penulisan Bahasa Arab yang benar. Dengan kata lain, Ayat Kursi yang ditulis di dalam *Kaghas* menyimpang dari apa yang tertera di dalam Alqur'an. Barangkali, hal ini merupakan contoh akulturasi antara kebudayaan Besemah dengan Islam. Akulturasi tersebut sampai mengarah ke proses peleburan budaya atau yang disebut dengan asimiliasi.

Pasemah memiliki basis kebudayaan yang kuat, hal ini ditunjukkan dengan bukti-bukti historis peninggalan peradaban Pasemah pada masa lampau sebagaimana sudah disinggung sebelumnya. Demikian juga dengan kebudayaan Islam yang salah satunya diwujudkan dalam Bahasa Arab. Oleh karena itu, apabila suatu kebudayaan mapan bertemu dengan kebudayaan yang mapan pula, maka proses asimiliasi menjadi sulit untuk tidak mengatakan tidak bisa. Dengan kata lain, asimiliasi kebudayaan akan terjadi apabila kedua kebudayaan itu bertemu dalam posisi yang tidak setara. Dengan demikian, pertemuan budaya hanya terbatas pada akulturasi daripada asimiliasi.

Islam memberikan pengaruh pada naskah-naskah beraksara *Ulu*. Bahkan, diduga ada beberapa kosa kata Pasemah yang mengadopsi Bahasa Arab. Salah satu contohnya adalah istilah *juray* yang bermakna anak atau keturunan atau anak cucu. Dapat diduga bahwa istilah *juray* berasal dari kata *duzriyyat*, yang berarti silsilah, anak atau keturunan juga.

Pada tradisi Pasemah, terdapat ritual adat yang disebut dengan *nyeram* (seram atau menakutkan?). Dalam tradisi ini, ritual dipimpin oleh *jurai tuwe* (pemimpin adat) dengan medianya yang disebut dengan *mesigit*. *Mesigit* merupakan semacam menara setinggi dinding rumah, yang tidak berdinding, tetapi beratap. Dalam ritual *nyeram*, lafal yang diucapkan oleh pemimpin ritual (*jurai tuwe*), di antaranya adalah "*seramekalaikum...*". Demikian pula dalam ucapan kawin *saradudun* yang bermula dari prosesi perkawinan antara *Atung Bungsu* dengan *Beteri Kenantan Buwih*. Awal ucapan kawin itu adalah "*seramelaikum langit, seramelaikum bumi....sigat langit aram temaram aruskah tuwan (a)kan dameku, sigat bumi aram temaram arus melikat (a)kan dameku.*"

Berdasarkan kalimat-kalimat tersebut ditafsirkan bahwa kata "*seram*" dan "*seramekalaikum*" berasal dari kata 'salam' dan 'assalamu'alaikum'. "*seramelaikum langit, seramelaikum bumi...*" diartikan sebagai 'assalamu'alaikum penguasa langit, assalamu'alaikum penguasa bumi'. "*...langit aram temaram aruskah tuwan (a)kan dameku...*" diartikan sebagai 'langit (yang tidak jelas) haruskah tuwan mengenalkan namaku'. "*...sigat bumi aram temaram arus melikat (a)kan dameku...*" diartikan sebagai 'siapa atau cepat bumi (yang tidak jelas) harus melihat atau malaikat mengenal namaku...'

Analisis dan Interpretasi

Tradisi Islam dalam naskah atau prasasti beraksara *Ulu* juga dapat dilihat dalam sikap atau respon masyarakat terhadap naskah atau prasasti peninggalan nenek moyang. Dalam hal ini, ada tiga kelompok pandangan masyarakat terhadap naskah atau prasasti beraksara *Ulu* yakni, profan, semi sakral, dan sakral. Kelompok pertama melihat peninggalan atau warisan budaya sebagai sesuatu benda biasa. Bila benda dipandang antik atau bernilai historis, maka diperlakukan secara wajar dalam arti tidak ada ritual-ritual tertentu. Kelompok kedua memandang bahwa benda-benda mempunyai nilai-nilai sakral meski dalam kategori yang lebih rendah. Oleh karena itu, mereka diperlakukan

benda-benda tersebut dengan sangat hati-hati dan bila perlu dengan ritual-ritual tertentu yang sifatnya sederhana. Misalnya, dalam penyimpanan naskah harus di tempat yang tinggi dan tidak boleh dilangkahi. Pembukaan naskah hanya dengan *ubarampe* sederhana, seperti bunga mawar dan bunga melati, serta diiringi “do’a” sebagai bentuk memohon izin kepada “penunggu” naskah.

Sementara itu, kelompok ketiga melihat naskah atau prasasti mempunyai nilai sakral, sehingga harus dihormati. Oleh karenanya, diperlukan ritual-ritual tertentu yang sifatnya rumit untuk merawat atau hanya sekadar mengetahui isinya, dan unsur-unsur Islam masuk dalam ritual-ritual seperti ini. Misalnya, untuk membuka naskah harus diadakan acara kenduri dan harus memotong seekor kerbau. Dalam acara ini mereka juga perlu mengundang para *jurai tuwe* yang sekarang sudah tersebar ke berbagai tempat. Karena dipandang sakral, maka dengan sendirinya *kaghas* atau sejenisnya tidak mudah dibaca atau disimpan sembarangan saja. Segala sesuatu aktivitas yang ada kaitannya dengan naskah, seringkali harus melalui prosesi ritual upacara tertentu. Pada umumnya, di Pasemah, *kaghas* dipandang sebagai *pesake puyang* (pusaka puyang) dan tidak sembarang orang memilikinya. Mereka yang dapat memiliki dan mempunyai hak untuk menyimpannya, biasanya adalah para *jurai tuwe* dan keturunannya.

Jumlah prasasti atau naskah aksara *Ulu* tidak banyak. Data menunjukkan terdapat 5 prasasti dan 10 naskah *Ulu*, karena pada zaman dahulu orang yang bisa menulis sangat terbatas. Oleh karena itu, untuk memerintahkan menulis di atas *kaghas*, hanya para penguasa dan orang kaya saja yang dapat melakukannya. Pada awalnya, tujuan memiliki *kaghas* terutama bukanlah untuk membaca isinya, tetapi merupakan *pesake* (pusaka) yang dianggap sakti dan bertuah. Seandainya dibaca, hanya sesekali dalam upacara (upacara penurunan *pesake*) yang tidak sembarang waktu diadakan. Dalam upacara itu juga diperlukan beberapa persyaratan tertentu yang harus dipenuhi. Ritual membuka isi naskah *Ulu* memerlukan *ubarampe* atau syarat tertentu yang harus dipenuhi. Apabila salah satu syarat tidak terpenuhi, maka tradisi ritual dapat dibatalkan. Hal ini mengingatkan bahwa *ubarampe* memuat simbol atau makna tertentu.

Salah satu contohnya adalah ritual pembukaan prasasti *gelumpai* di Desa Tanjung Raman, Kecamatan Petago, Kabupaten Lahat. Ritual pembukaan ini dimaksudkan untuk memohon izin kepada “roh” yang ada di *gelumpai*. Ritual ini dipimpin oleh seorang ahli yang disebut dengan “juru kunci”. Pada kesempatan itu, ritual dilakukan oleh “Juru Kunci Tapak Tilas Jagat”, Arifin Yusuf (67 tahun). Sebagaimana umumnya, dalam prosesi ritual diperlukan beberapa “sarana” atau disebut dengan *ubarampe* (sebutan dalam bahasa Jawa). Sarana-sarana seperti itu hanyalah simbol-simbol yang di dalamnya mempunyai makna dan tujuan khusus. Di antara *ubarampe* yang dapat dilihat adalah:

- Jeruk nipis, bermakna sebagai jampi atau “obat”, sebagai sarana pencuci; simbol darah, daging, nyawa atau roh, sifat, dan kerangka manusia.
- Daun sirih berjumlah sembilan yang diolesi kapur, melambangkan istri para wali sembilan.
- Daun gambir
- Rokok nipah, yakni tembakau yang digulung dengan daun nipah kecil, melambangkan Batanghari Sembilan yang menurunkan para wali sembilan.
- Tiga gelas air dengan jenis yang berbeda (air putih, air teh, dan air kopi), yang melambangkan tiga unsur penting dalam kehidupan, yakni udara (air putih), laut (air teh), dan darat (air kopi).

- Getah pari pulut,
- Getah pari basah,
- Beras kunyit.

Ritual pembukaan prasasti *gelumpai* mengandung unsur-unsur ajaran Islam. Apabila dipahami lebih jauh, ritual seperti ini merupakan doa untuk keselamatan bersama, baik bagi orang yang masih hidup maupun bagi orang yang sudah meninggal. Dengan kata lain, unsur ajaran Islam sangat dominan dalam ritual pembukaan naskah tersebut. Hal ini juga menunjukkan bahwa ada akulturasi budaya Islam dengan tradisi Pasemah yang sudah mengenal tradisi *ucap* (mantra untuk menaklukkan) dan *jampi* (mantra untuk pengobatan). Di dalam *ucap* dan *jampi* tersebut ditemukan kata-kata atau lafal-lafal yang berasal dari Bahasa Arab yang sering ditemukan dalam ajaran Islam, meskipun kadang-kadang dengan pengucapan yang sudah berbeda dengan aslinya atau disesuaikan dengan lafal Bahasa Melayu dialek Pasemah.

KESIMPULAN

Beberapa kesimpulan yang dapat diambil adalah sebagai berikut. Masyarakat Pasemah mempunyai pandangan hidup yang dipengaruhi oleh kebudayaan Islam. Hal itu dilihat dari analisis prasasti dan naskah *Ulu* yang ada di kalangan masyarakat. Prasasti dan naskah tersebut memperlihatkan aktivitas kehidupan sehari-hari yang didasarkan pada pandangan Islam, seperti dalam bercocok tanam, pengobatan tradisional, dan doa-doa yang sering disebut dengan mantra-mantra. Dengan kata lain, pengaruh Islam dapat dilihat dari isi (*content*) naskah atau prasasti yang ditemukan.

Pengaruh Islam juga dapat dilihat dari aspek eksternal naskah *Ulu* itu sendiri, seperti tulisan. Di antara nasakah-naskah *Ulu* telah terjadi akulturasi budaya di mana ayat-ayat Alqur'an diserap dalam naskah-naskah *Ulu*. Penyerapan aksara Arab disesuaikan dengan budaya tulis Melayu, sehingga masing-masing budaya masih menunjukkan karakternya masing-masing.

Lebih lanjut, tradisi Islam dalam kaitannya dengan naskah *Ulu* dapat dilihat dari pandangan masyarakat. Terdapat masyarakat yang memiliki pandangan sakral terhadap warisan budaya Besemah. Oleh karena itu, prasasti dan naskah *Ulu* harus dirawat secara khusus dengan ritual-ritual tertentu. Ritual-ritual yang dilakukan tidak lepas dari unsur-unsur Islam.

Sebagai catatan akhir perlu ditegaskan bahwa penelitian ini belum sempurna, masih terdapat beberapa kesulitan di lapangan dalam hal menemukan prasasti dan naskah. Terdapat beberapa masyarakat yang tertutup, sementara beberapa lainnya terbuka. Ketertutupan mereka bila berurusan dengan pemerintah dikarenakan prasasti dan naskah *Ulu* yang mereka miliki akan diambil. Harapannya masyarakat mau mengerti dan peduli dan mengizinkan tim untuk melakukan pendataan di kemudian hari.

SARAN/REKOMENDASI

Peran pemerintah daerah sepertinya terkesan acuh tapi butuh dan hanya dipandang sebelah mata. Mereka menunjukkan sikap terhadap tinggalan budaya berupa prasasti dan naskah *Ulu* yang dianggap tidak terlalu penting. Padahal bila mereka melihat daerah-daerah lain, seperti Yogyakarta, yang telah menggunakan aksara *Honocoroko* sebagai muatan lokal di sekolah-sekolah, tentunya hal ini tidak akan terjadi. Pada intinya kenal dan cintai terlebih dahulu aksara *Ulu* baru kita bisa berharap yang lebih baik.

PERNYATAAN PENULIS

Para Penulis, Wahyu Rizky Andhifani dan Nor Huda Ali, memiliki kontribusi yang setara dalam artikel ini dan keduanya adalah kontributor utama. Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh seluruh Penulis. Urutan pencantuman nama penulis dalam artikel ini telah berdasarkan kesepakatan seluruh Penulis. Para Penulis tidak menerima pendanaan untuk penyusunan artikel ini. Para Penulis menyatakan tidak ada konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak ada pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Para Penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih penulis berikan kepada semua pemilik prasasti dan naskah (M. Yumansyah, Masran, Upiak'ah dan Indawan) yang telah rela meluangkan waktu untuk penulis agar bisa mendata prasasti dan naskah yang dimiliki. Kepada Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kota Pagaralam terima kasih atas kesempatan yang diberikan kepada penulis. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu, baik itu di lapangan maupun pada proses artikel ini dibuat.

DAFTAR PUSTAKA

- Alam, S. (1994). Huruf Ulu aset yang terlupakan. *Jurnal Aksara Balaputera Dewa*, 4, 4-6.
- Andhifani, W. R. (2017). Naskah dan prasasti beraksara Ulu. In *25 Tahun Retrospeksi Balai Arkeologi Sumatera Selatan* (hal. 175-191). Kepel Press. http://katalog.kemdikbud.go.id/index.php?p=show_detail&id=466605
- Andhifani, W. R. (2018). *Identitas masyarakat Sumatera Selatan: kajian epigrafis atas unsur-unsur keislaman pada prasasti Ulu*. Universitas Islam Negeri Raden Fatah.
- Andhifani, W. R. (2019). *Laporan penelitian arkeologi tradisi Islam dalam isi prasasti dan naskah Ulu di wilayah Pasemah*.
- Arios, R. L. (2019). Pertukaran sosial dalam tradisi Pantawan Bunting pada suku bangsa Besemah di Kota Pagaralam, Provinsi Sumatera Selatan. *Patanjala*, 11(3), 467-482. <https://doi.org/10.30959/patanjala.v11i3.537>
- Ikram, A. (2015). *Inscribing identity: The development of Indonesian writing systems*. The National Museum of Indonesia.
- Indriastuti, K., Siregar, S. M., Purwanti, R., Fahrozi, M. N., Novita, A., Wiyana, B., Andhifani, W. R., Amilda, N., Irwanto, D., Rudito, B., & Saharuddin, N. (2016). *Peradaban masa lalu Sumatera Selatan* (B. B. Utomo (ed.)). Balai Arkeologi Palembang. <http://repositori.kemdikbud.go.id/id/eprint/7287>
- Irpinsyah, Ali, N. H., & Syawaludin, M. (2019). Mekah kecil di tanah Besemah : studi terhadap dinamika perkembangan Islam di Desa Pardipe Kecamatan Dempo Selatan Kota Pagaralam. *Medina-Te: Jurnal Studi Islam*, 15(1), 92-107. <https://doi.org/10.19109/medinate.v15i1.3248>
- Jumhari, nfn., & Hariadi, nfn. (2014). *Identitas kultural orang Besemah di Kota Pagaralam*. Balai Pelestarian Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. <http://repositori.kemdikbud.go.id/10278/>
- Rauf, T. A. (1989). *Jagat Besemah Lebar Semende Panjang, Jilid I-II*. Pustaka Dzummiroh Yayasan Nurqadim.
- Reusen, V. (1992). *Perkembangan tradisi dan kebudayaan masyarakat*. Tarsito.
- Suan, A. B., Eka, P., & Herpansi, Y. (2007). *Atung Bungsu: sejarah asal-usul Jagat Besemah*. Pesake dan Pemerintah Kota Pagaralam.
- Suhadi, M. (1998). Beberapa piagam Kesultanan Palembang. *Jurnal Arkeologi Siddhayatra*, II(1), 14-26.
- Supiyah, Hudaidah, & Susanti, L. R. (2018). Menggali nilai kearifan lokal Suku Basemah melalui kebudayaan guritan. *Criksetra: Jurnal Pendidikan Sejarah*, 7(2), 46-59. <https://doi.org/10.36706/jc.v7i2.6897>
- Triwurjani, R. (2015). *Arca-Arca megalitik Pasemah, Sumatera Selatan: kajian semiotik* [Universitas Indonesia]. <https://library.ui.ac.id/detail?id=20423683>
- Yani, Z. (2017). Nilai-nilai keagamaan dalam tradisi lisan Tadut di Kota Pagaralam Sumatera Selatan. *Jurnal Penamas*, 30(1), 71-84. <https://blajakarta.kemenag.go.id/journal/index.php/penamas/article/view/132>

Peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian Situs Makam Imogiri

The role of local wisdom on the preservation of the Imogiri Royal Cemetery Site

Mimi Savitri

Departemen Arkeologi, Universitas Gadjah Mada

mimi.savitri@ugm.ac.id

ABSTRACT

Keywords:
Imogiri; royal cemetery;
benefit;
preservation;
local wisdom

The Imogiri Royal Cemetery Site has provided benefits to the surrounding community, especially *abdi dalem* as the caretakers of the site for a long time. The local community has created local wisdom in order to survive and continue to enjoy the benefits provided by the site. The question arises are: What is the benefit of the Imogiri Royal Cemetery Site for the surrounding community especially *abdi dalem*? What kind of local wisdom is created by the *abdi dalem* at the Imogiri Royal Cemetery Site? What is the role of local wisdom in the preservation of the Imogiri Royal Cemetery Site? This research was conducted to examine the role of local wisdom to preserve the Imogiri Royal Cemetery Site. The data collected using in depth-structure interviews. The analysis was carried out using an interpretive method with hermeneutic model of cultural interpretation. This research generates knowledge that local wisdom has contributed to the preservation of the Imogiri Cemetery Site. This is important to maintain the sustainability of the site's benefits and to improve people's welfare.

ABSTRAK

Kata Kunci:
Imogiri;
makam raja-
raja;
manfaat;
pelestarian;
kearifan
lokal

Situs Makam Imogiri telah memberikan manfaat bagi masyarakat sekitar khususnya para *abdi dalem* juru kunci makam Imogiri sejak dahulu. Para *abdi dalem* menciptakan kearifan lokal agar mereka dapat tetap bertahan hidup serta menikmati manfaat yang diberikan oleh situs tersebut. Pertanyaan yang diajukan adalah: Apa manfaat Situs Makam Imogiri bagi masyarakat sekitar khususnya *abdi dalem* juru kunci makam? Apa kearifan lokal yang diciptakan oleh para *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri? Bagaimana peran kearifan lokal terhadap pelestarian Situs Makam Imogiri? Penelitian ini dilakukan untuk menguji sejauh mana peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian warisan budaya yang dilakukan para *abdi dalem* juru kunci makam untuk melestarikan Situs Makam Imogiri. Metode pengumpulan data penelitian ini dilakukan dengan cara in depth structure interview. Analisis dilakukan dengan menggunakan pendekatan interpretif. Interpretasi budaya dengan model hermeneutik digunakan untuk menjawab pertanyaan yang diajukan. Penelitian ini menghasilkan pengetahuan bahwa kearifan lokal berupa seni kriya batik, keris, wedang uwuh, cerita rakyat, dan upacara ritual Nawu Enceh, Kirab Budaya Ngarak Siwur, dan Nyadran Kraton telah ikut mendukung upaya pelestarian Situs Makam Imogiri secara aktif. Hal ini penting untuk menjaga keberlangsungan manfaat situs tersebut serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Artikel Masuk 20-03-2020
Artikel Diterima 16-02-2021
Artikel Diterbitkan 30-05-2021



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 41 No.1, Mei 2021, 69-88
DOI : [10.30883/jba.v41i1.567](https://doi.org/10.30883/jba.v41i1.567)
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Situs Makam Imogiri yang terletak di Desa Wukirsari, Kecamatan Imogiri, Kabupaten Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta merupakan kompleks makam raja Mataram Islam. Makam Imogiri merupakan makam yang istimewa karena dibangun oleh Sultan Agung, raja Mataram terbesar sekaligus Pahlawan Nasional Indonesia yang telah menyerang Belanda dengan gagah berani di Batavia pada tahun 1628-1629 ([Graaf, 1986](#), hal. 150-157). Keistimewaan lain dari situs Makam Imogiri adalah pada orang-orang yang dimakamkan, mereka adalah para sultan dari Keraton Kasultanan Yogyakarta dan sunan dari Keraton Kasunanan Surakarta. Dua keraton tersebut masih tetap hidup dan bertahan hingga sekarang.

Keistimewaan Situs Makam Imogiri sebagai makam raja-raja besar Mataram Islam di Jawa ini menarik para peneliti untuk menulis tinggalan arkeologis situs tersebut. H.J.de Graaf mendeskripsikan situs ini sebagai kompleks makam raja Mataram Islam yang tidak hanya terdiri dari makam, namun ada bangunan atau struktur lainnya seperti cungkup, gapura, kelir, tangga, dan masjid ([Graaf, 1986](#)). Keanekaragaman dan keindahan seni pada bangunan-bangunan di situs tersebut menarik Hesus Lota untuk menulis buku tentang keistimewaan arsitektur bangunan-bangunan di Situs Makam Imogiri yang merupakan perpaduan dari pengaruh budaya Hindu Buddha dan Islam ([Lota, 1993](#)). Budaya Hindu Buddha tampak pada ornamen bangunan seperti antefiks, relief, dan gapura. Pengaruh budaya Islam tampak pada keberadaan masjid dan makam yang ada di situs tersebut. Tulisan-tulisan para ahli tersebut menegaskan keistimewaan Situs Makam Imogiri sebagai satu-satunya makam raja-raja Islam dari dua kerajaan besar di Jawa yang dibangun dengan komponen lengkap di puncak bukit. Bukit ini dikenal dengan nama Bukit Merak, namun masyarakat lebih mengenalnya sebagai Imogiri atau Pajimatan.

Keistimewaan Situs Makam Imogiri dari segi ketokohan yang dimakamkan, Sultan Agung, keanekaragaman bangunan dan struktur yang terletak di puncak Bukit Merak, serta kemegahan dan keindahan gapurnya telah menarik ahli arkeologi untuk melakukan pelestarian terhadap bangunan-bangunan serta makam-makam yang ada di sana. Wahyu Astuti, staf Balai Pelestarian Cagar Budaya Provinsi D.I. Yogyakarta, melakukan penelitian terkait dengan upaya penyelamatan Situs Makam Imogiri yang mengalami kerusakan akibat gempa hebat yang terjadi pada 27 Mei 2006 ([Astuti, 2006](#)). Para ahli lain melakukan penelitian sejarah dari tokoh yang dimakamkan serta arsitektur yang ada pada situs tersebut. Upaya pengembangan wisata saujana atau lanskap di Situs Makam Imogiri dan sekitarnya merupakan tema yang menarik minat para ahli untuk meneliti situs tersebut ([Rani et al., 2018](#)).

Hal lain yang menarik dari Situs Makam Imogiri ini adalah sebagai tempat awal mula berkembangnya kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya di Imogiri. *Babad Nitiksarta Cabolek* serta cerita rakyat menyatakan secara implisit bahwa tempat yang ditetapkan oleh Sultan Agung sebagai pemakamannya itu pada mulanya berupa hutan yang tidak berpenghuni. Pembangunan makam bagi Sultan Agung dan raja-raja Mataram Islam yang menjadi keturunan Sultan Agung menyebabkan para *abdi dalem* Sultan Agung berdatangan untuk ikut membangun makam serta memelihara makam Imogiri.

Kehidupan di sekitar Makam Imogiri kemudian berkembang hingga menjadi kota yang kini dikenal sebagai Kota Imogiri. Hal ini dibuktikan dengan keberadaan tinggalan-tinggalan arkeologis yang tersebar di sekitar Situs Makam Imogiri seperti kompleks pemakaman para *elite* Keraton Mataram yang terletak

di Giriloyo, Banyusumurup, dan Singosaren. Tinggalan arkeologis lain di Imogiri berupa bangunan-bangunan kuno, struktur kuno, serta toponim kampung yang ada di Kota Imogiri.

Kota Imogiri sekarang merupakan ibukota Kecamatan Imogiri. Persamaan nama dusun, kota, serta kecamatan dengan nama Makam Imogiri menegaskan peran penting Makam Imogiri sebagai cikal bakal terbentuknya kebudayaan yang lebih kompleks yaitu, Kota Imogiri. Luas Imogiri sebagai sebuah kecamatan adalah 54,49 km² dengan jumlah penduduk pada tahun 2018 sebanyak 63.446 orang. Luas lahan dimana Situs Makam Imogiri berada yakni Dusun Pajimatan dan Dusun Banyusumurup adalah 37,88 ha. Luas lahan tidak terlalu luas dibandingkan dengan lahan sawah di desa-desa lainnya ([BPS Kabupaten Bantul, 2019](#)).

Situs Makam Imogiri sejak dulu hingga kini telah dikenal karena kesakralannya. Sebagai contoh, Sunan Pakubuwana VI dari Keraton Surakarta pada awal abad ke-19 M pernah berziarah ke makam Imogiri ([Heins, 2004](#), hal. 72). Ziarah yang dilakukan itu dalam rangka untuk memohon kekuatan, karena Sunan Pakubuwana pada waktu itu dikenal sebagai raja dari Keraton Kasunanan Surakarta yang gigih melawan Belanda. Contoh lain, Sumijati Atmosudiro, yang menjadi saksi mata gempa di Imogiri, menceritakan bahwa pada waktu terjadi gempa pada tahun 2006, masyarakat sekitar makam Imogiri yang merasa kalut berbondong-bondong datang ke Makam Imogiri untuk meminta perlindungan dan ketenangan kepada Sultan Agung. Gempa yang terjadi pada tahun 2006 tersebut merupakan gempa besar yang kedatangannya tidak terduga oleh masyarakat Imogiri pada waktu itu ([Sudrajat, 2016](#)). Orang Jawa percaya bahwa arwah nenek moyang dapat dimintai berkah dan perlindungannya untuk keselamatan mereka ([Adiansyah, 2017](#); [Herusatoto, 2008](#); [Savitri, 2015, 2016](#)).

Masyarakat sekitar Makam Imogiri sebagaimana disebutkan di atas terdiri dari masyarakat umum serta *abdi dalem* juru kunci makam yang tinggal di desa-desa sekitar Situs Makam Imogiri seperti Desa Wukirsari, Desa Girirejo, dan Desa Karangtalun. Penelitian ini hanya dilakukan terhadap para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri, sebab hidup dan aktivitas mereka sangat terkait dengan Situs Makam Imogiri. Ketiga desa tersebut berada dalam wilayah Kecamatan Imogiri.

Situs Makam Imogiri selama ini telah memberikan manfaat yang besar bagi masyarakat sekitarnya, khususnya para *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri. Salah satu manfaat dari Situs Makam Imogiri yang dirasakan oleh mereka adalah keberadaan air yang berasal dari Situs Makam Imogiri. Mbah Wardo pemilik Warung Sederhana di Kota Imogiri menyatakan bahwa cita rasa tehnya yang terkenal di kalangan penggemarnya itu bukan karena daun tehnya, namun karena airnya yang berasal dari Situs Makam Imogiri. Air yang berasal dari Situs Makam Imogiri itu, berdasarkan cerita rakyat, berasal dari mata air Bengkung yang keluar karena pukulan *cis* atau tongkat Sultan Agung. Air tersebut dialirkan ke Situs Makam Imogiri hingga sampai ke Kota Imogiri.

Keistimewaan dan manfaat dari Situs Makam Imogiri bagi para *abdi dalem* juru kunci makam telah menginspirasi terciptanya keahlian-keahlian tertentu seperti membatik dan membuat keris untuk mempertahankan keberadaan situs tersebut. Upaya tersebut dapat disebut sebagai kearifan lokal. Kearifan lokal atau *local wisdom* merupakan usaha manusia dengan kemampuan akalinya untuk bertindak dan bersikap terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi pada wilayah tertentu. Kearifan lokal muncul sebagai proses evolusi antara masyarakat lokal dan lingkungan sekitarnya ([Ridwan, 2007](#), hal. 28). Kearifan lokal di Imogiri muncul sebagai akibat dari upaya *abdi dalem* juru kunci makam

untuk mempertahankan manfaat yang mereka peroleh dari Situs Makam Imogiri beserta nilai pentingnya sejak dahulu hingga kini. Hal tersebut penting untuk diketahui sebagai bentuk upaya pelestarian yang dilakukan oleh para *abdi dalem* juru kunci makam yang tinggal di sekitar Situs Makam Imogiri.

Definisi mengenai Pelestarian terdapat dalam Undang-Undang Republik Indonesia No. 11 Tahun 2010 tentang Cagar Budaya pada Pasal 1 Ayat 22. Ayat 22 dari Undang-Undang Cagar Budaya menyatakan bahwa Pelestarian merupakan upaya dinamis untuk mempertahankan keberadaan Cagar Budaya beserta nilai-nilainya. Cara yang dilakukan untuk melaksanakan Pelestarian adalah dengan melindungi, mengembangkan, dan memanfaatkannya. Upaya untuk melindungi atau Pelindungan didefinisikan oleh Undang-Undang Republik Indonesia No. 11 Tahun 2010 tentang Cagar Budaya pada Pasal 1 Ayat 23. Ayat tersebut menyatakan Pelindungan sebagai upaya mencegah dan menanggulangi dari kerusakan, kehancuran, atau kemusnahan dengan cara penyelamatan, pengamanan, zonasi, pemeliharaan, dan pemugaran Cagar Budaya. Sehubungan dengan hal tersebut, penelitian tentang kearifan lokal *abdi dalem* juru kunci makam ini penting dilakukan untuk menunjukkan peran aktif dan dinamis mereka dalam upaya pelestarian warisan budaya. Pemeliharaan Cagar Budaya yang dilakukan oleh para *abdi dalem* ini telah sesuai dengan Undang-Undang Cagar Budaya No. 11 tahun 2010 Pasal 75 tentang Pemeliharaan Cagar Budaya oleh masyarakat.

Situs Makam Imogiri bukan sekedar situs bersejarah yang pasif dan statis. Namun sebaliknya, Situs Makam Imogiri merupakan situs dinamis yang dapat menggerakkan kehidupan masyarakat khususnya para *abdi dalem* juru kunci makam dari segi sosial, ekonomi, dan budaya. Sebuah situs dikatakan dinamis apabila dapat memberikan manfaat bagi kehidupan masyarakat sekitar (Smith, 2006, hal. 46). Potensi tersebut dilupakan oleh para peneliti dan penelitian ini memberikan perhatian pada kedinamisan sebuah situs.

Terkait dengan latar belakang penelitian, pertanyaan yang diajukan adalah: Apa manfaat yang diperoleh masyarakat sekitar khususnya *abdi dalem* juru kunci makam dari Situs Makam Imogiri? Apa bentuk kearifan lokal yang diciptakan oleh *abdi dalem* juru kunci makam terkait dengan keberadaan Situs Makam Imogiri? Bagaimana peran kearifan lokal terhadap upaya pelestarian yang dilakukan oleh *abdi dalem* juru kunci makam terhadap Situs Makam Imogiri?

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian interpretif yang dilakukan untuk menggali interaksi antara *abdi dalem* juru kunci makam yang bertugas pada Situs Makam Imogiri dengan budaya yang diciptakan. Sehubungan dengan hal tersebut maka pengumpulan data secara kualitatif dilakukan dengan melakukan wawancara terhadap beberapa *abdi dalem* juru kunci, karena penelitian ini memang fokus pada kehidupan para *abdi dalem* yang sangat terkait dengan keberadaan Situs Makam Imogiri. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan terkait dengan kegiatan mereka dalam menjaga dan memelihara makam raja-raja, serta manfaat yang mereka peroleh dari makam tersebut. Wawancara menggunakan metode wawancara tidak terstruktur dengan teknik *in-depth interview*. Teknik ini digunakan karena dianggap dapat lebih banyak menggali informasi dari informan (Denzin & Lincoln, 2007, hal. 507).

Wawancara dilakukan pada tahun 2016 dan 2017 terhadap *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri baik yang menjaga makam raja-raja Yogyakarta maupun

Surakarta. Wawancara juga dilakukan kepada para bupati Makam Imogiri baik yang berkantor di Puroloyo maupun Kangjengan. Para bupati ini membawahi para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri. Puroloyo adalah kantor para *abdi dalem* juru kunci makam raja-raja Kasultanan Yogyakarta, dan Kangjengan adalah kantor *abdi dalem* juru kunci makam raja-raja Kasunanan Surakarta. Wawancara kepada tokoh masyarakat seperti Sumijati Atmosudiro dilakukan untuk melengkapi informasi terkait dengan pandangan orang Imogiri terhadap Situs Makam Imogiri. Wawancara terhadap pengamat budaya Bantul, Albertus Sartono, juga dilakukan pada saat pengumpulan data di lapangan. Wawancara juga ditujukan kepada Nani Nurhayati Lestari sebagai pengrajin batik dan Sudarmaji sebagai empu keris. Wawancara tersebut dilakukan untuk mendapatkan informasi keterkaitan para pengrajin tersebut dengan Makam Imogiri.

Hal lain yang dilakukan pada pengumpulan data adalah mengamati bangunan, struktur, serta lingkungan yang ada pada Situs Makam Imogiri dan di sekitar Situs Makam Imogiri. Pengamatan ini dilakukan karena penelitian ini terkait dengan Situs Cagar Budaya sebagai lanskap budaya beserta upaya pelestariannya. Pengamatan yang dilakukan pada penelitian ini tidak hanya dilakukan terhadap hal-hal bersifat *tangible*, namun juga *intangible* serta lingkungan di sekitar Situs Makam Imogiri.

Pengumpulan data berupa buku-buku dan artikel-artikel terkait dengan penelitian ini juga dilakukan pada tahap awal. Hal ini penting untuk mengetahui sejarah pembangunan Makam Imogiri serta filosofi masyarakat Jawa terkait dengan kepercayaan kepada leluhur. Studi pustaka diperlukan terkait dengan pandangan masyarakat Jawa terhadap hal-hal terkait dengan mitos gunung sebagai tempat yang sakral.

Data yang telah dikumpulkan kemudian dianalisis menggunakan pendekatan tafsir kebudayaan dengan menerapkan model penafsiran budaya atau *hermeneutic* ([Endraswara, 2012](#)). Pendekatan itu digunakan untuk memahami kreativitas masyarakat sekitar Imogiri khususnya yang menjadi *abdi dalem* juru kunci makam. Fenomena budaya berusaha untuk 'dibaca' dan 'dipahami' maknanya dalam kaitannya dengan kearifan lokal serta pelestarian Situs Warisan Budaya Imogiri. Selanjutnya dilakukan diskusi untuk mengetahui sejauh mana kearifan lokal berperan pada upaya pelestarian Situs Makam Imogiri.

HASIL PENELITIAN

Sejarah Situs Makam Imogiri

Situs Makam Imogiri yang terletak di Gunung Merak ini didirikan oleh Sultan Agung untuk makam bagi dirinya (lihat [Gambar 1](#)). *Babad Alit* menyatakan bahwa pembangunan makam Imogiri diserahkan kepada paman Sultan Agung ([Prawirawinarsa & Djajengpranata, 1921](#)). Naskah kesastraan lain, *Babad Momana* menyatakan bahwa pembangunan makam dengan beberapa gapura berarsitektur Jawa Hindu ini diselesaikan pada tahun 1567 tahun Dal, tahun Jawa atau tahun 1632 M ([Anonim, n.d.](#), hal. 18).



Gambar 1: Gapura *Bentar* berbahan bata merah yang tampak megah sebagai pintu gerbang menuju Makam Sultan Agung. Contoh penggunaan arsitektur Jawa Hindu pada makam Islam di Situs Makam Imogiri. (Foto diambil oleh: Citra Iqliyah Darojah, 2017).

Situs Makam Imogiri lebih dikenal masyarakat setempat dengan nama Pajimatan. Kata '*pajimatan*' berasal dari Bahasa Jawa Baru yang artinya 'tempat jimat' atau 'tempat pusaka'. Kutipan teks dalam bahasa Jawa baru tentang hal tersebut terdapat pada *Babad Momana* yang dinyatakan dengan "*Angka 1567, tahun Dal, dadosipun Antakapura ing redi Merak, kaparingan nama ing Pajimatan*" (Anonim, n.d., hal. 18). Kutipan tersebut menunjukkan bahwa makam bagi Sultan Agung di Gunung Merak itu dipercaya memiliki kekuatan magis dan sakral. Hal tersebut dapat dikatakan sebagai konstruksi intelektual yang dibentuk untuk memenuhi kebutuhan manusia terhadap hal-hal yang bersifat religius (Tuan, 1977, hal. 100).

Cerita tentang asal mula dipilihnya Gunung Merak sebagai tempat pemakaman Sultan Agung diketahui dari *Babad Nitiksarta Cabolek* (Wedhawati, 1980). *Babad* atau naskah kesastraan Jawa tersebut ditulis pada tahun 1941 atau 300 tahun setelah peristiwa itu berlangsung. Naskah yang dialihaksarakan oleh Wedhawati pada tahun 1980 ini cerita dapat digunakan sebagai data sejarah, sebab pujangga sebagai penulis *babad* menggabungkan seluruh kemampuan intelektualnya yang didapat dari pembacaan kitab-kitab lama maupun yang sezaman dengannya (Sutjipto, 1977, hal. 111).

Cerita yang dituliskan pada babad tersebut dikenal oleh masyarakat Imogiri hingga kini. Hal itu menunjukkan bahwa cerita tersebut telah menjadi tradisi yang turun temurun di kalangan masyarakat setempat hingga dapat dikatakan bahwa cerita rakyat. Cerita rakyat merupakan budaya milik masyarakat secara bersama (Endraswara, 2012).

Babad Nitiksarta Cabolek menceritakan lebih lanjut, ketika Sultan Agung sedang sholat Jumat di Mekah, beliau berbicara kepada Iman Supingi, pemimpin negeri itu, meminta izin untuk dimakamkan di Mekah. Iman Supingi menolak dengan alasan Sultan Agung keturunan manusia dan jin, sedangkan yang dimakamkan di sana adalah manusia suci. Hal ini menyebabkan kemarahan Sultan Agung dan dengan bantuan istrinya, Ratu Kidul, maka disebarkanlah wabah penyakit pada penduduk Mekah (Wedhawati, 1980, hal. 132). Iman Supingi yang merasa telah menyebabkan kemarahan Sultan Agung lalu meminta Sunan Kalijaga untuk menyampaikan permohonan maaf Iman Supingi kepada Sultan Agung. Permohonan maaf Iman Supingi akhirnya diterima oleh Sultan Agung dan beliau meminta Ratu Kidul yang menyebarkan wabah penyakit untuk pergi. Kota Mekah akhirnya bebas dari wabah penyakit sejak saat itu.

Iman Supingi mengucapkan rasa terima kasih kepada Sultan Agung karena telah menyelamatkan penduduk kota Mekah dari wabah penyakit tersebut. Sultan Agung kemudian dipersilakan memilih tanah untuk dijadikan sebagai makam bagi dirinya kelak dan beliau memilih tempat bersama para nabi ([Wedhawati, 1980](#), hal. 133). Sunan Kalijaga yang mendengar jawaban Sultan Agung yang ingin dimakamkan dekat nabi kemudian berkata “Sultan, jika nanti engkau dimakamkan di sini, lalu siapa yang akan disembah-sembah oleh rakyatmu. Padahal hanya engkaulah satu-satunya yang patut dihormati. Kalau engkau ingin dimakamkan di tanah Mekah saja, itu perkara mudah. Aku akan mengambil segumpal tanah dari makam para nabi, dan akan kulemparkan ke arah tanah Jawa. Ikutilah lemparan itu tentu akan jatuh di tanah Jawa”. Sultan Agung menyetujuinya, lalu Sunan Kalijaga mengambil segumpal tanah, dibungkusnya dengan saputangan, dan dilemparkan ke arah Pulau Jawa. Sultan Agung mengejar lemparan tanah tadi, diikuti oleh Sunan Kalijaga hingga akhirnya jatuh di Giriloyo. Sultan Agung merasa kecewa, karena tidak dapat menempati menggunakan tempat itu sebagai makamnya. Tempat itu diminta Sultan Cirebon sebagai makamnya kelak apabila ia meninggal ([Wedhawati, 1980](#), hal. 134). Sunan Kalijaga menyarankan Sultan Agung untuk sekali lagi mengikuti arah jatuhnya tanah yang dilemparkan oleh Sunan Kalijaga dari Giriloyo. Sultan Agung mengejar lemparan itu diikuti Sunan Kalijaga, hingga ke tempat jatuhnya tanahnya itu di puncak suatu gunung ([Wedhawati, 1980](#), hal. 135).

Kepercayaan orang Jawa terhadap gunung sebagai tempat yang sakral telah dikenal secara luas oleh para ahli. Mereka percaya bahwa gunung merupakan rumah bagi dewa, leluhur, dan hal-hal terkait dengan supranatural sehingga menjadi tempat bermeditasi untuk memperoleh kekuatan magis ([Fraser-Lu, 1986](#), hal. 52). Gunung dianggap sebagai tempat yang istimewa, karena ketinggiannya, dibandingkan dengan wilayah sekelilingnya serta dekat dengan ‘dunia atas’ ([Mangunwijaya, 2013](#), hal. 134). ‘Dunia atas’ dimaksud sebagai tempat Tuhan atau dewa berada. Sehubungan dengan hal tersebut, maka gunung dipercaya memiliki kekuatan yang istimewa serta sakral ([Bernbaum, 2006](#)). Keistimewaan serta kesakralan Gunung Merak itu melebihi hal lain yang ada di sekitar Gunung Merak. Hal ini diceritakan pada *Babad Nitiksarta Cabolek* sebagai berikut:

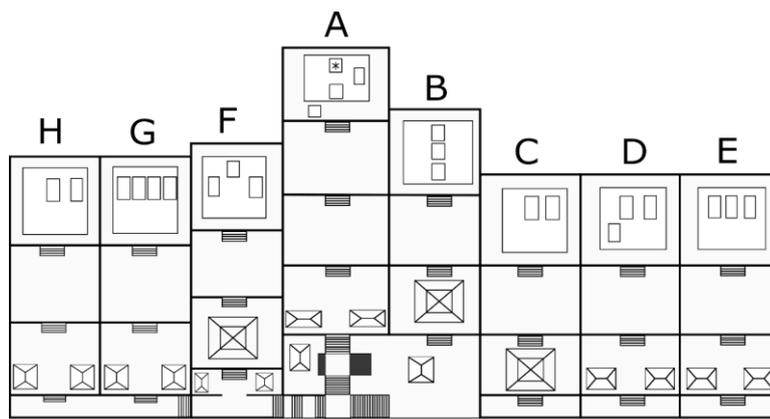
“Setibanya di tempat yang harum itu, Sultan Agung bertanya kepada Sunan Kalijaga cara untuk mengatasi tanah yang suci, namun kering tidak ada air untuk minum dan membasuh tangan dan kaki. Sunan Kalijaga lalu berjalan ke arah timur dan menancapkan cis-nya (tongkat kayu) di batu hingga pecah dan mengeluarkan air. Sunan Kalijaga kemudian menarik cis-nya ke arah barat, naik ke Gunung Merak”([Wedhawati, 1980](#), hal. 135).

Berdasarkan survei yang dilakukan, diketahui bahwa tempat keluarnya air tersebut kini bernama mata air Bengkung. Air dari mata air tersebut dialirkan hingga kolam di depan masjid yang ada di Situs Makam Imogiri. Cerita mengenai asal mula dipilihnya Imogiri sebagai tempat makam Sultan Agung sebagaimana diceritakan pada naskah kesastraan *Babad Nitiksarta Cabolek* sangat melekat dalam kehidupan masyarakat sekitar dan menjadi simbol budaya masyarakat sekitar Situs Makam Imogiri. Cerita rakyat telah menjadi simbol budaya yang pada akhirnya menjadi identitas budaya masyarakat ([Stephens & Tiwari, 2015](#)). Identitas budaya menjadi penanda suatu masyarakat dan itu menumbuhkan rasa bangga dan percaya diri suatu masyarakat ketika dikaitkan

dengan kebesaran leluhur mereka ([Prajnawrdhi et al., 2015](#); [Stephens & Tiwari, 2015](#)).

Situs makam Imogiri tidak hanya digunakan sebagai makam bagi Sultan Agung saja, namun juga makam bagi raja-raja Mataram Islam dari dua kerajaan besar di Jawa yaitu Kasunanan Surakarta dan Kasultanan Yogyakarta. Raja-raja dari dua kerajaan besar Jawa ini merupakan keturunan Sultan Agung. Hal ini mempertegas keistimewaan dari Situs Makam Imogiri (lihat [Gambar 2](#)).

Penataan makam-makam di Situs Makam Imogiri menunjukkan kedudukan dari raja-raja yang dimakamkan. Sebagai contoh, makam Sultan Agung berada di bagian tengah dan tertinggi di antara makam-makam lainnya. Letak tersebut menunjukkan kedudukan Sultan Agung sebagai raja yang paling tinggi derajatnya di antara raja-raja Mataram Islam lainnya. Letak makam raja-raja Surakarta berada di bagian barat dan letak makam raja-raja Yogyakarta di bagian timur. Kasultanan Yogyakarta memilih bagian timur dari makam Sultan Agung bagi makam raja-rajanya karena para sultan dari Yogyakarta ingin dianggap lebih tua daripada para sunan dari Surakarta yang ada di sebelah barat. Hal itu sesuai dengan kepercayaan orang Jawa yang menganggap bahwa timur lebih tua dari pada barat. Informasi ini diperoleh dari juru kunci makam Kasultanan Yogyakarta, Jogo Wasito.



Gambar 2: Denah Situs Makam Imogiri.
(Sumber: [Lota, 1993](#) digambar kembali oleh Ainul Yaqin).

Keterangan gambar:

- A : Kompleks makam Sultan Agung
- *Makam Sultan Agung
- BCDE : Kompleks makam Kasultanan Yogyakarta di sebelah timur
- HGF : Kompleks makam Kasunanan Surakarta di sebelah barat

Kehidupan Masyarakat Imogiri

Kehidupan masyarakat di sekitar situs makam Imogiri termasuk para *abdi dalem* juru kunci makam mencakup beberapa aspek. Tiga aspek penting yang terkait dengan penelitian ini yaitu sosial, ekonomi, dan budaya.

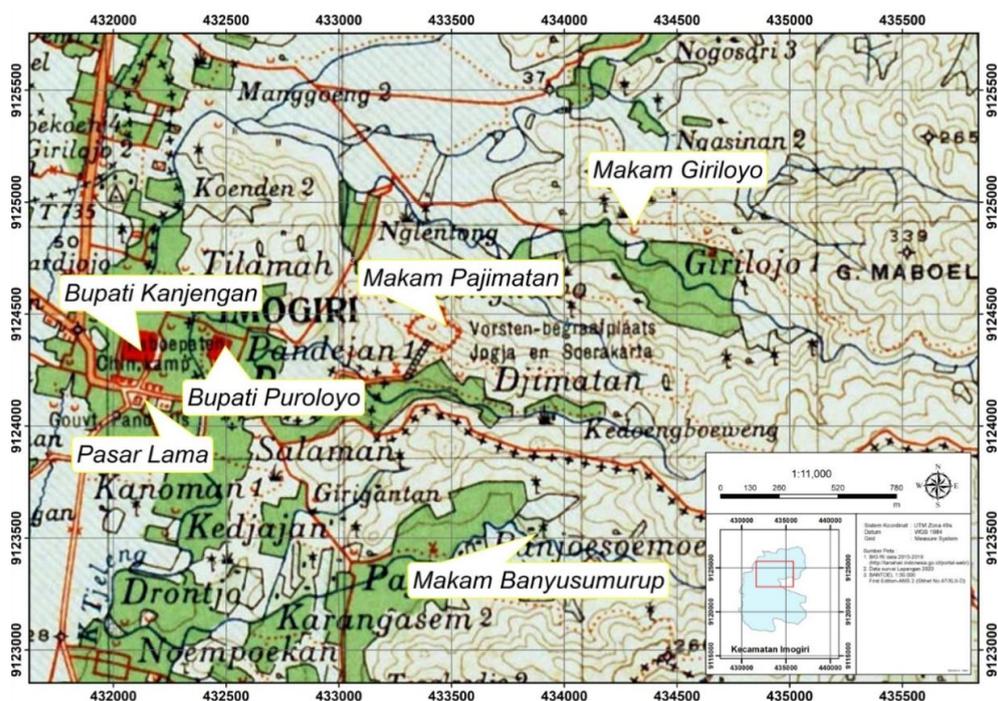
Aspek sosial: Kedatangan Abdi dalem Juru Kunci

Kehidupan masyarakat Imogiri berkembang sejak awal dibangunnya Makam Imogiri di Gunung Merak hingga kini. Wilayah tersebut pada mulanya berupa hutan yang tidak dikenal orang dan kemudian berkembang menjadi permukiman dengan datangnya para *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri. Mereka datang untuk membangun dan selanjutnya memelihara makam. Informasi tersebut diperoleh dari wawancara dengan Jogo Wasito, *abdi dalem* juru

kunci Situs Makam Imogiri yang bertanggung jawab terhadap makam raja-raja Kasultanan Yogyakarta. Informasi tersebut diperkuat dengan cerita yang ada pada *Babad Nitiksarta Cabolek* yang menyebutkan bahwa Gunung Merak pada waktu ditemukan oleh Sultan Agung belum memiliki nama ([Wedhawati, 1980](#), hal. 137). Hal ini menunjukkan bahwa gunung tersebut tidak dihuni oleh manusia sebelum kedatangan Sultan Agung.

Cerita rakyat lainnya terkait dengan pemberian nama Gunung Merak disampaikan oleh Ari Purwanto, pegawai kantor Balai Pelestarian Cagar Budaya D.I.Yogyakarta yang menjadi juru pelihara makam Banyusumurup. Ari Purwanto menceritakan bahwa nama Gunung Merak diberikan oleh Sultan Agung yang melihat burung Merak sedang melintas, ketika beliau duduk di atas batu untuk beristirahat, ketika mengejar tanah yang dilemparkan dari Giriloyo. Penjelasan ini menegaskan bahwa memang tidak ada kehidupan manusia di Gunung Merak pada saat Sultan Agung memilih tempat itu sebagai makamnya kelak.

Kehidupan di Gunung Merak dan sekitarnya makin lama makin ramai dan berkembang dengan adanya pembangunan makam di gunung tersebut. Hal ini dibuktikan dengan semakin meluasnya wilayah yang dihuni, tidak hanya di kaki Gunung Merak dan di Giriloyo saja, namun ke wilayah di sekitarnya yang sekarang menjadi kota Kecamatan Imogiri. Wawancara kepada Kanjeng Bupati Balad Jogokusumo menceritakan adanya pesanggrahan dan pasar lama di kota Kecamatan Imogiri. Orang-orang Cina juga membentuk perkampungan sendiri di dekat pasar lama. Kampung mereka disebut dalam peta yang dikeluarkan pada tahun 1932 dengan nama *Chin. Kamp*. Peta tahun 1944 telah menunjukkan adanya berbagai profesi yang tinggal di kota Kecamatan Imogiri seperti jagal atau pemotong hewan, pembuat alat-alat pertanian dari logam, pembuat gerabah, serta penyulam ([Sumartono, 2019](#), hal. 24). Toponim perkampungan di wilayah Imogiri seperti Jagalan, Pandeyan, Kunden, dan Sulaman membuktikan perkembangan kehidupan dari Gunung Merak hingga wilayah di sekitarnya (lihat [Gambar 3](#)).



Gambar 3: Peta toponim Kota Imogiri pada tahun 1944.
(Sumber: <http://tanahair.indonesia.go.id/portal-web/> diakses 13 Oktober 2020)

Perkembangan kehidupan yang berawal dari Gunung Merak juga tampak pada pembangunan kantor para *abdi dalem* penjaga makam di kota Kecamatan Imogiri. Kantor itu diberi nama Puroloyo dan Kanjengan. Puroloyo yang terletak di Desa Wukirsari adalah kantor para *abdi dalem* juru kunci makam Keraton Yogyakarta dengan kepalanya yaitu, Kangjeng Bupati Hastonegoro. Kanjengan yang terletak di Desa Wukirsari merupakan kantor para *abdi dalem* juru kunci makam Keraton Surakarta. Kepala kantor Kanjengan adalah Kangjeng Bupati Rekso Suryo Hasmoro. Kepala dari para *abdi dalem* juru kunci makam ini memerintahkan para *abdi dalem* bawahannya yang menjabat sebagai *kliwon panewu* serta *mantri juru kunci* untuk menjaga keamanan serta ketertiban makam raja. *Babad Alit* menceritakan bahwa para *abdi dalem* juru kunci makam ini memiliki jadwal jaga makam secara bergantian, tiap hari senin jam 07.00-09.00 serta jumat 13.00-14.00. Para *abdi dalem* tersebut bertugas untuk membersihkan makam serta mengirim bunga serta dupa.

Aspek Ekonomi: Pengembangan Potensi Lokal

Para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri memiliki peran penting dalam kehidupan perekonomian wilayah Imogiri. Berdasarkan wawancara dengan juru kunci Situs Makam Imogiri, Jogo Wasito, diketahui bahwa para *abdi dalem* juru kunci makam ini mula-mula mendapatkan gaji dari tanah yang diberikan oleh pihak keraton kepada mereka. Tanah yang dimiliki oleh para *abdi dalem* digunakan untuk bertani dan beternak, pada saat mereka tidak mendapatkan giliran jaga makam Imogiri atau Pajimatan, serta makam-makam keluarga raja lainnya yang terletak di Kecamatan Imogiri seperti makam Giriloyo, Banyusumurup, dan Singosaren. Singosaren merupakan nama kompleks pemakaman keluarga kerajaan Mataram yang juga berada dalam pemeliharaan *abdi dalem* penjaga makam Imogiri. Makam yang tidak terlalu populer keberadaannya ini terletak di tempat yang lebih rendah daripada makam-makam raja-raja lainnya yang ada di wilayah Imogiri. Status sosial dari orang yang dimakamkan di sana ditunjukkan dengan letak makam yang bertingkat. Semakin tinggi letak makam seseorang maka semakin tinggi status sosial orang yang dimakamkan di sana.

Tidak semua tanah yang diberikan kepada mereka itu tanah yang subur, sebagian tanah di wilayah Imogiri ini tidak subur, karena bercampur dengan gamping. Padi serta palawija yang dihasilkan tidak mencukupi kebutuhan mereka. Kondisi tersebut tidak menyurutkan niat para *abdi dalem* juru kunci makam Imogiri untuk tetap mengabdikan kepada leluhur mereka yang dimakamkan di kompleks makam Imogiri. Mereka berusaha memenuhi kebutuhan hidup dengan membuat, seni kriya yang diturunkan kepada keturunan mereka hingga saat ini.

Seni kriya lain yang dikembangkan pada masa selanjutnya, yakni pada awal abad ke-20 di wilayah Imogiri adalah keris. Sosromenggolo, seorang *abdi dalem* juru kunci makam, mengembangkan seni kriya keris di desanya yang kemudian diikuti oleh para tetangganya. Potensi lain yang dikembangkan dari Situs Makam Imogiri saat ini adalah *wedang uwuh*. *Wedang* atau minuman ini dipercaya ditemukan pada pasca pembangunan makam Sultan Agung. Berikut ini adalah penjelasan potensi masyarakat Imogiri tersebut.

1. Batik

Kerajinan batik ditemukan di dua desa tempat tinggal *abdi dalem* juru kunci makam, Pajimatan dan Giriloyo. Nani Nurhayati Lestari, pengurus kelompok

batik Berkah Lestari Giriloyo, dan Jogo Wasito, *abdi dalem* juru kunci makam Imogiri bagian Kasultanan Yogyakarta, memberikan informasi bahwa pada mulanya keterampilan membatik dibawa oleh para *abdi dalem* keraton yang menjadi *abdi dalem* juru kunci makam beserta istri mereka. Batik telah digunakan oleh para *abdi dalem* tersebut sejak dahulu dan para *abdi dalem* ini beserta istri membatik untuk memenuhi kebutuhan mereka.

Keahlian membuat batik kemudian diajarkan kepada generasi berikutnya secara turun temurun. Berdasarkan informasi yang diperoleh dari Nani Nurhayati Lestari diketahui bahwa, nenek buyutnya yang hidup pada awal abad ke-20 telah dikenal sebagai pembuat batik pada masanya. KRT Jimat Pringgo Wadisumo, *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri yang diwawancarai di kantor Bupati Kanjengan, memberikan informasi bahwa dahulu ibu dan neneknya yang menjadi istri *abdi dalem* juru kunci makam Imogiri merupakan pembatik. Seni membatik hingga kini masih dikenal tidak hanya di kalangan istri *abdi dalem*, namun juga masyarakat umum. Para pembatik tetap melestarikan motif batik klasik di samping membuat batik kontemporer sesuai pesanan.

2. Keris

Keris adalah seni kriya yang muncul di Imogiri pada masa yang lebih muda daripada kerajinan batik, yaitu sekitar awal abad ke-20. Informasi mengenai usaha pembuatan keris yang terkenal di Imogiri berasal dari desa Banyusumurup. Desa ini juga dikenal sebagai desa tempat tinggal para *abdi dalem* juru kunci makam selain desa Pajimatan dan Giriloyo. Sudarmaji, empu keris sekaligus cucu pendiri usaha keris desa Banyusumurup dalam wawancara menceritakan bahwa mula-mula usaha pembuatan keris di desanya dikembangkan oleh kakeknya bernama Sosromenggolo, seorang *abdi dalem* keraton juru kunci makam Pajimatan. Sosromenggolo dengan keterampilannya membuat keris melibatkan para tetangga yang di antaranya adalah *abdi dalem* juru kunci makam. Usaha pembuatan keris di desa Banyusumurup ini kemudian berkembang pesat hingga akhirnya desa ini terkenal akan kerajinan kerisnya hingga sekarang.

3. Wedang uwuh

Wedang uwuh dikembangkan oleh masyarakat yang tinggal di sekitar Situs Makam Imogiri. Jogo Wasito menyatakan bahwa *wedang uwuh* adalah minuman penghangat tubuh, hasil pengembangan minuman penghangat tubuh yang telah dikenal sejak zaman dahulu setelah Makam Imogiri dibangun. Minuman ini dipercaya dapat digunakan sebagai obat masuk angin (Izdiha, 2019, hal. 60). Pada mulanya, minuman ini dibuat dari dedaunan cengkeh kering yang berguguran di kompleks Makam Imogiri. Dedaunan tersebut menumpuk seperti sampah pada saat kompleks makam disapu hingga menyebabkan minuman yang menggunakan bahan dasar daun cengkeh kering itu dinamakan '*wedang uwuh*'. Kata '*wedang*' berasal dari bahasa Jawa yang artinya 'minuman', dan '*uwuh*' berasal dari bahasa Jawa yang artinya 'sampah', dengan demikian nama *wedang* itu diberikan karena penampilan *wedang uwuh* ini menyerupai sampah dedaunan (Izdiha, 2019, hal. 61). Tanaman cengkeh memang banyak ditanam di kompleks pemakaman dan sekitarnya sejak dahulu. Toponim Cengkehan di Desa Wukirsari membuktikan keberadaan cengkeh di masa lampau. Isi *wedang uwuh* dikembangkan dengan menambah rempah-rempah seperti pala, *manis janggan* atau kayu manis, jahe, serta gula batu sebagaimana dijumpai saat ini. Kayu secang juga ditambahkan pada *wedang uwuh* sebagai pewarna.

Ritual di makam Imogiri

Ada tiga ritual yang dilakukan di Situs Makam Imogiri di antaranya adalah *Nawu Enceh*, Kirab Budaya *Ngarak Siwur*, dan *Nyadran Kraton*. Penjelasan masing-masing ritual tersebut disampaikan sebagai berikut:

1. Nawu Enceh

Nawu Enceh merupakan upacara membuang air gentong dengan tujuan membersihkan gentong yang ada di depan makam Sultan Agung. Albertus Sartono, seorang pemerhati budaya Bantul yang banyak menulis tentang budaya Bantul, menceritakan bahwa upacara atau ritual ini dilakukan pada setiap Bulan Sura pada hari Jumat Kliwon sejak pertengahan abad ke-20. Acara tersebut dimulai dengan pembacaan doa oleh juru kunci makam. Doa dipanjatkan kepada Allah, para penguasa gaib dari makam tersebut, serta leluhur yang dimakamkan di pemakaman tersebut. Leluhur maupun roh-roh halus yang berada di tempat-tempat tertentu atau tempat keramat seperti gunung maupun makam oleh orang Jawa dianggap mempunyai kekuatan gaib yang istimewa. Mereka harus tetap dipuja dan dihormati agar dapat mendatangkan keselamatan bagi mereka.

2. Kirab Budaya Ngarak Siwur

Kirab Budaya *Ngarak Siwur* adalah ritual yang berhubungan dengan ritual *Nawu Enceh* yang pertama kali diselenggarakan pada sekitar awal abad ke-21. Kirab budaya tersebut diselenggarakan untuk melengkapi ritual *Nawu Enceh* dengan tujuan mengembangkan budaya lokal dan pariwisata. Situs Makam Imogiri menduduki peringkat ke-3 dalam destinasi wisata Kabupaten Bantul (BPS Kabupaten Bantul, 2019). Pemerintah Daerah memiliki peran penting untuk mengembangkan budaya ini. Bupati Bantul terlibat secara aktif ketika Kirab Budaya *Ngarak Siwur* dilaksanakan. Peran serta bupati serta pemerintah daerah setempat tersebut menunjukkan bahwa budaya tidak statis namun dinamis karena dapat dikembangkan sesuai dengan perkembangan zaman oleh segenap elemen masyarakat. Kirab Budaya *Ngarak Siwur* dilakukan sebelum ritual *Nawu Enceh* yaitu pada hari Kamis Wage di sore hari dengan rute dari Kecamatan Imogiri menuju ke Situs Makam Imogiri atau Pajimatan (lihat [Gambar 4](#)).



Gambar 4: Serah terima *Siwur* dari Bupati Bantul kepada Kepala Kantor Penjaga Makam, Kangjeng Bupati ketika kirab budaya *Ngarak Siwur*. *Siwur* tersebut akan diarak pada Kirab Budaya *Ngarak Siwur* di Imogiri.
(Foto diambil oleh: Albertus Sartono)

3. Nyadran Kraton

Ritual lain yang dilakukan di Situs Makam Imogiri atau Pajimatan adalah *Nyadran Kraton* yang dilakukan pada saat Bulan Ruwah di Pendapa Supit Urang. Kanjeng Bupati Balad Jogokusumo yang diwawancarai menyatakan bahwa tradisi di Bulan Ruwah ini dilakukan untuk menghormati leluhur yang telah meninggal. Ritual ini juga dilakukan di makam-makam lainnya di sekitar makam Imogiri seperti Giriloyo, Banyusumurup, dan Singosaren.

Situs Makam Imogiri dan Manfaatnya Bagi Masyarakat Sekitar

Konsep yang berkembang terkait dengan warisan budaya sekarang telah berbeda dengan konsep yang diberikan oleh para ahli terdahulu. Para ahli dahulu menyatakan bahwa warisan budaya merupakan bangunan atau situs megah yang berdiri sendiri tidak terkait dengan keberadaan tinggalan arkeologis lainnya, lingkungan, serta masyarakat di sekitarnya. Para ahli saat ini menganggap bahwa bangunan atau situs yang menjadi warisan budaya tidak dapat dipisahkan dari konteksnya karena mereka berada pada konteks sistem yang masih berlangsung hingga kini ([Tanudirjo, 2003](#), hal. 5). Pernyataan tersebut sesuai dengan paradigma baru bagi kajian warisan budaya yang dikontekstualisasikan dengan kehidupan masyarakat ([Ashmore & Knapp, 1999](#), hal. 1).

Konteks warisan budaya dapat berupa tinggalan arkeologis yang ada di sekitar warisan budaya atau lingkungan sekitar warisan tersebut berada. Termasuk didalamnya masyarakat yang ada di sekitar warisan budaya yang berada dan berinteraksi dengan warisan budaya tersebut. Sehubungan dengan pengertian tersebut, maka penelitian terhadap Situs Makam Imogiri sebagai warisan budaya tidak diperlakukan sebagai situs yang berdiri sendiri, namun terkait dengan lingkungan dan masyarakat sekitarnya, khususnya para *abdi dalem* juru kunci.

Sebagian besar masyarakat sekitar Situs Makam Imogiri adalah orang-orang yang merasakan manfaat keberadaan warisan budaya tersebut. Manfaat yang diberikan oleh warisan budaya kepada masyarakat sekitar dapat berwujud materi ataupun non materi ([Aplin, 2002](#), hal. 16–17). Manfaat materi maupun non materi juga dinikmati oleh masyarakat di sekitar Situs Makam Imogiri termasuk para *abdi dalem* juru kunci makam yang berinteraksi secara intensif di situs tersebut. Penelitian tentang manfaat warisan budaya bagi masyarakat dianggap penting karena pengetahuan tentang manfaat warisan budaya pada masyarakat secara tidak langsung menunjukkan makna atau nilai penting warisan budaya bagi masyarakat ([Spradley, 1979](#), hal. 27).

Manfaat secara materi dari warisan budaya biasanya dikaitkan dengan meningkatnya perekonomian masyarakat. Peningkatan bidang ekonomi pada masyarakat sekitar warisan budaya sebagian besar diperoleh dari sektor pariwisata ([Rani et al., 2018](#)). Pariwisata yang menjadikan warisan budaya sebagai destinasi wisata disebut dengan istilah *heritage tourism* atau wisata warisan budaya ([Bonotan & Lee, 2010](#)). Kajian-kajian para ahli terkait *heritage tourism* di antaranya menyatakan bahwa jumlah pengunjung yang besar pada warisan budaya akan menguntungkan masyarakat dari segi ekonomi ([Amir et al., 2015](#); [Aznar & Hoefnagels, 2019](#); [Campelo et al., 2018](#); [Prajnawrdhi et al., 2015](#)).

Manfaat secara ekonomi untuk selanjutnya berimbas pada pelestarian warisan budaya. Warisan budaya menjadi lebih terpelihara dan terjaga karena warisan budaya dapat menjamin kesejahteraan mereka. Hal ini juga terjadi pada

Situs makam Imogiri. Ketika banyak wisatawan yang datang ke Situs Makam Imogiri untuk melakukan wisata warisan budaya, wisata ziarah, serta wisata untuk melihat karnaval budaya Ngarak Siwur yang dilanjutkan dengan upacara ritual Nguras Enceh, maka akan memberikan keuntungan bagi masyarakat dari segi ekonomi.

Keuntungan lain dengan adanya wisata warisan budaya adalah kunjungan para wisatawan ke tempat-tempat wisata yang terletak di sekitar warisan budaya. Sebagai contoh, para pengunjung Situs Makam Imogiri akan melanjutkan perjalanan mereka untuk berkunjung ke desa-desa pengrajin batik di Desa Girilaya atau Desa Pajimatan yang terletak di kaki Gunung Merak. Apabila tertarik pada keris, mereka akan datang ke Desa Banyusumurup tempat pengrajin keris setelah mengunjungi Makam Imogiri. Kedatangan para wisatawan tersebut tidak dapat dipungkiri telah meningkatkan perekonomian masyarakat sekitar termasuk para *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri (Suwarjo, 2019).

Manfaat lain yang diberikan oleh Situs Makam Imogiri adalah manfaat non materi. Manfaat tersebut berupa timbulnya rasa tenang dalam diri masyarakat. Sebagai contoh, Jogo Wasito menceritakan, pada suatu hari ia tidak memiliki uang, padahal ada urusan keuangan yang harus diselesaikan. Ia merasa kalut karena tidak memiliki uang, tiba-tiba datang seorang peziarah yang memberinya uang. Uang yang diberikan itu diterima dengan senang hati sebab membantu penyelesaian urusan keuangannya dan ia semakin percaya bahwa menjadi *abdi dalem* juru kunci Pajimatan atau makam Imogiri ini membawa berkah dan ketenangan hati.

Perasaan terberkati merupakan manfaat lain yang didapat oleh para *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri. Jogo Wasito menyatakan meskipun nilai nominal gaji atau honorarium yang mereka peroleh sebagai *abdi dalem* juru kunci makam kecil, namun ia merasa terberkati karena dapat mencukupi semua kebutuhan hidupnya. Peran istri yang berdagang dan membatik semakin membuatnya tenang karena telah merasa cukup dari segi materi.

Abdi dalem lain, yaitu Fajar Reksoko, menyatakan bahwa kakek buyutnya telah menjadi *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri sejak dulu. Fajar Reksoko menjelaskan lebih lanjut bahwa menjadi *abdi dalem* juru kunci makam itu merupakan pekerjaan penting, sebab menyangkut kedudukan, status, dan eksistensi. Tidak hanya itu saja menjadi *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri juga berdampak pada meningkatnya perekonomian mereka.

Budi Lumak seorang *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri lainnya memberi pernyataan yang serupa dengan informasi yang diberikan oleh Fajar Reksoko. Ia menyatakan bahwa menjadi *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri merupakan prestise atau kebanggaan baginya karena dengan demikian mereka dapat menjadi priyayi atau masyarakat dengan derajat kelas sosial yang lebih tinggi dari pada masyarakat umum.

Pengakuan berupa tingginya derajat para *abdi dalem* juru kunci makam dibandingkan dengan masyarakat sekitar lainnya merupakan manfaat non ekonomi lainnya yang diperoleh oleh para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri. Hal itu terjadi berkat sabda dari Sultan Agung. KRT Jimat Pringgo Wadisumo, *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri dari Kasunanan Surakarta menceritakan, dulu Sultan Agung pernah bersabda bahwa *wong cilik* dari Pajimatan Imogiri harus dihormati, karena Pajimatan merupakan jimat atau pusaka bagi mereka. Orang-orang yang berasal dari desa Pajimatan yang terletak di kaki Gunung Merak termasuk para *abdi dalem* juru kunci Pajimatan atau

Makam Imogiri itu dituakan oleh penduduk dari desa lainnya karena mereka dianggap sebagai penjaga pusaka.

Jogo Wasito dalam wawancara menyatakan dengan tegas bahwa masyarakat di sekitar Situs Makam Imogiri merasa menjadi bagian dari situs makam tersebut. Rasa ikut memiliki Situs Makam Imogiri itu sangat besar di semua lapisan masyarakat Imogiri, apakah mereka keluarga *abdi dalem*, pedagang, pengrajin, dan masyarakat umum. Rasa ikut memiliki masyarakat yang sangat tinggi itu muncul karena Situs Makam Imogiri merupakan makam raja-raja Mataram Islam sekaligus leluhur dan *pepundhen* mereka. Hal itu sekaligus menimbulkan kebanggaan masyarakat terhadap Situs Makam Imogiri serta mempertegas identitas atau jati diri masyarakat sekitar.

Manfaat sekaligus nilai penting yang diperoleh masyarakat Imogiri khususnya para *abdi dalem* juru kunci makam sebagaimana dikemukakan di atas tentu saja ingin tetap dipertahankan. Para *abdi dalem* berusaha keras untuk tetap bertahan tinggal dan memelihara Situs Makam Imogiri sebagai tinggalan leluhur, walaupun kehidupan mereka berada pada situasi yang sulit. Hal tersebut mendorong munculnya upaya kreatif seperti seni kriya batik dan seni kriya keris di Imogiri. *Wedang uwuh* yang dikembangkan saat ini juga merupakan bentuk kreativitas atau bahkan dapat pula disebut sebagai bentuk kearifan lokal masyarakat Imogiri termasuk para *abdi dalem* juru kunci makam.

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Kearifan lokal memiliki beberapa definisi yang disampaikan oleh para ahli. Pertama, kearifan lokal didefinisikan sebagai perangkat pengetahuan pada masyarakat yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya ataupun dari pengalaman masyarakat masa kini yang berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya untuk menyelesaikan persoalan dan/atau kesulitan yang dihadapi ([Ahimsa-Putra, 2019](#), hal. 34). Kearifan lokal juga diartikan sebagai segala upaya atau tindakan yang dilakukan oleh masyarakat lokal untuk mengatasi masalah yang dihadapi secara bijak ([Njatrijani, 2018](#), hal. 18). Hal yang perlu digarisbawahi dari dua definisi di atas adalah, pertama, kearifan lokal merupakan pengetahuan yang diciptakan untuk menyelesaikan persoalan dan/atau kesulitan yang dihadapi dalam waktu yang panjang. Kedua, kearifan lokal dapat diciptakan pada masa lampau maupun masa kini. Hal itu menunjukkan bahwa kearifan lokal dapat berupa ciptaan lintas generasi atau tradisi, namun dapat pula berupa inovasi berdasarkan pengalaman masyarakat dalam menghadapi lingkungan yang mereka hadapi ([Utama, 2013](#)). Definisi lain yang menarik untuk menjadi perhatian adalah ketika kearifan lokal diartikan secara luas, kearifan lokal tersebut tidak hanya berupa norma-norma dan nilai-nilai budaya saja, melainkan juga segala unsur gagasan termasuk yang berimplikasi pada teknologi ([Sarwono, 2017](#)).

Berdasarkan definisi yang telah disampaikan, kerajinan rakyat yang diciptakan seperti membatik dan membuat keris, *wedang uwuh*, cerita rakyat yang dihafal ceritanya oleh masyarakat Imogiri, serta pelaksanaan upacara ritual *Nguras Enceh*, Kirab Budaya *Ngarak Siwur* dan *Nyadran Kraton*, dapat dikatakan sebagai bentuk kearifan lokal yang diciptakan oleh masyarakat sekitar Situs Makam Imogiri termasuk para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri. Upaya para *abdi dalem* juru kunci makam beserta istri dan keturunannya itu dapat dikategorikan sebagai upaya untuk mengatasi masalah yang dihadapi. Dua masalah yang dihadapi oleh para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri adalah tanah yang tidak subur serta gaji kecil. Mereka menggunakan teknologi

pembuatan batik dan keris untuk dapat tetap bertahan hidup di tanah yang tidak subur, namun memiliki warisan budaya yang memberikan manfaat yang besar bagi mereka baik secara material maupun non material. Teknologi pembuatan seni kriya yang telah dikembangkan seperti batik, keris, upacara *Nguras Enceh*, Kirab Budaya *Ngarak Siwur*, dan *Nyadran Kraton* merupakan kearifan lokal yang diciptakan oleh para *abdi dalem* tersebut.

Kearifan lokal untuk membuat *wedang uwuh* merupakan bukti kepandaian dan kejelian masyarakat sekitar Situs Makam Imogiri. Mereka berhasil memanfaatkan sumberdaya alam yang ada di Situs Makam Imogiri untuk dijadikan minuman yang dapat digunakan sebagai obat masuk angin serta dijual, sehingga menambah pemasukan bagi rumah tangga para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri.

Contoh lain dari kearifan lokal dapat dilihat pada upaya masyarakat untuk tetap melestarikan cerita rakyat tentang pembangunan Makam Imogiri oleh Sultan Agung. Cerita yang dikenal oleh masyarakat Imogiri secara turun temurun ini merupakan kearifan lokal berbasis nilai-nilai budaya, sebab telah membentuk keterikatan antara masyarakat sekitar termasuk para *abdi dalem* juru kunci makam dengan Situs Makam Imogiri. Cerita yang diturunkan secara turun temurun itu memunculkan emosi masyarakat berupa rasa bangga akan kesaktian Sultan Agung. Rasa bangga dapat muncul karena adanya keterikatan masyarakat secara emosional dengan tempat dan lanskap budaya yang mereka miliki ([Cotter et al., 2001](#), hal. 3). Keterikatan emosi itu perlu dipertahankan agar masyarakat sekitar yang sebagian merupakan *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri itu dapat tetap menjaga dan memelihara warisan budaya mereka. Upaya tersebut penting untuk menjaga keberlangsungan manfaat dari Situs Makam Imogiri kepada masyarakat sekitar termasuk para *abdi dalem* juru kunci makam.

Bentuk lain kearifan lokal berupa penyelenggaraan Kirab Budaya *Ngarak Siwur*, upacara ritual *Nguras Enceh*, dan *Nyadran Kraton*. Pelaksanaan kirab ritual tersebut tidak hanya bentuk dari upaya pelestarian keberadaan Situs Makam Imogiri dan tradisinya, namun juga mempertahankan keberlangsungan kehidupan para *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri dan masyarakat yang tinggal di sekitar Situs Makam Imogiri. Kegiatan ritual tersebut walaupun baru, namun masih terkait dengan keberadaan leluhur dan kepercayaan masyarakat sekitar Situs Makam Imogiri. Hal tersebut merupakan salah satu bentuk pelestarian warisan budaya secara berkelanjutan ([Kealiikanakaoleohaililani et al., 2018](#)). Apabila dikaitkan dengan teori konteks sistem, hal tersebut dapat dikatakan sebagai upaya memberi makna baru, namun tetap berada pada konteks sistem yang ada ([Tanudirjo, 2003](#)).

Uraian mengenai berbagai bentuk kearifan lokal sebagaimana telah dikemukakan menunjukkan bagaimana kearifan lokal telah berperan dalam upaya pelestarian Situs Makam Imogiri yang dilakukan oleh masyarakat sekitar terutama yang berprofesi sebagai *abdi dalem* juru kunci Makam Imogiri. Hal-hal yang dilakukan masyarakat terkait dengan upaya pelestarian Situs Makam Imogiri telah ikut mempertahankan keberlangsungan kehidupan masyarakat sekitar khususnya para *abdi dalem* juru kunci makam dari segi ekonomi. Kearifan lokal yang berkembang di Imogiri tidak menunjukkan Makam Imogiri sebagai situs warisan budaya yang pasif, namun dinamis. Situs Makam Imogiri telah menginspirasi masyarakat sekitar untuk bertindak kreatif dalam berbagai bentuk untuk mendukung upaya pelestarian Situs Makam Imogiri.

KESIMPULAN

Situs Makam Imogiri, sebagai situs cagar budaya memiliki keistimewaan dari segi sejarah maupun arsitekturnya. Situs ini telah memberikan manfaat baik secara material maupun non material bagi masyarakat sekitar termasuk *abdi dalem* juru kunci makam. Manfaat yang diberikan oleh Situs Makam Imogiri sangat berarti bagi masyarakat sekitar termasuk *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri. Manfaat serta nilai penting Situs Makam Imogiri telah membentuk keterikatan emosi masyarakat sekitar termasuk para *abdi dalem* untuk tetap bertahan tinggal disekitar situs makam Imogiri walaupun kondisi lingkungan alam tidak mendukung untuk bercocok tanam secara maksimal atau jumlah gaji yang kecil. Para *abdi dalem* juru kunci Situs Makam Imogiri yang tinggal di sekitar makam beserta istri kemudian mengembangkan bentuk-bentuk kreativitas di bidang teknologi seperti membatik, membuat keris, dan *wedang uwuh*, serta nilai-nilai budaya seperti cerita rakyat dan upacara ritual sebagai bentuk kearifan lokal.

Semua itu dikembangkan oleh para *abdi dalem* juru kunci makam dan berimbas pada kelestarian Situs Makam Imogiri. Kelestarian Situs Makam Imogiri dapat tetap terjaga baik secara fisik maupun nilai-nilai budaya yang ada padanya. Hal ini mempertegas pernyataan bahwa warisan budaya itu bersifat dinamis serta dapat mempengaruhi kehidupan masyarakat sekitar.

Bentuk-bentuk kearifan lokal yang telah diciptakan dan dikembangkan oleh masyarakat Imogiri khususnya para *abdi dalem* juru kunci makam selama ini merupakan aset penting bagi pelestarian Situs Makam Imogiri di masa mendatang. Apabila hal tersebut dikelola secara bersama antara masyarakat dengan pemerintah, maka akan tercapai upaya pelestarian Situs Makam Imogiri yang lebih baik lagi dan hal ini tentu saja berimbas pada semakin meningkatnya manfaat yang diberikan oleh Situs Makam Imogiri di masa mendatang.

PERNYATAAN PENULIS

Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh penulis. Penulis menerima dana penelitian Fakultas Ilmu Budaya UGM tahun 2017 untuk penyusunan artikel ini. Penulis menyatakan tidak ada konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak ada pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Sumijati A.S. atas inspirasi dan masukan yang diberikan pada artikel ini terutama berkaitan dengan kehidupan masyarakat Imogiri. Terima kasih juga penulis ucapkan kepada Prof. Dr. Inajati Adrisijanti dan Drs Albertus Sartono atas masukan-masukannya berkaitan dengan Makam Imogiri dan kehidupan masyarakat sekelilingnya. Terima kasih tidak lupa penulis sampaikan kepada Fakultas Ilmu Budaya UGM yang telah memberikan dana penelitian pada tahun 2017 kepada penulis untuk melakukan penelitian di Situs Makam Imogiri ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Adiansyah, R. (2017). Persimpangan antara agama dan budaya (proses akulturasi Islam dengan slametan dalam budaya Jawa). *Jurnal Intelektualita: Keislaman, Sosial dan Sains*, 6(2), 295–310. <https://doi.org/10.19109/intelektualita.v6i2.1612>
- Ahimsa-Putra, H. S. (2019). Bahasa, sastra, dan kearifan lokal di Indonesia. *Mabasan*, 3(1), 30–57. <https://doi.org/10.26499/mab.v3i1.115>
- Amir, S., Osman, M. M., Bachok, S., & Ibrahim, M. (2015). Sustaining local community economy through tourism: Melaka UNESCO World Heritage City. *Procedia Environmental Sciences*, 28, 443–452. <https://doi.org/10.1016/j.proenv.2015.07.054>
- Anonim. (n.d.). *Babad Momana*. Koleksi Badan Penerbit Soemodidjojo Mahadewa.
- Aplin, G. (2002). *Heritage: identification, conservation, and management*. Oxford University Press.
- Ashmore, W., & Knapp, A. B. (Ed.). (1999). *Archaeologies of landscape: contemporary perspective*. Blackwell.
- Astuti, W. (2006). *Studi teknis kompleks makam Imogiri tahap I*. Balai Pelestarian Cagar Budaya D.I. Yogyakarta.
- Aznar, M., & Hoefnagels, H. (2019). Empowering small rural communities through heritage tourism. In *Delivering Tourism Intelligence* (hal. 49–60). Emerald Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1108/S2042-144320190000011005>
- Bernbaum, E. (2006). Sacred mountains: themes and teachings. *Mountain Research and Development*, 26(4), 304–309. [https://doi.org/10.1659/0276-4741\(2006\)26\[304:smtat\]2.0.co;2](https://doi.org/10.1659/0276-4741(2006)26[304:smtat]2.0.co;2)
- Bonotan, G., & Lee, E. (Ed.). (2010). *Perspectives on heritage tourism*. SEAMEO-SPAFA.
- BPS Kabupaten Bantul. (2019). *Kecamatan Imogiri dalam angka 2019*. BPS Kabupaten Bantul.
- Campelo, A., Reynolds, L., Lindgreen, A., & Beverland, M. (2018). *Cultural heritage* (A. Campelo, L. Reynolds, A. Lindgreen, & M. Beverland (Ed.)). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315107264>
- Cotter, M., Boyd, B., & Gardiner, J. (2001). Understanding communities: valuing place, an introduction. In M. Cotter, B. Boyd, & J. Gardiner (Ed.), *Heritage Landscape: Understanding Place and Communities* (hal. 335–336). Southern Cross University Press.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2007). *Handbook of qualitative research*. Pustaka Pelajar.
- Diaz-Andreu, M., Lucy, S., Babic, S., & Edwards, D. N. (2005). *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. Routledge.
- Endraswara, S. (2012). *Metodologi penelitian kebudayaan*. Gadjah Mada University Press.
- Fraser-Lu, S. (1986). *Indonesian batik processes, patterns and places*. Oxford University Press.
- Graaf, D. H. J. de. (1986). *Puncak kekuasaan mataram*. Pustaka Grafiti Pers.
- Heins, M. (2004). *Karaton Surakarta*. Yayasan Pawiyatan Kabudayan Karaton Surakarta.
- Herusatoto, B. (2008). *Simbolisme Jawa*. Ombak.
- Izdiha, A. (2019). Wedang uwuh, daya pikat cita rasa lokal. *Mayangkara*, 8, 60–61.

- Kealiikanakaoleohaililani, K., Kurashima, N., Francisco, K., Giardina, C., Louis, R., McMillen, H., Asing, C., Asing, K., Block, T., Browning, M., Camara, K., Camara, L., Dudley, M., Frazier, M., Gomes, N., Gordon, A., Gordon, M., Heu, L., Irvine, A., ... Yogi, D. (2018). Ritual + sustainability science? a portal into the science of aloha. *Sustainability*, 10(10), 3478. <https://doi.org/10.3390/su10103478>
- Lota, H. (1993). *Album pasareyan raja-raja Mataram*.
- Mangunwijaya, Y. B. (2013). *Wastu Citra*. PT Gramedia Pustaka Utama.
- Njatrijani, R. (2018). Kearifan lokal dalam perspektif budaya kota Semarang. *Gema Keadilan*, 5(1), 16-31.
- Prajnawrdhi, T. A., Karuppanan, S., & Sivam, A. (2015). Preserving cultural heritage of Denpasar: local community perspectives. *Procedia Environmental Sciences*, 28, 557-566. <https://doi.org/10.1016/j.proenv.2015.07.066>
- Prawirawinarsa, R., & Djajengpranata, R. (1921). *Babad Alit*. Volkslectuur.
- Rani, F. P., Kusuma, H. E., & Ardhyanto, A. (2018). Pariwisata pusaka: destinasi dan motivasi wisata di pusaka saujana Imogiri Yogyakarta. *Jurnal Planologi*, 15(2), 149-163. <https://doi.org/10.30659/jpsa.v15i2.3524>
- Ridwan, N. A. (2007). Landasan keilmuan kearifan lokal. *Ibda`*, 5(1), 27-38.
- Sarwono. (2016). Mapping and protecting the intellectual property right in the field of the traditional batik design of tirtomoyo as the cultural heritage and its development based on the local genius in the creative industrial era. *Yustisia Jurnal Hukum*, 5(3), 622-642. <https://doi.org/10.20961/yustisia.v96i0.5020>
- Savitri, M. (2015). Peran magis-religius Bengawan Solo dalam pendirian kota Surakarta abad ke-18. *Kalpataru*, 24(1), 37-46. <https://doi.org/10.24832/kpt.v24i1.59>
- Savitri, M. (2016). Landscape transformation: from Sala village to the capital of Mataram kingdom. *Spafa Conference*.
- Sedyawati, E. (2010). *Budaya Indonesia: kajian arkeologi, seni, dan sejarah*. Rajawali Press.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203602263>
- Spradley, J. P. (1979). *The ethnographic interview*. Waveland Press.
- Stephens, J., & Tiwari, R. (2015). Symbolic estates: community identity and empowerment through heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 21(1), 99-114. <https://doi.org/10.1080/13527258.2014.914964>
- Sudrajat, S. W. (2016). Pemahaman tentang manajemen bencana alam siswa sekolah menengah pertama. *Jipsindo*, 3(2), 168-189. <https://doi.org/10.21831/jipsindo.v3i2.11697>
- Sumartono, D. A. (2019). Catatan silam pajimatan Imogiri. *Mayangkara*, 8, 22-25.
- Sutjipto, F. A. (1977). Unsur sejarah dalam sastra sejarah. *Buletin Fakultas Sastra dan Kebudayaan*, 5, 111-120.
- Suwarjo. (2019). Community based tourism dalam pengelolaan desa wisata Giriloyo, Wukirsari, Imogiri, Bantul. *Populika*, 7(1), 66-80. <https://doi.org/10.37631/populika.v7i1.28>
- Tanudirjo, D. A. (2003). Warisan budaya untuk semua: arah kebijakan pengelolaan warisan budaya Indonesia di masa mendatang. *Makalah disampaikan pada Kongres Kebudayaan V, Bukittinggi*, 19-23.
- Tuan, Y.-F. (1977). *Space and place, the perspective of experience*. Edward Arnold.
- Utama, B. (2013). Bertani dengan arif: pertanian organik sebagai alternatif mewujudkan kedaulatan pangan. In E. J. M. Prioharyono (Ed.), *Kearifan*

Lokal & Lingkungan (hal. 61-78). Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
Wedhawati. (1980). *Babad Nitik sarta Cabolek Kanjeng Sinuwun Sultan Agung ing Mataram*. Balai Bahasa.

Toponimi desa-desa di Nusa Ambon: Kajian sejarah dan arkeologi

The toponymy of the villages in Ambon Island: A historical and archaeological study

Daya Negri Wijaya^{1,2*}, Deny Yudo Wahyudi², Siti Zainatul Umaroh³, Ninie Susanti⁴, dan Rendy Aditya Putra Ertrisia⁵

Universidade do Porto¹, Jurusan Sejarah, Universitas Negeri Malang², Center for Strategic and International Studies Indonesia³, Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia⁴, Direktorat Pelindungan Kebudayaan⁵

*daya.negri.fis@um.ac.id

ABSTRACT

Keywords:
Toponymy;
cultural
identity;
Leihitu;
Leitimor;
etymology

Previously, several toponymy studies have already been conducted both in the Nusa (Island) Ambon as well as in the City of Ambon. However, previous studies have not used the historical and archaeological approach. The use of this approach could ease the researchers to reveal the cross-cultural meeting in a specific locus. Taking the Island of Ambon as a locus, the researchers aim to find the origin of village names and the cultural intersection in Leihitu and Leitomor Peninsula. There were three steps conducted to collect and analyse data using historical and archaeological approach. Firstly, the researchers identified and took a tabulation of the village names, mentioned by the Hikayat Tanah Hitu (The Epic of Hitu Land) and three ancient maps. Secondly, the researchers identified various archaeological remains located in the scattered villages. Finally, the researchers analysed the origin of village names by searching the word-meanings, finding the present locations, and describing the role of the contemporary cultures (Islamic and Colonial period) in the past. The researchers found 12 villages with 22 archaeological remains. All related communities have the archaeological remains which could explain the local dynamics, but there are merely ten villages which name meanings could be identified.

ABSTRAK

Kata Kunci:
Toponimi;
Identitas
budaya;
Leihitu;
Leitimor;
etimologi

Kajian toponimi baik di Kota maupun Nusa (Pulau) Ambon telah banyak dilakukan. Namun, kajian terdahulu belum menggunakan pendekatan sejarah dan arkeologi. Pendekatan sejarah dan arkeologi akan memudahkan peneliti untuk menyibak persilangan budaya. Pulau Ambon dipilih sebagai lokus kajian asal-usul nama desa dan persilangan budaya antara Jazirah Leihitu dan Leitomor. Terdapat tiga langkah yang ditempuh untuk mengambil dan menganalisis data dengan pendekatan sejarah dan arkeologi. Pertama, identifikasi dan tabulasi nama-nama desa yang disebutkan dalam Hikayat Tanah Hitu dan tiga peta kuno. Kedua, identifikasi berbagai peninggalan arkeologis yang terletak di desa-desa tersebut. Terakhir, analisis asal usul nama desa dengan mencari arti kata, mencari lokasi terkini, dan menjabarkan peran kebudayaan sezaman (masa Islam dan kolonial) di masa silam. Terdapat 12 desa dengan 22 peninggalan arkeologis yang ditemukan. Semua desa memiliki tinggalan budaya yang dapat menjelaskan dinamika masyarakat lokal setempat, namun hanya 10 desa yang dapat ditemukan arti dari nama desanya.

Artikel Masuk 24-08-2020
Artikel Diterima 04-01-2021
Artikel Diterbitkan 30-05-2021



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 41 No.1, Mei 2021, 89-108
DOI : [10.30883/jba.v41i1.600](https://doi.org/10.30883/jba.v41i1.600)
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Asal-usul nama Ambon baik sebagai nama pulau maupun sebagai nama kota telah banyak dikemukakan. Pulau Ambon terletak di Provinsi Maluku dan memiliki dua distrik utama yakni, Kota Ambon dan Kabupaten Maluku Tengah. Jika Kota Ambon berada di Teluk Ambon dan Jazirah Leitimor, maka Kabupaten Maluku Tengah berada di pesisir utara Pulau Ambon atau Jazirah Leihitu. Kota Ambon memiliki beberapa kecamatan yakni Kecamatan Nusaniwe, Sirimau, Baguala, Teluk Ambon, dan Leitimur Selatan. Leirissa, Ohorella dan Latuconsina ([Leirissa et al., 1999](#), hal. 66) menjelaskan nama Ambon diambil dari istilah lokal yakni “ombong” yang bermakna “embun”. Pattikayhatu beranggapan bahwa Ambon berasal dari kata “yapono” yang juga berarti “embun” ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 3). Masyarakat lokal merasa Pulau Ambon yang memiliki wilayah perbukitan sering diselimuti oleh embun. Benar saja, Leirissa, Ohorella dan Latuconsina ([Leirissa et al., 1999](#), hal. 66) menjelaskan cuaca di Ambon seringkali diliputi kabut bahkan pada saat tertentu puncak gunung di Pulau Ambon diliputi oleh embun yang tebal.

Peneliti kebudayaan dari Dinas Budaya dan Pariwisata Maluku Maluku yakni, Manuhutu juga telah mengkaji toponim Kota Ambon secara komprehensif yang meliputi nama-nama rupa bumi serta asal-usul nama tempat di Kota Ambon. Sayangnya, kajian Manuhutu terhenti pada batasan administratif di Kota Ambon ([Manuhutu, 2002](#)). Perkembangan Kota Ambon tidak dapat dilepaskan dari sejarah Pulau Ambon sendiri. Kota Ambon dibangun oleh Portugis pada tahun 1576 setelah mereka terusir dari Hitu ([Leirissa et al., 2004](#), hal. 17). Keberadaan masyarakat multikultural akan terlihat jika lokus kajian berada bukan hanya di Jazirah Leitimor tetapi juga Leihitu. Oleh karena itu, keanekaragaman budaya Ambon akan terkuak jika mengkaji dalam ruang lingkup yang lebih luas. Kajian ini akan berusaha menelisik toponimi dari Pulau Ambon.

Nama tempat merupakan salah satu hasil cipta, rasa, dan karsa manusia. Manusia memiliki kecenderungan untuk menamai segala sesuatu. Penamaan ini bertujuan untuk memudahkan komunikasi antar manusia serta sebagai acuan dengan menunjuk suatu objek geografi tertentu. Toponimi dapat digunakan untuk mengkaji nama-nama tersebut ([Rais et al., 2008](#), hal. 4-5). Toponimi dapat dipahami sebagai suatu ilmu yang mengkaji tentang toponim (nama tempat) dan nama geografis. Nama-nama tempat biasanya dipahami dari aspek linguistik, sejarah, dan antropologinya saja ([Deliani, 2016](#); [Suratminto, 2016](#); [Widyastuti, 2016](#)). Padahal, nama tempat akan bermakna apabila ditempatkan dalam kerangka budaya (Budaya Islam, Portugis, dan Belanda) dan konteks sejarah (abad ke-15 hingga ke-19) yang membentuknya ([Munandar, 2016](#), hal. 2).

Kajian toponimi dapat membantu para arkeolog dalam menjelaskan kaitan antara nama-nama tempat dengan temuan arkeologis di suatu lokasi. Agus Aris Munandar memberikan tuntunan bahwa para arkeolog harus mencurigai (1) nama-nama tempat yang dapat dilacak berasal dari bahasa kuno dan (2) di kawasan tersebut terdapat situs atau bangunan kuno yang masih berdiri hingga kini ([Munandar, 2016](#), hal. 2-3). Munandar mencoba memahami toponimi dari perspektif arkeologi dan sejarah. Cara pandang ini tentu akan memudahkan dalam menjelaskan pembentukan toponim desa-desa di Nusa Ambon berdasarkan data sejarah dan arkeologis. Masih menurut Munandar, data historis dan arkeologis sebagai pengetahuan budaya dapat ditemukan dalam uraian karya sastra, mitos, legenda, dan sejarah lokal ([Munandar, 2016](#), hal 5). Jika kajian toponimi tidak dapat dilakukan secara mandiri maka telaah sejarah dan

arkeologi mutlak diperlukan. Kajian ini dimaksudkan bukan hanya mengkaji asal usul nama desa tetapi juga mengetengahkan persilangan budaya di Nusa Ambon.

METODE

Kajian ini dapat dikategorikan sebagai kajian sejarah dan arkeologi. Kajian tentang toponimi desa-desa di Nusa Ambon berbekal sumber historis (Hikayat Tanah Hitu dan Peta Kuno berangka tahun 1617, 1665, dan 1753) dan arkeologis (Masjid Wapauwe, Rumah Raja Soya Nisan Raja Hitu, Benteng-Benteng Portugis dan Belanda, dan Gereja Soya), sehingga pembentukan nama desa di Nusa Ambon dapat dijelaskan dengan lebih mendalam. Adapun beberapa langkah penelitian yang dijalankan sebagai berikut:

1. Identifikasi nama-nama desa yang terekam dalam Hikayat Tanah Hitu (yang mengulas periode 1450-1646) serta tiga peta kuno (yang berangka tahun 1617, 1665, dan 1753 dengan resolusi tinggi). Hasil identifikasi data tersebut akan diintegrasikan dalam bentuk tabel.
2. Identifikasi berbagai peninggalan arkeologis (baik tinggalan budaya Islam maupun kolonial) yang terletak di desa-desa tersebut. Dipandu berbagai sumber sekunder baik buku seperti karya Paramita Abdurachman maupun artikel jurnal seperti karya Wuri Handoko sehingga sebaran tinggalan arkeologis di Pulau Ambon dapat disajikan dengan mudah ([Abdurachman, 2008](#); [Handoko, 2014](#)).
3. Mengacu kedelapan model analisis toponimi dari Munandar, meliputi analisis asal usul nama desa dengan mencari arti katanya, mencari lokasinya terkini, dan menjabarkan peran kebudayaan sezaman di masa silam ([Munandar, 2016](#), hal. 5-6). Penelusuran nama tempat berdasarkan penggolongan Munandar yakni, nama tumbuhan, nama hewan, peristiwa sejarah, mitos, dan legenda, ajaran konsep keagamaan dan ikonografi, gelar tokoh di masa lalu, dan kondisi geografis ([Munandar, 2016](#), hal. 1). Selanjutnya, dicari lokasi nama-nama daerah dalam keempat sumber tersebut di masa kini. Kemiripan kata baik dalam susunan huruf maupun pelafalan yang mirip meski tersusun dari beberapa huruf yang berbeda juga dilihat. Daftar nama yang memiliki kesamaan diperbandingkan dengan data kependudukan daerah administratif Kota Ambon serta sebagian Kabupaten Maluku Tengah yang diterbitkan oleh Direktorat Jendral Kependudukan dan Catatan Sipil Kementerian Dalam Negeri ([Direktorat Jendral Kependudukan dan Catatan Sipil Kementerian Dalam Negeri, 2017](#)). Hal ini penting untuk mengetahui keberlanjutan atau perubahan pelafalan nama-nama tempat tersebut. Selain itu, digunakan citra satelit untuk mengetahui kesesuaian lokasi atau koordinat dalam ketiga peta kuno dengan lokasi desa atau negeri atau kecamatan termutakhir di Pulau Ambon pada masa kini.

HASIL PENELITIAN

Peta kuno dengan angka tahun tertua 1617 yang digunakan pada penelitian ini berjudul "Pemandangan Amboina dari Atas dengan Potret Frederik Houtman, Gubernur Amboina". Ilustrasi peta dibuat menggunakan teknik lukis, dengan detail yang cukup bagus dalam menggambarkan lingkungan alam sekitar. Lokasi-lokasi yang menandakan suatu tempat ditandai kombinasi penggambaran deretan pohon palem atau kelapa dengan deretan dinding bangunan. Ilustrasi tersebut kemungkinan dimaksudkan untuk menggambarkan

permukiman. Pada bagian atas deretan pohon palem atau kelapa dan dinding tersebut, terdapat tanah lapang yang memuat tulisan tipis. Tulisan tipis diduga merupakan nama tempat dari lokasi tersebut.

Satu kawasan yang diilustrasikan dengan cukup menonjol yakni, gambaran benteng yang berada di sisi utara atau lepas pantai daratan bawah atau selatan Pulau Ambon. Benteng tersebut berdenah persegi dilengkapi empat baluarti (kubu pertahanan) di setiap pojok serta permukiman pada sebelah timur, selatan, dan barat benteng. Benteng tersebut terletak di lokasi tempat Benteng Nieuw Victoria kini berada. Bagian menarik dari peta yakni disertakannya potret Frederik Houtman, selaku Gubernur VOC di Ambon. Peta kuno bertanggal 1617 menunjukkan 22 nama tempat.

Peta kedua berangka tahun 1665 berjudul "Peta Amboina" yang dilukis pada 1665. Berbeda dengan sebelumnya, peta bertanggal 1665 ini tidak menggambarkan sedikitpun kondisi lingkungan Pulau Ambon atau keberadaan pulau-pulau lain di sekitarnya. Peta hanya memuat nama-nama lokasi di Pulau Ambon dengan variasi ukuran. Nama dengan ukuran abjad terbesar dan tebal merupakan nama Pulau Ambon. Nama distrik atau satuan kawasan di bawah "Pulau Ambon" dituliskan dengan ukuran setengah hingga sepertiga lebih kecil, namun tetap dengan abjad yang tebal untuk membedakan dengan satuan wilayah yang lebih kecil di bawahnya. Lokasi-lokasi distrik tersebut dilengkapi dengan garis-garis demarkasi berwarna yang mengindikasikan batas antar wilayah satu dengan lainnya. Satuan terkecil yang mewakili nama tempat pada peta ini dituliskan dengan sangat kecil, tidak tebal, dan miring. Nama-nama tempat dalam satuan terkecil tersebut dalam beberapa lokasi tampak dituliskan sangat lembut dan nyaris tumpang tindih, sehingga sangat sulit untuk diidentifikasi. Peta kuno berangka tahun 1665 menyajikan 122 nama tempat.

Peta dengan kronologi paling akhir yang digunakan dalam kajian ini yaitu "Peta Khusus Pulau Amboina Tahun 1753". Apabila kedua peta sebelumnya digambarkan dengan penuh warna, hal tersebut tidak dijumpai pada peta ini. Peta berangka tahun 1753 ini digambarkan dengan warna hitam-putih. Titik arah mata angin 'Utara' peta ini mengarah pada sudut kanan-atas gambar, sehingga seakan gambaran Pulau Ambon sedikit berbeda. Satu-satunya bentang alam yang digambarkan hanyalah deretan gunung atau bukit yang tersebar hampir di seluruh pulau. Sebagaimana peta kuno bertanggal 1665, peta ketiga ini juga menerapkan sistem penulisan besar dan tebal untuk membedakan besaran cakupan satuan wilayah suatu lokasi. Peta kuno bertanggal 1753 menunjukkan 92 nama tempat.

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa Hikayat Tanah Hitu juga dijadikan rujukan dalam mengidentifikasi nama-nama tempat di Pulau Ambon. Hikayat Tanah Hitu dituliskan oleh Imam Rijali atas permintaan dari Karaeng Patingaloang di Makassar. Catatan ini dibuat oleh Imam Rijali pada medio 1646 hingga 1657 ketika dia berhasil mengungsi dari Hitu ke Makassar. Hikayat Tanah Hitu diawali dengan deskripsi kedatangan empat kelompok dari Seram Utara, Jawa, Jailolo, dan Kepulauan Goron yang membuat permukiman di pesisir Ambon Utara pada tahun 1450 hingga 1490 ([Manusama, 1977](#), hal. 1). Berdasarkan identifikasi terhadap Hikayat Tanah Hitu diperoleh data beberapa nama lokasi. Nama-nama tempat di Pulau Ambon yang dapat diidentifikasi dari Hikayat Tanah Hitu berjumlah 63 nama. Meskipun melingkupi periode waktu yang cukup panjang, nama-nama tempat dalam Hikayat Tanah Hitu tetap tidak berubah misalnya penyebutan Lisabata, Larike, Wai, dan Loyi. Namun yang perlu diperhatikan, Hikayat Tanah Hitu tidak hanya menyebutkan nama-nama

tempat di Jazirah Hitu saja, melainkan beberapa nama di wilayah lain seperti Jazirah Leitimor, Jailolo (Halmahera), Ternate, Banda, Gresik, Jepara, Makassar, hingga Ferangi (Portugis). Pelacakan nama tempat yang disebutkan dalam Hikayat Tanah Hitu dapat dipastikan tingkat akurasi. Hal tersebut dikarenakan sudah ditransliterasikan dan dipublikasikan dalam bentuk teks yang notabene menggunakan huruf alfabet dan Bahasa Melayu yang mudah dipahami.

Pembacaan terhadap tulisan-tulisan nama tempat yang relatif kecil dalam peta kuno berangka tahun 1617, 1665, dan 1753 dilakukan dengan memperhatikan kaidah kesesuaian susunan huruf serta pelafalan. Berdasarkan data di atas total nama-nama tempat yang disebutkan dalam Hikayat Tanah Hitu serta Peta Kuno berangka tahun 1617, 1665, dan 1753 berjumlah 298. Proses membaca nama dalam peta kuno dilakukan sembari mencocokkan dengan nama resmi yang diterbitkan oleh Direktorat Jendral Kependudukan dan Catatan Sipil Kementerian Dalam Negeri, untuk meminimalisir kesalahan baca maupun interpretasi terhadap bentuk-bentuk huruf yang dirasa ambigu atau membingungkan ([Direktorat Jendral Kependudukan dan Catatan Sipil Kementerian Dalam Negeri, 2017](#)).

Pembacaan nama-nama tempat dalam Hikayat Tanah Hitu dan Peta Kuno bertanggal 1617, 1665, serta 1753 menghasilkan beberapa nama lokasi yang memiliki susunan abjad maupun pelafalan yang sama. Beberapa nama tersebut kemudian secara acak disusun dalam daftar kesamaan nama tempat. Daftar nama tempat yang diduga menyebutkan lokasi yang sama, kemudian diurutkan secara horizontal dari kiri ke kanan (menurut kronologi Hikayat Tanah Hitu dan ketiga peta kuno) dan dicocokkan dengan nama lokasi desa, kecamatan, dan kabupaten/kota di Pulau Ambon paling mutakhir yang diakses dari Direktorat Jendral Kependudukan dan Catatan Sipil. Kolom terakhir berisikan tinggalan-tinggalan arkeologis dalam catatan sumber sejarah maupun yang masih bisa ditemui hingga kini.

Berdasarkan keempat sumber sejarah, peneliti berhasil mengidentifikasi 298 nama tempat dan 113 lokasi yang disebutkan pada lebih dari 1 sumber. Terdapat 35 lokasi dari 113 lokasi yang berhasil terlacak pada data lokasi paling mutakhir. Selain itu, juga ditemukan 6 nama tempat yang hanya disebutkan dalam satu sumber namun lokasinya masih bisa dilacak hingga dewasa ini. Terdapat 41 nama tempat dalam Hikayat Tanah Hitu dan Peta Kuno bertanggal 1617, 1665, serta 1753 yang lokasinya bisa ditemukan hingga saat ini (lihat [Tabel 1](#)). Sebagai catatan, perbandingan koordinat antara lokasi yang ada dalam ketiga peta kuno memiliki kecocokan dan akurasi cukup baik dengan nama-nama desa atau negeri atau kecamatan di Pulau Ambon yang meliputi daerah administratif Kota Ambon dan Kabupaten Maluku Tengah.

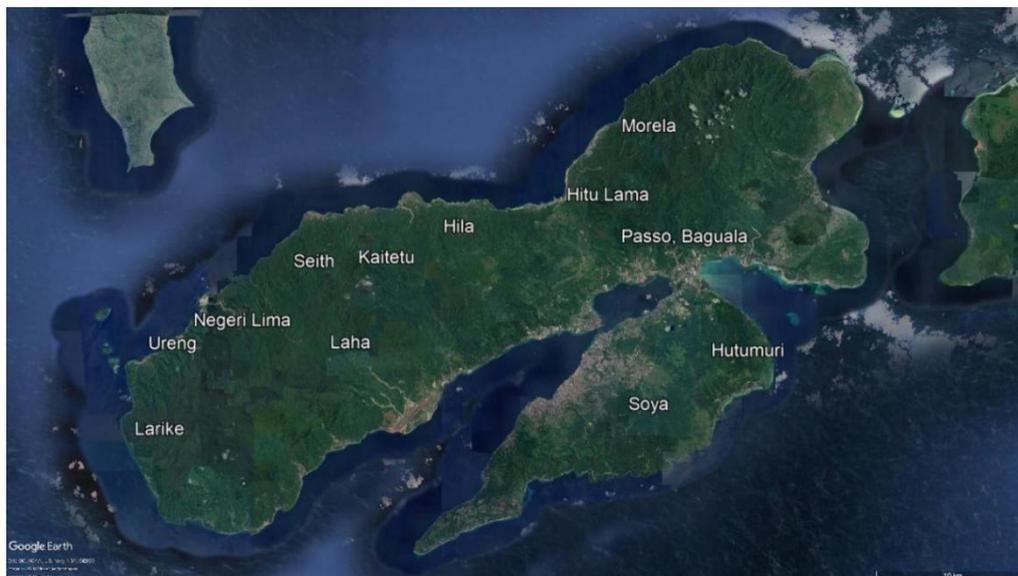
Kajian ini mengidentifikasi 12 desa dengan 22 tinggalan arkeologis. Desa-desanya yang dimaksud adalah Soya, Hutumuri, Morela, Hitu Lama, Passo, Hila, Kaitetu, Seith, Negeri Lima, Ureng, Larike, dan Laha ([Gambar 1](#)). Terdapat variasi jumlah tinggalan arkeologis di dalam 12 desa tersebut yang cenderung tidak merata, misalnya di Desa Seith hanya terdapat satu tinggalan yakni Benteng Seith, sementara di Desa Hila dapat dijumpai situs Rumah Tua Lating Nustapi, Masjid Besar Hila, Gereja Tua Imanuel Hila, dan Benteng Amsterdam. Tinggalan-tinggalan budaya itu dapat digunakan untuk menjelaskan konteks sejarah desa sekaligus asal-usul desa itu.

Tabel 1. Daftar kesamaan nama tempat Hikayat Tanah Hitu (periode 1450-1646), peta kuno (1617, 1665, dan 1753), serta lokasi terkini dalam peta baru (2017)

No	Hikayat Hitu	Peta 1617	Peta 1665	Peta 1753	Peta baru (2017)
1	Mamala	Mamala	Mamalou	Mamala	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Mamala
2	Wai	Way	Way	Way	Kab. MT, Kec. Salahutu, Desa Waai
3	-	Hattela	Hutela	Hatalae	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Hatalai
4	-	Soya	Soya	Soya	Kota Ambon, Kec. Sirimau, Desa Soya
5	Larike	Laryke	Larique	Larike	Kab. MT, Kec. Leihitu Barat, Desa Larike
6	Liliboi	Lelybey	Lilleboy	Lilibay	Kab. MT, Kec. Leihitu Barat, Desa Liliboy
7	Hutumuri	Otemoery	-	Hoetoemoeri	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Hutumury
8	-	Oecoryla	Houcurila	Hoekoerila	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Hukurila
9	Kelang	Kylang	Kilan	Kilang	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Kilang
10	Tiyal	Tiel	-	Thiel	Kab. MT, Kec. Salahutu, Desa Tial
11	-	Emma	Ema	Ema	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Ema
12	-	Nako	Nacou	Nako	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Naku
13	-	Roeton	-	Roeton	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Rutong
14	-	Bagual	-	Veux Baguala; Pas Baguala	Kota Ambon, Kecamatan Bagual
15	-	Hyto	-	Hitoe Lama	Kab. MT, Kec. Leihitu, desa Hitulama
16	Lei Timol	-	-	-	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan
17	Alang	-	Alang	Alang	Kab. MT, Kec. Leihitu Barat, Desa Allang
18	Kecil	-	Hattos Kitjil	Ha Kithyl	Kota Ambon, Kec. Sirimau, Desa Hative Kecil
19	-	-	Tuileku	Tolehoe	Kab. MT, Kec. Salahutu, Desa Tulehu
20	-	-	Hounut	Hoenoet	Kota Ambon, Kec. Teluk Ambon, Desa Hunuth/Durian Patah
21	-	-	Soulli	Soeli	Kab. MT, Kec. Salahutu, Desa Suli
22	-	-	Halou; Halau	Halong; Vieux Halong	Kota Ambon, Kec. Baguala, Desa Halong
23	-	-	Wackal	Waccal	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Wakal
24	-	-	Hatou	Hatoe	Kab. MT, Kec. Leihitu Barat, Desa Hatu
25	Nusatapi; Hila	-	R. Den Hyla	Hila	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Hila
26	Kaitetu	-	Caytetou	-	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Kaitetu
27	Hatiwe	-	Hativa Weypie Hu	-	Kota Ambon, Kec. Teluk Ambon, Desa Hative Besar
28	-	-	Batau Mera	-	Kota Ambon, Kec. Sirimau, Desa Batu Merah
29	Nusaniwe	-	Nafsamife Lateuhalata; Latuihalaha	-	Kota Ambon, Kecamatan Nusaniwe, Desa Latuhalat
30	-	-	Passo	-	Kota Ambon, Kec. Baguala, Desa Passo
31	Wakasihu	Wackzuid	-	Waccafi (k/h?)oe	*) idem no. 14 Kab. MT, Kec. Leihitu Barat, desa Wakasihu
32	Asilulu	Affolodauri	-	Affaloeloe	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Asilulu
33	-	-	-	Lateri	Kota Ambon, Kec. Baguala, Kelurahan Lateri
34	-	-	-	Tengahtengah	Kab. MT, Kec. Salahutu, Desa Tengah Tengah

No	Hikayat Hitu	Peta 1617	Peta 1665	Peta 1753	Peta baru (2017)
35		-	Lahari	Leahari	Kota Ambon, Kec. Leitimur Selatan, Desa Leahari
36	Uring	-	Ouriem	Oerien	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Ureng
37	-	-	-	Negri Lima	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Negeri Lima
38	Kota Laha	-	-	Laha	Kota Ambon, kec. Teluk Ambon, Desa Laha
39	Seit	-	-	Ceyt	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Seith
40	Kapahaha	-	Capaha	Montagnes de Capaha	Kab. MT, Kec. Leihitu, Desa Morela
41	Wawani	-	Wanany	Montagne Wawani	Kab. Maluku Tengah, Kec. Leihitu, Desa Kaitetu

Sumber: [Direktorat Jendral Kependudukan dan Catatan Sipil Kementerian Dalam Negeri, 2017](#); [Manusama, 1977](#); [Anonim, 1617](#); [Anonim, 1665](#); [Anonim, 1753](#)



Gambar 1. Sebaran 12 desa yang menjadi lokus kajian ini. (Sumber: Citra Google, 2020)

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Desa Soya

Soya memang tidak disebutkan dalam Hikayat Tanah Hitu. Akan tetapi, ketiga peta kuno menyebutkannya sebagai salah satu *negeri* (desa) di Jazirah Leitimor. Hal ini dapat dipahami karena Raja (Kepala Desa) Soya, dengan sepengetahuan orang Belanda, menerima para pengungsi Portugis setelah kejatuhan Benteng Portugis. Abdurachman mencatat terdapat 32 keluarga Portugis yang mengungsi ke Soya ([Abdurachman, 2008](#), hal. 32). Selain Soya, keturunan keluarga Portugis juga masih berada dan menetap di Desa Naku dan Hatalai ([Da Franca, 2000](#), hal. 66). Mereka kemudian bercampur dengan penduduk setempat dan masuk Protestan (Kristen Protestan).

Orang Soya berasal dari Seram Barat dan menamai negeri-nya dengan sebutan yang sama dengan daerah asalnya. Mereka menamainya dengan nama yang sama sebagai “kenang-kenangan” untuk mengenang dari mana mereka berasal. Menurut John Rehatta (Raja Soya), arti kata Soya sendiri adalah “Berkata dengan Benar” (Wawancara dengan John Rehatta, Raja Soya), 2 September 2020. Eksistensi Raja Soya setidaknya diperkuat dengan adanya peninggalan Rumah Tua Soya ([Gambar 2](#)). Rumah ini ditinggali oleh Raja-Raja Soya secara turun temurun ([Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2019](#)).

Selain itu, di Desa Soya juga terdapat Gereja Tua Soya ([Gambar 3](#)). Gereja ini merupakan bangunan berbentuk pentagon berbahan bata. Jendela dan pintu memiliki bentuk yang sama berbahan kayu dan kaca. Di dalam gereja terdapat kursi khusus untuk Raja Soya dan jajaran kursi untuk para jemaat ([Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2019](#)).



Gambar 2. Rumah Raja Soya.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 3. Gereja Soya.
(Sumber: [Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2019](#))

Desa Larike

Nama Larike disebut dalam dua peta kuno sebagai “Laryke” (1617) dan “Larique” (1665), sayangnya belum dapat diketahui apa arti dari Larike. Desa Larike terbentuk dari persatuan Hena Itu atau Tujuh Negeri. Ketujuh *negeri* itu adalah Latadu, Wai Ata, Wai Lawo, Tipoke, Di u Polo, Asadu-Laha, dan Wai Ta-o ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 100). Menurut cerita lokal setempat sebagaimana disampaikan oleh Pattikayhatu, nenek moyang orang Larike berasal dari Jawa. Kabarnya seorang Tuban bernama Raden Haji Mustafa mengembara demi penyiaran Islam. Dia kemudian tiba di salah satu *hena* di Larike. Dia menganjurkan orang untuk bermukim di pantai, permukiman itu kemudian dikenal dengan nama Riki ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 101). Nama ini yang kemudian lambat laun berubah menjadi Larike dan apa artinya belum jelas. Desa Larike kini terletak di Kecamatan Leihitu Barat, Kabupaten Maluku Tengah. Selain menempati posisi geografis yang strategis di sebelah barat pesisir Leihitu, Larike juga dikelilingi hutan-hutan tropis dan kebun cengkeh. Kondisi ini yang membuat Larike berkembang menjadi pusat koloni VOC di Pulau Ambon.

Menurut Mansyur, Benteng Rotterdam menjadi tinggalan Belanda yang menguatkan posisi Larike sebagai pusat perdagangan dan pertahanan VOC di Ambon ([Mansyur, 2012](#), hal. 6-7). Benteng Rotterdam didirikan oleh Gubernur Aert Gijssels pada tahun 1633. Benteng ini dapat diperkuat dengan penjagaan 30 orang dan satu orang sersan. Menariknya, De Vlaming Van Oudshoorn, salah satu Gubernur Jenderal Hindia Belanda (1691-1704), lahir di benteng ini pada tahun 1656. Benteng ini hampir jatuh pada medio 1817. Beruntung Mayor Meyer beserta pasukannya dapat menghalau para pemberontak ([Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#)). Saat ini, Benteng Rotterdam hanya menyisakan tiga sisi dinding benteng dan sepinggal tembok keliling ([Gambar 4](#) dan [Gambar 5](#)).



Gambar 4. Sisa dinding Benteng Rotterdam.
(Sumber: [Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#))



Gambar 5. Sisa dinding Benteng Rotterdam.
(Sumber: [Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#))

Desa Hutumuri

Hutumuri disebutkan sekali dalam peta kuno berangka tahun 1753 dengan nama Hoetoemoeri. Pelafalannya cukup sama, hanya saja masih menggunakan ejaan lama. Secara administratif Hutumuri merupakan nama desa yang berada di wilayah Kecamatan Leitimur Selatan, Kota Ambon. Lokasi geografis Hutumuri berada pada ujung timur Jazirah Leitimor, sehingga membuatnya berbatasan langsung dengan laut lepas. Desa ini berbatasan dengan Jazirah Leihitu disebelah utara, Desa Rutong dan Batu Merah di sebelah selatan, Desa Halong di sebelah barat, dan Laut Banda di sebelah timur ([Wattimena, 2009](#), hal. 25).

Nama Hutumury secara etimologis terdiri dari dua kata yakni Hotu dan Muria. Hotu berarti naik sedangkan Muria berarti belakang. Khalayak merujuk Hutumury dari salah satu episode peperangan antara Portugis dan sekutunya (Soya) dengan orang Lonusa. Orang Portugis dan sekutunya tidak dapat menumpas orang Lonusa karena mereka tidak tahu jalan menuju permukiman mereka. Beruntungnya orang Portugis dapat menemukan permukiman mereka dan membumihanguskan permukiman orang Lonusa ([Wattimena, 2009](#), hal. 24–25). Jika orang Lonusa biasanya diserang dari pedalaman maka orang Portugis kebalikannya menyerang dari arah pantai. Oleh karena itu, makna naik dari belakang dapat dipahami sebagai strategi penyerangan Portugis pada orang Lonusa. Kemudian, mereka mungkin menyebut daerah itu sebagai Hutumury.

Versi yang berbeda didapati Joaquim Magalhaes de Castro ketika melakukan studi etnografi sekaligus melakukan wawancara dengan kepala adat di desa itu. Menurut sang kepala adat, Orang Belanda tiba di Lonusa seusai orang Portugis meninggalkan desa itu karena menghadapi pertahanan yang kuat, akhirnya mereka membakarnya, sehingga semua penduduk melarikan diri. Itulah arti dari nama desa saat ini. Hutu berarti turun dan Muri berarti dari pintu belakang ([De Castro, 2019](#), hal. 162).

Kedua versi memiliki perbedaan dalam mengartikan “hutu” namun memiliki persamaan dalam mengartikan “muri”. Kata “hutu” secara umum berarti pergi keluar. Kedua versi memiliki makna yang tepat sesuai dengan konteks historis masing-masing versi. Jika pada versi pertama, orang Portugis pergi naik ke gunung untuk menghancurkan permukiman Lonusa, maka pada versi kedua orang Lonusa pergi turun untuk menyelamatkan diri dari pembakaran yang dilakukan orang Belanda. Wajar jika kiranya peninggalan

Belanda masih tertinggal di Desa Hutumury. Dengan demikian, secara kontekstual Hutumuri berarti “pergi melalui jalur belakang atau jalur yang berbeda”.

Jika budaya materi Lonusa kemungkinan besar dibumihanguskan oleh orang Portugis, maka budaya materi orang Portugis dihancurkan orang Belanda. Orang Belanda yang menduduki Ambon kemudian mendirikan bangunan baru termasuk Gereja Protestan. Gereja yang masih tersisa kini adalah Gereja Tua Hutumury ([Gambar 6](#)). Selain itu, di sana juga terdapat tiga makam orang Belanda. Salah satu nisannya memiliki inskripsi yang dapat menjelaskan bahwa yang dikubur tersebut adalah orang Belanda ([Gambar 7](#)). Dua makam yang lain tidak diketahui karena inskripsi sudah hilang ([Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#)).



Gambar 6. Bagian depan Gereja Tua Hutumuri.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 7. Inskripsi salah satu makam Eropa Hutumuri.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))

Desa Passo

Passo tidak disebutkan baik dalam Hikayat Tanah Hitu maupun dalam peta kuno 1665. Sumber lain hanya menyebut nama Bagual pada peta tahun 1617 (Bagual) dan 1753 (Veux Baguala dan Pas Baguala). Kini, Passo adalah nama sebuah desa dibawah Kecamatan Baguala. Jika Baguala diambil dari bahasa setempat yakni “paukala” yang berarti “menghubung” maka Passo berarti “pintu gerbang atau jalan”. Menurut Abdurachman dan De Castro, nama Passo berkenaan dengan keberadaan Portugis di Ambon. Setelah mereka diusir dari Negeri Lama (Hitu Lama), orang Portugis melanjutkan usaha penginjilan dengan menyeberangi gunung-gunung Hitu hingga mereka tiba di Teluk Dalam di antara Negeri Rumah Tiga dan Negeri Poka. Mereka kemudian menetap pada wilayah yang seolah menjadi pertemuan kedua jazirah. Orang lokal menyebut daerah itu dengan sebutan Baguala. Akan tetapi, Orang Portugis menyebut Passo karena letaknya berada pada pertemuan kedua jazirah (Jazirah Leihitu dan Leitimor) di Pulau Ambon ([Abdurachman, 2008](#), hal. 114-115; [De Castro, 2019](#), hal. 144).

Baik tinggalan orang Passo Ambon maupun Portugis belum ditemukan di sana. Hanya puing-puing Rumah Bongkah Belanda yang masih tersisa ([Gambar 8](#) dan [Gambar 9](#)). Orang Belanda mungkin telah menghancurkan budaya materi Portugis dan membangunnya dengan bangunan baru. Nama rumah bongkah ini diambil dari ibu kota provinsi Zeeland, yakni Middelburg. Bangunan didirikan dalam dua tahap yakni Middelburg I pada periode 1626-1674, dan Middelburg II pada tahun 1686. Bentuk rumah bongkah adalah persegi dengan ukuran 10 x 10 m. Terdapat tangga untuk menaiki ruang di lantai dua yang berada pada dinding sisi barat. Lantai dua digunakan untuk tinggal dan memiliki enam

jendela. *Blokhuis* Middelburg diduduki oleh 20 orang tentara Belanda dibawah pimpinan seorang sersan dan berfungsi sebagai tempat menarik pajak dari masyarakat atas hasil perkebunan, perdagangan, serta hasil penangkapan ikan ([Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#)).



Gambar 8. Dinding luar Blokhuis Middelburg.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 9. Blokhuis Middelburg tampak samping.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))

Desa Hitulama

Hitulama disebutkan dalam peta kuno 1617 (Hyto) dan 1753 (Hitoe Lama). Hitulama merupakan nama desa di wilayah Kecamatan Leihitu, Kabupaten Maluku Tengah. Hitulama dikenal sebagai salah satu lokasi penting atau bahkan cikal bakal eksistensi Kerajaan Hitu. Hitulama terletak di Jazirah Leihitu, pesisir utara daratan bagian utara Pulau Ambon. Secara geografis, sebagian besar wilayah Desa Hitulama berada di pedalaman hingga perbukitan, sedangkan wilayah yang meliputi pesisir utara hanya sekitar 5%.

Nama Hitulama terdiri atas dua kata yakni Hitu dan Lama. “Hitu” berarti tujuh dan “lama” berarti awal. Dengan demikian, Hitulama secara etimologis berarti “tujuh yang datang lebih awal”. Secara historis, atas inisiasi empat Perdana (Perdana Totohatu, Perdana Tanah hitu messen, Perdana Nusatapi, dan Perdana Pati Tuban), terdapat tujuh *uli* (yang membawahi 30 *negeri*) yang bersepakat untuk mendirikan suatu kesultanan yang diberi nama Kesultanan Negeri Hitu ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 159). Akan tetapi, kesatuan empat Perdana terbelah akibat adanya friksi dan tekanan kolonial sehingga Hitu terbelah menjadi tiga yakni Hitulama, Hila, dan ([Basman et al., 2012](#), hal. 145; [Manusama, 1977](#), hal. 3).

Eksistensi dari Hitulama sebagai pijakan pertama kesultanan diperkuat dengan adanya tinggalan Rumah Raja Negeri Hitu Lama di Desa Hitulama ([Gambar 10](#)). Selain itu, terdapat kompleks makam raja-raja Hitu di Desa Hitulama. Wuri Handoko berhasil mengidentifikasi beberapa kompleks makam raja-raja Hitu. Dia menemukan makam Raja Maulana Syeh Abubakar Nasidik yang juga dikenal dengan gelar Latusitania sebagai Raja Hitu Pertama. Makam ini terletak di dataran tinggi setinggi masjid tua di Desa Amahitu (Leihitu, Kab. Maluku Tengah). Makam Raja Hitu Kedua Maulana Ali Mahdun Ibrahim juga ditemukan ([Handoko, 2014](#), hal. 39). Di sebelah barat area makam Raja Hitu Kedua terdapat struktur batu yang dipercaya sebagai bekas pondasi Masjid Tujuh Pangkat. Selain itu, dia juga menemukan Makam Raja Popoihu (Raja Hitu Keempat) yang terletak pada ketinggian 39 mdpl dan Makam Raja Matiune (Raja Hitu Kelima) terletak pada ketinggian 33 mdpl. .

Sepanjang abad ke-16, Kesultanan Hitu memang berhasil bertahan atas penetrasi Portugis di Jazirah Leihitu. Akan tetapi, pengusiran Portugis menjadi awal dan akhir dari kebahagiaan Hitu sendiri. Mereka bekerjasama dengan orang

Belanda yang kemudian menancapkan dominasinya di Jazirah Leihitu sepanjang abad ke-17 hingga keruntuhan Kesultanan Negeri Hitu. Wybrand van Waerwyck menjadi pionir kehadiran Belanda dengan berlabuh di Teluk Hitu Lama pada tahun 1599. Sama halnya seperti kehadiran awal Portugis di Hitu, dia diterima dengan ramah oleh penduduk lokal setempat. Dia ingin membangun sebuah benteng. Benteng ini sangat berguna bukan hanya sebagai posisi awal penyerangan pada Portugis dan penghalauan pemberontakan orang lokal ([Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#)). Benteng itu dikenal dengan nama Benteng Leiden ([Gambar 11](#)).



Gambar 10. Rumah Raja Negeri Hitu Lama.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 11. Struktur sisa Benteng Leiden.
(Sumber: [Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#))

Desa Hila

Nama Hila beberapa kali disebut Rijali dalam Hikayat Tanah Hitu. Selain itu, nama Hila juga muncul dalam peta 1665 dengan sebutan R. Den Hyla dan peta 1753 dengan nama Hila. Hila merupakan desa dalam wilayah Kecamatan Leihitu, Kabupaten Maluku Tengah. Hila memiliki empat *soa* yakni Lating, Olong, Tatohatu, dan Selang. Benteng alam Desa Hila cukup kompleks, terdiri dari perbukitan pada sebagian daratan utamanya. Sebagian lagi merupakan kawasan pesisir dengan garis pantai yang membentang cukup panjang pada bagian utara Pulau Ambon.

Menurut Manusama, Hila adalah daerah baru ketika Perdana Nustapi dan para pengikutnya terpaksa pindah bersama dengan Aman dan Soupele-nya (Olong dan Mosapal) ke arah barat dari Hitu ([Manusama, 1977](#), hal. 3). Basman menyepakati bahwa Hila disebut juga sebagai "Hitu Baru". Mereka kemudian menjelaskan bahwa Hila ditempati dan dipadati oleh orang-orang Hitu. Hal itu dimaksudkan untuk membendung pengaruh Belanda di Tanah Hitu ([Basman et al., 2012](#), hal. 39, 134). Keterangan mereka dirasa cukup janggal, mengingat pada fakta bahwa Portugis menginjakkan kaki pertama kali di Ambon ketika mereka datang ke Hila. Bahkan, sebelum kedatangan Portugis, Hila telah berkembang menjadi pusat perdagangan di Jazirah Leihitu. Hila sendiri dibangun oleh Perdana Jamilu yang berasal dari Jailolo. Oleh karena itu, kata "hila" harus dipahami dari Bahasa Jailolo pula yakni "hira" yang berarti "lihatlah kesana" (Wawancara dengan Damri, Juru Pelihara Benteng Amsterdam, 3 September 2020).

Rumah Perdana Jamilu (Perdana Nustapi atau Hasan Sulaiman) berada di Hila ([Gambar 12](#)). Hingga kini, kepemilikan rumah raja masih ditempati oleh keturunan Jamilu ([Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#)). Selain rumah tua, di Hila kini juga masih berdiri masjid ([Gambar 13](#)) yang didirikan pada abad ke-17 ([Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#)). Sebagai imbas dari persekutuan antara Hitu dan Belanda untuk mengusir Portugis dari Ambon maka Belanda

diberikan ruang untuk membangun bentengnya. Belanda kemudian membangun benteng dan menamainya dengan nama Benteng Amsterdam ([Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2014](#)). Selain Benteng Amsterdam ([Gambar 14](#)), orang Belanda juga membangun gereja, yang dikenal dengan Gereja Tua Imanuel Hila ([Gambar 15](#)).



Gambar 12. Rumah Tua Hila.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 13. Masjid Besar Hila.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 14. Gerbang masuk Benteng Amsterdam.
(Sumber: [Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2014](#))



Gambar 15. Gereja Tua Imanuel Hila.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))

Desa Kaitetu

Kaitetu atau Caytetou hanya muncul sekali dalam peta tahun 1665. Kaitetu merupakan nama desa di wilayah Kecamatan Leihitu, Kabupaten Maluku Tengah. Desa Kaitetu memiliki lima *hena* atau *aman*, yakni Esen, Wawane, Atetu, Nokohali, dan Tehala ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 140). Kondisi geografis Kaitetu sangat mirip dengan Hila, yaitu terdiri dari perbukitan di sisi selatan dan pesisir di utara. Perbukitan di Kaitetu bisa dikatakan relatif lebih tinggi dari Hila. Kondisi lingkungan yang mirip ini disebabkan letak kedua desa yang bersebelahan. Kaitetu terletak persis di sebelah barat Hila.

Kaitetu berasal dari dua kata yakni “kai” dan “tetu”. “Kai” artinya dayung dan “tetu” artinya tanjung. Secara etimologis, kaitetu berarti “mendayung sampai tanjung”. Nama Kaitetu berkaitan dengan migrasi paksaan yang diberlakukan Belanda pada masyarakat lokal di Gunung Wawane (Ala Hahulu) pada abad ke-17. Mereka dipindahkan dari gunung ke tempat dimana mereka sekarang bermukim. Mereka menggunakan transportasi air untuk berpindah mengingat jalan darat sukar dilalui orang ([Keuning, 2016](#), hal. 2). Transportasi air dengan berbagai macam jenis dan ukuran kapal telah banyak digunakan. Oleh karena itu, orang-orang yang mendayung kapalnya untuk mencapai wilayah yang ditentukan Belanda kemudian dikenal dengan Kaitetu. Urbanisasi ini dilakukan Belanda agar mereka dapat menetap dan dekat dengan Benteng

Belanda yang pertama didirikan yakni Casteel van Verre ([Basman et al., 2012](#), hal. 120).

Di Kaitetu, terdapat peninggalan bernuansa Islam yakni Masjid Tua Wapauwe ([Gambar 16](#)). Masjid ini memiliki luas 100 m² dan serambi seluas 30,16 m². Pada awalnya, masjid ini tidak memiliki serambi. Akan tetapi, masjid ini memiliki beberapa keunikan yakni, tidak menggunakan paku dalam setiap sambungan kayu pada konstruksi bangunannya. Selain itu, terdapat tulisan Allah dan Muhammad dalam setiap sudut di atap masjid ([Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#)). Ketika dominasi Belanda semakin merajalela di Kaitetu, Orang Kaitetu tidak serta mematuhi semua instruksi Belanda. Mereka melakukan resistensi dan bersembunyi di Gunung Wawane ([Gambar 17](#)). Di bawah Kakiali, mereka melakukan gerilya dari kubu pertahanan yang mereka bangun ([De Graaf, 1977](#), hal. 81-82). Walaupun tidak ditemukan adanya sisa struktur benteng namun di dalam kawasan kubu pertahanan ditemukan dua buah meriam, meja batu, fragmen keramik dan fragmen gerabah ([Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2011](#)).



Gambar 16. Masjid Tua Wapauwe.
(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 17. Tinggalan meriam di Gunung Wawane.
(Sumber: [Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2011](#))

Desa Ureng

Ureng disebutkan dalam peta tahun 1665 dan 1753 dengan nama Ourien serta Oerien. Susunan huruf yang digunakan bisa dikatakan sangat berbeda. Pelafalannya hampir mirip, hanya saja tidak menggunakan akhiran 'ng' atau mendengung. Namun berdasarkan identifikasi terhadap kedua peta, letak Ourien maupun Oerien sangat cocok dengan titik koordinat Desa Ureng berada, yakni di Kecamatan Leihitu, Kabupaten Maluku Tengah. Desa Ureng ini terdiri dari tujuh kampung, yakni Oerien-bessy, Bessi-mantula, Luhelu, Lelialin, Sobaitu, Lecatulin, dan Alipatan. Ureng terletak pada bagian barat daya jazirah Leihitu, dengan bentang alam perbukitan di selatan dan pesisir di utara.

Ureng atau Uring merupakan salah satu *hena* dari sembilan *hena* dalam Uli Siwa, yang terletak di sebelah barat Uli Hitu. *Hena* Uring ini dipimpin oleh Upu Hena ([Manusama, 1977](#), hal. 2). Walaupun Pattikayhatu ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 116) mengungkapkan apa arti kata Ureng tidak begitu jelas, namun tradisi lisan di Desa Uring sebagaimana dituliskan kembali oleh Basman menyebutkan ungkapan "Uli Yala Yopa Hitu Hua Barkate" ([Basman et al., 2012](#), hal. 33). Bisa jadi nama Ureng sesuai dengan ungkapan itu berarti "menundukkan diri" kepada uli Hitu. Setelah Portugis berhasil diusir, Belanda diberi tempat untuk bersama Hitu mengelola Ambon. Sayangnya, pengaruh Belanda semakin besar dan Hitu juga berhasil dikuasai. Pengaruh Belanda dapat dibuktikan dengan keberadaan benteng yang dinamakan Benteng Uring ([Gambar 18](#)).



Gambar 18. Sisa dinding Fort Ureng.
(Sumber: [Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#))

Negeri Lima

Negeri Lima disebutkan dalam peta 1753 dengan nama Negri Lima. Negeri Lima merupakan desa dalam wilayah Kecamatan Leihitu, Kabupaten Maluku tengah. Negeri Lima terletak bersebelahan dengan Ureng, tepatnya di sebelah timur laut Ureng. Bentang alam keduanya sama, perbukitan terjal di selatan dan pesisir di utara.

Secara sederhana, nama “Lima” berarti “gabungan lima kampung”. Lima kampung itu adalah Nau, Binau, Henalatu, Henalale, dan Henahelu. Persatuan kelima kampung itu mereka namakan Uli Nau Binau ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 120). Akibat penjajahan Belanda atas Tanah Hitu maka kelima kampung itu turun ke pantai dan membangun sebuah desa bersama yang mereka namakan Negeri Lima ([Basman et al., 2012](#), hal. 140–141). Negeri Lima merupakan desa jajahan Belanda yang dibuktikan dengan tinggalan budaya Belanda yang tersisa, yakni Benteng Van Harlem ([Gambar 19](#)).



Gambar 19. Bagian luar Benteng Harleem.
(Sumber: [Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2011](#))

Desa Laha

Laha, disebutkan sekali dalam peta 1753 dengan nama yang sama. Laha merupakan nama desa di wilayah Kecamatan Teluk Ambon, Kota Ambon. Asal usul Desa Laha tidak terlepas dari kehadiran orang Portugis. Setelah mereka terusir dari Jazirah Leihitu, mereka mulai membangun Benteng Nossa Senhora de Anunciada pada tahun 1575. Penduduk lokal kemudian menyebutnya sebagai Kota Laha atau Kota “di dalam teluk” ([De Graaf, 1977](#), hal. 125–126). Benteng ini kini sudah hancur dan hanya tersisa bekas pembakaran batu ([Gambar 20](#)). Setelah Kota Laha jatuh ke tangan Belanda, Belanda segera mengganti namanya. Benteng itu diberi nama Benteng Victoria ([Gambar 21](#)). Benteng Victoria kini

berada di Kelurahan Honipopu, sebelah barat dari Pasar Mardika, di Kota Ambon ([Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#)).



Gambar 20. Sisa Benteng Portugis.

(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))



Gambar 21. Benteng Victoria yang diambil pada 1890.

(Sumber: [Direktorat Pelindungan Kebudayaan, n.d.](#))

Desa Seith

Seith muncul dalam peta 1753 dengan nama Ceyt. Seith merupakan desa di wilayah Kecamatan Leihitu, Kabupaten Maluku Tengah. Desa Seith merupakan gabungan dari lima *soa*, yakni Seith, Hautuna, Lehu-Lehu, Wasila, dan Laijn. Asal usul desa Seith masih belum diketahui secara pasti. Namun, tinggalan budaya yang tersisa adalah Benteng Seith ([Gambar 22](#) dan [Gambar 23](#)). Benteng ini pada awalnya didirikan oleh orang Hitu yang dibantu pasukan dari Makassar. Orang Belanda kemudian mengambil alih benteng itu dan menjadikannya sebagai pusat operasi VOC pada tahun 1643. Mereka kemudian membangun kembali benteng dengan batu. Benteng dan Desa Seith luluh lantak ketika gempa hebat menghantam pada medio 1674. Pada masa setelah 1697, orang Belanda kemudian berkonsentrasi pada Kota Ambon sebagai pusat aktivitas mereka dan menarik pasukan mereka di luar Ambon. Bentuk maupun denah benteng tidak dapat digambarkan lagi. Hal ini disebabkan oleh kondisi benteng yang sudah hancur. Saat ini hanya dapat dijumpai sisa pondasi dan beberapa material benteng yang berada di pekarangan rumah penduduk ([Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#)).



Gambar 22. Sisa pondasi Fort Seith.

(Sumber: [Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#))



Gambar 23. Lingkungan sekitar Fort Seith.

(Sumber: [Pusat Dokumentasi Arsitektur, n.d.](#))

Desa Morela

Dua peta kuno 1665 dan 1753 tidak menyebut nama Morela. Keduanya menyebut Capaha dan Montagnes de Capaha. Capaha bukanlah nama suatu desa, melainkan nama sebuah benteng yakni Benteng Kapahaha ([Gambar 24](#)). Benteng ini milik Kapitan Hitu yang legendaris bernama Telukabessy, pahlawan pertahanan Hitu ([De Castro, 2019](#), hal. 152). Benteng ini menjadi saksi bisu perjuangan rakyat Tanah Hitu melawan tentara Belanda. Di dalam pertempuran itu, banyak pejuang-pejuang rakyat Tanah Hitu yang gugur. Pertempuran itu terjadi pada tahun 1646 ([Basman et al., 2012](#), hal. 140).

Benteng Kapahaha berada di lahan perbukitan alam yang membentuk dinding benteng tersebut. Dinding benteng berupa batu karang atau batu kars yang terbentuk secara alami. Tidak salah jika Kapahaha dapat diartikan sebagai “bukit yang terjal” terletak di Desa Morela, Kecamatan Leihitu, Kabupaten Maluku Tengah ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 181). Identifikasi ini didapatkan melalui perbandingan lokasi Capaha yang saat ini memang menunjukkan lokasi yang berada di Desa Morela, tepatnya di Kawasan tempat Benteng Kapahaha berada.

Pattikayhatu menjelaskan arti kata Morela. Morela berasal dari kata “Muar Ela (Rajabesar)” atau “Umar Ela (Umar yang Besar)”. Berdasarkan pada tuturan para Tua Adat di Morela, Desa Morela dibangun oleh Ama Ela. Dia kemudian memiliki enam anak yang para keturunannya berhimpun dalam tiga buah *soa* dan mendirikan Desa Morela. Tiga *soa* itu adalah Ela Halu, Hatu Mena, dan Hena Huku ([Pattikayhatu, 2008](#), hal. 182).



Gambar 24. Kubu pertahanan Kapahaha.

(Sumber: Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara, 2011)

KESIMPULAN

Berbagai peristiwa sejarah telah mewarnai perkembangan desa-desa di Pulau Ambon. Peninggalan multikultural yang terbentuk dari pertemuan global menjadi bukti persilangan budaya di Pulau Ambon. Studi toponimi bukan hanya sekedar mengkaji asal usul nama tempat tetapi juga menyibak persilangan budaya di Nusa Ambon. Desa Soya di Jazirah Leitimor dapat dipahami asal-usulnya dengan pendekatan sejarah dan arkeologi. Penduduk menamai tempat tinggal mereka sebagai kenangan untuk mengenang desa asal mereka di Pulau Seram. Selain itu, peninggalan arkeologis juga dapat digunakan untuk menjelaskan peran kebudayaan sezaman. Secara harafiah, Desa Hila berarti “lihatlah ke sana”. Makna “lihatlah ke sana” merujuk pada pesisir pantai Hila dimana Hila menjadi pusat perdagangan di Jazirah Leihitu. Pada masa kemudian, banyak orang yang bermukim dan mengembangkan kebudayaan mereka melalui aktivitas ekonomi yang tinggi.

Berbagai peninggalan arkeologis dapat digunakan untuk menjelaskan eksistensi mereka. Jika Masjid Hila menjadi representasi kehadiran orang

Ambon-Hitu di Hila, maka Gereja Tua Hila menjadi karakteristik kota Kristen yang dibangun oleh Belanda. Kajian ini dapat menjadi model yang aplikatif bagi para arkeolog dan para sejarawan. Selain dapat diperoleh gambaran utuh terkait asal-usul nama tempat tertentu, pendekatan sejarah dan arkeologi dapat membuka kekayaan sumber data, baik data sejarah maupun arkeologis. Kajian ini dapat menjadi model bagi para arkeolog dalam kajian tinggalan budaya dengan konteks historis. Sementara bagi para ahli sejarah, kajian ini dapat memperkaya khasanah historiografi Ambon, khususnya sejarah kebudayaan Ambon.

REKOMENDASI

Keterbatasan jangkauan penelitian di masa pandemi membuat pengambilan data tidak dilakukan secara komprehensif. Penelitian ini hanya bisa menemukan 12 nama desa dengan 22 peninggalan arkeologi. Jika Ambon memang salah satu penjaga tradisi lisan, maka arti dari nama desa yang belum berhasil diketahui (Desa Larike dan Seith) dapat digali lebih lanjut.

PERNYATAAN PENULIS

Para Penulis berkontribusi dalam penyusunan artikel ini. Daya Negri Wijaya, Deny Yudo Wahyudi, dan Siti Zainatul Umaroh sebagai kontributor utama. Ninie Susanti dan Rendy Aditya P.E. sebagai kontributor tambahan. Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh seluruh penulis. Urutan pencantuman nama penulis dalam artikel ini telah berdasarkan kesepakatan seluruh penulis. Para Penulis tidak menerima pendanaan untuk penyusunan artikel ini. Para Penulis menyatakan tidak ada konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak ada pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Para Penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada Direktorat Pengembangan dan Pemanfaatan Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan yang telah memberikan fasilitasi pada proyek "Penulisan Buku Zamrud Khatulistiwa: Kota-Kota di Jalur Rempah pada Era Kejayaan Nusantara Tahun 2020". Dengan keberadaan fasilitasi ini, penulisan artikel ini dapat dilakukan. Selain itu, penulis juga mengucapkan banyak terima kasih atas berbagai masukan berharga dari para editor dan mitra bestari jurnal ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurachman, P. (2008). *Bunga angin Portugis di Nusantara: jejak-jejak kebudayaan Portugis di Indonesia*. LIPI Press.
- Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara. (2011). *Laporan inventarisasi cagar budaya kabupaten Maluku Tengah dan kota Ambon*.
- Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara. (2014). *Laporan zonasi balai pelestarian cagar budaya Maluku Utara*.
- Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara. (2019). *Laporan kegiatan kajian pelestarian kawasan cagar budaya negeri Soya kota Ambon*.
- Basman, A., Toisuta, H., Rajab, H., Wakano, A., & Baharudin, A. (2012). *Sejarah sosial kerajaan Hitu Ambon*. Kementerian Agama.
- Da Franca, A. P. (2000). *Pengaruh Portugis di Indonesia*. Sinar Harapan.
- De Castro, J. M. (2019). *Lautan rempah peninggalan Portugis di Nusantara*. Kompas Gramedia.
- De Graaf, H. J. (1977). *De geschiedenis van Ambon en de zuid Molukken*. Uitgeverij T. Wever.
- Deliani, S. (2016). Toponimi kota Medan (dalam relativitas linguistik). *Seminar Nasional Toponimi: Toponimi dalam Perspektif Ilmu Budaya*, 266–270. <https://linguistik.fib.ui.ac.id/seminar-toponimi/>
- Direktorat Jendral Kependudukan dan Catatan Sipil Kementerian Dalam Negeri. (2017). *Data kependudukan provinsi Maluku per semester 1 bulan juni tahun 2017*.
- Direktorat Pelindungan Kebudayaan. (n.d.). *Sistem registrasi cagar budaya nasional*. <http://cagarbudaya.kemdikbud.go.id/>
- Handoko, W. (2014). Tradisi nisan menhir pada makam kuno raja-raja di wilayah kerajaan Hitu. *Kapata Arkeologi*, 10(1), 33–46. <https://doi.org/10.24832/kapata.v10i1.216>
- Keuning, J. (2016). *Sejarah Ambon sampai akhir abad ke-17*. Ombak.
- Leirissa, R. ., Ohorella, G. A., & Latuconsina, D. (1999). *Sejarah kebudayaan Maluku*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Leirissa, R. ., Pattikayhatu, J. A., Luhukay, H., Talib, U., & Maelissa, S. (2004). *Ambonku dulu, kini, dan esok*. Pemerintah Kota Ambon.
- Mansyur, S. (2012). Peran wilayah negeri Larike pada masa kolonial. *Kapata Arkeologi*, 8(2), 65–72. <https://doi.org/10.24832/kapata.v8i2.188>
- Manuhutu, F. S. (2002). *Toponimi di kota Ambon: laporan penelitian*.
- Manusama, Z. J. (1977). *Hikayat tanah Hitu: historie en sociale van de Ambonse Elanden in het algemeen en van Uli Hitu in het bijzonder tot het midden der zeventiende eeuw*. Rijksuniversiteit te Leiden.
- Munandar, A. A. (2016). Toponimi dalam kajian arkeologi. *Seminar Nasional Toponimi: Toponimi dalam Perspektif Ilmu Budaya*, 1–26. <https://linguistik.fib.ui.ac.id/seminar-toponimi/>
- Pattikayhatu, J. A. (2008). *Sekilas kota Ambon dan provinsi Maluku*. Citra Aji Parama. Pusat Dokumentasi Arsitektur. (n.d.). *Benteng Indonesia*. <http://benteng.architectureheritage.or.id>
- Rais, J., Lauder, M., Sudjiman, P., Ayatrohaedi, Sulistyio, B., Wiryaningsih, A., Suparwati, T., & Santoso, W. E. (2008). *Toponimi Indonesia: sejarah budaya yang panjang dari permukiman manusia & tertib administrasi*. Pradnya Paramita.
- Suratminto, L. (2016). Nama-nama tempat di Jakarta dan kaitannya dengan masa kolonial. 37–54. <https://linguistik.fib.ui.ac.id/seminar-toponimi/>
- Wattimena, L. (2009). Rumah adat Baileo: interpretasi budaya di negeri Hutumuri kecamatan Leitimur Selatan kota Ambon. *Kapata Arkeologi*, 5(8), 23–34.

<https://doi.org/10.24832/kapata.v5i8.107>

Widyastuti, M. (2016). Penyebutan makam di dalam masyarakat Jawa. *Seminar Nasional Toponimi: Toponimi dalam Perspektif Ilmu Budaya*, 196-207.
<https://linguistik.fib.ui.ac.id/seminar-toponimi/>

Motivasi dan persepsi pengunjung terhadap Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan

Visitors' motivation and perception on Sangiran Early Man Museum, Krikilan Cluster

Theresia L. Oktarisa^{1*}, Anindia L. Prihatiningtias², Titi S. Prabawa², dan Linda Susilowati³

University of Ferrara¹, Universitas Kristen Satya Wacana², University of Sydney³

*mayszea5@gmail.com

ABSTRACT

Keywords:
Motivation;
perception;
Sangiran
museum;
tourism
destination

One of Indonesia's tourist destinations which included in the Heritage Tourism category is Sangiran Early Man Site. As a tourist destination, The Sangiran Early Man Museum, Krikilan Cluster and four other museums, needs a concern to some important elements in the development and management of tourism destination. It comprises tourism destination attributes linked to the tourist motivation and perceptions towards necessities compliance, and tourist satisfaction of the destination. Tourist satisfaction became one of indicators whether the tourism destination can be considered as priority tourism destination. This article provides information on visitors' motivations and perceptions of Krikilan Cluster, the Sangiran Early Man Museum, based on quantitative research conducted on 533 responden. The descriptive results are expected to give contribution towards museum's maintenance, management, and development to be a primary tourist destination.

ABSTRAK

Kata Kunci:
Motivasi;
persepsi;
museum
Sangiran;
destinasi
wisata

Indonesia memiliki berbagai destinasi wisata yang termasuk dalam kategori *Heritage Tourism*, salah satunya adalah Situs Manusia Purba Sangiran. Pengelola Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan dan empat museum lainnya harus mulai memperhatikan unsur-unsur penting dalam pengembangan dan pengelolaan destinasi pariwisata. Unsur-unsur penting meliputi atribut destinasi wisata yang dikaitkan dengan motivasi dan persepsi wisatawan mengenai seberapa besar kemampuan sebuah destinasi wisata memenuhi kebutuhan serta kepuasan wisatawan. Kepuasan wisatawan kemudian dijadikan sebagai salah satu indikator untuk menilai apakah sebuah destinasi wisata dapat dikategorikan sebagai destinasi unggulan. Artikel ini menyajikan hasil penelitian mengenai motivasi dan persepsi pengunjung atau wisatawan Klaster Krikilan Museum Manusia Purba yang dilakukan pada 533 responden menggunakan angket. Hasil penelitian disajikan secara deskriptif sehingga dapat memberikan kontribusi terhadap pemeliharaan, pengelolaan, dan pengembangan museum sebagai destinasi wisata unggulan.

Artikel Masuk 01-04-2020
Artikel Diterima 16-10-2020
Artikel Diterbitkan 30-05-2021



**BERKALA
ARKEOLOGI**

VOLUME : 41 No.1, Mei 2021, 109-128
DOI : [10.30883/jba.v41i1.570](https://doi.org/10.30883/jba.v41i1.570)
VERSION : Indonesian (original)
WEBSITE : berkalaarkeologi.kemdikbud.go.id

ISSN: 0216-1419

E-ISSN: 2548-7132



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

PENDAHULUAN

Industri pariwisata merupakan salah satu industri yang berkembang pesat di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir. Sifatnya yang multisektoral membuat industri ini diminati oleh berbagai kalangan. Bukan hanya menjadi penopang perekonomian negara, industri pariwisata juga dianggap sebagai wadah dalam memperkenalkan kekayaan alam dan keanekaragaman budaya bangsa. Salah satu keanekaragaman budaya bangsa dapat kita lihat melalui destinasi wisata warisan budaya dan sejarah atau lebih dikenal dengan *Heritage Tourism*.

Heritage Tourism merupakan wisata yang memanfaatkan warisan dan peninggalan sejarah sebagai daya tarik wisata. *Heritage tourism* sendiri berorientasi pada daya tarik tertentu, seperti sosial budaya, puri atau kerajaan, wisata ziarah, serta situs arkeologi dan sejarah ([Inskeep, 1991](#)). United Nations World Tourism Organization (UNWTO) mencatat pada tahun 2005 kunjungan wisatawan ke objek atau destinasi wisata warisan budaya dan sejarah menjadi salah satu kegiatan wisata dengan tingkat pertumbuhan yang paling cepat. Hal ini dilandasi oleh adanya kecenderungan atau *trend* baru bagi wisatawan untuk mencari suatu yang unik dan autentik dari suatu kebudayaan ([Ardika, 2015](#)). Pertumbuhan tersebut juga terjadi di berbagai destinasi wisata warisan budaya dan sejarah yang ada di Indonesia. Salah satu destinasi yang kemudian mengalami pengembangan karena adanya pertumbuhan pengunjung adalah Situs Manusia Purba Sangiran.

Sangiran secara geografis terletak di antara Kabupaten Sragen dan Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah dan memiliki luas 48 km². Pada tahun 1996, United Nations of Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) menetapkan Situs Sangiran sebagai salah satu Warisan Budaya Dunia dengan nama *Sangiran Early Man Site*. Sangiran kemudian menjadi situs arkeologi yang berfokus untuk tujuan penelitian. Sejak tahun 2005, Situs Sangiran mulai dikembangkan sebagai destinasi wisata dengan pembangunan Museum Manusia Purba Sangiran. Balai Pelestarian Situs Manusia Purba Sangiran (BPSMP Sangiran) dalam laman resminya mencantumkan bahwa saat ini Museum Manusia Purba Sangiran telah memiliki 4 klaster pengembangan yakni, Klaster Krikilan, Klaster Dayu, Klaster Bukuran, dan Klaster Manyarejo. Klaster Krikilan merupakan klaster yang pertama kali dibangun dan kemudian dikembangkan menjadi sentra pengunjung dengan menyediakan informasi lengkap mengenai Situs Sangiran. Oleh karena itu, Klaster Krikilan menjadi klaster yang paling sering dikunjungi.

Sajian pameran di Klaster Krikilan dibagi menjadi tiga ruang yakni, ruang kekayaan Sangiran, ruang Langkah-langkah Kemanusiaan, dan ruang diorama Masa Keemasan *Homo erectus*. Ruang pertama adalah Ruang Kekayaan Sangiran yang menampilkan informasi mengenai temuan-temuan fosil terbaik dari Sangiran, hasil-hasil budaya manusia di Situs Sangiran, diorama-diorama yang menarik dan alat peraga interaktif sebagai pendukung informasi kepada pengunjung. Diorama sendiri memiliki pengertian yakni sejenis benda miniatur tiga dimensi untuk menggambarkan suatu pemandangan atau suatu adegan. Ruang kedua adalah Ruang Langkah-langkah Kemanusiaan yang menyajikan informasi tentang awal pembentukan tata surya menurut Teori *Big Bang* dalam bentuk film pendek, serta perkembangan bumi dari awal hingga penghunian kepulauan Nusantara. Informasi tersebut dikemas dalam bentuk animasi yang didukung dengan koleksi fosil, artefak, patung-patung, dan duplikat temuan. Ruang ketiga adalah ruang Masa Keemasan *Homo erectus* yang menyajikan

informasi mengenai gambaran kehidupan *Homo erectus* pada masa 500.000 tahun yang lalu, baik lingkungannya maupun kehidupan binatang-binatang yang ada pada masa tersebut. *Homo erectus* secara historis dulu bernama *Pithecanthropus erectus*. Mereka hidup di Pulau Jawa antara 1,8 sampai dengan 0,15 juta tahun lalu. *Homo erectus* ditemukan pertama kali di Trinil, Jawa Timur oleh Eugene Dubois pada tahun 1891.

Sebagai sebuah destinasi wisata, Museum Manusia Purba Sangiran tentunya perlu memperhatikan unsur-unsur penting dalam pengembangan dan pengelolaan sebuah destinasi wisata agar unggul dan berkelanjutan. Menurut Cooper, sebuah destinasi wisata harus memenuhi atribut destinasi yang meliputi *attraction* (daya tarik), *accessibility* (aksesibilitas), *amenity* (amenitas atau fasilitas pendukung), dan *ancillary* (kelembagaan). Merujuk pada penjelasan Cooper, *Attraction* dapat diartikan sebagai segala sesuatu yang menarik dan bernilai untuk dikunjungi dan dilihat, sedangkan *accessibility* adalah hal yang membantu wisatawan mengakses atau menjangkau tujuan wisata dengan mudah. Berikutnya, Cooper menjelaskan *amenity* sebagai fasilitas-fasilitas penunjang kebutuhan wisatawan saat melakukan perjalanan wisata, sedangkan *ancillary service* diartikan sebagai penyedia jasa kepada wisatawan atau penyedia layanan kepada wisatawan. Atribut-atribut tersebut seringkali dikaitkan dengan motivasi dan persepsi wisatawan mengenai seberapa besar kemampuan sebuah destinasi wisata untuk memenuhi kebutuhan serta kepuasan wisatawan ([Cooper et al., 2005](#)).

Persepsi didefinisikan sebagai suatu proses individu memberikan makna pada lingkungan sekitarnya baik itu objek fisik maupun sosial melalui aktivitas mengindra, mengintegrasikan, dan memberikan penilaian atau menafsirkan ([Gnanapala, 2015](#)). Penginderaan tersebut tergantung pada stimulus fisik dan stimulus sosial yang ada di lingkungannya. Hal ini kemudian mendasari perilaku wisatawan yang berbeda, perilaku tersebut dapat berupa perilaku positif atau negatif. Menurut Walgito, dalam proses pengolahan stimulus oleh alat indera terjadi proses organisasi dan interpretasi yang dipengaruhi oleh faktor karakteristik wisatawan, pengetahuan, ekspektasi, dan motif. Tidak mengherankan jika kemudian seringkali dalam berbagai penelitian mengenai persepsi wisatawan dilakukan bersama atau berkaitan dengan motivasi wisatawan ([Walgito, 2004](#)).

Secara umum motivasi dikenal sebagai hal atau faktor yang mendorong seseorang untuk melakukan sesuatu ([Ruci, 2016](#)). Motivasi dalam persepsi pariwisata, sering disebut sebagai alasan wisatawan untuk mengunjungi destinasi wisata yang akan atau ingin dikunjungi, serta sebuah proses singkat untuk melihat perilaku perjalanan wisata ([Anggela et al., 2017](#)). Perilaku yang dilihat lebih ke arah bagaimana motivasi kemudian mempengaruhi kebutuhan psikologis dan rencana jangka panjang seseorang. Menurut ulasan Cohen, menempatkan motif intrinsik atau motivasi yang timbul atas dasar kesadaran manusia itu sendiri (motivasi internal seperti *self-actualisation*) sebagai komponen yang sangat penting ([Cohen, 1984](#)). Jika Cohen berfokus pada motivasi internal, Trisnawati dan Idaman menemukan motivasi kunjungan, khususnya dalam mengunjungi museum tidak hanya melibatkan motivasi internal, namun juga eksternal ([Trisnawati & Idaman, 2019](#)). Motivasi internal dapat dicontohkan seperti motivasi untuk menambah pengetahuan, memenuhi tugas sebagai pelajar, dan berekreasi untuk memenuhi rasa ingin tahu. Temuan dari Trisnawati & Idaman juga merupakan contoh yang dapat dikatakan sebagai motivasi eksternal, seperti faktor daya tarik dan popularitas yang dimiliki destinasi

wisata. Meskipun demikian, faktor eksternal yang dikemukakan oleh Trisnawati dan Idaman tersebut dinilai tetap terkait dengan motivasi internal.

Peneliti lain yakni Jansen-Verbeke dan Van Rekom, mengemukakan bahwa terdapat 24 motivasi wisatawan mengunjungi museum yang kemudian digolongkan menjadi tiga faktor utama seseorang mengunjungi museum. Ketiga faktor utama tersebut yakni, mempelajari sesuatu, memperkaya kehidupan, dan relaksasi. Faktor pertama "Mempelajari Sesuatu" terdiri dari sembilan motivasi yakni, memiliki hidup yang dinamis, terus bergerak (tidak statis), melihat sesuatu dari sudut pandang yang berbeda, menceritakan kepada orang lain, memposisikan diri sebagai orang lain, menambah wawasan, menguntungkan untuk pekerjaan, mempelajari sesuatu, mencari tahu tentang sesuatu, dan mempelajari sesuatu tentang masa lalu. Apabila faktor pertama terdiri dari sembilan motivasi, maka faktor kedua "Memperkaya Kehidupan" terdiri dari enam motivasi yakni, mempelajari hal yang baru, melihat karya seni, mengagumi hasil karya orang lain, menerima manfaat dari pengalaman, melihat kembali sesuatu di masa lampau, dan mengunjungi sebuah museum. Faktor ketiga "Relaksasi" terdiri dari sembilan motivasi yakni, menjadi kreatif, memperkaya hidup, hidup yang berkualitas, menjadi aktif, merasakan kepuasan diri, berada di ruang terbuka, mengisi waktu luang, bersantai, dan keluar dari rutinitas harian ([Jansen-Verbeke & Van Rekom, 1996](#)).

Temuan pada penelitian kualitatif untuk mengetahui motivasi dan perilaku wisatawan dengan metode *spatial tracking study* yang dilakukan oleh Rohman merujuk pada temuan-temuan motivasi Jansen-Verbeke dan Van Rekom di Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran. Hasil penelitian menunjukkan bahwa motivasi kunjungan yang dimiliki wisatawan antara lain, motivasi menambah wawasan, motivasi mempelajari sesuatu (terutama masa lampau manusia), motivasi mencari tahu tentang sesuatu, motivasi melihat sesuatu yang belum pernah dilihat, motivasi melihat kembali sesuatu dari masa lampau, motivasi rileks atau rekreasi, motivasi mengisi waktu luang, dan motivasi selingan kegiatan. Selanjutnya, motivasi dihubungkan dengan perilaku wisatawan yang mengunjungi Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran dengan metode *spatial tracking study*. Implikasi yang muncul digunakan untuk meningkatkan penyajian koleksi museum agar dapat memenuhi fungsi pendidikan, fungsi inspiratif, dan fungsi rekreatif wisatawan ([Rohman, 2014](#)).

Penelitian sebelumnya perlu dikembangkan lebih lanjut untuk mengetahui motivasi yang khusus atau spesifik karena museum merupakan bentuk dari pariwisata dengan minat khusus. Meskipun penelitian yang dilakukan saat ini memakai objek yang sama dengan penelitian sebelumnya, yakni wisatawan di Museum Manusia Purba Sangiran, perbedaan terdapat pada data yang akan diteliti, yakni data kuantitatif. Penelitian Rohman mengenai motivasi pengunjung tersebut dilakukan pada tahun 2014, sehingga jika meninjau perilaku wisatawan yang cenderung dinamis, hasil tersebut belum tentu merepresentasikan kondisi wisatawan Museum Manusia Purba Sangiran secara akurat dan relevan. Mengingat perilaku wisatawan yang terus berubah, penelitian mengenai persepsi dan motivasi wisatawan perlu terus dilakukan secara berkala agar pihak-pihak berkepentingan dapat terus memahami perilaku wisatawan secara akurat. Penelitian mengenai persepsi dan motivasi wisatawan kerap dilakukan secara bersamaan dikarenakan kedua hal tersebut dianggap berpengaruh terhadap kunjungan wisatawan dan perkembangan sebuah destinasi pariwisata ([Anggela et al., 2017](#); [Pristiwasa, 2017](#); [Sayangbatti & Baiquni, 2013](#); [N. B. P. Wibowo, 2012](#)).

Penelitian terkini mengenai persepsi dan motivasi kunjungan wisatawan di Museum Manusia Purba Sangiran perlu untuk dilakukan agar diperoleh rujukan bagi pengembangan museum sesuai dengan kebutuhan dan keinginan wisatawan. Melalui pengembangan yang sesuai dengan kebutuhan, diharapkan akan adapeningkatkan kepuasan dan minat wisatawan untuk berkunjung ke destinasi wisata Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran. Hal tersebut diharapkan berdampak positif bagi berbagai sektor lain yang ada di sekitar Situs Sangiran. Berdasarkan uraian tersebut, dapat dirumuskan tujuan dari penelitian ini adalah, 1) Mengetahui demografi wisatawan yang berkunjung ke Museum Klaster Krikilan Manusia Purba Sangiran, 2) Mengetahui hal-hal yang menjadi motivasi kunjungan wisatawan ke Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran, 3) Mengetahui persepsi wisatawan terhadap atribut-atribut destinasi wisata Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan.

METODE

Penelitian kuantitatif deskriptif ini dilakukan di Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran, dari tanggal 31 Januari sampai dengan 29 Februari 2020. Pengambilan data dilakukan dalam pilihan waktu yang acak dari pagi hingga sore hari, baik pada hari kerja, akhir minggu, maupun hari libur. Data primer dari penelitian ini diperoleh melalui kuesioner yang dibagikan kepada wisatawan yang secara mandiri mengisi kuesioner tersebut. Kuesioner tersebut berisikan 34 item *fixed-alternative questions* yang diukur menggunakan Skala Likert dengan 4 tingkat persetujuan, 1) sangat tidak setuju (STS), 2) tidak setuju (TS), 3) setuju (S), dan 4) sangat setuju (SS) pada pernyataan-pernyataan positif (*favorable item*). Data sekunder meliputi kajian kepustakaan, literatur, dan sumber data lain yang ditemukan penulis yang berhubungan dengan penelitian ini.

Kuesioner yang dibagikan pada bagian pertama berisi beberapa pertanyaan mengenai demografi seperti, 1) Jenis Kelamin, 2) Melakukan Kunjungan Bersama dengan Siapa, 3) Pekerjaan, 4) Tempat Tinggal Saat Ini, dan 5) Pendidikan Terakhir. Pada bagian kedua, kuesioner menyajikan pertanyaan mengenai motivasi pengunjung yang diadaptasi dari kuesioner yang digunakan dalam penelitian Rohman di tahun 2015 mengenai motivasi pengunjung Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran. Item pertanyaan diturunkan dari tiga faktor utama yang mendorong wisatawan mengunjungi museum yang sebelumnya dikemukakan oleh Jansen-Varbeke dan Van Rekom ([Jansen-Varbeke & Van Rekom, 1996](#))

Kategori pertama (motivasi “Mempelajari Sesuatu”) diturunkan menjadi tiga pernyataan yakni, 1) Menambah wawasan baru mengenai lingkungan, manusia purba, benda purba, sejarah manusia, benda-benda tua/bersejarah, dan hal lain yang terkait dengan destinasi pariwisata Museum Manusia Purba Sangiran, 2) Memperoleh cerita tentang apa yang ditemui selama berkunjung ke Museum Sangiran dan sekitarnya, dan dapat membagikannya kepada orang lain, 3) Memperoleh pengalaman dengan memposisikan diri sebagai orang lain. Kategori kedua (motivasi “Memperkaya Hidup”) diturunkan menjadi empat pernyataan yakni, 1) Mengapresiasi atau mengagumi hasil karya orang lain, 2) Meningkatkan kreativitas dan memperoleh manfaat yang dapat digunakan bagi apa yang sedang dikerjakan, 3) Memiliki kegemaran untuk mengunjungi berbagai jenis museum, 4) Memperkaya makna kehidupan atau meningkatkan kualitas hidup. Kategori ketiga (motivasi “Relaksasi”) kemudian diturunkan menjadi tiga pernyataan yakni, 1) Berekreasi, relaksasi-bersantai, atau beristirahat dari rutinitas harian, 2) Menghilangkan kebosanan atau agar hidup

lebih berwarna dan dinamis, 3) Memperoleh kepuasan tersendiri.

Pada bagian ketiga kuesioner, terdapat pertanyaan mengenai persepsi pengunjung terhadap empat atribut yang dikemukakan oleh Cooper dan timnya (Cooper et al., 2005). Penilaian persepsi pengunjung terhadap atribut Daya Tarik (*Attraction*) diperoleh dari delapan indikator terkait dengan apakah atribut daya Tarik tersebut, 1) Sesuai dengan harapan wisatawan, 2) Memenuhi kebutuhan serta motivasi rekreasi wisatawan, 3) Mengedukasi atau memberikan pengetahuan bagi wisatawan, 4) Memenuhi standar keamanan dan ketertiban sebuah destinasi wisata, 5) Memenuhi standar kebersihan sebuah destinasi wisata, 6) Memenuhi standar keindahan sebuah destinasi wisata; 7) Memenuhi standar kesejukan sebuah destinasi wisata, 8) Wisatawan ingin berkunjung kembali. Persepsi pengunjung mengenai aksesibilitas (*Accessibilities*) ditinjau dari tiga indikator yakni, apakah lokasi tersebut, 1) Mudah ditemukan dan memiliki papan penunjuk arah yang jelas, 2) Memiliki akses yang baik dan mudah dilalui oleh kendaraan bermotor, 3) Memiliki ketersediaan kendaraan umum yang cukup. Persepsi mengenai Fasilitas Penunjang (*Amenities*) dinilai dari pendapat pengunjung terhadap, 1) Ketersediaan toilet yang mencukupi dan dikelola dengan baik, 2) Ketersediaan lahan parkir mencukupi dan dikelola dengan baik, 3) Kenyamanan tempat ibadah dan dikelola dengan baik. Persepsi terhadap atribut Lembaga Penyedia Jasa (*Ancillary*) dilihat dari pendapat pengunjung mengenai apakah, 1) Pegawai Museum Manusia Purba Sangiran tanggap dalam melayani kebutuhan wisatawan, 2) Pegawai Museum Manusia Purba Sangiran bersikap ramah dan sopan santun terhadap wisatawan, 3) Kualitas pelayanan di Museum Manusia Purba Sangiran sudah baik, 4) Uang yang dikeluarkan wisatawan sepadan dengan kualitas pelayanan dari Museum Manusia Purba Sangiran

Sebanyak 533 pengunjung Museum Manusia Purba Sangiran dalam rentan waktu pengambilan data bersedia menjadi partisipan penelitian ini. Hasil yang diperoleh dari seluruh partisipan tersebut diolah secara statistik dan hasil analisis disajikan secara deskriptif. Analisis tersebut digunakan agar dapat menggambarkan data yang telah terkumpul sebagaimana adanya tanpa bermaksud membuat kesimpulan yang berlaku untuk umum atau generalisasi (Muhson, 2006).

HASIL PENELITIAN

Data-data yang terkumpul diolah dan dibagi menjadi beberapa bagian yakni, 1) data demografi partisipan, 2) motivasi, dan 3) persepsi. Berdasarkan data demografi yang diperoleh, secara garis besar dapat dilihat bahwa jumlah partisipan perempuan dan laki-laki cukup seimbang (59% perempuan dan 41% laki-laki) dengan usia mayoritas pada rentang 17-25 (39%). Persentase usia partisipan terbesar berikutnya ada pada rentang usia dibawah 17 tahun (37%), kemudian rentang usia 26-45 tahun (17%). Persentase paling kecil dari partisipan ada pada usia diatas 45 tahun (7%).

Sebagian besar partisipan berasal dari Provinsi Jawa Tengah (80%), sedangkan sebagian kecil lainnya yang berasal dari luar Jawa Tengah (18%), Luar Jawa (1%), dan dari luar Indonesia (1%). Mayoritas partisipan tersebut melakukan kunjungan bersama teman (78%) atau dengan keluarga (21%). Hanya sebagian kecil partisipan yang berkunjung sendiri (1%).

Latar belakang pendidikan terakhir yang paling banyak ditemui pada partisipan adalah Sekolah Menengah Atas (45%), kemudian diikuti latar belakang pendidikan Sekolah Menengah Pertama (36%). Sebagian kecil

partisipasi memiliki latar pendidikan terakhir Sekolah Dasar (11%), Sarjana (5%), Diploma (2%) dan yang paling sedikit adalah dengan latar belakang pendidikan Pascasarjana (1%). Ditemukan juga mayoritas pengunjung museum adalah pelajar/mahasiswa (62%), sedangkan sisanya berprofesi sebagai karyawan swasta (18%), wiraswasta (16%), ASN/TNI/Polri (1%). Terdapat juga 18 partisipan (3%) yang menyatakan bahwa pekerjaan mereka tidak termasuk dalam kategori yang telah disebutkan. Rincian data karakteristik responden berdasarkan demografi tersebut dapat dilihat pada [Tabel 1](#).

Tabel 1. Karakteristik responden berdasarkan demografi

Indikator	Pertanyaan	Jumlah	Persentase	Total
Jenis Kelamin	Laki-laki	221	41%	100%
	Perempuan	312	59%	
Usia	<17 tahun	196	37%	100%
	17-25 tahun	209	39%	
	26-45 tahun	91	17%	
	>45 tahun	37	7%	
Domisili	Jawa Tengah	427	80%	100%
	Luar Jawa Tengah	98	18%	
	Luar Jawa	5	1%	
	Luar Indonesia/ Luar Negeri	3	1%	
Datang Bersama	Keluarga	111	21%	100%
	Teman	418	78%	
	Sendiri	4	1%	
Pendidikan Terakhir	SD	56	11%	100%
	SMP	191	36%	
	SMA	241	45%	
	Diploma	13	2%	
	Sarjana	28	5%	
	Pascasarjana	4	1%	
Profesi	Pelajar/Mahasiswa	335	62%	100%
	Pegawai/Karyawan Swasta	94	18%	
	Wiraswasta	83	16%	
	ASN/TNI/Polri	3	1%	
	Lainnya	18	3%	

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

Data demografi berguna untuk memberikan gambaran mengenai karakteristik partisipan yang kemudian mengemukakan motivasi dan persepsinya terhadap Museum Manusia Purba Sangiran. Data tersebut juga dapat berguna bagi penelitian berikutnya mengenai segmentasi pasar bagi pengembangan destinasi wisata. Hasil pengumpulan data mengenai motivasi pengunjung dengan karakteristik tersebut disajikan dalam tiga bagian. Bagian pertama mengenai kategori Motivasi “Mempelajari Sesuatu” dapat dilihat pada [Tabel 2](#).

Dari [Tabel 2](#) dapat dilihat bahwa mayoritas partisipan sangat setuju (58%) dan setuju (41%) bahwa hal yang memotivasi mereka adalah untuk menambah wawasan baru. Artinya hampir seluruh partisipan (99%) menyatakan bahwa mereka termotivasi untuk menambah wawasan baru mengenai lingkungan, manusia purba, benda purba, sejarah manusia, benda-benda tua atau bersejarah, dan hal lain yang terkait dengan destinasi pariwisata Museum Sangiran. Sebagian besar partisipan juga menyatakan hal yang memotivasi mereka adalah keinginan untuk memperoleh pengalaman dengan memposisikan diri sebagai orang lain. Hal tersebut dapat dilihat dari banyaknya partisipan yang

menyatakan setuju (85%) dan sangat setuju (10%) terhadap pernyataan tersebut. Meskipun demikian, terdapat sebagian kecil yang menyatakan bahwa keinginan memperoleh pengalaman dengan memposisikan diri sebagai orang lain bukan merupakan hal yang memotivasi mereka untuk mengunjungi Museum Manusia Purba Sangiran.

Tabel 2. Motivasi “mempelajari sesuatu”

Deskripsi Variabel	Tingkat Persetujuan	Jumlah	Persentase	Total
Menambah wawasan baru mengenai lingkungan, manusia purba, benda purba, sejarah manusia, benda-benda tua/bersejarah, dan hal lain yang terkait dengan destinasi pariwisata Museum Sangiran.	Setuju	222	41%	100%
	Sangat Setuju	310	58%	
	Tidak Setuju	1	1%	
	Sangat Tidak Setuju	0	0%	
Untuk memperoleh pengalaman dengan memposisikan diri sebagai orang lain	Setuju	455	85%	100%
	Sangat Setuju	55	10%	
	Tidak Setuju	22	4%	
Untuk memperoleh cerita tentang apa yang ditemui selama berkunjung ke Museum Sangiran dan sekitarnya, dan dapat membagikannya kepada orang lain	Sangat Tidak Setuju	1	1%	100%
	Setuju	404	76%	
	Sangat Setuju	110	20%	
	Tidak Setuju	18	3%	
	Sangat Tidak Setuju	1	1%	

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

Dari tabel tersebut dapat dilihat bahwa mayoritas partisipan sangat setuju (58%) dan setuju (41%) bahwa hal yang memotivasi mereka adalah untuk menambah wawasan baru. Artinya hampir seluruh partisipan (99%) menyatakan bahwa mereka termotivasi untuk menambah wawasan baru mengenai lingkungan, manusia purba, benda purba, sejarah manusia, benda-benda tua atau bersejarah, dan hal lain yang terkait dengan destinasi pariwisata Museum Sangiran. Sebagian besar partisipan juga menyatakan hal yang memotivasi mereka adalah keinginan untuk memperoleh pengalaman dengan memposisikan diri sebagai orang lain. Hal tersebut dapat dilihat dari banyaknya partisipan yang menyatakan setuju (85%) dan sangat setuju (10%) terhadap pernyataan tersebut. Meskipun demikian, terdapat sebagian kecil yang menyatakan bahwa keinginan memperoleh pengalaman dengan memposisikan diri sebagai orang lain bukan merupakan hal yang memotivasi mereka untuk mengunjungi Museum Manusia Purba Sangiran.

Selain menambah wawasan dan pengalaman, sebagian besar partisipan juga termotivasi untuk memperoleh cerita tentang apa yang ditemui selama berkunjung ke Museum Sangiran dan sekitarnya ketika memutuskan berwisata. Hal tersebut dapat dilihat dari mayoritas partisipan yang menyatakan setuju (76%) dan sangat setuju (20%) terhadap pernyataan tersebut. Meskipun demikian, terdapat juga partisipan yang tidak menganggap bahwa hal tersebut merupakan hal yang memotivasi mereka untuk mengunjungi museum dengan menyatakan tidak setuju (3%) dan sangat tidak setuju (1%) terhadap pernyataan tersebut.

Bagian kedua dari hasil olah data mengenai motivasi pengunjung yang dikategorikan dalam kategori Motivasi “Memperkaya Hidup” dapat dilihat pada [Tabel 3](#). Melalui data pada [Tabel 3](#) ditunjukkan bahwa sebagian besar partisipan penelitian yang termotivasi untuk memperkaya makna hidup atau meningkatkan kualitas hidup ketika memutuskan mengunjungi Museum Manusia Purba Sangiran. Hal tersebut dapat dilihat dari 79% partisipan yang menyatakan setuju dan 18% yang menyatakan sangat setuju terhadap

pernyataan tersebut, sedangkan sisanya menyatakan tidak setuju (3%) yang berarti mereka tidak merasa bahwa hal tersebut mendorong mereka mengunjungi museum. Sebagian besar partisipan juga menyatakan bahwa salah satu motivasi partisipan ketika berkunjung ke Museum Manusia Purba Sangiran adalah untuk mengapresiasi atau mengagumi hasil karya orang lain dengan menyatakan setuju (84%) dan sangat setuju (12%) pada pernyataan mengenai hal tersebut. Hanya sebagian kecil partisipan yang menganggap hal tersebut bukan menjadi motivasi mereka (3% tidak setuju dan 1% sangat tidak setuju).

Tabel 3. Motivasi “memperkaya hidup”

Deskripsi Variabel	Tingkat Persetujuan	Jumlah	Persentase	Total
Memperkaya makna kehidupan atau meningkatkan kualitas hidup.	Setuju	421	79%	100%
	Sangat Setuju	95	18%	
	Tidak Setuju	17	3%	
	Sangat Tidak Setuju	0	0%	
Untuk mengapresiasi atau mengagumi hasil karya orang lain	Setuju	450	84%	100%
	Sangat Setuju	66	12%	
	Tidak Setuju	16	3%	
	Sangat Tidak Setuju	1	1%	
Memiliki kegemaran untuk mengunjungi berbagai jenis museum.	Setuju	436	81%	100%
	Sangat Setuju	72	14%	
	Tidak Setuju	25	5%	
	Sangat Tidak Setuju	0	0%	
Untuk meningkatkan kreativitas dan memperoleh manfaat yang dapat digunakan bagi apa yang sedang dikerjakan.	Setuju	444	83%	100%
	Sangat Setuju	65	12%	
	Tidak Setuju	24	5%	
	Sangat Tidak Setuju	0	0%	

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

Data tersebut juga menunjukkan bahwa mayoritas partisipan menyatakan bahwa mereka termotivasi untuk meningkatkan kreativitas dan memperoleh manfaat yang dapat digunakan bagi apa yang sedang mereka kerjakan, ketika berkunjung ke Museum Manusia Purba Sangiran. Hal tersebut ditunjukkan dengan 83% partisipan yang setuju dan 12% yang sangat setuju terhadap pernyataan tersebut, sedangkan hanya 5% yang menyatakan tidak setuju. Meskipun demikian, sebagian besar partisipan tersebut juga menyatakan bahwa, salah satu motivasi mereka mengunjungi Museum Manusia Purba Sangiran adalah karena pada dasarnya mereka memiliki kegemaran mengunjungi berbagai museum (81% setuju dan 14% sangat setuju). Hanya terdapat sebagian kecil partisipan yang berpendapat bahwa hal tersebut bukanlah hal yang memotivasi mereka dengan menyatakan ketidaksetujuannya (5%).

Bagian ketiga dari hasil olah data mengenai motivasi pengunjung yang dikategorikan dalam kategori Motivasi “Relaksasi” dapat dilihat pada [Tabel 4](#). Data tersebut menunjukkan sebagian besar partisipan menyatakan salah satu motivasi mereka untuk melakukan kunjungan adalah untuk menghilangkan kebosanan, atau untuk membuat hidup lebih berwarna dan dinamis (82% setuju dan 14% sangat setuju). Meskipun demikian, ada sebagian kecil yang tidak beranggapan bahwa hal tersebut yang memotivasi mereka untuk melakukan kunjungan, dengan menyatakan tidak setuju (2%) dan sangat tidak setuju (1%) terhadap pernyataan tersebut. Sebagian besar partisipan juga menyatakan bahwa, salah satu motivasi mereka mengunjungi Museum Sangiran adalah untuk berekreasi, relaksasi-bersantai, atau beristirahat dari rutinitas harian (78% setuju dan 20% sangat setuju). Hanya 8 partisipan (2%) yang tidak menganggap

bahwa hal tersebut menjadi motivasi mereka dalam mengunjungi museum. Selain itu, sebagian besar partisipan juga menyatakan bahwa, mereka mengunjungi Museum Sangiran untuk memperoleh kepuasan tersendiri. Hal tersebut ditunjukkan dengan jumlah yang menyatakan setuju (78%) dan sangat setuju (9%) terhadap pernyataan hal tersebut. Namun demikian, sebagian kecil partisipan merasa bahwa mereka tidak mengunjungi Museum Manusia Purba Sangiran untuk memperoleh kepuasan sendiri (12% tidak setuju dan 1% sangat tidak setuju). Berdasarkan uraian data-data tersebut, dapat dilihat bahwa setidaknya terdapat 10 hal yang dapat dianggap menjadi motivasi mayoritas pengunjung Museum Manusia Purba Sangiran Klaster Krikilan.

Tabel 4. Motivasi "relaksasi"

Deskripsi Variabel	Tingkat Persetujuan	Jumlah	Persentase	Total
Untuk menghilangkan kebosanan atau agar hidup lebih berwarna dan dinamis.	Setuju	439	82%	100%
	Sangat Setuju	80	14%	
	Tidak Setuju	13	2%	
	Sangat Tidak Setuju	1	1%	
Untuk berekreasi, relaksasi-bersantai, atau beristirahat dari rutinitas harian	Setuju	417	78%	100%
	Sangat Setuju	108	20%	
	Tidak Setuju	8	2%	
	Sangat Tidak Setuju	0	0%	
Untuk memperoleh kepuasan tersendiri	Setuju	422	78%	100%
	Sangat Setuju	47	9%	
	Tidak Setuju	63	12%	
	Sangat Tidak Setuju	1	1%	

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

Hasil berikutnya menunjukkan persepsi pengunjung Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran terhadap empat atribut pariwisata unggulan yang dirumuskan oleh Cooper ([Cooper et al., 2005](#)). Oleh karenanya, data tersebut dapat disajikan dalam empat bagian. Bagian pertama mengenai *attraction* atau daya tarik dapat dilihat [Tabel 5](#).

Tabel 5. Persepsi terhadap daya tarik museum

No	Indikator Penilaian	Persepsi				Jumlah
		SS	S	TS	STS	
1	Sesuai dengan harapan wisatawan	103 (19%)	420 (79%)	10 (2%)	0 (0%)	533 (100%)
2	Memenuhi kebutuhan serta motivasi rekreasi wisatawan	95 (18%)	433 (81%)	5 (1%)	0 (0%)	533 (100%)
3	Mengedukasi atau memberikan pengetahuan bagi wisatawan	247 (46%)	257 (50%)	19 (4%)	0 (0%)	533 (100%)
4	Memenuhi standar keamanan dan ketertiban sebuah destinasi wisata	56 (11%)	414 (76%)	62 (12%)	1 (1%)	533 (100%)
5	Memenuhi standar kebersihan sebuah destinasi wisata	71 (13%)	309 (58%)	147 (28%)	6 (1%)	533 (100%)
6	Memenuhi standar keindahan sebuah destinasi wisata	84 (16%)	369 (69%)	78 (14%)	2 (1%)	533 (100%)
7	Memenuhi standar kesejukan sebuah destinasi wisata	90 (17%)	412 (77%)	31 (6%)	0 (0%)	533 (100%)
8	Wisatawan ingin berkunjung kembali	67 (13%)	456 (85%)	10 (2%)	0 (0%)	533 (100%)

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

Data tersebut menunjukkan sebagian besar partisipan menganggap daya tarik Museum Manusia Purba Sangiran sudah sesuai dengan apa yang diharapkan (79% setuju dan 19% sangat setuju). Hanya terdapat 2% partisipan yang tidak berpendapat bahwa daya tarik museum sudah sesuai harapan dengan memberikan pernyataan tidak setuju. Sebagian besar partisipan juga beranggapan bahwa, daya tarik di Museum Sangiran sudah memenuhi kebutuhan serta motivasi rekreasi dari wisatawan dengan banyaknya partisipan yang menyatakan sangat setuju (18%) dan setuju (81%) terhadap pernyataan terkait, sedangkan hanya sedikit partisipan yang menyatakan tidak setuju (1%) terhadap pernyataan tersebut. Mayoritas partisipan juga beranggapan bahwa Museum Manusia Purba Sangiran sudah memiliki daya tarik dalam mengedukasi atau memberikan pengetahuan kepada wisatawan. Hal tersebut dapat dilihat dari adanya 46% partisipan yang menyatakan setuju dan 50% partisipan yang menyatakan sangat setuju terhadap pernyataan tersebut, meskipun tetap terdapat 4% partisipan yang menyatakan tidak setuju.

Indikator lainnya mengacu pada 6 dari 7 aspek Sapta Pesona yakni, keamanan dan ketertiban, kebersihan, keindahan, kesejukan, dan kenangan. Aspek Sapta Pesona yang tidak terdapat pada atribut daya tarik, yaitu aspek ramah tamah, dapat dilihat ada pada atribut *ancillary*. Terkait dengan daya tarik museum yang mengacu pada aspek Sapta Pesona tersebut, data menunjukkan bahwa mayoritas partisipan berpendapat Museum Manusia Purba Sangiran sudah memenuhi standar keamanan dan ketertiban bagi sebuah destinasi (76% setuju dan 11% sangat setuju). Namun demikian, masih terdapat partisipan yang berpendapat bahwa Museum Manusia Purba Sangiran belum memenuhi standar keamanan dan ketertiban bagi sebuah destinasi dengan tidak menyetujui pernyataan terkait (12% tidak setuju dan 1% sangat tidak setuju). Pada aspek kebersihan, terdapat sejumlah partisipan yang berpendapat bahwa museum sudah memenuhi standar kebersihan sebuah destinasi yang baik (13% sangat setuju dan 58% setuju). Meskipun, terdapat juga partisipan yang tidak setuju (28%) dan sangat tidak setuju (1%) pada pernyataan terkait. Artinya terdapat 154 orang dari 533 pengunjung berpendapat bahwa kebersihan di Museum Sangiran belum memenuhi standar kebersihan sebuah destinasi pariwisata.

Data yang ditampilkan menunjukkan bahwa sebagian besar partisipan berpendapat bahwa Museum Manusia Purba Sangiran sudah memenuhi standar keindahan untuk sebuah destinasi wisata (15% sangat setuju dan 69% setuju), meskipun masih terdapat sebagian partisipan yang tidak berpendapat demikian (15% tidak setuju dan 1% sangat tidak). Sebagian besar partisipan juga berpendapat bahwa Museum Manusia Purba Sangiran sudah memenuhi standar kesejukan bagi sebuah destinasi wisata dengan menyatakan sangat setuju (17%) dan setuju (77%) terhadap pernyataan terkait. Hanya terdapat sebagian kecil partisipan yang masih menganggap bahwa Museum Sangiran belum memenuhi standar kesejukan dengan menyatakan tidak setuju (6%).

Hasil menunjukkan bahwa meskipun terdapat sejumlah partisipan berpendapat Museum Manusia Purba Sangiran belum memenuhi standar sapta pesona sebuah destinasi pariwisata, sebagian besar partisipan menyatakan mereka ingin melakukan kunjungan kembali ke Museum Manusia Purba Sangiran. Hasil tersebut dapat dilihat dari mayoritas pengunjung yang menyatakan setuju (85%) dan sangat setuju (13%) terhadap pernyataan tersebut, meskipun masih terdapat sebagian kecil partisipan yang tidak ingin kembali melakukan kunjungan dengan menyatakan tidak setuju (2%) terhadap pernyataan tersebut.

Bagian kedua dari hasil olah data mengenai persepsi pengunjung adalah persepsi terhadap aksesibilitas yaitu lokasi dan petunjuk jalan, akses untuk kendaraan bermotor, dan ketersediaan kendaraan umum. Data mengenai persepsi partisipan terhadap aksesibilitas dapat dilihat pada [Tabel 6](#).

Tabel 6. Persepsi terhadap aksesibilitas

No	Indikator Penilaian	Persepsi				Jumlah
		SS	S	TS	STS	
1	Lokasi mudah ditemukan dan memiliki papan penunjuk arah yang jelas	61 (11%)	376 (71%)	93 (17%)	3 (1%)	533 (100%)
2	Memiliki akses yang baik dan mudah dilalui oleh kendaraan bermotor	69 (13%)	376 (71%)	75 (14%)	13 (2%)	533 (100%)
3	Ketersediaan kendaraan umum sudah mencukupi	53 (10%)	279 (52%)	148 (28%)	53 (10%)	533 (100%)

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

Data pada [Tabel 6](#) menunjukkan mayoritas partisipan berpendapat lokasi Museum Manusia Purba Sangiran mudah ditemukan serta terdapat ketersediaan papan penunjuk arah menuju lokasi yang cukup baik. Hal tersebut dapat dilihat dari sebagian besar partisipan yang menyatakan setuju (71%) dan sangat setuju (11%) terhadap pernyataan terkait. Namun demikian, masih terdapat sejumlah partisipan yang berpendapat bahwa lokasi Museum Manusia Purba Sangiran tidak mudah ditemukan dan ketersediaan papan penunjuk arah menuju lokasi juga kurang baik (17% tidak setuju dan 1% sangat tidak setuju). Mengenai kualitas akses yang baik dan mudahnya akses tersebut untuk dilalui kendaraan bermotor, sebagian besar partisipan berpendapat hal tersebut sudah terpenuhi dengan baik dengan menyatakan setuju (71%) dan sangat setuju (13%) terhadap pernyataan tersebut. Namun demikian, masih terdapat sejumlah partisipan yang berpendapat bahwa kualitas dan kemudahan akses menuju Museum Manusia Purba Sangiran belum terpenuhi (14% tidak setuju dan 2% sangat tidak setuju)

Indikator terakhir merupakan persepsi partisipan terhadap ketersediaan kendaraan umum menuju Museum Manusia Purba Sangiran. [Tabel 6](#) memperlihatkan data mayoritas partisipan berpendapat bahwa, ketersediaan kendaraan umum menuju Museum Manusia Purba Sangiran sudah mencukupi dengan sebagian besar menyatakan setuju (52%) dan sangat setuju (10%) terhadap pernyataan tersebut. Namun demikian, terdapat 28% partisipan yang menyatakan tidak setuju dan 10% yang menyatakan sangat tidak setuju terhadap pernyataan mengenai ketersediaan kendaraan umum di Museum Manusia Purba Sangiran. Merujuk pada data tersebut, artinya terdapat 201 orang dari 533 partisipan yang berpendapat bahwa ketersediaan kendaraan umum belum mencukupi. Oleh karena itu, isu mengenai ketersediaan kendaraan umum menuju Museum Manusia Purba Sangiran perlu memperoleh perhatian khusus.

Bagian ketiga mengenai persepsi adalah persepsi partisipan terhadap fasilitas pendukung yang ada di Museum Manusia Purba Sangiran. Fasilitas pendukung memiliki peranan yang penting bagi sebuah destinasi wisata, dalam menunjang kenyamanan pengunjung selama berwisata. Data mengenai persepsi pengunjung terhadap fasilitas pendukung Museum Manusia Purba Sangiran dapat dilihat pada [Tabel 7](#).

Tabel 7. Persepsi terhadap fasilitas penunjang

No	Indikator Penilaian	Persepsi				Jumlah
		SS	S	TS	STS	
1	Ketersediaan toilet mencukupi dan dikelola dengan baik	70 (13%)	250 (47%)	177 (33%)	36 (7%)	533 (100%)
2	Ketersediaan lahan parkir mencukupi dan dikelola dengan baik	51 (10%)	293 (55%)	149 (28%)	40 (7%)	533 (100%)
3	Kenyamanan tempat ibadah dan dikelola dengan baik	49 (9%)	390 (74%)	81 (15%)	13 (2%)	533 (100%)

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

[Tabel 7](#) menampilkan data yang menunjukkan bahwa meskipun mayoritas partisipan berpendapat fasilitas pendukung Museum Manusia Purba Sangiran yang berupa toilet telah tersedia dan dikelola dengan baik (47% setuju dan 13% sangat setuju), namun terdapat 33% partisipan yang menyatakan tidak setuju dan 7% partisipan yang menyatakan sangat tidak setuju dengan pernyataan tersebut. Artinya, terdapat 213 dari 533 partisipan yang belum menganggap Museum Manusia Purba Sangiran memiliki ketersediaan toilet yang mencukupi dan pengelolaan toilet yang baik. Kondisi serupa juga ditemui terkait persepsi partisipan terhadap ketersediaan lahan parkir dan pengelolaan di museum. Meskipun sebagian besar partisipan berpendapat bahwa ketersediaan lahan parkir sudah mencukupi dan pengelolaannya telah dilakukan dengan baik (55% setuju dan 10% sangat setuju), terdapat terdapat partisipan yang menyatakan tidak setuju (28%) dan partisipan yang menyatakan sangat tidak setuju (7%). Hal tersebut berarti terdapat 189 orang yang berpendapat bahwa ketersediaan lahan parkir di Museum Manusia Purba Sangiran belum mencukupi dan pengelolaannya belum dilakukan dengan baik.

Persepsi pengunjung terhadap fasilitas pendukung lain yang juga dilihat dalam penelitian ini adalah persepsi pengunjung terhadap kenyamanan tempat ibadah dan pengelolaannya. Dapat dilihat bahwa sebagian besar partisipan berpendapat tempat ibadah yang tersedia di Museum Manusia Purba Sangiran sudah nyaman dan dikelola dengan baik (74% setuju dan 9% sangat setuju). Hanya terdapat 15% partisipan menyatakan tidak setuju dan 2% partisipan menyatakan sangat tidak setuju dengan pernyataan tersebut.

Bagian keempat dari data mengenai persepsi pengunjung terhadap atribut wisata di Museum Manusia Purba Sangiran adalah persepsi pengunjung terhadap jasa dan layanan yang diberikan kepada wisatawan. Jika mengacu pada aspek-aspek Sapta Pesona, maka persepsi pengunjung terhadap jasa dan layanan ini termasuk dalam aspek ramah tamah. Hasil yang diperoleh dari tanggapan partisipan penelitian dapat dilihat pada [Tabel 8](#).

Tabel 8. Persepsi terhadap lembaga penyedia jasa

No	Indikator Penilaian	Persepsi				Jumlah
		SS	S	TS	STS	
1	Pegawai Museum Manusia Purba Sangiran tanggap dalam melayani kebutuhan wisatawan	88 (17%)	423 (79%)	22 (4%)	0 (0%)	533 (100%)
2	Pegawai Museum Manusia Purba Sangiran bersikap ramah dan sopan santun terhadap wisatawan	110 (21%)	399 (75%)	22 (4%)	2 (0%)	533 (100%)
3	Kualitas pelayanan di Museum Manusia Purba Sangiran sudah baik	75 (14%)	443 (83%)	15 (3%)	0 (0%)	533 (100%)
4	Uang yang dikeluarkan wisatawan sepadan dengan kualitas pelayanan dari Museum Manusia Purba Sangiran	54 (10%)	471 (88%)	8 (2%)	0 (0%)	533 (100%)

Sumber: Theresia L. Oktarisa, Anindia L. Prihatiningtias, Titi S. Prabawa, Linda Susilowati

Dapat dilihat pada [Tabel 8](#) yang disajikan bahwa sebagian besar wisatawan berpendapat pegawai Museum Manusia Purba Sangiran cukup tanggap dalam melayani kebutuhan wisatawan (79% setuju dan 17% sangat setuju) dan hanya terdapat 4% yang tidak menyetujui pernyataan tersebut. Terkait dengan pelayanan, sama halnya dengan ketanggapan pelayanan yang dipersepsikan baik, mayoritas partisipan juga berpendapat bahwa pelayanan pegawai Museum Manusia Purba Sangiran ramah dan memiliki sopan santun yang baik (75% setuju dan 21% sangat setuju). Partisipan yang tidak berpendapat demikian sangat kecil, dengan adanya 4% yang menyatakan tidak setuju dan 1% yang sangat tidak setuju terhadap pernyataan tersebut.

Kualitas pelayanan pegawai Museum Manusia Purba Sangiran juga dilihat oleh sebagian sebagian besar partisipan sudah memenuhi standar destinasi wisata yang baik. Hal tersebut dapat dilihat dari mayoritas partisipan yang menyatakan setuju (83%) dan menyatakan sangat setuju terhadap pernyataan tersebut (14%), sementara sisanya yang menyatakan tidak setuju dengan pernyataan tersebut hanya berjumlah 3%. Data terakhir yang ditampilkan pada [Tabel 8](#) menunjukkan bahwa mayoritas partisipan menganggap bahwa, uang atau biaya yang dikeluarkan oleh pengunjung sudah sesuai dengan kualitas pelayanan yang diterima dengan adanya 88% partisipan yang menyatakan setuju dan 10% partisipan yang menyatakan sangat setujuterhadap pernyataan tersebut. Dengan demikian, hanya 2% yang berpendapat bahwa uang yang dikeluarkan pengunjung tidak sesuai dengan kualitas pelayanan yang diterima.

DISKUSI DAN PEMBAHASAN

Melalui paparan hasil penelitian dapat dilihat bahwa, meskipun mayoritas pengunjung atau wisatawan yang menjadi partisipan penelitian ini adalah perempuan, namun perbedaan jumlah tersebut tidak terlalu besar. Perbedaan data demografi yang cukup menonjol adalah asal wisatawan yang 80% berasal dari Jawa Tengah, 62% yang merupakan pelajar/mahasiswa, dan 78% melakukan kunjungan bersama teman. Artinya sebagian besar wisatawan di Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran adalah pelajar/mahasiswa dari Jawa Tengah yang melakukan kunjungan bersama teman. Terkait dengan hal tersebut, jika merujuk pada waktu pengambilan data yang sebagian besar dilakukan pada hari dan jam kerja, dapat dianalisis bahwa kunjungan yang dilakukan oleh mayoritas pengunjung tersebut sebagian besar merupakan kegiatan yang diselenggarakan oleh institusi pendidikan. Berbagai penelitian di Indonesia mengenai pengunjung museum juga menemukan hal serupa, mayoritas pengunjung museum merupakan pelajar yang sedang mengikuti kunjungan belajar (*study tour*) atau melaksanakan tugas dari sekolah ([Fitriana et al., 2020](#); [Gaffar, 2011](#); [A. J. I. Wibowo, 2015](#)). Dengan demikian, dapat dikatakan kunjungan yang dilakukan oleh mayoritas pengunjung Museum Manusia Purba Sangiran ini belum dapat dipastikan berasal dari dorongan diri pribadi wisatawan atau karena adanya minat khusus wisatawan terhadap tema-tema tertentu seperti kehidupan prasejarah, kebudayaan, dan ilmu pengetahuan.

Data menunjukkan, meskipun dorongan dari mayoritas partisipan belum dapat dipastikan apakah berasal dari diri pribadi, penelitian ini menemukan sepuluh hal yang dapat dianggap sebagai motivasi utama wisatawan ketika mengunjungi Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran. Motivasi tersebut dapat dibagi dalam tiga kategori sesuai dengan kategorisasi yang dikemukakan oleh Jansen-Verbeke dan Van Rekom yakni, mempelajari sesuatu, memperkaya kehidupan, dan relaksasi. Di antara kesepuluh motivasi utama

tersebut, yang paling sedikit ditemui pada partisipan adalah motivasi untuk memperoleh kepuasan sendiri yang termasuk dalam kategori “relaksasi”, sedangkan motivasi yang paling banyak ditemui pada wisatawan adalah keinginan untuk menambah wawasan ([Jansen-Verbeke & Van Rekom, 1996](#)). Wawasan yang dimaksud dalam pernyataan tersebut adalah wawasan baru mengenai lingkungan, manusia purba, benda purba, sejarah manusia, benda-benda tua dan bersejarah, dan hal lainnya yang terkait dengan daya tarik destinasi wisata Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran. Jika merujuk apa yang dikemukakan Jansen-Verbeke dan Van Rekom, keinginan untuk menambah wawasan dapat dikategorikan sebagai dorongan untuk “mempelajari sesuatu”.

Jansen-Verbeke dan Van Rekom dalam tulisannya menjelaskan bahwa motivasi untuk “mempelajari sesuatu” (*to learn something*) adalah motivasi sentral atau motivasi yang memiliki hubungan kuat dengan motivasi lainnya. Dalam konteks berwisata ke museum, motivasi sentral dianggap sebagai tema utama, sedangkan motivasi lainnya dibagi menjadi kelompok-kelompok di sekitarnya. Contoh motivasi untuk “mempelajari sesuatu” dapat dicapai dengan melihat atau mengagumi karya orang lain yang ada di museum. Kegiatan melihat dan mengagumi karya orang lain dalam rangka mempelajari sesuatu, juga dapat termasuk ke dalam kategori motivasi lainnya, yaitu motivasi untuk memperkaya hidup. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika dalam berbagai penelitian mengenai motivasi pengunjung museum, motivasi ini paling banyak ditemui pada partisipan. Dengan demikian dapat dilihat bahwa motivasi kunjungan yang paling banyak ditemui pada pengunjung Museum Manusia Purba Sangiran serupa dengan motivasi utama yang banyak ditemui pada pengunjung museum pada umumnya.

Banyaknya jumlah pengunjung yang memiliki motivasi untuk mempelajari sesuatu ketika berkunjung museum tidak lepas dari salah satu fungsi dan daya tarik (*attraction*) dari museum itu sendiri khususnya dalam menyajikan ragam pengetahuan. Menurut Cooper, daya tarik merupakan salah satu atribut penting dalam menunjang sebuah destinasi wisata untuk menjadi unggul ([Cooper et al., 2005](#)). Oleh karenanya, destinasi wisata yang ada perlu memiliki daya tarik tersendiri bagi wisatawan, tidak terkecuali jika kemudian destinasi tersebut merupakan sebuah museum.

Meskipun memiliki daya tarik, persepsi terhadap daya tarik yang dimiliki setiap museum tidaklah selalu sama bagi wisatawan yang datang berkunjung. Museum Manusia Purba Sangiran dapat dikatakan sudah memenuhi standar atribut daya tarik bagi sebuah destinasi wisata. Hal tersebut tentunya merujuk pada pernyataan mayoritas partisipan yang memiliki persepsi bahwa Museum Manusia Purba Sangiran sudah memiliki sajian yang dapat menarik wisatawan untuk berkunjung. Selain itu, mayoritas partisipan penelitian menyatakan bahwa daya tarik yang dimiliki oleh Museum Manusia Purba Sangiran sudah sesuai dengan harapan mereka.

Selain memiliki daya tarik yang dinilai sudah sesuai dengan harapan partisipan, layanan yang diberikan oleh pegawai juga dianggap sudah memenuhi standar destinasi wisata unggulan. Partisipan penelitian memiliki persepsi bahwa Museum Manusia Purba Sangiran sudah menyajikan pelayanan yang berkualitas, tanggap, ramah, juga sopan santun. Selain itu, partisipan menganggap biaya retribusi yang dikeluarkan sudah sesuai dengan kualitas pelayanan yang diberikan. Berdasarkan persepsi pengunjung tersebut dapat diartikan bahwa kualitas jasa dan layanan karyawan Museum Sangiran (*ancillary*

service) dapat dikatakan baik. Persepsi pengunjung terhadap atribut *Ancillary* yang demikian baik tentunya berpengaruh bagi pemasaran Museum Manusia Purba Sangiran sebagai sebuah destinasi wisata. Hal itu sesuai dengan ulasan Sugiama yang menjelaskan tentang *ancillary service* untuk memfasilitasi dan mendorong pengembangan serta pemasaran kepariwisataan dari sebuah destinasi wisata ([Sugiama, 2011](#)).

Hasil menunjukkan bahwa secara keseluruhan mayoritas partisipan berpendapat atribut-atribut yang ada di Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran cukup untuk memenuhi ukuran destinasi pariwisata unggulan, meskipun ditemukan hal-hal yang perlu menjadi perhatian khusus. Salah satunya adalah mengenai fasilitas penunjang (*Amenities*) seperti aspek kebersihan dari museum. Kebersihan museum perlu perhatian khusus karena terdapat persentase yang cukup besar dari partisipan yang berpendapat kebersihan di Museum Manusia Purba Sangiran masih belum memenuhi standar kebersihan pengunjung. Pendapat yang sama juga ditemukan terkait fasilitas penunjang lain yang ada di museum, salah satunya adalah toilet. Hal tersebut dilihat dari adanya 40% partisipan yang berpendapat ketersediaan toilet di Museum Manusia Purba Sangiran belum mencukupi dan belum dikelola dengan baik. Demikian halnya mengenai ketersediaan lahan parkir yang oleh 35% partisipan dianggap belum mencukupi dan dikelola dengan baik. Selain itu terkait kenyamanan dan pengelolaan tempat ibadah, terdapat 17% dari partisipan yang juga berpendapat fasilitas tersebut belum dilakukan dengan baik.

Bagian lainnya yang perlu mendapat perhatian khusus adalah persepsi pengunjung mengenai Aksesibilitas (*accessibility*). Menurut Suwanto, aksesibilitas yang baik akan menentukan kemudahan lokasi untuk dijangkau pengunjung. Selain itu, Suwanto menambahkan bahwa akses jalan juga berpengaruh terhadap kelancaran pelayanan umum ([Suwanto, 1997](#)). Meskipun secara persentase partisipan yang berpendapat aksesibilitas di Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran sudah memenuhi standar, terdapat sejumlah partisipan yang memiliki pendapat Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran belum memiliki akses yang baik. Sebanyak 38% dari keseluruhan partisipan berpendapat ketersediaan kendaraan umum menuju museum belum terpenuhi dengan baik, demikian juga mengenai petunjuk arah menuju lokasi museum yang oleh 18% partisipan dianggap belum dipenuhi dengan baik oleh pengelola. Selain akses kendaraan umum dan petunjuk arah, akses mudah bagi kendaraan bermotor dianggap oleh 16% partisipan belum terpenuhi dengan baik.

Presentase hasil di atas terkait pemahaman motivasi dan persepsi yang dimiliki oleh pengunjung Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran, tentunya dapat memberikan gambaran bagi pihak-pihak terkait. Gambaran tersebut antara lain untuk dapat memetakan hal-hal yang perlu dipertahankan atau dipelihara, serta memetakan bagian-bagian yang perlu dikembangkan atau ditingkatkan.

KESIMPULAN

Berdasarkan data yang sudah diuraikan, dapat disimpulkan bahwa profil wisatawan yang paling banyak mengunjungi Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran sebagian adalah pelajar/mahasiswa dari Jawa Tengah yang melakukan kunjungan bersama teman. Kunjungan tersebut sebagian besar dilakukan dalam rangka mengikuti kegiatan yang diselenggarakan oleh sekolah

atau institusi pendidikannya. Motivasi wisatawan tersebut rata-rata untuk mempelajari sesuatu, “memperkaya” kehidupannya, dan relaksasi atau mencari hiburan. Di antara hal tersebut, motivasi yang paling banyak ditemui pada wisatawan adalah untuk menambah wawasan baru mengenai lingkungan manusia purba, benda purba, sejarah manusia, benda-benda tua dan bersejarah, dan hal lainnya yang terkait dengan daya tarik destinasi wisata Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran.

Hampir seluruh wisatawan yang terlibat dalam penelitian menyatakan setuju bahwa daya tarik Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran sudah sesuai dengan harapan, kebutuhan, dan motivasi partisipan untuk berekreasi. Selain itu, mayoritas wisatawan beranggapan Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran sudah menyediakan layanan jasa yang tanggap, ramah, sopan, dan dinilai berkualitas. Namun demikian, masih ditemukan sejumlah wisatawan yang menilai Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran masih belum memenuhi standar kebersihan bagi sebuah destinasi. Contohnya adalah fasilitas penunjang yang tersedia yakni toilet. Selain toilet, fasilitas penunjang lain seperti lahan parkir, dan tempat ibadah juga oleh sejumlah wisatawan dianggap belum memenuhi kebutuhan pengunjung. Demikian juga dengan aksesibilitas yang dianggap oleh sejumlah wisatawan belum memenuhi kebutuhan pengunjung. Papan penunjuk arah, akses menuju lokasi, dan ketersediaan kendaraan umum menuju Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran dianggap masih belum dapat memenuhi kebutuhan pengunjung.

SARAN/REKOMENDASI

Berdasarkan penelitian ini, peneliti merujuk pihak-pihak yang berkaitan dengan pengelolaan Museum Manusia Purba Sangiran dan lingkungan sekitarnya untuk mempertahankan hal-hal yang dinilai partisipan baik dan memotivasi. Misalnya saja seperti daya tarik destinasi wisata yang berkaitan bukan hanya mengenai kemampuan mengedukasi dan memberikan wawasan, namun juga hal lain seperti seperti keindahan dan kesejukan. Peneliti juga memberikan rujukan agar Klaster Krikilan Museum Manusia Purba Sangiran dapat meningkatkan Fasilitas Penunjang seperti toilet, lapangan parkir, dan tempat ibadah. Juga mencari solusi untuk sebagian partisipan yang beranggapan mengenai kurang mencukupinya akses kendaraan umum, penunjuk arah, dan kemudahan akses menuju Museum Sangiran yang dilalui kendaraan bermotor.

Peneliti juga memberikan rujukan bagi pihak terkait untuk melakukan penelitian lanjutan yang mampu membantu penyusunan program pemeliharaan, pengelolaan, maupun pengembangan Museum Sangiran, baik itu dari perspektif wisatawan maupun pihak lain seperti masyarakat sekitar museum. Kaitannya dengan hal tersebut, penelitian berikutnya akan lebih memperkaya pengetahuan jika mampu memetakan motivasi, persepsi, dan kepuasan pengunjung dalam demografi yang berbeda.

PERNYATAAN PENULIS

Para penulis adalah kontributor utama. Penulis pertama (Theresia Lukita Oktarisa) dan penulis kedua (Anindia Larasati Prihatiningtias) merupakan kontributor utama, dan penulis ketiga (Titi Susilowati Prabawa) dan penulis keempat (Linda Susilowati) merupakan kontributor pendukung. Artikel ini telah dibaca dan disetujui oleh seluruh penulis. Urutan pencantuman nama penulis dalam artikel ini telah berdasarkan kesepakatan seluruh penulis. Para penulis

menerima pendanaan untuk penyusunan artikel ini dari Dana Riset Internal UKSW. Para penulis menyatakan tidak memiliki konflik kepentingan yang terkait dengan artikel ini, dan tidak ada pendanaan yang mempengaruhi isi dan substansi dari artikel ini. Para penulis mematuhi aturan Hak Cipta yang ditetapkan oleh Berkala Arkeologi.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggela, M. M., Karini, N. M. O., & Wijaya, N. M. S. (2017). Persepsi dan motivasi wisatawan yang berkunjung ke daya tarik wisata Jembong di kabupaten Buleleng. *Jurnal IPTA*, 5(2), 76–91. <https://doi.org/10.24843/IPTA.2017.v05.i02.p01>
- Ardika, I. W. (2015). *Warisan budaya perspektif masa kini*. Udayana University Press. https://www.worldcat.org/title/warisan-budaya-perspektif-masa-kini/oclc/919105167&referer=brief_results
- Cohen, E. (1984). The sociology of tourism: approaches, issues, and findings. *Annual review of sociology*, 10(1), 373–392. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.10.080184.002105>
- Cooper, C., Fletcher, J., Gilbert, D., Fyall, A., & Wanhill, S. (2005). *Tourism: principles and practice*. Pearson Education.
- Fitriana, R., Rahmitasari, N., & Yoseli, M. (2020). Analisis motivasi pengunjung Museum Macan Jakarta. *Jurnal Ilmiah Pariwisata*, 25(1).
- Gaffar, V. (2011). Pengaruh strategi positioning museum terhadap kunjungan wisata edukasi di kota Bandung (survey segmen pasar generasi Y). *Tourism and Hospitality Essentials (THE) Journal*, 1(1), 15–32. <https://doi.org/10.17509/thej.v1i1.1878>
- Gnanapala, W. K. A. (2015). Tourists perception and satisfaction: implications for destination management. *American Journal of Marketing Research*, 1(1), 7–19. <http://www.publicscienceframework.org/journal/paperInfo/ajmr?paperId=1066>
- Inskeep, E. (1991). *Tourism planning: an integrated and sustainable development approach*. Van Nostrand Reinhold. <https://www.worldcat.org/title/tourism-planning-an-integrated-and-sustainable-development-approach/oclc/611294478>
- Jansen-Verbeke, M., & Van Rekom, J. (1996). Scanning museum visitors: urban tourism marketing. *Annals of Tourism Research*, 23(2), 364–375. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(95\)00076-3](https://doi.org/10.1016/0160-7383(95)00076-3)
- Muhson, A. (2006). Teknik analisis kuantitatif. In *Universitas Negeri Yogyakarta*.
- Pristiwasa, I. W. T. K. (2017). Motivasi dan persepsi wisatawan terhadap potensi wisata di kepulauan Mentawai. *Jurnal Kepariwisata dan Hospitalitas*, 1(2), 111–117. <https://journals.upi-yai.ac.id/index.php/IKRAITH-EKONOMIKA/article/view/428>
- Rohman, M. M. (2014). Analisis motivasi dan perilaku pengunjung di Museum Manusia Purba Sangiran klaster Krikilan dengan metode spatial tracking study. *Jurnal Sangiran*, 3, 188–203.
- Ruci, D. (2016). *Pengaruh motivasi dan disiplin kerja terhadap kinerja pegawai puskesmas Tambang kecamatan Tambang kabupaten Kampar* [Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau]. <http://repository.uin-suska.ac.id/id/eprint/4032>
- Sayangbatti, D. P., & Baiquni, M. (2013). Motivasi dan persepsi wisatawan tentang daya tarik destinasi terhadap minat kunjungan kembali di kota wisata Batu. *Jurnal Nasional Pariwisata*, 5(2). <https://doi.org/10.22146/jnp.6372>
- Sugiyama, A. G. (2011). *Ecotourism: pengembangan pariwisata berbasis konservasi alam*. Guardaya Intimarta.
- Suwantoro, G. (1997). *Dasar-dasar pariwisata*. Andi.
- Trisnawati, N., & Idaman, N. (2019). Motivasi pengunjung mengunjungi

- museum di kawasan kota tua Jakarta. *Ikra-Ith Ekonomika*, 2(1), 125-136.
- Walgito, B. (2004). *Pengantar psikologi umum* (Andi H).
- Wibowo, A. J. I. (2015). Persepsi kualitas layanan museum di Indonesia: sebuah studi observasi. *Jurnal Manajemen*, 15(1). <https://doi.org/10.28932/jmm.v15i1.24>
- Wibowo, N. B. P. (2012). Pengaruh motivasi wisata, persepsi tentang daya tarik dan kualitas pelayanan terhadap lama tinggal wisatawan di provinsi DIY. *Jurnal Nasional Pariwisata*, 4(1). <https://doi.org/10.22146/jnp.6682>

BIODATA PENULIS

Anggara Nandiwardhana

Lahir di Yogyakarta, pada tanggal 25 Februari 1992, Anggara Nandiwardhana kini telah menjadi salah satu Komisaris di CV Swakarya Tapa Tirta. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Universitas Gadjah Mada pada tahun 2017. Saat ini, beliau aktif melakukan kajian dalam bidang Cagar Budaya.

Anindia Larasati Prihatiningtias

Lahir di Bandung, pada 29 Oktober 1998, Anindia Larasati Prihatiningtias kini telah menjadi salah satu mahasiswa di program Magister Studi Pembangunan, Fakultas Interdisiplin, Universitas Kristen Satya Wacana. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari universitas yang sama pada Agustus 2020. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian Pariwisata dan Pembangunan.

Citra Iqliyah Darojah

Lahir di Kediri, pada tanggal 23 Januari 1990, Citra Iqliyah Darojah kini telah menjadi Arkeolog dalam Tim Ahli Cagar Budaya Kota Pekalongan. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Universitas Gadjah Mada pada tahun 2013, dan gelar Pascasarjana dari Universitas Gadjah Mada pada tahun 2017. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian budaya Prasejarah, Austronesia, dan Museum. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah Lanskap Hunian Prasejarah di DAS Karama, Mamuju, Sulawesi Barat yang diterbitkan di Jurnal AMERTA pada tahun 2019.

Daya Negri Wijaya

Lahir di Blitar, pada 22 April 1989, Daya Negri Wijaya kini telah menjadi salah satu Staf Pengajar di Jurusan Sejarah Universitas Negeri Malang. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Pendidikan Sejarah dari Universitas Negeri Malang pada 2011, gelar Sarjana Sastra Inggris dari Universitas Brawijaya pada 2016, dan gelar Magister Ilmu Sejarah (*Master of Arts in History*) dari The University of Sunderland, Inggris pada 2013. Saat ini, beliau sedang menempuh Program Doktor Ilmu Sejarah (*Doutoramento em Historia*) di Universidade do Porto, Portugal. Beliau juga aktif melakukan penelitian dalam bidang Sejarah Ekspansi Portugis ke Nusantara. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Teori dan Praksis Sejarah Gagasan yang diterbitkan oleh Penerbit Kanisius pada tahun 2013; Sejarah Eropa Modern Berwawasan Demokrasi yang diterbitkan oleh Penerbit Pelangi Sastra pada tahun 2016; Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Relief Cerita Tantri yang diterbitkan oleh Penerbit Kanisius pada tahun 2016; dan Narasi dari Sang Rival: Serangan Aceh ke Melaka menurut Sumber-Sumber Portugis yang diterbitkan di Jurnal Sejarah: Masyarakat Sejarawan Indonesia pada tahun 2019.

Deny Yudo Wahyudi

Lahir di Jakarta, pada 15 Juli 1974, Deny Yudo Wahyudi kini telah menjadi salah satu Staf Pengajar di Jurusan Sejarah, Universitas Negeri Malang. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Pendidikan Sejarah dari IKIP Malang pada 1998 dan gelar Magister Humaniora Bidang Ilmu Arkeologi dari Universitas Indonesia pada 2005. Saat ini, beliau sedang menempuh Program Doktor Ilmu Arkeologi di Universitas Indonesia. Selain itu, beliau juga aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian arkeologi-sejarah. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Tuha Kalang: Orang Kalang dalam Budaya Jawa yang

diterbitkan oleh Penerbit Wedatama Widya Sastra pada tahun 2019; *Candi Abang: Konflik dan Kuasa dalam Masyarakat Jawa Kuna antara abad ke-9 dan ke-10* yang diterbitkan oleh Penerbit Wedatama Widya Sastra pada tahun 2020; *The Ancient Grave of Troloyo in Trowulan* yang diterbitkan di *Mediterranean Journal of Social Sciences* pada tahun 2016; dan *Architectural and Religious Study on Signifier of Shiva Buddhist in Jago Temple* yang diterbitkan di *Research on Humanities and Social Studies* pada tahun 2016.

Edy Gunawan

Lahir di Jakarta pada 8 Agustus 1987, Edy Gunawan kini telah menjadi salah satu Pengkaji Pelestarian Cagar Budaya di Balai Pelestarian Cagar Budaya Kalimantan Timur. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia pada Juni 2010, dan gelar Magister dari Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI pada Januari 2021. Saat ini, Beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian *Cultural Resources Management* (Manajemen Sumber Daya Budaya). Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: *Pesona Peninggalan Kesultanan Sambas* yang diterbitkan di *Buletin Indonesiana* pada tahun 2020; *Erau Festival, Riuh dan Penuh Sukacita* yang diterbitkan di *Buletin Indonesiana* pada tahun 2020; *Aspek Nilai Penting dalam Pengelolaan Sub Kawasan Situs Gambar Cadas Merabu* yang diterbitkan di *Buletin Kundungga* pada tahun 2020.

Linda Susilowati

Lahir di Wonogiri, pada 14 Juni 1982, Linda Susilowati merupakan dosen dan peneliti di dalam kajian psikologi sosial di Fakultas Interdisiplin, Universitas Kristen Satya Wacana. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Psikologi di Universitas Kristen Satya Wacana pada tahun 2013, dan sekarang sedang melanjutkan studi PhD di The University of Sydney, Australia. Saat ini beliau aktif melakukan penelitian dengan fokus pemberdayaan perempuan. Sejak tahun 2018, beliau telah menjadi Managing Editor di *Jurnal KRITIS: Jurnal mengenai Studi Interdisiplin*. Beliau juga merupakan anggota dari Bilateral Plant Security Initiative (Indonesia-Australia) dan menjadi sekretaris dari Indonesian Biosecurity Foundation. Beliau juga berperan aktif di dalam project yang berada di bawah naungan Center for Sustainable Development Studies and Center of Religion, Pluralism, and Democracy. Penulisan beliau mengenai Peran Perempuan dalam Pertanian di Jawa Tengah: Studi Kasus Serikat Paguyuban Petani Qaryah Tayyibah telah terbit pada *Yayasan Jurnal Perempuan* pada tahun 2019. Penulisan pada tahun 2018 berjudul *Aspects of Biosecurity in Indonesia* terbit di *Collected Papers from an International Master Class*.

Maulana Ainul Yaqin

Lahir di Banyuwangi, pada tanggal 3 Februari 1996, Maulana Ainul Yaqin telah memperoleh gelar Sarjana dari Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.

Mimi Savitri

Lahir di Pamekasan, pada 27 September 1967, Mimi Savitri kini merupakan salah satu dosen di Departemen Arkeologi, Universitas Gadjah Mada. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Universitas Gadjah Mada pada 1993, gelar Pascasarjana dari Australian National University pada 2005, dan mendapatkan gelar Doktor dari School of Oriental and African Studies, University of London pada 2015. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian arkeologi lanskap dan epigrafi. Dalam perjalanan

kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Peran Magis Religius Bengawan Solo dalam Pendirian Kata Surakarta Abad ke-18 diterbitkan di Kalpataru pada tahun 2015; *Landscape Transformation: From Sala Village to Surakarta, Capital of Mataram Kingdom* diterbitkan di Spafa Prosiding pada tahun 2018; Taman Sima pada Prasada di Gunung Hyang (Jawa Abad ke-9 M) yang diterbitkan dalam jurnal Naditira Widya pada tahun 2019.

Moh. Habibi

Lahir di Banyuwangi pada 10 Juli 1988, Moh. Habibi kini telah menjadi salah satu Pamong Budaya di Balai Konservasi Borobudur. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Biologi dari Universitas Negeri Malang pada tahun 2013 dan saat ini sedang menempuh program Master pada bidang *Cultural Heritage Conservation Science* di Kongju National University, Korea Selatan. Beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang Konservasi Cagar Budaya di Indonesia. Dalam perjalanan karirnya, beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Penggunaan Menthol untuk Bahan Konsolidan Cagar Budaya Arang yang diterbitkan di Jurnal Borobudur pada tahun 2019; *Material Analysis of Black and White Photograph from Borobudur* yang diterbitkan di Journal of Conservation Science pada tahun 2019; *Isolation and Identification of Actinomycetes Associated with Moss in the Surface of the Borobudur Temple Stone* yang diterbitkan di Journal of Biology & Biology Education pada tahun 2020.

Ninie Susanti

Lahir di Blora, pada 25 Mei 1956, Ninie Susanti kini telah menjadi salah satu pengajar di Departemen Arkeologi, Universitas Indonesia. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Sastra Bidang Arkeologi dari Universitas Indonesia pada tahun 1981, gelar Magister Arkeologi dari Universitas Indonesia pada 1991, dan gelar Doktor Arkeologi dari Universitas Indonesia pada 2003. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang Epigrafi dan Arkeologi-Sejarah. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Airlangga: Biografi Raja Pembaharu Jawa Abad XI yang diterbitkan oleh Komunitas Bambu pada tahun 2010, *Rajendra Chola's Invasion and the Rise of Airlangga* yang diterbitkan di buku berjudul *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia* pada tahun 2009, dan *Variety of Distinct Style Scripts in Inscriptions found in Mandalas of the Late Majapahit Era: An Overview of the Palaeography to Mark Religious Dynamics* yang diterbitkan di buku berjudul *Cultural Dynamics in a Globalised World* pada tahun 2018.

Nor Huda Ali

Lahir di Kudus, pada 14 November 1970, Nor Huda Ali kini telah menjadi salah satu dosen di Fakultas Adab dan Humaniora UIN Raden Fatah Palembang. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari IAIN (kini UIN) Sunan Kalijaga pada Maret 1996, gelar Pascasarjana dari UIN Raden Fatah pada April 2002, gelar Pascasarjana Universitas Gadjah Mada pada April 2012, dan gelar Doktor dari UIN Sunan Kalijaga (Dr.) pada Juni 2013. Saat ini, Beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang sejarah sosial dan intelektual Islam di Indonesia. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Wajah Islam Indonesia (bersama Toto Suharto) diterbitkan oleh Ide Press tahun 2010; Islam Nusantara diterbitkan oleh Ar-Ruzz Media tahun 2013; Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia diterbitkan oleh Rajawali Pres tahun 2015; Penelusuran Jejak Islam di Belitung diterbitkan di Jurnal Paradigma, Volume 10 No.1 2020.

Putri Novita Taniardi

Lahir di Sleman, pada tanggal 1 Januari 1986, Putri Novita Taniardi kini telah menjadi salah satu Peneliti di Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Universitas Gadjah Mada pada tahun 2008, dan gelar Pascasarjana dari Universitas Gadjah Mada pada tahun 2017. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian budaya megalitik. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Relasi Sosial Budaya Ata Krowe dan Gunung Mapitara yang diterbitkan di Jurnal Berkala Arkeologi pada tahun 2017.

R. Cecep Eka Permana

Lahir di Kepahiang (Bengkulu) 31 Mei 1965, R. Cecep Eka Permana kini telah menjadi salah satu Dosen di Departemen Arkeologi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Fakultas Sastra UI pada Januari 1989, gelar Magister Antropologi dari Fakultas Pascasarjana UI pada Januari 1996, dan gelar Doktor dari Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI pada Januari 2008. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian Prasejarah, khususnya gambar cadas (*rock art*). Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: *Boat as Decepted in Rock Art in Sulawesi, Indonesia* (sebagai penulis pertama bersama Ingrid HE Pojoh) (*Part 1: Rock art and History*); *Archaeology in Malay Archilepago and Beyond* (Editor: Eng Ken Khong) yang diterbitkan oleh USM Press Malaysia 2020: 26-40; *A Reflection of Painting tradition and culture of the Austronesian based on the rock art in Misool, Raja Ampat, West Papua*, JATI-Journal of Southeast Asian Studies (Web of Science), Volume 24 (1)/ 2019: 220-242; Jejak Peradaban Kemaritiman pada Gambar Cadas Nusantara (sebagai penulis pertama bersama Jajang Gunawijaya dan Ingrid HE Pojoh) yang diterbitkan oleh Wedatama Widya Sastra tahun 2019.

Rakai Hino Galeswangi

Lahir di Malang, pada 19 Juli 1990, Rakai Hino kini telah menjadi salah satu Tim Ahli Cagar Budaya (TACB) di Kota Malang. Mendapatkan gelar Sarjana dari Jurusan Sejarah FIS-Universitas Negeri Malang pada bulan Januari tahun 2016 dan mendapatkan gelar Magister tahun 2020 dari Universitas Negeri Malang pada jurusan yang sama. Saat ini aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian Sejarah dan Arkeologi. Dalam perjalanan kariernya telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: *Kepurbakalaan di Kota Malang Koleksi Arca dan Prasasti* yang diterbitkan oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kota Malang pada tahun 2011; *Candi Sawentar 1 dan 2* yang diterbitkan oleh Stirangga Sastra pada tahun 2014, *Pendidikan Karakter Masa Majapahit* yang diterbitkan oleh Magnum pada tahun 2018; *Media Pembelajaran Pada Abad XV M (Studi Kasus Prasasti Widodaren, Gerba, Dan Pasrujambe)* yang diterbitkan oleh Jurnal Berkala Arkeologi Mei 2020, dan *Sebaran Benda Cagar Budaya di Kota Malang* yang diterbitkan oleh Dinas Pendidikan dan Kebudayaan tahun 2020.

Rendy Aditya Putra Ertrisia

Lahir di Kediri, pada 14 Januari 1995, Rendy Aditya Putra Ertrisia kini telah menjadi salah satu Tim Pengolah Data Tim Ahli Cagar Budaya Nasional (TACBN) di Direktorat Pelindungan Kebudayaan. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Pendidikan Sejarah dari Universitas Negeri Malang pada Juli 2017. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian Ikonografi Arca Hindu-Buddha Singhasari-Majapahit. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di

antaranya adalah: Struktur Perahu Batu di Desa Sangliat Dol dan Arui Bab yang diterbitkan di Buletin Kora-kora Balai Pelestarian Cagar Budaya Maluku Utara pada tahun 2019; Ikonografi Arca Jina Krtanagara yang diterbitkan di Jurnal Panalungtik Balai Arkeologi Jawa Barat pada tahun 2020; dan Megalitik Juga Hadir di Lambanapu yang diterbitkan di Penerbit Obor pada tahun 2020.

Siti Zainatul Umaroh

Lahir di Tuban, pada 7 Juni 1991, Siti Zainatul Umaroh kini telah menjadi salah satu peneliti di Center for Security and International Studies (CSIS), Indonesia, dengan konsentrasi kajian Sejarah Pendidikan dan Reorgansiasi Militer. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Pendidikan Sejarah dari Universitas Negeri Surabaya pada 2012, gelar Profesi Pendidikan di PPG Universitas Negeri Surabaya pada 2015, dan gelar Magister Ilmu Sejarah (Master of Arts in History) dari Universitas Gadjah Mada pada 2019. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian Hubungan Indonesia-Malaysia dan Sejarah Pendidikan Indonesia. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah buku berjudul Merajut Karya di Kelas Literasi yang diterbitkan oleh Sarbikita Publishing pada 2014; Dari Aceh Singkil untukmu Indonesia: Inilah Langkah Kecil Kami yang diterbitkan oleh PPPG Unesa Publishing pada 2015; Buku 3 Tahun Pencapaian Jokowi: Kinerja Presiden dalam Catatan Warga yang diterbitkan oleh Bening Pustaka Publishing pada 2017; Kapita Selecta Pendidikan Sejarah Indonesia yang diterbitkan oleh Penerbit Ombak pada 2017; Kisah Orang Jawa Tak Jadi Bagian dari Melayu yang diterbitkan di Antara pada tahun 2019; Senjatanya Orang Kalah yang diterbitkan di Kompasiana pada tahun 2017; dan Dekolonialisasi Dan Refleksi Historiografi Indonesia yang diterbitkan di Indoshinju pada tahun 2017.

Theresia Lukita Oktarisa

Lahir di Salatiga pada 15 Oktober 1998, Theresia Lukita Oktarisa kini dalam proses untuk menjadi mahasiswa magister. Beliau mendapatkan gelar Sarjana Terapan Pariwisata pada bulan Agustus, tahun 2020 yang lalu, di Universitas Kristen Satya Wacana. Saat ini beliau sedang dalam proses menuju studi master di Universita Studi Degli di Ferrara pada tahun 2021. Beliau saat ini aktif melakukan penelitian dalam bidang kajian *heritage and preservation*. Penulisan dalam jurnal Berkala Arkeologi Volume 41 tahun 2021 ini merupakan karya penulisan yang pertama dan diterbitkan pada jurnal nasional yang terakreditasi.

Titi Susilowati Prabawa

Lahir di Kendal, pada 12 Desember 1966, Titi Susilowati Prabawa kini telah menjadi salah satu dosen senior di Universitas Kristen Satya Wacana. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Universitas Kristen Satya Wacana pada tahun 1985, dan gelar Doktor dari Vrije Universiteit pada bulan Oktober 2010. Saat ini, beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang Pariwisata dan Pembangunan. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: *Local Tourism Businesses in Indonesia, A Pathway to Crisis Resilient Development?* diterbitkan di Austrian Journal of Southeast Asian Studies pada tahun 2020; *Promoting Local Food through Tourism Development: A Case Study in Nemberala Village, Rote Island, East Nusa Tenggara* di *Plant Biosecurity and Biodiversity in Dryland Areas in a Time of Climate Change* yang diterbitkan oleh Australian Plant Biosecurity Science Foundation pada tahun 2020; *The Indonesian Tourism Industry under Crisis: A Bourdieuan Perspective on Social Boundaries among Small-Scale Business Owners* diterbitkan di Asia Pacific Business Review pada tahun 2017.

Wahyu Rizky Andhifani

Lahir di Gelumbang, pada 24 Januari 1981, Wahyu Rizky Andhifani kini telah menjadi salah satu Peneliti bidang arkeologi sejarah di Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan. Beliau mendapatkan gelar Sarjana dari Universitas Udayana pada tahun 2005, gelar Pascasarjana dari Universitas Sriwijaya tahun 2007, dan gelar doktoral dari Universitas Islam Raden Fatah tahun 2018. Saat ini, Beliau aktif melakukan penelitian dalam bidang arkeologi sejarah, khususnya epigrafi. Dalam perjalanan kariernya beliau telah menghasilkan beberapa karya ilmiah, beberapa di antaranya adalah: Ajaran Agama Buddha di Kerajaan Sriwijaya (berdasarkan Prasasti Talang Tuwo) yang diterbitkan di Jurnal Siddhayatra Volume 13 No. 2 November 2008; Penelusuran Jejak Islam di Belitung diterbitkan di Jurnal Paradigma Volume 10 No.1 2020; Prasasti-Prasasti Beraksara Pasca-Palawa: Bukti Keberagaman di Kawasan Kepurbakalaan Padang Lawas, Sumatera Utara diterbitkan di Jurnal Siddhayatra Volume 25 (1) Mei 2020.



UCAPAN TERIMA KASIH DAN PERNYATAAN KESETARAAN PROSES EDITORIAL

Proses editorial yang dijalankan Tim Redaksi pada setiap artikel yang masuk dipastikan mentaati kaidah "Review Anonim Ganda" dan "Persaingan Kepentingan" yang telah dipatuhi. Ketentuan-ketentuan dua kaidah tersebut dapat dilihat secara lengkap di laman daring jurnal Berkala Arkeologi. Semua penulis di dalam edisi ini telah menjalani proses editorial yang setara. Jurnal Berkala Arkeologi membuka peluang bagi penulis baik penulis umum maupun penulis yang berkedudukan sebagai Mitra Bestari di jurnal ini. Dengan catatan, bahwa Mitra Bestari yang memberikan kontribusi tulisannya di Berkala Arkeologi pun akan menjalani proses telaah oleh sejawat, dan melalui proses editorial yang sama dengan penulis lainnya.

Mempertimbangkan hal-hal di atas, Tim Redaksi Berkala Arkeologi mengucapkan terima kasih dan penghargaan tertinggi kepada para Mitra Bestari berikut ini yang telah memberikan kontribusi telaah ilmiahnya di edisi ini.

1. Prof. Dr. Agus Aris Munandar (Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia)
2. Dr. Wanny Rahardjo Wahyudi (Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia)
3. Dr. Supratikno Rahardjo (Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia)
4. Sonny Wibisono, MA., DEA (Pusat Penelitian Arkeologi Nasional)
5. Dr. Daud Aris Tanudirjo (Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada)
6. Dr. Niken Wirasanti, M.Si. (Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada)
7. Dr. Mimi Savitri, MA (Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada)
8. Dr. Panjisakti Basunanda (Departemen Budidaya Pertanian, Fakultas Pertanian, Universitas Gadjah Mada)
9. Prof. Dr. Yahdi Zaim (Jurusan Teknik Geologi, Fakultas Ilmu dan Teknologi Kebumihan, Institut Teknologi Bandung)
10. Prof. Dr. Harry Widianto (Balai Arkeologi Provinsi D.I. Yogyakarta)
11. Prof. Dr. Inajati Adrisijanti (Indonesian Consortium for Religious Studies)

Kontribusi para Mitra Bestari di atas telah mendukung kualitas artikel di jurnal ini, dalam memajukan Arkeologi Indonesia.

Salam,
Tim Redaksi

Halaman ini sengaja dikosongkan.

PANDUAN PENULISAN

I. PETUNJUK UMUM

1. Artikel belum pernah dipublikasikan oleh media lain dan tidak ada unsur plagiasi.
2. Artikel dapat berupa hasil penelitian (laboratorium, lapangan, kepustakaan), gagasan konseptual, kajian, atau aplikasi teori.
3. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris dengan ragam bahasa akademis.
4. Judul, abstrak dan kata kunci ditulis dalam bahasa Indonesia dan Inggris.
5. Naskah diketik dalam huruf **BOOK ANTIQUA REGULAR** ukuran 11 dengan spasi satu pada kertas ukuran A4 dengan batas atas-kanan 3 cm serta batas bawah-kiri 4 cm. Panjang naskah minimal 5.000 kata dan tidak lebih dari 7.000 kata, termasuk daftar pustaka, tabel dan/atau gambar.

II. STRUKTUR ARTIKEL

Artikel disusun meliputi unsur-unsur berikut:

1. Judul
2. Nama dan alamat penulis
3. Abstrak (Pendahuluan singkat - Permasalahan - Metode - Kesimpulan yang dihasilkan)
4. Pendahuluan (Latar belakang permasalahan - Rumusan - Tujuan - Hipotesis (opsional) - Rancangan penelitian - Landasan teori - Tinjauan pustaka)
5. Metode (Mencakup penjelasan tentang lokasi - Waktu penelitian - Macam / Sifat penelitian - Teknik pengumpulan data - Metode analisis data)
6. Hasil Penelitian (Pemaparan data - Analisis / Interpretasi)
7. Diskusi dan Pembahasan (Sintesis hasil penelitian - Harus mengeksplorasi signifikansi dari hasil penelitian - Bukan merupakan pengulangan)
8. Kesimpulan (Penjelasan singkat dalam bentuk kalimat utuh atau dalam butir-butir kesimpulan secara berurutan - Kesimpulan harus menjawab pertanyaan)
9. Saran / Rekomendasi (Opsional - Apabila diperlukan , saran/ rekomendasi dapat dimasukkan - Berisi rekomendasi akademik,tindak lanjut nyata, implikasi kebijakan atas kesimpulan yang diperoleh)
10. Pernyataan Penulis (Pernyataan kontribusi penulis, urutan dan porsi penulisan (apabila penulis lebih dari satu), pendanaan (apabila ada), dan ada/tidak adanya konflik kepentingan. Format Pernyataan Penulis telah disediakan Berkala).
11. Ucapan terima kasih (Sebagai wujud penghargaan terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam penyusunan naskah atau dalam penelitian dan / atau pengembangan. Disebutkan siapa yang patut diberikan ucapan terimakasih, baik secara organisasi/institusi, pemberi donor ataupun individu).
12. Daftar pustaka (Metode sitasi ditulis berdasarkan gaya **American Psychological Association (APA) 6th/7th Edition**. Menggunakan aplikasi referensi **Mendeley**. Jumlah daftar acuan paling sedikit sepuluh dan 80%-nya adalah sumber acuan primer publikasi (buku/ jurnal) yang diterbitkan sepuluh tahun terakhir - Daftar acuan dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu sumber non elektronik dan sumber elektronik.
13. Lampiran

III. JUDUL

1. Judul diketik dengan huruf **BOOK ANTIQUA REGULAR** ukuran 12, cetak tebal, format *Sentence case* (huruf besar hanya di awal kalimat).
2. Judul ditulis dalam bahasa yang sama dengan naskah artikel dan diikuti dengan judul bahasa lainnya di bawahnya, ditulis dengan huruf **BOOK ANTIQUA REGULAR** ukuran 12, cetak tebal, format *Sentence case*.

IV. NAMA DAN ALAMAT

1. Nama ditulis lengkap tanpa gelar.
2. Jika penulis lebih dari satu maka dipisahkan dengan tanda koma (,) dan kata 'dan'.
3. Nama ditulis dengan huruf **BOOK ANTIQUA REGULAR** ukuran 10.
4. Alamat adalah instansi asal penulis. Jika penulis lebih dari satu maka diberi nomor urut dengan format *superscript*.
5. Alamat ditulis dengan huruf **BOOK ANTIQUA REGULAR** ukuran 9.
6. Alamat pos-el ditulis dengan huruf **BOOK ANTIQUA REGULAR** ukuran 9.

V. ABSTRAK DAN KATA KUNCI

1. Abstrak ditulis dalam bahasa Indonesia (150 kata) dan bahasa Inggris (150 kata).
2. Kata-kata kunci ditulis dalam bahasa Indonesia dan bahasa Inggris (4 - 6 kata) dalam format *Sentence case*.
3. Abstrak dan kata kunci ditulis dengan huruf **BOOK ANTIQUA REGULAR** ukuran 9.
4. Penempatan abstrak dengan bahasa selain bahasa naskah artikel diletakkan pertama, ditulis dengan huruf tegak.

VI. TABEL

1. Setiap tabel diberi penomoran huruf arab (Tabel 1., dst).
2. Setiap tabel diberi judul yang ditulis dalam huruf *Segoe UI* ukuran 8 dengan format *Sentence case*.
3. Isi tabel ditulis dalam huruf *Segoe UI* ukuran 8.
4. Pada bagian bawah tabel diberi keterangan tentang sumber tabel dengan format *Sentence case*.

VII. GAMBAR

1. Seluruh ilustrasi dalam naskah dimasukkan dalam kategori gambar dan diurutkan dengan nomor arab (Gambar 1., dst.).
2. Keterangan gambar ditulis di bawah masing-masing ilustrasi dengan menyertakan sumbernya.
3. Keterangan gambar ditulis dalam huruf *Segoe UI* ukuran 8 dengan format *Sentence case*.

VIII. DAFTAR PUSTAKA

1. Daftar pustaka ditulis secara alfabetis.
2. Format buku:
Zoetmulder, P.J. (1982). *Old Javanese - English dictionary part I A-O*. Martinus Nijhoff.
3. Format artikel:
Ardika, I. W., Setiawan, I. K., & Srijaya, I. W. (2018). Sapatha dalam relasi kuasa dan pendisiplinan pada masyarakat Bali Kuno abad IX-XIV. *Berkala Arkeologi*, 38(1), 1-16. <https://doi.org/10.30883/jba.v38i1.231>

