



PEPEP DW.

# MANUSIA DAN GUNUNG

TEOLOGI - BANDUNG - EKOLOGI



PENGANTAR: IIP D. YAHYA



Buku ini tidak diperjualbelikan.

PEPEP DW.

# MANUSIA DAN GUNUNG

TEOLOGI - BANDUNG - EKOLOGI



PENERBIT DJELADJAH  
SLEMAN, DI. YOGYAKARTA  
2019



Buku ini tidak diperjualbelikan.

# MANUSIA DAN GUNUNG



Judul: Manusia dan Gunung

Penulis: Pepep DW.

Editor: Fairuzul Mumtaz

Copyright © 2019 by Pepep Dw.  
Hak cipta dilindungi oleh undang-undang  
*All right reserved*

Cetakan pertama, April 2018

Cetakan kedua, Januari 2019

Cetakan ketiga, Juli 2019

## **Djeladjah Pustaka.**

Sinduharjo, Ngaglik, Sleman, Yk

Web: [www.kopibukucinta.com](http://www.kopibukucinta.com)

Email: [djeladjah@yahoo.com](mailto:djeladjah@yahoo.com)

Sosial media: @djeladjah

ISBN: 978-602-51833-0-0

Dimensi: 176 x 250 mm, xvi + 234 hlm

Cover: Setia Adhi K/Sworks.ind

Ilustrasi: @Celotehrenyah, Melati Saibani

Desain layout: Djue inspired

© **Djeladjah Pustaka 2019**

Buku ini merupakan karya buku yang terpilih dalam Program Akuisisi Pengetahuan Lokal Tahun 2021 Balai Media dan Reproduksi (LIPI Press), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.



Karya ini dilisensikan di bawah Lisensi Internasional Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# PENGANTAR I

**Oleh: Iip D. Yahya**

**Gunung: yang Agung dan yang Luhung**

“Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal dia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat dengan kokoh tiap-tiap sesuatu; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.” (Surat An-Naml, ayat 88).

Saya bukan pendaki gunung dan bukan pula anggota pecinta alam. Buku Saudara Pepep ini menyadarkan saya betapa luasnya spektrum gunung dan begitu sentral posisinya dalam kehidupan manusia. Dan menurut kutipan ayat di atas, gunung-gunung itu tidaklah diam melainkan bergerak seperti awan. Karena ia bergerak maka dibutuhkan keseimbangan agar pergerakannya tidak menimbulkan guncangan yang merusak. Ayat ini mengindikasikan bahwa hidup bersama gunung adalah hidup yang terus menerus menekankan kewaspadaan.

*Caringcing pageuh kancing saringset pageuh iket*, ujar pepatah Sunda. *Stay alert stay alive*. Ringkasnya, mengharuskan para penghuninya agar terus belajar, dan tidak pernah merasa jumawa. Sikap jumawa, pengabaian, dan kesemberonoan, ditambah keserakahan, itulah perilaku negatif yang telah menelantarkan gunung dan lingkungannya, yang membuat gunung berubah sebagai ancaman bagi kehidupan manusia.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sudah lama saya memerhatikan aktivitas Saudara Pepep yang tak biasa. Sebagai intelektual, ia menekuni studi musik Sunda (karawitan) dan memiliki minat pada bidang seni yang lain seperti tari. Di luar kampus ia menjadi aktivis lingkungan dengan *level green* (hijau tapi dalam konteks ini bisa dibaca: bersih). Ia kritis pada kebijakan pemerintah tentang lingkungan yang salah, juga kritis pada keserakahan pengusaha yang merusak lingkungan demi keuntungan materi semata. Ia bahkan kritis pada para pendaki gunung yang salah kaprah. Apalagi para *off roader* yang suka main terabas hutan larangan, tentu saja ia tak hanya kritis, melainkan murka.

Pengetahuannya tentang tokoh-tokoh informal di balik gunung-gunung Bandung, sungguh mengagumkan. Sekalipun dalam buku ini Pepep membahas gunung secara umum, seperti dalam bahasan tentang teologi, tetapi bingkai yang ia sodorkan adalah gunung di Jawa Barat, wilayah Priangan, lebih khusus lagi kawasan Bandung. Hal itu wajar karena Pepep memerlukan fokus yang menjadi pijakan tulisannya.

Ketika wilayah Jawa bagian Barat menjadi “milik” VOC setelah dihadiahkan oleh Mataram sebagai kelanjutan dari perjanjian Gianti (1755), mereka mengutus para antropolog untuk meneliti penduduknya. Didapatilah orang-orang di pegunungan yang berbicara bukan dalam Bahasa Jawa. Maka dinamailah orang-orang itu sebagai *berg javan* (orang Jawa gunung). Dari orang Jawa gunung inilah bahasa Sunda dihidupkan kembali. Merujuk konsep yang ditawarkan Pepep bahwa gunung adalah guru yang agung atau guru yang *luhung* (luhur), tetap bertahannya bahasa Sunda di gunung-gunung itu menjadi salah satu pembuktian.

Setelah diduduki dan dijawakan oleh Mataram selama kurang lebih dua abad, menyusul runtuhnya Kerajaan Pajajaran (1579) dan maksud Mataram menyerang Batavia yang diduduki Portugis, orang-orang gunung di Priangan menjadi pemandu hidupnya kembali bahasa Sunda. Tentu saja bantuan intelektual Belanda seperti KF Holle yang bersinergi dengan Kiai Mohamad Moesa sangat besar perannya dalam merumuskan bahasa Sunda yang baru itu, yaitu bahasa Sunda yang ditulis dalam huruf latin. Seiring waktu, bahasa Sundanya orang Bandung ditetapkan sebagai *basa lulugu*, semacam *standard* bahasa Sunda yang baku. Maka tidak salah jika Pepep punya perhatian khusus pada gunung-gunung di Bandung, karena masyarakatnya telah menjadi penjaga yang kokoh terhadap satu-satunya pusaka Sunda yang tak bisa dihancurkan selama pendudukan Mataram, yakni bahasa Sunda.

Penetapan Bandung sebagai sentral ini tak lepas dari perpindahan ibukota Priangan dari Cianjur ke Bandung (1864) akibat meletusnya Gunung Gede. Gunung-gunung di Bandung pun semakin menjadi perhatian dengan adanya penanaman kopi yang menjadikan Kopi Priangan sebagai salah satu produk Hindia Belanda paling dicari di Eropa.

Konsep Bandung sebagai *De Berg Stad* (Kota Gunung) semakin kokoh. Gunung menopang kota, kota mendukung gunung. Rel kereta api dibentangkan melintasi Bandung-Banjaran-Ciwidey untuk mempermudah pengangkutan kopi. Sebuah stasiun radio dibangun megah di kawasan Malabar. Bandung pun jadi “Kota Kembang” tempat pertemuan-pertemuan besar dilaksanakan, dengan keramahan layanan (*hospitality*) war-ganya yang mengesankan.

Di awal abad 20, Bandung menjelma sebagai kota kosmopolit dan pusat aktivitas intelektual di Hindia Belanda. Hampir semua tokoh pergerakan nasional Indonesia, pernah menghirup udara sejuk dan menyerap gairah intelektual kota gunung ini. Namun, ketika gunung-gunung itu tak lagi jadi rujukan dan perhatian, maka peristiwa di seputar gunung akhirnya penuh dengan catatan musibah, akibat kelalaian dan pengabaian orang kota. Pepep melalui buku ini mengingatkan pentingnya konsep sadar kawasan, misalnya dengan kampanye “Save Ciharus”. *Bandung heuring ku tangtung* (penuh bangunan berbeton dan lautan kendaraan), *Bandung ngalanglayung* (menyedihkan), bukan lagi siloka tetapi sudah menjadi fakta.

Buku ini penting sebagai pengingat bahwa gunung memiliki peran sentral dalam spiritualitas orang Sunda. Peran yang diperkuat secara teologi Islam dengan kutipan ayat-ayat Al-Quran dan hadits Nabi Muhammad SAW. Karena posisi gunung itu penting dalam keseimbangan ekosistem, maka kebijakan pihak-pihak yang berwenang haruslah satu suara, aturan yang diputuskan janganlah tumpang tindih satu sama lain, dan berilah peran signifikan kepada warga gunung yang selama ini dengan sukarela sudah menjaga jengkal demi jengkal agar gunung tetap menghidupi dan melindungi. Selamat membaca.

### **Iip D Yahya**

*Penulis buku “Oto Iskandar Di Nata: The Untold Story” (2008), “Gus Dur: berbeda itu asyik” (2004). Tengah menyusun tulisan tentang Sejarah Paguyuban Pasundan*

# PENGANTAR II

**Oleh: T. Bachtiar**

Gunung yang menjulang berselimut kabut, dari waktu ke waktu selalu membuat rasa kagum. Kesegaran udaranya, kesejukan hawanya, dan air yang mengalir teratur tak mengenal musim di kaki gunung. Gunung yang memberikan keberkahan bagi warganya, membuat warga tak kenal henti untuk bersyukur.

Sekali waktu, gunung yang memberikan keberkahan itu meletus, suaranya berdentuman, api menjilati angkasa, membakar hutan belantara, meniupkan abu dan pasir ke langit yang menimbun rumah di perkampungan.

Ada dua sisi wajah gunung yang setiap hari memberikan kemakmuran, pada suatu ketika dapat memberikan ancaman yang mematikan. Oleh karena itu gunung yang mengagumkan itu menjadi tempat untuk memanjatkan doa-doa harapan kepada Yang Maha Kuasa, agar kelimpahan berkah dari gunung tidak pernah berhenti, dan gunung yang sedang membangun dirinya tidak membuat warganya *perlaya*.

Para pengagum gunung akan terus bergerak, akan terus menziarahi gunung-gunung yang suci, akan terus mendaki untuk berolahraga, mencari ilmu pengetahuan, dan untuk berrekreasi. Selalu ada hal yang menarik dari gunung, karena belum semuanya terungkap dengan sempurna. Jawaban-jawaban itu selalu menyisakan teka-teki yang memerlukan penelitian lanjutan dengan cara terus mencari tiada henti untuk mendapatkan jawaban baru

Buku ini tidak diperjualbelikan.



untuk memuaskan rasa penasaran dan keingintahuannya, yang akan menimbulkan rasa penasaran berikutnya.

Beruntunglah warga Cekungan Bandung yang tempat bermukimnya dikelilingi gunung-gunung. Gunung-gunung itu ada yang masih aktif, seperti Gunung Tangkubanparahu dan Gunung Patuha (Kawah Putih), dan banyak gunung-gunung api purba, seperti kompleks gunung api purba Lagadar, Soreang, Nagreg, Kareumbi, Lembang, Cupunagara, dll. Dan ada juga gunung kapur di Padalarang.

Disadari atau tidak, gunung di sekeliling Bandung itu telah membentuk karakter warganya. Warga Cekungan Bandung khususnya, dan warga di Tatar Sunda pada umumnya, menjadi warga yang egaliter karena kebutuhan dasarnya terpenuhi dengan sangat baik, ketika gunung-gunung dan hutannya masih terjaga, sehingga menjadi warga yang kuat dan mandiri. Namun, ketika gunung-gunung dihancurkan, hutan menghilang berganti bawang dan kentang, maka mata air mengering, sungai kehilangan air pada musim kemarau, dan banjir pada musim penghujan, suhu menjadi panas, tumbuhan dan binatang pergi entah ke mana, maka yang akan terkena dampaknya adalah warganya, akan menjadi warga yang tergantung sehingga tidak mandiri, dan inilah yang akan membuat warganya menjadi lemah.

Terbitnya sebuah buku, selalu memberikan energi kebahagiaan. Semoga hanya kebaikan yang tertinggal.

**T Bachtiar,**

Penulis buku *Bandung Purba*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# DAFTAR ISI

PENGANTAR I: IIP D. YAHYA —	V
PENGANTAR II: T. BACHTIAR —	IX
PROLOG —	1
Gunung: Teologi - Bandung - Ekologi —	3
PUISI I: M. SEFTIA PERMANA —	7
TEOLOGI GUNUNG —	9
Gunung Sebagai Makhluk —	16
Sebagai Penanda Waktu dan Refleksi Kehidupan Manusia —	22
Gunung, Wali Songo, dan Wayang —	29
Gunung Sebagai Tempat —	32
Gunung Dalam Perumpamaan —	38
CATATAN PEZIARAH & PENDAKI —	43
Bujangga Manik: Sosok dan Sumber Literasi —	45
Peziarah dan Alpinist —	48
Perjalanan Pertama dan Rindu kepada Sang Ibu —	50
Mendaki Gunung Kembali dan Akhir Perjalanan—	52
Gunung-Gunung dalam Catatan Bujangga Manik —	56
Gunung dalam Perjalanan Pertama —	56
Gunung di Pulau Jawa dalam Perjalanan Kedua —	61
CATATAN PENDAKI EROPA —	69
Mendaki di Musim Hujan —	77
Sakral dan Profan —	82
Patuha, Puisi Wormser —	86

Buku ini tidak diperjualbelikan.

700 GUNUNG BANDUNG — 91
Konsep Gunung — 93
Gunung, Morfologi Hingga Anatomi —103
Morfologi —104
Anatomi — 108
Fakta 700 Gunung Bandung — 114
Fakta Unik Gunung di Bandung: Elevasi hingga Toponimi —117
MANDALA RAKUTAK — 123
Rakutak: Keganjilan dan Keunikan Toponimi — 125
Taman Inggris dan Catatan Pendaki Eropa Pertama — 129
Kemegahan Lanskap dan Hutan Belantara — 130
Peristiwa Sejarah Pagar Betis:
Lembah Handeuleum dan Kartosoewirdjo — 134
Memandang Ciharus dan Kepiluannya Kini — 138
Kampanye #SaveCiharus, #Sadarkawasan, dan Berhenti
Mendaki Gunung — 141
PUISI II: M. RIZALDI — 147
GUNUNG PARA PETAPA — 151
Gambung: di Antara Nama Alias dan Jejak Budaya Lampau — 155
Gunung Petapa dan Tempat Moksa — 156
Artapela & Sulibra: Fakta Kerusakan Hutan dan Dampak
Positif Kegiatan Pendaki — 168
MITOS AUL — 175
Demitologi, Deforestasi — 179
Rasionalitas Mitos Aul — 182
Manifestasi Etik —188
Pamali VS Konstitusi — 189

Batu Wahyu di Kaki Gunung Palasari sebagai  
Manifestasi Etik — 193

GUNUNG ARTEFAK PRA-NUSANTARA — 199

Nusakendeng hingga Ring of Fire:

Petunjuk Danadibrata (2009) — 200

Petunjuk Raffles (1817) dan Rigg (1864) — 206

Kendang – Kendeng: Dua Berbeda, Satu Itu-Itu Juga — 211

Gunung Kendeng Bandung:

Bujangga Manik, Peta Belanda, hingga Kidung Sunda — 214

Mengunjungi Jampang — 219

Dimensi Sakral — 221

PUISI III: JAZULI IMAM — 225

PUSTAKA — 227

TENTANG PENULIS — 229

EPILOG — 231

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# PROLOG

*“Menyelami kedalaman kebijaksanaan gunung.  
Mendaki ketinggian pengetahuan gunung”*

## **Gunung: Teologi – Bandung – Ekologi**

Entah dari mana jalannya, tiba-tiba saja pada suatu kesempatan pembicaraan tentang gunung berakhir pada tema ketuhanan, atau sisi teologis gunung. Dengan segala kekurangan dan keterbatasan pengetahuan tentang sisi ketuhanan gunung, pada akhirnya beberapa catatan yang berkaitan dengan kitab suci dan dalil-dalil dirangkum ke dalam sebuah matrik untuk dikonsultasikan pada beberapa narasumber yang memahami bab teologi.

Tema teologi gunung dalam buku ini benar-benar deskripsi referensial biasa, sama sekali tidak ada analisis mendalam dengan cara menyeberang dan menyelami ilmu tafsir kitab suci terkait gunung. Namun demikian, dalam keyakinan penulis, tanpa dianalisis dan ditafsirkan mendalam pun, gunung-gunung telah dengan sendirinya menampakkan keistimewaannya sesuai dengan apa yang dikehendaki Sang Maha Pencipta.

Tetapi, tentu dalam buku ini, gunung dan ayat-ayat memani-festasikan atau mewujudkan dirinya melalui jalan goresan tangan penulis. Oleh sebab itu, tidak diragukan lagi tentang kemungkinan adanya kekeliruan, yang datang dari penulis, bukan dari sumber yang menjadi objek penulisan dan pembahasan, termasuk dalam tema Bandung dan Ekologi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Sebelum menulis buku *Manusia dan Gunung* yang memuat tema teologi ini, bersama penerbit Djeladjah, awalnya berupaya menerbitkan sebuah buku tentang gunung di Bandung.

Tapi ternyata, menulis buku tentang gunung di Bandung, yang salah satunya berarti menulis gunung-gunung di sekitar Bandung Raya dengan jumlah hampir 700 gunung, merupakan pekerjaan yang sulit dan cenderung ambisius. Bahkan, untuk cakupan Bandung selatan saja, ratusan gunung dengan pelbagai catatan menarik tidak akan habis dikupas hanya dalam buku setebal kurang dari 300 halaman ini.

Di samping waktu yang cukup panjang, diperlukan usaha keras dalam menggali informasi-informasi yang tercecer untuk dikumpulkan. Namun, cita-cita yang besar tentang sejuta langkah tidak akan pernah tercapai tanpa langkah pertama. Buku ini biarlah menjadi langkah awal dalam membuka sisi lain gunung Bandung, yang memiliki beribu cerita di dalamnya.

Gunung, dalam pandangan umum merupakan ranah atau wilayah kerja ilmu geologi. Lalu apa yang membedakan tulisan dalam buku ini, dan apa yang hendak disentuh dalam pembahasan, di luar buku-buku geologi tentang gunung?

Dalam dokumentasi film yang diproduksi *National Geographic* berjudul “Space Time Oddisey”, Neil Degrasse Tyson, *host* sekaligus narasumber menyebutkan bahwa hidup kita berada di ujung kalender kosmos, bahkan di jam-jam terakhirnya. Tetapi satu detik dalam kalender kosmos berarti kurang lebih 475 tahun. Dalam ilmu astrofisika, dan juga geologi, pembahasan waktu dalam rentang yang sangat panjang tersebut secara diakronis (perjalanan sejarah) menjadi tolok ukur pembahasan, tidak terkecuali dalam

membahas bumi dan gunung. Membicarakan gunung dalam konteks geologi bisa menyebutkan hari ini hingga ratusan juta tahun yang lalu. Waktu sepanjang itu bisa menjadi *timelapse* dalam kecepatan tinggi untuk memperlihatkan perubahan dan cerita gunung dalam dimensi geologi.

Berbeda dengan kedua disiplin ilmu geologi dan astrofisika, pembahasan buku ini mengacu pada konteks “manusia” sebagai kata kunci. Bahasa lainnya, gunung dalam konteks antroposentris, di mana keberadaan manusia, terutama dalam konteks sejarah dan budaya menjadi sangat penting.

Gunung dalam konteks manusia dan kebudayaan bisa sangat berbeda antara satu sama lainnya. 10 tahun yang lalu, dan 2 hari yang lalu dalam konteks sejarah bisa menunjukkan perbedaan yang sangat berarti (signifikan) dalam kaitannya dengan manusia.

Tentu saja, penulisan buku *Manusia & Gunung* yang di dalamnya memuat gunung di Bandung ini, akan sulit jika melihat fakta bahwa jumlah gunung yang ada di Bandung melebihi angka 500. Namun sebagaimana kaidah penulisan, penelitian, dan sebuah pembahasan, pembatasan masalah atau fokus pembahasan menjadi *mapping point* sekaligus batas pembahasan, sehingga luas dan besarnya cakupan bisa difokuskan dan dipersempit.

Fokus sekaligus batasan yang dimaksud terletak pada sejarah, lanskap, dan budaya. Ketiga konsep tersebut tidak digunakan sebagai ilmu-ilmu secara (epistemologis) holistik atau menyeluruh yang menjadi pendekatan analisis, melainkan sebatas sudut pandang ringan dan sederhana sebagai tema cerita gunung.

Melalui pengantar dalam karya leksikografinya yang berjudul *A Dictionary of The Sunda Language of Java*, Jonathan Rigg (1862)

menuliskan dua kalimat “Beunang Guguru ti Gunung – Beunang nanya ti Guriang”. Demikian pula para pemikir di kalangan masyarakat Sunda, secara langsung dan gamblang selalu melekatkan konsep “gunung” dengan konsep “guru”. Namun pemahaman dan cara berpikir masyarakat terhadap gunung, termasuk konsep memperlakukan gunung, secara ekologis pada praktiknya begitu jauh dari nilai-nilai filosofis sebagaimana dijelaskan di atas, apalagi jika dilihat dari kacamata teologis.

Kerusakan alam yang dengan mudah kita saksikan terjadi di setiap tempat, tidak bisa dilepaskan dari bagaimana masyarakat memandang dan memperlakukan gunung. Alih-alih menjadikan gunung sebagai guru, pada praktiknya tidak lebih diperlakukan sebagai benda mati dan tempat perputaran ekonomi. Padahal dalam totalitas kehidupan, gunung bersama hutan lebih banyak perannya sebagai sistem penyangga kehidupan. Urgensinya jauh di atas pendekatan ekonomi semata.

Salah satu alasan hilangnya penghargaan manusia terhadap gunung diakibatkan karena terputusnya pengetahuan terhadap alamnya. Barangkali, melalui buku ini mudah-mudah, setidaknya dapat terbuka sedikit petunjuk berupa kode-kode menuju jawaban yang lebih baik terhadap pengetahuan lainnya yang lebih luas, dan berbobot.

Buku ini, pada akhirnya, berusaha untuk mengajak menyelami kedalaman gunung, di samping mendaki ketinggiannya. Sehingga, selain kita menjadi lebih tahu, seyogyanya kita bertambah bijaksana. *Wallahua 'lam.*

# CELAH ATAP

*Lampu-lampu rumah di kaki gunung, akan mati terbunuh pagi.  
Garis jingga di balik awan, seperti belati yang menikam  
cahaya lampu-lampu rumah di kaki gunung.*

*Jerit sepi kamar-kamar yang terkapar, terdengar hingga ke selasar.  
Sangat sepi. Lampu-lampu mati ditinggal Pak Tani pergi ke Ladang.*

*Hanya suara tonggeret dan sesekali angin menyusuri dengan  
hati-hati sebagian dinding dan tiang yang mulai melapuk.  
Sepi yang Pembunuh bisa menjadi sunyi yang hangat.*

*Atap rumah menengadahkan wajah pada Langit Plontos pukul 7.*

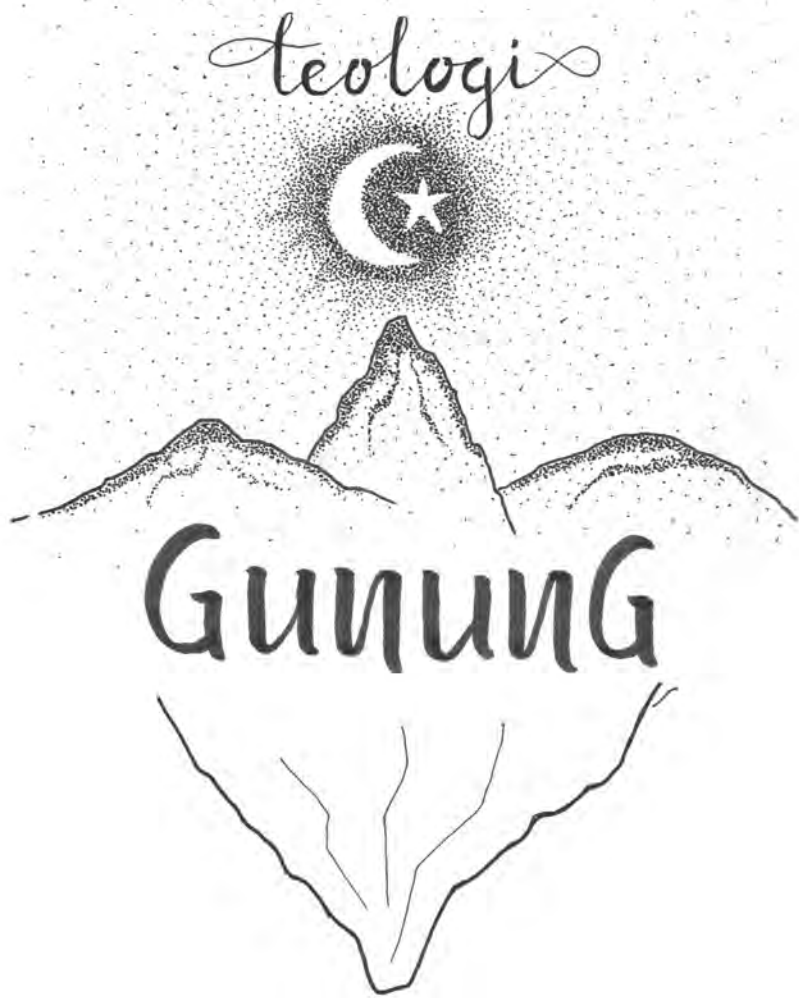
*Ia yang mengisi setiap celah-celah atap.  
Mengusir ruang hitam, memberi warna dan bentuk.  
Terus bergerak hingga langit kembali jingga.  
Pak Tani kembali pulang dari ladang saat senja,  
kemudian menyalakan lampu-lampu  
di setiap ruang, kamar, hingga selasar.*

*Sunyi sepi bukanlah ruang ketakutan.  
Ia hadir untuk mengisi lukisan-lukisan  
di setiap celah-celah atap yang tampak meratap.*

*Gubuk beratap daun rumbia  
Berdiri di ujung talut menghadap laut  
Ia, yang menjadi peraduan  
Saat peluh resap membasahi tubuh*

*( M. Septia Permana, 2016 )*

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# TEOLOGI GUNUNG

Gunung telah disebut dan dikisahkan sejak awal, sebelum manusia diturunkan ke muka bumi. Disebutkan dalam perjalanan sejarah bumi ketika ditinggali manusia, juga dikisahkan dalam akhir kehidupan manusia di muka bumi. Sederhananya, gunung berada dalam masa sebelum, sedang, dan setelah bagi manusia yang menjadi pertanda awal, tengah, dan akhir kehidupan. Kenyataan tersebut menempatkan gunung dalam dimensi makro—sebagai perjalanan waktu besar—kehidupan yang dikisahkan secara teologis.

Dalam konteks nusantara, terdapat relasi kuat dan analog antara kenyataan kisah teologi gunung sebagai tanda awal, tengah, dan akhir kehidupan, dengan simbolitas gunung dalam pembabakan wayang. Dalam pertunjukan wayang, simbol gunung ditampilkan dalam pembabakan makro (babak besar) untuk menandai awal cerita ketika hendak dimulai, di tengah perjalanan cerita, dan di akhir cerita sebagai penutup.

Wayang itu sendiri merupakan gambaran kehidupan manusia. Dalam hal inilah, gunung sebagai simbol memiliki relasi dalam level konteks teologi yang sama, di mana dalam wayang kemudian muncul perkembangan yang melibatkan wali—songo. Sementara itu, sebagaimana diketahui bersama, wali merupakan sosok yang dikenal memiliki kecakapan tinggi terhadap ilmu ketuhanan.

Selain menempati dimensi waktu (*tempus*), gunung juga berada dalam dimensi ruang sebagai tempat (*locus*). Gunung sebagai suatu kondisi alam, lekat dengan perjalanan kisah manusia



sejak masa awal kehidupan di muka bumi. Bahkan dalam beberapa kisah, dipercaya bahwa gunung adalah tempat yang menjadi saksi bertemunya Adam dan Hawa setelah diturunkan ke bumi. Dan gunung, tidak hanya diceritakan dalam perjalanan nabi pertama bagi agama-agama besar, melainkan juga bagi nabi penutup zaman, Nabi Muhammad SAW.

Dalam *Sirah Nabawiyah*, sebagai sebuah catatan lengkap yang memaparkan sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW, dituliskan salah satu kisah Rasul sebelum menerima wahyu dengan menyebutkan gunung sebagai salah satu tempat penting terkait perjalanan kerasulannya. Secara umum, gunung disebutkan sebagai tempat untuk menyendiri, menyepi, merenung untuk mendekatkan diri pada ilahi. Dalam cerita tersebut, di gunung pulalah pencerahan ditemukan, yang kemudian diamalkan setelahnya.

Gunung dalam masyarakat nusantara, dan Sunda khususnya, tidak jarang diidentikkan sebagai lokasi untuk menyendiri, tapa, merenung, mencari ilmu, mendapatkan pencerahan, mendapat jawaban dari pelbagai pertanyaan personal. Maka dikenal beberapa gunung dengan nama awalan “sada” dan terutama “padang” sebagai gambaran yang menerangkan bahwa gunung adalah tempat untuk “mengasingkan diri” dan mendapat pencerahan.

Dalam kepercayaan masyarakat Sunda lama, gunung dipercaya sebagai tempat yang sakral, tempat pusaka disimpan, tempat leluhur dan hal transenden bersemayam. Dalam hubungannya dengan perenungan, ilmu, serta tempat untuk mendapat pencerahan, konsep ini dikuatkan dengan tafsir gunung yang merupakan penyederhanaan nama dari konsep “GUru Nu agUNG”, “GUru Nu luhUNG” yang berarti menunjukkan sosok sumber keilmuan yang

agung. Hal tersebut direpresentasikan oleh gunung sebagai konsep tempat mencari ilmu.

Manusia yang bertapa dan mencari ilmu sendiri dalam konsep masyarakat Sunda disebut “guriang” untuk petapa lelaki. Sementara dalam catatan Ajip Rosidi (2001: 254) disebutkan, selain petapa laki-laki, juga terdapat petapa perempuan yang disebut “indang”—éndang. Guriang kemudian banyak disebutkan dalam kosmologi Sunda sebagai sosok yang menempati tempat-tempat sakral sebagai penjaga pusaka-pusaka luhur yang agung. Dalam beberapa kisah terkait konsep guriang dan gunung, akan kembali ditemukan kekekatannya dalam beberapa kisah lama. Salah satunya dalam kisah Mundinglaya di Kusuma dan kisah Guriang Tujuh dalam pembahasan gunung yang menjadi artefak pranusantara.

Gunung secara teologis, selain berada pada dimensi waktu dan tempat, juga menempati posisi sebagai makhluk. Dalam penjelasan proses diturunkannya Adam ke dunia yang fana di muka bumi ini, segala sesuatu yang diciptakan Sang Maha Esa bersama manusia diperlakukan sama sebagai makhluk. Bahkan, para rasul sebelum manusia mutakhir hari ini telah menempatkan gunung selain sebagai ruang, juga memperlakukan gunung-gunung sebagai makhluk.

Perlakuan terhadap gunung sebagai makhluk tidak jarang dianggap hanya sebatas perumpamaan, atau personifikasi semata. Seolah-olah yang “hidup” hanya sebatas manusia, satwa dan tumbuh-tumbuhan saja, sehingga menyebutkan gunung yang hidup, tumbuh, merespon dengan segala sikapnya, seolah hanya sebatas kiasan. Padahal, dalam banyak literatur terkait dengan ketuhan-

an—teologis, terutama melalui kepercayaan agama—disebutkan dengan gamblang bahwa gunung-gunung juga merupakan makhluk yang sujud dan berdzikir kepada Sang Pencipta.

Teologi dapat diartikan sebagai pengetahuan tentang ketuhanan, dan “teologi gunung” berarti pembahasan tentang pengetahuan terkait “gunung” dalam konteks ketuhanan. Secara sederhana, teologi gunung berarti pembahasan tentang bagaimana gunung disebutkan, dan diceritakan dalam kitab-kitab. Secara khusus—untuk sementara—teologi gunung dibahas dengan sederhana dalam batas teologi Islam. Meskipun dalam pemaparan ini dibahas pula tentang bagaimana masyarakat Sunda memaknai gunung dalam kepercayaan lama, namun secara khusus tidak menjadikan pembahasan tersebut sebagai pembahasan teologi berdasarkan kepercayaan religiusitas (keagamaan) Sunda, melainkan digunakan sebagai pengetahuan umum masyarakat di luar agama lokal, seperti penyebutan terhadap konsep *Sunda Wirwitan*, misalnya.

\*\*\*

Sekurang-kurangnya, “gunung” disebutkan dalam Alqur’an sebanyak 52 (lima puluh dua) kali dalam 60 (enam puluh) ayat. 52 (lima puluh dua) ayat secara gamblang memuat kata/terminologi “gunung”, 8 (delapan) lainnya dengan kata “bukit” dalam ayat tersendiri.

Disebutkan “sekurang-kurangnya”, sebab dalam terjemahan Indonesia, sangat dimungkinkan ada perbedaan penggunaan sebutan untuk menunjukkan gunung. Misalnya penggunaan istilah “bukit”

yang bisa jadi digunakan untuk menunjukkan bagian gunung atau gunung secara mandiri.

Sebagai contoh dalam ayat di bawah ini:

*Hingga apabila dia telah sampai di antara dua buah gunung, dia mendapati di hadapan kedua bukit itu suatu kaum yang hampir tidak mengerti pembicaraan.*

(QS. Al-Kahfi: 93)

Beberapa narasumber tafsir Alqur'an berpendapat bahwa tidak ada kekhususan klasifikasi morfologis (bentuk) dalam terjemahan bahasa Indonesia, khususnya dalam membedakan penyebutan gunung dan bukit. Untuk sementara sampai hari ini, dalam proses kajian tentang perbedaan bukit dan gunung dalam Alqur'an tersebut belum sampai pada temuan argumentasi (alasan), kenapa satu bentuk bumi atau konsep tertentu disebut gunung, sementara lainnya disebut bukit. Sehingga "bukit" pada dasarnya, secara sederhana dipastikan menunjukkan gunung dalam konteks untuk memaparkan atau mendeskripsikan bentuk alam tertentu.

## Gunung Sebagai Makhluk

Seorang teman asal Eropa pernah menyampaikan kritik yang cukup tajam terhadap apa yang terjadi di Bandung. Ini tentang kampanye “berhenti mendaki gunung” dan “cagar alam bukan tempat rekreasi” yang secara khusus dibahas dalam bab lain di buku ini. Karena kampanye ini mengabarkan pada manusia modern untuk tidak mengunjungi setiap jengkal gunung serta hutan belantara, dan terutama kawasan cagar alam, kawan tersebut menanggapi kampanye itu sebagai upaya memisahkan manusia terhadap alamnya.

Dalam komentarnya, ia berpendapat, *“We are, of course also part of nature, rather than separate from it,”* yang kurang lebih berarti, “Kita adalah bagian dari alam, bukan terpisah dari alam”. Dan karena itu, kemudian ia melanjutkan, *“People need more contact with nature.”* (“Masyarakat atau orang-orang membutuhkan kontak (langsung) dengan alam.”) Maka kampanye tersebut dianggapnya sebagai kampanye yang menciptakan jarak antara manusia dan alam.

Pandangan seorang Eropa tersebut tentu menunjukkan respek dan perhatian lebih terhadap alam dan masyarakat nusantara pada umumnya, dan tentu saja penilaiannya pantas untuk dibalas dengan apresiasi pula.

Pada dasarnya, menyatakan bahwa manusia beserta gunung-gunung dan hutan belantara adalah satu, di mana manusia merupakan bagian dari alam, adalah pendapat yang menunjukkan bahwa baik gunung maupun manusia adalah sama, yakni sama sebagai makhluk.

Lalu apakah dengan demikian berarti argumentasi kampanye “berhenti mendaki gunung” dan “cagar alam bukan tempat rekreasi atau wisata” seketika runtuh dan harus dihentikan?

Pada titik inilah perbedaan sudut pandang teologis pada praktik memperlakukan alam, berbeda diekspresikan. Ekspresi dan praktik dari Barat (Eropa) tersebut cenderung melahirkan konsep bahwa setiap jengkal tanah di gunung dan hutan belantara serta alam pada umumnya, adalah hak bagi manusia. Dalam bahasa lain disebut antroposentris, di mana setiap sudut pandang akan dipusatkan pada kepentingan manusia. Sehingga tidak aneh jika Barat mengenal istilah “menaklukan alam”, konsep ekspedisi, dan berdampak atau berimplikasi pada praktik perlakuan bahwa alam bisa dieksploitasi dan dieksplorasi tanpa batas.

Berbeda dengan pandangan masyarakat Timur terhadap alamnya. Di samping memperlakukan alam sebagai makhluk dan manusia adalah bagiannya, alam dianggap sebagai makhluk yang memiliki hak dan privasinya tersendiri. Perbedaan yang signifikan ini menghasilkan ekspresi perlakuan manusia Timur dan Barat.

Dengan menganut kepercayaan bahwa alam memiliki hak dan privasinya tersendiri, masyarakat Timur kemudian mengatur cara memperlakukan alam, mana kawasan yang menjadi bagian (anatomi) tubuh gunung yang bisa dikunjungi setiap orang, mana kawasan hutan yang boleh dimanfaatkan secara langsung oleh masyarakat, dan mana kawasan sakral yang tidak semua orang diperbolehkan bahkan hanya untuk sekadar mengunjunginya, apalagi untuk dimanfaatkan langsung atau dieksploitasi. Salah satu bentuk perlakukannya adalah dengan dikenalnya pengetahuan tentang konsep “larang”.

Untuk menjawab kritik membangun dari kawan tersebut, dalam sebuah komunikasi diskusi disampaikan bahwa “Kita percaya, manusia adalah bagian dari alam, tetapi menjadi bagian dari alam tidak selalu berarti kita bebas menjelajah dan mengeksploitasi setiap jengkal tanah, gunung, dan hutan belantara.” Sehingga ketika disampaikan bahwa *“Being part of nature doesn’t mean free to explore and exploit every single part of nature,”* tanpa perlu penjelasan panjang lebar lagi.

Jumlah pendaki yang meningkat dan perilakunya yang kurang menghargai alam menjadi poin pokok atas larangan tersebut. Dalam batas tertentu, kawan Eropa tersebut pada akhirnya memahami konteks kampanye yang sedang terjadi, khususnya terkait gunung-gunung dan hutan belantara di Jawa Barat dan Indonesia pada umumnya.

Meskipun demikian, belakangan pada praktiknya, justru masyarakat Timur yang cenderung berbalik dan bahkan lebih eksploitatif terhadap alam. Sementara Barat, justru “menganut” cara pandang timur dalam memperlakukan alam.

Perubahan cara pandang ini diakibatkan terasingnya pengetahuan masyarakat lama terhadap alamnya. Dengan kata lain, manusia Timur telah terpisah dengan pengetahuan terhadap lingkungannya, sehingga dalam analogi tertentu, kita seperti hidup di atas tanah yang tidak kita kenal secara mendalam identitasnya. Alam menjadi asing bagi penghuninya.

Kembali pada konteks teologi di mana gunung diperlakukan sebagai makhluk, kita bisa dengan mudah menemukan kebijaksanaan lokal masyarakat nusantara sebagaimana cara hidup masyarakat adat di Baduy dan Ciptagelar. Lantas

bagaimana konteks gunung sebagai makhluk disampaikan dalam sejarah religiusitas? Salah satunya bisa kita baca dalam kisah-kisah perjalanan kerasulan yang melibatkan gunung “hidup” seperti tentang Gunung Uhud di Timur Tengah.

*“Uhud adalah gunung yang mencintai kita dan kita (juga) mencintainya.”*

(Hadits riwayat Anas RA)

Seperti yang sudah disampaikan sebelumnya, beberapa penilaian menyatakan bahwa ketika gunung diperlakukan dan diungkapkan sebagai makhluk hidup, tidak jarang hal tersebut hanya dianggap sebatas kiasan, ungkapan, dan personifikasi semata. Padahal dalam banyak kisah, gunung selain disebutkan sebagai perumpamaan, juga secara gamblang diceritakan sebagai makhluk yang “hidup” sebenar-benarnya.

Makhluk itu sendiri dalam pengertian bahasa Indonesia, sering kali dibatasi pada yang hidup, dalam arti makhluk yang tumbuh secara cepat dan selalu terbatas pada manusia, binatang, dan tumbuh-tumbuhan. Padahal, sebagai ciptaan Sang Maha Pencipta, gunung memiliki kedudukan yang sama sebagai makhluk. Salah satunya sebagaimana diriwayatkan Anas RA di atas, di mana diceritakan ketika Rasulullah memandang Gunung Uhud kemudian beliau bersabda, “Sesungguhnya Uhud adalah gunung yang mencintai kita dan kita pun mencintainya.”

Hadist ini banyak dikutip terutama ketika suatu pembahasan mengangkat lanskap sekitar wilayah Madinah. Dalam kisah lain



juga disampaikan, gunung sebagai makhluk yang berkomunikasi langsung dengan Rasul Muhammad SAW. Dalam kisah ini, diceritakan bahwa ketika berada di puncak, Rasul bersama Sayyidina Abu Bakar RA, Sayyidina Umar Al-Faruq RA, dan Sayyidina Usman bin Affan RA, merasakan Gunung Uhud bergetar. Rasulullah kemudian menghentakkan kakinya dan bersabda, “Tenanglah kamu, Uhud. Di atasmu sekarang adalah Rasulullah dan orang yang selalu membenarkannya.”

Tak lama setelah itu, Uhud berhenti bergetar. Demikianlah tanda kecintaan dan kegembiraan Gunung Uhud sebagai makhluk menyambut Rasulullah.

Dalam konteks teologis, sisi gunung sebagai makhluk lebih gamblang disebutkan dalam beberapa ayat Alqur’an, seperti beberapa ayat berikut ini:

*“Apakah kamu tiada mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, bintang-bintang yang melata dan sebagian besar daripada manusia? Dan banyak di antara manusia yang telah ditetapkan azab atasnya. Dan barangsiapa yang dihinakan Allah maka tidak seorang pun yang memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki.”*

(QS. Al Hajj: 18)

Kemudian:

*“Dan sesungguhnya telah kami berikan kepada Daud, karunia dari kami. (kami berfirman): “Hai gunung-gunung dan burung-burung, bertasbihlah berulang-ulang bersama Daud”, dan kami telah melunakkan besi untuknya.”*

(QS. Saba': 10)

Lalu:

*“Sesungguhnya kami menundukkan gunung-gunung untuk bertasbih bersama dia (Daud) di waktu petang dan pagi.”*

(QS. Shaad: 18).

Ketiga ayat di atas dengan gamblang memperlihatkan gunung sebagai makhluk. Yuda Sasongko (2016) yang menjadi narasumber tafsir ayat yang memuat terminologi “gunung”—ketika disuguhkan indeks gunung dalam Alqur'an—menjelaskan bahwa setiap komponen alam, baik abiotik maupun biotik, berkedudukan sama sebagai makhluk yang selalu bersujud kepada Sang Pencipta.

Dengan argumentasi teologis yang menyuguhkan fakta gunung adalah sama dengan manusia, maka sesungguhnya tidak ada sekat pemisah antara manusia dan alam untuk melakukan komunikasi.

Komunikasi itu telah terjadi sejak manusia hidup berdampingan dengan gunung-gunung. Manusia Nusantara yang hidup di kaki-kaki gunung ribuan tahun, tentu lebih mengetahui perilaku gunung yang menjadi sumber kehidupan dan tempat

mereka hidup, maka lahirlah tradisi atau budaya memperlakukan gunung beserta pola hidupnya di pegunungan.

Barangkali, dalam kehidupan mutakhir manusia masa kini, hubungan manusia dan gunung sebagai sesama makhluk telah bergeser hanya menjadikan gunung sebagai objek. Alhasil, bahasa verbal dan bahasa tubuh gunung tidak lagi dimengerti sebagai bahasa komunikasi antarmakhluk. Pada akhirnya, muncul ketidakseimbangan sebagai konsekuensi dari hilangnya pengetahuan masyarakat terhadap gunung sebagai makhluk.

## Sebagai Penanda Waktu dan Refleksi Kehidupan Manusia

Jika Tuhan memilih, Tuhan bisa saja menyebutkan dan menghendaki apa pun yang menjadi ciptaannya. Dialah Sang Maha Menghendaki, absolut tanpa kecuali. Jika Tuhan menginginkan penghuni bumi ini tanpa manusia, maka tidak ada sedikit pun keraguan dan kesulitan bagi-Nya untuk menjadikan semua itu terjadi. Namun Tuhan memilih manusia dengan jalan perjanjian sebagai khalifah.

Tetapi, jika kekhalifahan ini pada akhirnya diserahkan pada manusia, kenapa harus ada kisah penawaran terhadap langit, bumi, dan gunung untuk memikul amanah? Lalu semua yang mendapatkan tawaran tersebut kemudian menolak hingga akhirnya manusialah yang memikul amanah sebagai khalifah di muka bumi. Termasuk,

jika manusia sudah ditetapkan sebagai khalifah di muka bumi, kenapa harus ada kisah buah khuldi yang melemparkan Adam ke bumi bersama Hawa?

Betapa Tuhan mencintai proses, yang menjadi analogi bagi kehidupan manusia di dunia yang fana sehingga manusia mampu belajar untuk berikhtiar dengan jalannya. Dan pada akhirnya, tidak lain selain selalu menggantungkan hasil akhir pada ketetapan Sang Pemilik Ketetapan Absolut, Allah SWT. Setiap kisah memiliki makna, termasuk penyebutan gunung dalam waktu makro yang menandai kisah manusia sebelum di-mulai. Salah satu ayat yang menampilkan gunung dalam konteks makro sebelum suksesi kisah manusia di muka bumi ini adalah surah Al Ahzab:

*Sesungguhnya kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh.*

(QS. Al Ahzab: 72)

Menurut Sasongko (2016), ayat ini memiliki makna penawaran (*offering*) suksesi kekhalifahan bumi kepada komponen alam seperti langit, bumi, dan gunung. Gunung menolak menerima suksesi itu karena mengetahui betapa beratnya amanah tersebut. Melalui ayat ini, gunung secara gamblang disebutkan dalam kisah manusia memulai babak di muka bumi.

Mengapa langit, bumi, dan gunung. Mengapa tidak bintang? Laut dan hal lain di luar gunung? Dan jika dalam setiap penyebutan itu selalu ada bumi, kenapa tetap menyebutkan gunung? Bukankah cukup dengan bumi, maka gunung sudah dengan sendirinya terwakili?

Gunung sebagai pasak bumi yang mengukuhkan dapat menjawab penyebutan ini. Dalam beberapa ayat, tanpa gunung, bumi pada akhirnya berada dalam masa akhir bagi manusia, atau kiamat dalam bahasa sederhananya. Dalam konteks penyebutan ini, gunung menempati dimensi waktu makro. Melalui kisah yang dirwayatkan Alqur'an ini, gunung hadir dalam kisah pembuka hingga penutup manusia di atas muka bumi.

Secara serial, dalam penyebutan sebelum kehidupan manusia, gunung dalam ayat-ayat yang menerangkan jalannya kehidupan manusia di muka bumi. Ayat-ayat tersebut sekaligus menegaskan bahwa penyebutan gunung tidak bisa diwakili oleh bumi. Hal ini semakin mengukuhkan peran gunung yang memiliki kedudukannya tersendiri di samping bumi dalam berjalannya kehidupan di muka bumi.

Dalam konteks waktu makro, bagian yang menyebutkan gunung kedua terletak pada waktu “tengah” di mana kehidupan manusia berjalan. Sekurang-kurangnya ada empat ayat yang secara gamblang menyebutkan gunung dalam dimensi waktu “tengah” ini. Pertama adalah surah An Nahl, yang berbunyi:

*Dan dia menancapkan gunung-gunung di bumi supaya bumi itu tidak goncang bersama kamu, (dan dia menciptakan) sungai-sungai dan jalan-jalan agar kamu*

*mendapat petunjuk.*

(QS. An Nahl: 15)

Dalam tafsir yang disampaikan Sasongko (2016), makna ayat ini menerangkan bahwa Allah SWT memberikan nikmat penanapan gunung, keberadaan sungai, dan keberadaan jalan-jalan. Sedangkan tema gunung dalam ayat ini menerangkan bahwa gunung sebagai pembentuk konsep “*antamida bikumantamida bihim*” atau dikenal sebagai ekuilibrium atau keseimbangan pada kestabilan orbit bumi. Kemudian dikuatkan dengan tafsir atas surah An Naml 61 dengan makna sebagai kalimat oratoris tentang kekuasaan Allah SWT dengan penekanan atas kehebatan penciptaan bumi, gunung, sungai dan laut. Dalam hal ini, kedudukan gunung hadir sebagai penguat tatanan bentang alam dan keseimbangan penciptaan.

*Atau siapakah yang telah menjadikan bumi sebagai tempat berdiam, dan yang menjadikan sungai-sungai di celah-celahnya, dan yang menjadikan gunung-gunung itu (mengukuhkan)nya dan menjadikan suatu pemisah antara dua laut? Apakah di samping Allah ada Tuhan (yang lain)? Bahkan (sebenarnya) kebanyakan dari mereka tidak mengetahui.*

(QS. An Naml: 61)

Kemudian dikuatkan lagi dengan surah Lukman yang dalam terjemah Indonesia berbunyi sebagai berikut:

*Dia menciptakan langit tanpa tiang yang kamu lihatnya dan dia meletakkan gunung-gunung (di permukaan) bumi supaya bumi itu tidak menggoyangkan kamu; dan memperkembangbiakkan padanya segala macam jenis binatang. Dan kami turunkan air hujan dari langit, lalu kami tumbuhkan padanya segala macam tumbuhan yang baik.*

(QS. Lukman: 10)

Dan terakhir dalam An Naba' dengan bunyi terjemahan sebagai berikut:

*Dan gunung-gunung sebagai pasak.* (QS. An Naba': 7)

Secara sederhana, tafsir keberadaan “gunung” dalam setiap ayat tersebut menerangkan bagaimana bumi berjalan kukuh, seimbang, ketika gunung-gunung menjadi pasaknya. Kita (manusia) pun dapat tinggal dengan baik di muka bumi. Artinya, gunung dalam hal ini berada dalam waktu makro ketika kehidupan manusia berjalan, penyebutan gunung-gunung dalam waktu ini relatif lebih banyak dari penyebutan gunung sebelum manusia diturunkan ke bumi. Jika ditambahkan dengan ayat-ayat yang menerangkan gunung sebagai lanskap, manusia dan penghuni bumi lainnya diberkahi dengan sumber kehidupan yang disediakan alam. Dalam dimensi waktu makro babak tengah, gunung adalah alasan sehingga manusia masih memiliki jalan cerita di atas muka bumi.

Menuju bagian akhir lembaran Alqur'an, penyebutan gunung-gunung kemudian dominan diceritakan dalam ayat-ayat yang menerangkan akhir masa . Dalam pembahasan waktu akhir ini, sekarang-kurangnya ditampilkan pada tujuh ayat, yaitu:

*Dan gunung-gunung dihancurluluhkan seluluh-luluhnya*

(QS. Al Waaqi'ah: 5)

*Dan diangkatlah bumi dan gunung-gunung, lalu dibenturkan keduanya sekali bentur.*

(QS. Al Haqqoh: 14)

*Dan gunung-gunung menjadi seperti bulu (yang berterbangan)*

(QS. Al Ma'arij: 9)

*Pada hari bumi dan gunung-gunung bergoncang, dan menjadilah gunung-gunung itu tumpukan-tumpukan pasir yang berterbangan.*

(QS. Al Muzzamil: 14)

*Dan apabila gunung-gunung telah dihancurkan menjadi debu.*

(QS. Al Mursalat: 10)



*Dan apabila gunung-gunung dihancurkan.*

(QS. At Takwir: 3)

*Dan gunung-gunung adalah seperti bulu yang berhamburan.*

(QS. Al Qari'ah: 5)

Dimulai Al Waaqi'ah ayat 5, dengan gamblang menerangkan betapa dahsyatnya hari pembalasan. Menurut Sasongko (2016), ayat ini menyebutkan gunung dalam tema sebagai *starter* atau dimulainya penghancuran di hari pembalasan. Begitu pun ayat 14 dalam surat Al Haqqoh, Al Ma'arij ayat 9, Al Muzamil ayat 14, Al Mursalat ayat 10, Al Takwir ayat 3, serta Al Qari'ah ayat 5.

Meskipun dalam lembaran setelah surah dan ayat terakhir yang memuat gunung, masih dapat ditemukan beberapa ayat tentang gunung. Namun dalam terjemah bahasa Indonesia, terminologi yang digunakan adalah “bukit”, khususnya dalam At Thuur ayat 1 dan At Tiin ayat 2. Namun demikian, dalam terjemah Inggris, pilihan terminologi untuk surah ini secara gamblang menggunakan kata “*mountain*” yang menjelaskan gunung, dalam konteks hari akhir serta gunung itu sendiri. Penguatan konteks “bukit” sebagai “gunung” dalam surah At Thuur kemudian kembali ditegaskan oleh ayat 10 yang berbunyi, “dan gunung benar-benar berjalan”.

Kemudian, apakah penempatan gunung dalam dimensi waktu makro hadir secara kebetulan? Tentu saja tidak, apalagi dari sudut pandang teologis. Tuhan telah memilih gunung, dan gunung men-

jalankan ketetapan-Nya, termasuk ketetapan untuk hadir dalam kisah pembabakan kehidupan manusia di muka bumi sebagai khalifah. Secara teologis, bahkan bukan hanya penempatan gunung dalam waktu makro yang memiliki maksud tertentu, tetapi dalam setiap penyebutan juga memiliki makna tersendiri.

## Gunung, Wali Songo, dan Wayang

Gunung, selain hadir dalam dimensi waktu makro kehidupan manusia pada konteks teologis (ketuhanan), juga secara simbolik dapat ditemukan dalam pembabakan makro sebuah cerita. Masih sebagai pembuka dan penutup, namun kali ini dihadirkan secara simbolik, artistik melalui ekspresi seni.

Masyarakat nusantara pada umumnya tentu mengenal salah satu seni pertunjukan yang identik dengan epos Ramayana dan Mahabharata. Meskipun kedua cerita tersebut tidak bisa dipisahkan dengan kepercayaan nonteologi Islam—sebut saja Hindu, tetapi siapa nyana, terdapat simbol tentang keberadaan gunung dalam teologi Islam.

Konsep artistik tersebut kemudian diejawantahkan dalam pertunjukan wayang. Pertunjukan seni ini, dalam masyarakat Sunda lebih dikenal dengan jenis “wayang golek”, sedangkan dalam masyarakat Jawa lebih dikenal jenis “wayang kulit”. Wayang merupakan bentuk teater rakyat yang cukup populer di Indonesia. Istilah “wayang” itu sendiri selalu dikaitkan dengan istilah “bayang”, beberapa pendapat menyebutkan bahwa dengan menonton wayang,

orang sebenarnya tengah melihat dan mengkaji bayangan hidup manusia yang tercermin pada lakon wayang, sebagaimana bisa ditemukan dalam catatan Rosidi (2000: 698).

Dalam sebuah pertunjukan wayang, baik wayang golek maupun wayang kulit, di dalamnya terdapat satu bentuk wayang yang melambangkan sebuah gunung. Bentuk wayang ini biasanya disebut “kayon”, “gunungan”, dan juga dengan nama “kalpataru”. Dalam narasi yang dibawakan, lagi-lagi konsepsi gunung dihadirkan untuk memberikan gambaran kehidupan.

Hal yang menarik dari repertoar pertunjukan wayang adalah pada setiap pembabakan besar selalu ditandai dengan kemunculan kayon atau gunungan. Rosidi kemudian menambahkan bahwa bentuk gunungan biasanya terbuat dari kulit yang polanya seperti limas dengan puncaknya lebih tinggi, bermotif pepohonan, binatang, raksasa, bangunan, dan lain lain. Pada pembukaan disebut *bedol kayon*, sedangkan penutupannya dinamakan *tancep kayon*. (Rosidi, 2000: 251).

Mungkinkah terdapat relasi *by design* yang memang benar-benar dirancang dengan menggunakan konsep “gunung” sesuai penyebutan gunung secara teologis dalam Alqur’an? Padahal, sebagaimana diketahui secara umum, epos Ramayana dan Mahabarata adalah kisah yang datang dari ajaran agama di luar Islam.

Beberapa sumber literatur di bawah ini menyampaikan kemungkinan kebenaran relasional antara konsep gunung dalam Alqur’an dan dalam dimensi pembabakan cerita wayang. Meskipun pertunjukan wayang identik dengan ajaran nonislam, tetapi dalam perkembangannya, justru tidak bisa dipisahkan dengan tokoh penting Islam di nusantara dan penyebarannya.

Agus Purwoko (2013: 19-21) dalam *Gunungan: Nilai-nilai Filsafat Jawa*, menyebutkan bahwa mula-mula gunungan merupakan pohon hayat, yaitu pohon mitologi Indonesia kuno [sic], yang setelah ada pengaruh Hindu berganti dengan pohon nagasari. Setelah kedatangan agama Islam, diganti lagi dengan nama kayon atau gunungan, sampai sekarang. Dari data tersebut, kita bisa melihat fakta sejarah yang menyebutkan perkembangan “gunungan” wayang yang sangat relasional dalam ajaran Islam. Bahkan, kita bisa melihat bahwa penggunaan terminologi “gunung” justru pada masa pengaruh Islam. Hal tersebut semakin diperkuat dengan sumber literatur yang menyebutkan bahwa tokoh yang paling berjasa dalam penciptaan wayang gunungan adalah Sunan Kalijaga.

Sementara itu, pertunjukan wayang sendiri merupakan seni yang memiliki nilai/ajaran falsafah hidup masyarakat nusantara. Sunan Kalijaga sebagai wali tentu merupakan sosok yang sangat mengerti betul kandungan Alqur’an, dan di saat yang sama mengerti betul kehidupan masyarakat nusantara beserta adat dan tradisinya. Maka tidak heran jika jika konsep gunungan dalam wayang merupakan kebijaksanaan tinggi para wali dalam menjadikan budaya sebagai pendekatan penyebaran ajaran Islam.

Kenyataan tersebut juga dikuatkan oleh Jajang Suryana (2002: 74-75) yang menyebutkan bahwa pertumbuhan dan perkembangan wayang di Priangan (sebagian wilayah Sunda pada masa tertentu) berkaitan dengan pertumbuhan agama Islam, terutama ketika Sunan Gunung Jati (lagi-lagi “gunung”) memegang kendali pemerintahan pada 1479-1568. Wayang pada masa ini dimanfaatkan sebagai media dakwah keislaman. Konon, pada masa itu ketika

pertunjukan hendak dimulai, setiap penonton diwajibkan mengucapkan dua kalimat syahadat sebagai “tiket” masuk.

Di Bandung Raya, terdapat tiga gunung dengan nama “wayang”. Posisi tiga gunung wayang terletak di ujung utara Bandung Raya, barat daya, dan bagian tenggara. Dengan konsep dan kandungan nilai yang ada dalam kata “wayang”, bisa jadi setiap gunung merupakan bayangan atau refleksi kondisi sebuah peradaban kehidupan manusia. Melalui gunung, kita bisa menilai gambaran hidup sebuah masyarakat, dan melalui gunung pula, kita bisa melihat “kewarasan” hidup suatu kebudayaan.

## Gunung sebagai Tempat

Dalam *Sirah Nabawiyah* yang merangkum secara lengkap sejarah hidup Nabi Muhammad SAW, terdapat catatan penting yang memuat gunung sebagai bagian dari perjalanan panjang kerasulan. *Sirah Nabawiyah* –atau yang lebih dikenal dengan ‘*Sirah Ibnu Ishaq*’ yang *ditahqiq* dan disyarah Ibnu Hisham lalu dinamai olehnya ‘*Sirah Ibnu Hisham*’ (yang dilengkapi juga *takhrij* hadis dari ahli hadis berkaliber dunia Asy Syaikh Muhammad Nashiruddin al Albani)— adalah kitab yang paling representatif yang membahas tentang perjalanan hidup Nabi Agung/Besar Muhammad SAW.

Dalam beberapa literatur , dari *Sirah Nabawiyah* hingga sejarah hidup muhammad yang ditulis Muhammad Husain Haekal (2015) diceritakan bahwa pada masa sebelum Nabi Muhammad SAW diangkat sebagai rasul, ada segolongan

bangsa Arab yang dianggap pemikir dan kaum bijak berkenaan dengan gunung. Kebiasaan mereka sangat khas, yaitu menyendiri dan menyepi dari keramaian selama beberapa waktu, pada setiap tahunnya. Pada bulan tertentu, mereka akan ke suatu tempat yang sepi untuk merenung dan menyendiri, mendekatkan diri pada Tuhan mereka. Biasanya, mereka bertapa seraya berdoa mengharap diberi rezeki dan pengetahuan. Pengasingan yang mereka lakukan itu disebut dengan istilah *tahanuf* dan *tahannuts*. Pembahasan tentang *tahannuts* disebutkan dalam *Sirah Nabawiyah*, khususnya pada bab pembahasan ketika Muhammad diutus sebagai Nabi dan Rasul. Dalam bab tersebut, Ibnu Ishaq berkata bahwa,

*Wahb bin Kaisan, mantan budak keluarga Zubair berkata kepadaku bahwa aku mendengar Abdullah bin Zubair berkata kepada Ubaid bin Umair bin Qatadah Al Laitsi: “Hai Ubaid, tuturkanlah kepada kami, bagaimana keadaan Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam saat pertama kali menerima wahyu ketika Malaikat Jibril datang padanya!”*

*Wahb bin Kaisan berkata: Kemudian Ubayd berkata, ketika itu aku hadir berbicara dengan Abdullah bin Zubair dan orang-orang yang ada di sekitarnya. “Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam menyendiri di Gua Hira’ selama sebulan, setiap tahunnya. Seperti itulah bentuk tahannuts yang dilakukan oleh orang-orang Quraisy pada Zaman Jahiliyah. Arti tahannuts adalah pembersihan diri (tabarrur).”*

Kemudian—masih dalam *Sirah Nabawiyah*—Ibnu Ishaq berkata bahwa Abu Thalib berkata:

*“Demi Tsaur dan yang menggantikan [sic] Tsabir pada di tempatnya*

*Serta demi orang yang naik ke Gunung Hira dan menuruninya.”*

Dalam lanjutan kisah di atas, kemudian disebutkan:

*“Lalu aku (Nabi Muhammad SAW) keluar dari Gua Hira. Ketika aku berada di tengah-tengah gunung, tiba-tiba kudengar sebuah suara dari langit: Wahai Muhammad, engkau adalah utusan Allah, sedangkan aku adalah Jibril.”*

“Hira” menunjukkan sebuah gunung yang di dalamnya terdapat gua. Gua ini kemudian lebih dikenal sebagai tempat peristiwa kerasulan Nabi Muhammad SAW. Sejak menerima wahyu pertama berupa surah pertama dalam Alqur’an, beberapa literatur menyebutkan bahwa kemudian gunung ini dinamai sebagai Jabal Nur. *Jabal* dalam bahasa Arab berarti gunung dan *Nuur* atau Nur berarti cahaya atau penerangan. Sebagaimana literatur dalam bahasa Inggris (islamiclandmark.com, misalnya) menyebut gunung ini sebagai *the mountain of light*, dan dikisahkan sejak saat itu—sejak diturunkannya wahyu pertama—nama Jabal An Nur atau Jabal Nur menjadi nama untuk gunung itu, hingga sekarang.

Menurut Sasongko (2016), *tahannuts* dan *tahannuf* berarti tapa brata. Jika tapa brata identik dengan Hindu, barangkali

terminologi *tafaqur* (katarsis) dalam batas tertentu lebih mewakili secara pragmatis dalam menjelaskan *tahannuts*. Dalam konteks bahasa Indonesia, keduanya memiliki makna yang kurang lebih sama, dalam menunjukkan proses mengasingkan diri dari keduniawian untuk mendekatkan diri pada Yang Maha Esa. Sebuah proses personal, manusia meninggalkan keduniawian, mencari pencerahan, dan ‘petunjuk’.

Barangkali ini salah satu yang berbeda dengan konsep tapa dari cerita para peziarah lainnya, di mana beberapa berakhir dengan “hyang”. Sementara Nabi Muhammad SAW, pada akhirnya turun dari gunung untuk mengamalkan apa yang didapatkannya dari proses perenungannya.

Kisah ini menunjukkan bahwa gunung merupakan suatu kondisi alam yang sejak hampir dua ribu tahun yang lalu, selalu dijadikan tempat yang representatif untuk proses perenungan. Di antara enam puluh lebih ayat Alqur’an yang memuat kata gunung, tema gunung sebagai tempat merupakan yang paling banyak disebutkan. Beberapa contoh yang paling jelas adalah Al A’raaf yang dalam terjemah bahasa Indonesia berbunyi:

*Dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikan kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah kaum ‘Aad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunungnya untuk dijadikan rumah: maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan.*

(QS. Al A’raaf: 74)



Menurut Sasongko (2016), ayat ini dapat ditafsirkan sebagai nikmat kontur bumi yang berupa dataran tinggi untuk mendukung tegaknya kekhalifahan di bumi serta pendukung utama ekosistem bumi. Tema gunung dalam ayat ini juga menunjukkan pilihan tempat menetap (*sedenter*) dari sebuah kebiasaan “nomaden”, hingga terbentuklah (*al buyut*/rumah) pada daerah tertentu yang memang memerlukannya, karena keadaan geografis yang tak mendukung untuk tinggal di dataran rendah.

Penjelasan lainnya bisa ditemukan dalam surah yang sama ayat 148, yang menerangkan gunung sebagai tempat menerima wahyu dari Tuhan. Gunung sebagai “siti hinggil” atau tanah tinggi/dataran tinggi yang memiliki keistimewaan. Ayat tersebut berbunyi:

*Dan kaum Musa, setelah kepergian Musa ke Gunung Thur membuat perhiasan-perhiasan (emas) mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara. Apakah mereka tidak mengetahui bahwa anak lembu itu tidak dapat bicara dengan mereka dan tidak dapat (pula) menunjukkan jalan kepada mereka? Mereka menjadikannya (sebagai sembah) dan mereka adalah orang-orang yang zalim.*

(QS. Al A'raaf: 148)

Selain kedua ayat di atas, masih banyak ayat-ayat lainnya yang memuat gunung sebagai tempat. Misalnya Surah Huud ayat 43, dan An Nahl ayat 81.

Gunung sebagai tempat, jika diklasifikasikan secara umum menunjukkan dua hal. *Pertama* keadaan alam, dan *kedua* menunjukkan tempat, baik tempat tinggal, kejadian atau suatu peristiwa, yang

karenanya kemudian terlahir perlakuan khusus terhadap tempat tersebut. Dalam bahasa Inggris bisa berarti menunjukkan *space* dan *place*, sementara dalam bahasa Sunda menunjukkan *tempat* dan *patempatan*.

Dari penyebutan gunung sebagai tempat, hal paling mencolok terkait hubungan gunung dengan ketuhanan adalah gunung sebagai tempat pencerahan. Jika kita kembali pada Jabal Nur sebagai tempat cahaya yang berarti pencerahan (*enlightenment*), tempat Rasul mendapat petunjuk, maka dalam banyak kisah, gunung di dalam masyarakat Sunda juga kurang lebih memiliki makna yang sama. Salah satunya direkam atau diwakili (direpresentasikan) oleh keberadaan Gunung Padang—nama “manik” dalam konteks lain.

Secara etimologis, “padang” dalam bahasa Sunda memiliki makna “*caang*” (ca ang) yang berarti terang, dalam bahasa Indonesia. Sekurang-kurangnya, terdapat tiga gunung di Jawa Barat yang memiliki nama “padang”, yang terletak di Cianjur, Ciwidey (Bandung), dan Ciamis. Ketiganya, hingga hari ini masih dimanfaatkan oleh orang-orang tertentu yang memiliki motivasi terkait kebatinan sebagai tujuan dalam mencari pencerahan.

Gunung sebagai tempat pencerahan dalam masyarakat Sunda, salah satunya dicatat dalam kisah Bujangga Manik, sekitar akhir abad ke-15. Dalam proses perjalanan panjang ziarah kebatinan sosok yang juga memiliki nama Ameng Layaran ini, gunung selalu dijadikan tujuan utama pertapaannya untuk mendapatkan pencerahan batin. Pada akhirnya, setelah melalui berbagai kisah, Bujangga Manik mendapatkan apa yang dicarinya dalam sebuah pencerahan batin di antara gunung-gunung yang ada di kawasan Bandung Raya. Di akhir perjalanannya, ia berhasil moksa, *ngahyang*,

jiwanya meninggalkan raga di tempat yang sepi sunyi bernama Gunung Patuha.

Sederhananya, mendaki atau mengunjungi gunung adalah sebuah proses pencarian. Tiba di puncak gunung dapat direpresentasikan sebagai salah satunya menjadi simbol penemuan, pencerahan. Sementara turun gunung, menuruni lembah adalah kembali ke peradaban, masyarakat adalah proses pengamalan.

Dari *tahannuts* dan tapa brata, bisa disaksikan bahwa sesungguhnya, mendaki gunung adalah kegiatan yang sakral dan penuh makna, sangat intim melibatkan diri dan Tuhan, dengan tujuan yang sangat personal dan manfaat (pengamalan) yang sangat plural.

## Gunung dalam Perumpamaan

Selain sebagai sesuatu yang agung, besar, dan tinggi dalam arti sebenarnya (denotatif), gunung juga sering kali dijadikan perumpamaan atau analogis. Jika ada yang menyatakan bahwa penyebutan gunung sebagai makhluk digunakan sebatas personifikasi, penilaian tersebut merupakan hal yang keliru. Sebab, untuk penyebutan perumpamaan, secara teologi gunung memiliki konteks dan tempatnya tersendiri. Beberapa ayat di bawah ini dapat menjadi gambaran terkait hal tersebut.

*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah kapal-kapal di tengah (yang berlayar) di laut seperti gunung-gunung.*

(QS. Asy Syuura: 32)

Menurut Sasongko (2016), tafsir makna ayat ini kurang lebih mengangkat tema gunung sebagai perumpamaan. Hal serupa dengan gamblang juga disebutkan dalam surah Ar Rahmaan:

*Dan kepunyaan-Nyalah bahtera-bahtera yang tinggi  
layarnya di lautan laksana gunung-gunung*

(QS. Ar Rahmaan: 24)

Kata “laksana” pada ayat di atas, secara gamblang menunjukkan perumpamaan yang dimaksud. Artinya, gunung tidak dihadirkan secara kasat mata, melainkan lebih kompleks dan utuh. Perumpamaan lain yang lebih subtil bisa kita baca dalam surah Al Hasyr:

*Kalau sekiranya kami turunkan Alqur,an ini kepada sebuah  
gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah  
disebabkan ketakutannya kepada Allah. Dan perumpamaan-  
perumpamaan itu kami buat untuk manusia supaya mereka  
berfikir.*

(QS. Al Hasyr: 21)

Bahkan dalam bunyi ayat di atas, perumpamaan secara khusus disebutkan untuk manusia agar berpikir. Perumpamaan-perumpamaan ini, tentu digunakan karena pada kenyataannya bahwa gunung memang memiliki bentuk tubuh yang agung, indah, besar, dan tinggi.

Sebagai tambahan, Sasongko (2016) melengkapi klasifikasi lain dari yang telah disusun oleh penulis di atas. Penambahan tersebut

terkait (1) gunung sebagai “berkah” yang termaktub dalam QS. 13: 3, 15: 19, 16: 15, 21: 31, 27: 61, 31: 10, 41: 10, 50: 7, 77: 27, 78: 7, 79: 32, dan 88: 19. (2) Gunung sebagai “ancaman” Allah SWT secara khusus dalam QS. 2: 63, 2: 93, 4: 154, 7: 143, 7: 171, 13: 31, 19: 90, dan 59: 21. (3) Gunung sebagai sarana penghancur di hari akhir, dalam QS. 52: 10, 56: 5, 69: 14, 70: 9, 73: 14, 77: 10, 78: 20, 81: 3, dan 101: 5. (4) Gunung yang “beribadah”, dalam QS. 21: 79, 22: 18, 34: 10, dan 38: 18. (5) Gunung sebagai atap dan *shelter* alam, dalam QS. 7: 74, 11: 43, 15: 82, 16: 68, 16: 81, dan 26: 149. (6) Gunung sebagai “tetenger”/*Landmark* khusus: Sinai, Shofa dan Marwa, Arafah, Judea, dalam QS. 2: 158, 2: 198, 11: 44, 19: 52, 20: 80, 20: 83, 23: 20, 28: 29, 28: 46, 52: 1, dan 95: 2. (7) Gunung sebagai sesuatu obyek yang tinggi dan kuat, dalam QS. 11: 42, 14: 46, 17: 37, 24: 43, 26: 63, 42: 32, dan 55: 24.

Di samping dapat dikategorikan dalam 7 klasifikasi di atas, gunung juga memiliki pembahasan khusus. Salah satunya sebagai tempat Tuhan memperlihatkan diri, tempat *gog magog* dan tempat penawaran tanggung ja-wab kekhalfahan bumi. Secara khusus, pembahasan ini dapat ditemukan dalam QS. 2: 260, 21: 96, 33: 62, dan 35: 27.

Dalam konteks mutakhir, terjadi pergeseran perlakuan manusia terhadap alam, khususnya terhadap gunung-gunung. Pergeseran itu terkait cara pandang terhadap gunung sebagai tempat sakral menjadi hanya sekedar tempat indah untuk dinikmati keelokannya saja. Kenyataan ini menunjukkan bahwa telah terjadi keterputusan pengetahuan secara massif dalam diri manusia (dan masyarakat) terhadap gunung-gunung.

Kini, dalam batas tertentu, gunung hanya dipandang tidak lebih

layaknya tubuh cantik yang menjadi hak manusia untuk menikmatinya secara langsung saja. Gunung dan alam hanya dimanfaatkan secara langsung dalam bentuk eksploitasi alam. Dan bahkan, tidak jarang gunung selalu mendapatkan tuduhan sebagai tempat mempersekutukan Tuhan.

Dalam budaya Sunda misalnya, dikenal adagium *munjung ka gunung*, yang memiliki makna negatif sebagai kegiatan yang dianggap penyimpangan terhadap ajaran Tuhan. *munjung ka gunung* berarti meminta-minta harta benda dan hal keduniawian lainnya kepada gunung, hal *goib*, dan atau kepada hal di luar Tuhan melalui media gunung. Pada titik inilah, gunung dituduh sebagai bagian dari mempersekutukan Tuhan. Padahal, gunung melalui seluruh rangkaian penyebutannya dalam Alqur'an, adalah makhluk yang sangat tunduk terhadap Tuhan, dan setiap laku hidupnya tidak lebih hanya mengikuti alur ketetapan-Nya. Dan gunung tidak bisa memberi apa pun dalam bentuk materi langsung keduniawian di luar fungsinya sebagai bagian dari alam.

*Munjung ka gunung* tak hanya proses materialistik manusia, melainkan sebuah gambaran atau refleksi dari keterputusan iman (kita, manusia) terhadap Tuhan, yang mengorbankan alam (gunung-gunung) sebagai pelarian tujuan eksploitasi. Pada praktiknya, banyak ditemukan pandangan hidup yang menyatakan:

*“Jika aku tidak memanfaatkan gunung secara langsung, menggarap, dan mengeksploitasinya, bagaimana aku bisa hidup?”*

Bahkan tidak jarang bentuk eksploitasi gunung dilakukan untuk mempertahankan hal materialistik karena ketakutan-

ketakutan tertentu. Pada titik ini, akhirnya menghasilkan kerusakan secara massif dengan argumentasi mempertahankan hak manusia tanpa batas, bisa berarti penolakan keberadaan Tuhan itu sendiri.

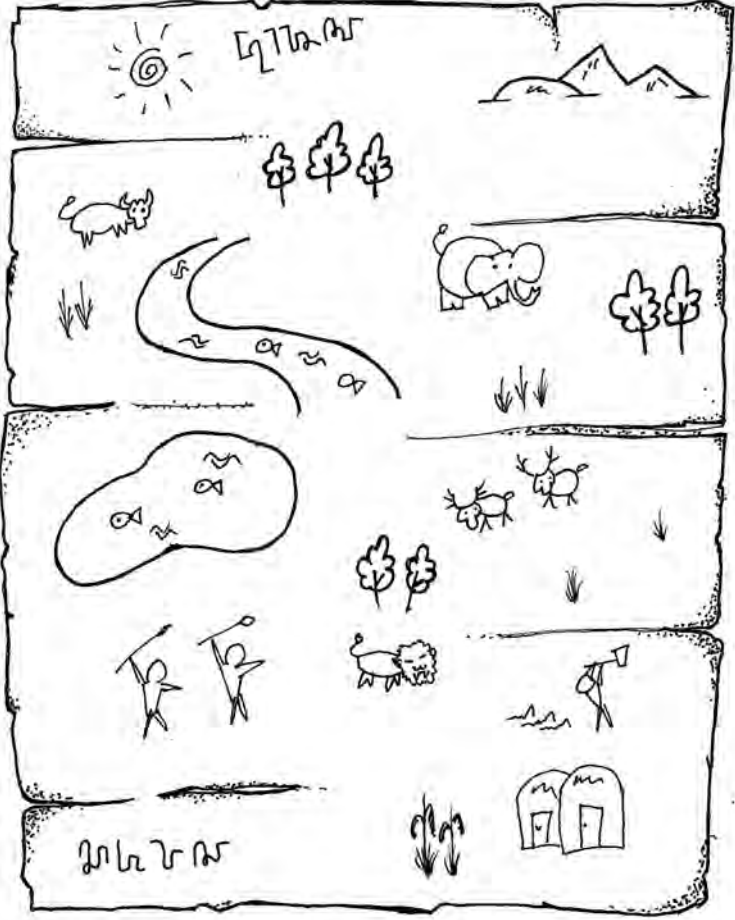
Lalu dengan demikian, apakah seluruh kegiatan manusia harus serta-merta meninggalkan gunung? Tentu tidak. Kembali pada konteks gunung sebagai makhluk dan kondisi alam, gunung memiliki aturan dan privasinya sendiri. Gunung memiliki hak dan ketentuannya sendiri, sehingga tidak setiap jengkal tanah bebas untuk dimanfaatkan.

Dalam konteks kultural, tentu ini sangat jelas terkait klasifikasi hutan larangan, hutan lindung atau tutupan, serta bagian kawasan pemanfaatan. Dalam konteks konstitusional, jelas ini terkait dengan kawasan konservasi, lindung, dan hak, sehingga pemanfaatan gunung merupakan pemanfaatan terbatas dan bukan hanya untuk kepentingan generasi hari ini semata, melainkan generasi yang akan datang.

Dan sekali lagi, melalui teologi gunung, sesungguhnya kita melihat bahwa gunung adalah alasan, sehingga manusia masih memiliki jalan cerita di atas muka bumi ini. Dan melalui gunung, sesungguhnya kita tengah menyaksikan bagaimana peradaban kita berlangsung.

\*\*\*

*Wallahualam*, semoga bisa terus belajar.



Buku ini tidak diperjualbelikan.



Buku ini tidak diperjualbelikan.

# CATATAN PEZIARAH & PENDAKI

Meskipun istilah *backpacker* dan *traveller* dikenal baru-baru ini, konsep dari kedua istilah tersebut sebenarnya sejak lama dikenal di kalangan para peziarah masa lampau secara personal. Apalagi dalam konteks peradaban yang menunjukkan sebuah penjelajahan, terutama jika kita merujuk pada catatan penulis Robert Dick Read (2008), misalnya. Melalui bukunya yang berjudul *Penjelajah Bahari*, para pendahulu masyarakat Indonesia telah lama dicatat melakukan penjelajahan antarpulau, bahkan mengelilingi dunia.

Seperti catatan dan peninggalan orang Makasar di Australia, atau beberapa peninggalan lainnya yang dipercaya sebagai jejak leluhur masyarakat Indonesia di Eropa. Semua catatan tersebut menunjukkan bahwa masyarakat nusantara, jauh sebelum masa kolonial telah melakukan penjelajahan ke penjuru dunia. Menariknya, dari catatan sejarah tersebut, pada umumnya tidak menunjukkan bahwa penjelajahan manusia nusantara itu dilakukan dalam rangka membangun koloni.

Baru-baru ini, sejak milenium kedua atau pada awal abad ke-21, mendaki gunung menjadi tren, yang kemudian dilengkapi dengan kemunculan tren *traveller* dan *backpacker*. Meskipun dalam banyak hal, ketiga kegiatan tersebut memiliki perbedaan dan kekhasannya masing-masing, namun memiliki prinsip dan tipikal yang sama. Secara sederhana, baik *traveling*, *backpacker*, maupun mendaki gunung, memiliki kesamaan dalam unsur-unsur seperti; penjelajahan, meninggalkan rumah, mengenal lingkungan luar, dan sebagainya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dari sisi personal, ketiga kegiatan tersebut memiliki dua dimensi sifat yang signifikan, sisi hedonis dan sisi religius, atau dalam terminologi lain menyangkut sisi sakral dan profan. Maksudnya, kita bisa menjadikan ketiganya sebagai kesenangan atau *refreshing* semata, sebagai jalan yang sangat personal untuk mendekatkan diri Kepada Sang Pencipta, proses katarsis, proses untuk lebih mengenal diri dan seterusnya. Atau, kita bisa mendapatkan dua sisi yang berbeda tersebut secara bersamaan, kesenangan sekaligus perenungan, dan itu bukan tidak mungkin.

### **Bujangga Manik: Sosok dan Sumber Literasi**

Dalam film berjudul *The Way - Camino de Santiago* (2010), dikesahkan tentang upaya penziarahan lintas negara. Sisi pendaki, *traveller*, dan *backpacker*, kental sekali dalam film yang menceritakan seorang ayah yang melakukan perjalanan untuk menggantikan mendiang anaknya ini. Sisi religiusitas, katarsis, maupun sisi kesenangan dalam film ini, secara bersamaan tersentuh dalam proses penziarahan.

Dalam catatan sejarah manusia nusantara lama, terdapat sebuah catatan di mana proses yang hari ini identik dengan kegiatan *traveling*, *backpacker*, dan mendaki gunung yang begitu kental. Kisah tersebut tercatat dalam kisah Bujangga Manik pada sekitar abad ke-XV (kurang lebih 600 tahun yang lalu).

Bujangga Manik merupakan pendeta Hindu yang melakukan perjalanan mengelilingi Jawa hingga menembus Pulau Bali. Perjalanannya itu sendiri dilakukan dalam rangka perjalanan suci (religius) yang bersifat personal. Perjalanan ini lebih tepat

disebut sebagai proses ziarah, sebagaimana banyak tulisan-tulisan menyebutnya.

Selain sebagai sosok subjek manusia, *Bujangga Manik* sekaligus juga merupakan nama atau judul sebuah naskah kuno dari koleksi perpustakaan Bodleian di Oxford-Inggris, yang terdaftar sejak 1627-1629. Naskah ini ditulis di atas daun palem dalam bentuk puisi dan larik-larik delapan suku kata, dengan panjang 1641 baris (1757 dalam buku *Tiga Pesona Sunda Kuna*). Bahasa yang digunakan adalah bahasa Sunda, dan pertama kali diumumkan oleh J. Noorduyn pada 1982 dalam bahasa Belanda. Naskah ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan Sunda pada 1984 (Rosidi, 2000: 133).

Dalam naskah tersebut, diceritakan bahwa Bujangga Manik merupakan seorang pangeran–Perebu Jaka Pakuan—dari Istana Pakuan (Bogor), yang memilih hidup sebagai pendeta. Sebagian besar hidupnya dihabiskan untuk sebuah perjalanan suci dengan melakukan ziarah ke tempat-tempat pemujaan, keramat, dan suci. Dari tempat kelahirannya hingga pulau jauh di seberang timur Pulau Jawa.

Naskah *Bujangga Manik* dengan isinya yang menceritakan detail tempat-tempat yang disinggahi beserta deskripsi sekilas situasi pada masa tersebut, menjadikan naskah ini sebagai sumber literatur yang dianggap cukup kuat. Pembahasan awal tentang naskah ini bisa dibaca secara khusus dalam catatan Ajip Rosidi tahun 2000, dan secara lengkap dalam buku karya J. Noorduyn yang diterjemahkan dan dibahas kembali oleh Hawe Setiawan pada 2009.

Noorduyn (1982) menyatakan, bahwa latar belakang kisah ini niscaya didasarkan atas realitas kontemporer, sebagaimana yang ter-

bukti dari ketepatan rincian topografis atas perjalanan itu. Dengan demikian, rincian-rincian tersebut memiliki nilai historis yang besar, khususnya jika masa penulisan kisah yang tidak bertitimpangsa ini dapat ditelusuri, setidaknya secara kasar (dalam Setiawan, 2009: 496).

Hal tersebut kemudian dibuktikan Noordyun dengan melakukan penelusuran-penelusuran secara faktual terhadap penyebutan nama-nama tempat dalam naskah. Dari sekitar 450 tempat dalam perhitungan Noorduyn, banyak di antaranya ditemukan akurat sesuai dengan tulisan dalam naskah. Selain itu, ia mendapati beberapa penamaan seperti ditulis dalam naskah sudah berbeda atau berganti, sebagaimana kita temukan hari ini. Sebut saja penamaan Gunung Damalung, misalnya. Dalam penelusurannya, ternyata merujuk pada penamaan Gunung Merbabu (3142 Mdpl) yang kita kenal hari ini. Kemudian penamaan Gunung Agung yang diceritakan berada di tengah Pulau Jawa, ternyata merujuk pada Gunung Slamet (3428 Mdpl) yang kita kenal hari ini. Dalam pandangannya, nama Slamet merupakan nama baru dari kata “*salamel*” yang berarti “kesejahteraan”, perujuk pada pengaruh Islam dalam perkembangan perubahan penamaannya.

### **Peziarah dan Alpinist**

Tentu saja, apa yang dilakukan Bujangga Manik tidak bisa disamakan secara langsung dengan tren mendaki gunung, *traveller*, dan *backpacker* hari ini. Sebab apa yang dilakukan pendeta tersebut memiliki perbedaan yang signifikan. Meskipun demikian, bukan berarti tidak memiliki persamaan. Kesamaan itu terutama dari sisi mengunjungngi tempat-tempat yang khusus atau spesial.

Selain yang telah disebutkan, Bujangga Manik juga singgah di tempat-tempat yang dekat dengan pusat kerajaan, Majapahit dan Demak, menjadi contohnya. Dari tujuan utama perjalanannya untuk mensucikan diri, gunung memiliki tempat yang paling spesial dalam catatan perjalanan spiritual tersebut. Lebih dari sembilan puluh kali gunung disebutkan sebagai bagian dari proses perjalanan. Bahkan, gunung disebutkan menjadi tempat terakhir ziarahnya.

Dari sekian banyak gunung yang disebutkan, beberapa gunung merupakan menu utama untuk didaki dalam perjalanan spiritualitasnya. Yaitu Gunung Gede (Pangrango, 3019 Mdpl), Cikuray (2821 Mdpl), Puntang Merpati (2342 Mdpl), Papandayan (2665 Mdpl), Pawitra (1653 Mdpl), Kawi (2551 Mdpl), dan Patuha (2434 Mdpl). Gunung-gunung tersebut secara khusus didaki hingga mencapai puncak.

Pada titik ini, Bujangga Manik merupakan salah satu pendaki gunung—meskipun tidak dalam konteks kultur mendaki gunung saat ini, yang tercatat sejak lama dalam budaya masyarakat di nusantara. Ia dengan deretan gunung yang didakinya merupakan *alpinist* dalam definisi orang yang suka dan ahli mendaki gunung.

Perbedaan signifikan antara Bujangga Manik dengan konsep perjalanan manusia masa kini, salah satunya adalah keseluruhan perjalanan dilakukan dengan cara berjalan kaki—kecuali cerita penyeberangan pulau-pulau, khususnya dalam perjalanan kedua sewaktu menyeberangi lautan menuju Bali. Kedua, teknologi pendakian gunung. Sebut saja *gear* dalam penamaan populer mutakhir terkait perlengkapan dan peralatan mendaki gunung. Sulit dibayangkan, dengan kemungkinan beberapa gunung yang sampai hari ini

dikenal memiliki medan sulit, dengan kerapatan hutan yang cukup berat, bagaimana Bujangga Manik melakukannya pada masa itu? Sementara itu, para pendaki masa kini, tentu saja membutuhkan perlengkapan dari mulai jaket hingga tenda, peralatan memasak hingga tidur. Terlebih Bujangga Manik tak jarang menghabiskan waktu bertahun-tahun di setiap lebatnya hutan yang dingin dan sunyi. Sulit membayangkan bagaimana mendaki gunung dan hidup di atas ketinggian yang dingin pada masa itu, bagaimana teknologi yang digunakan, manusia pada masa itu memang sakti.

### **Perjalanan Pertama dan Rindu kepada Sang Ibu**

Barangkali, hal paling berat yang menahan kepergian seseorang dalam rangka meninggalkan kampung halaman, tempat kelahiran, hanyalah sebuah tatapan. Meski hanya tatapan, bisa jadi akan membekas dan terus menghantui sepanjang perjalanan, mengisi relung ingatan, mengkristal menjadi rindu. Terutama di saat gelap menyambut malam. Tatapan terakhir itu tidak hanya sekadar memberatkan langkah, bahkan seolah memanggil untuk kembali pulang.

Tatapan itu, adalah tatapan seorang ibu kepada anaknya, kala berpamitan meminta izin untuk pergi hendak berkelana, melakukan perjalanan panjang dan jauh untuk menemukan “diri”. Demikian catatan dramatis yang tertulis dalam naskah Bujangga Manik pada perjalanan pertamanya.

Apa boleh dikata, niat sang anak melampaui segalanya. Akhirnya, sang pangeran dari Negeri Pakuan yang juga seorang yatim meninggalkan kampung halaman, menyeberangi banyak lintasan sungai, menyusuri jalan-jalan setapak panjang, hingga mendaki

gunung-gunung terjal, dan belantara hutan. Semua itu dilakukannya tidak hanya berat karena medan yang dihadapi, melainkan juga karena harus meninggalkan sosok perempuan yang paling dicintainya; ibu.

Tingginya gunung yang didaki tidak melunturkan semangat perjalanannya. Terbukti, segera setelah menggapai pegunungan di wilayah Pakuan, Bujangga Manik melanjutkan perjalanannya ke arah timur. Sungai Citarum disebrangi, Gunung Tampo Omas (Tampomas) dan sungai Cimanuk di Sumedang dilewatinya, bahkan Ciremai hingga batas wilayah Sunda telah jauh ia tinggalkan.

Di sini, kali ini, bukan Gunung Slamet, atau Merbabu (Gunung Damalung) yang membuatnya tertegun, seolah menyerah untuk melanjutkan perjalanan. Bukan pula hutan belantara yang memanjang rapat dan luas yang menciutkan nyalinya, sehingga mengurungkan niat perjalanan panjangnya.

Kali ini, adalah kerinduannya pada sang ibu yang telah lama ditinggalkannya, membuat perjalanan panjang dan besarnya seketika ambruk. Saat itu pula, Bujangga Manik membalikkan badannya ke arah barat, memungungi arah timur yang hendak jadi perjalanan panjangnya. Sang anak pun menuju Pakuan untuk kembali pulang.

Dalam naskah ini diceritakan, untuk kembali pulang dari daerah Pamalang ke Pakuan, ia tidak lagi menelusuri jalan darat yang sudah dilalui sebelumnya. Bujangga Manik menggunakan perahu orang Malaka hingga Kalapa. Barangkali kerinduannya pada sang ibu yang membuatnya bergegas. Tidak banyak cerita dan tempat-tempat singgah yang dituliskan pada bagian pulang ini. Akhirnya, si anak itu sampai pula di Pakancilan, tempat sang ibu, dan tempat kelahirannya.



Di dalam rumah, terlihat sang ibu sedang membuat kain tenun. Tangannya sibuk merajut, pahanya penuh dengan gulungan kain, kakinya menahan bagian lain alat tenun. Begitu menengok sisi lain bagian depan rumah, dan dilihatnya sang anak kembali pulang. Tubuhnya seketika bangkit, dilepaskannya setiap peralatan tenun yang menempel di tubuhnya.

Mengetahui perjalanan jauh dan melelahkan yang telah dilalui sang anak, Bujangga Manik pun dipersilahkan segera duduk dan beristirahat, lalu disiapkannya keperluan untuk anaknya. Kerinduan sang anak mengalir dan disambut ekspresi cinta dan kasih sayang paling jujur sang ibu.

### **Mendaki Gunung Kembali dan Akhir Perjalanan**

Bagi seorang remaja, umumnya bagi setiap usia, setiap kali pergi jauh, hal yang pasti ditinggalkan di rumah adalah kerinduan, atau kekhawatiran, seperti sang ibu, ayah pada anak-anaknya, dan begitu pun anak pada kedua orang tuanya, istri pada suami, dan suami pada istrinya. Dan di antara yang merindu, ibu selalu menjadi urutan kesatu. Hadiah apa yang dapat menandingi rasa gembira melepas rindu pada anaknya yang telah lama pergi? Dan keperluan macam apa yang menandingi kesedihan ketika ditinggal kembali untuk kedua kalinya oleh sang anak dalam sebuah perjalanan jauh?

Namun niat berziarah dan melakukan perjalanan panjang telah bulat dalam hati seorang anak. Apalagi ini perjalanan spiritual, perjalanan untuk melepaskan yang fana, menggapai yang abadi,

dan sang ibu mengerti akan hal itu.

Selepas 'kegagalan' perjalanan pertama, Bujangga Manik akhirnya melanjutkan perjalanannya yang tertunda karena rindu, tertahan di Pamalang. Kali ini, tekadnya sudah membulat, rindu yang akan hinggap sepanjang perjalanan jauh dan lama, sudah bukan lagi alasan untuk membuatnya kembali pulang, melainkan telah menjadi bahan bakar untuk menuntaskan.

Perjalanan Bujangga Manik adalah perjalanan yang sangat personal, melibatkan diri dan alam semesta, yang diciptakan dan Penciptanya. Setiap gunung yang diziarahi adalah tempat untuknya mendekatkan diri menggapai yang abadi, bagi sang anak mencari keheningan.

Bujangga Manik akhirnya pamit. Dalam naskah baris ke 657-667, diceritakan demikian: (lihat gambar BM 1)

-

Dari kisah tersebut, moksa adalah motivasi dan tujuan akhir sang peziarah.

Singkat cerita, Bujangga Manik akhirnya kembali melakukan penziarahannya. Didakinya gunung-gunung yang menjadi tujuan sepanjang Pulau Jawa, diseberangnya sungai-sungai, bahkan lautan, hingga menembus Pulau Bali.

Dalam catatannya, tidak jarang ia merasa tidak nyaman berada di suatu tempat, khususnya di wilayah kota dan gunung-gunung tertentu. Salah satu alasannya karena karamaian pengunjung. Kenyataan ini menunjukkan bahwa sejak masa pra-Islam, bisa dilihat bagaimana keramaian terjadi di beberapa gunung. Meski

'A(m)buing, tatanghi  
ti(ng)gal,

tarik-tarik dibuhaya.

Dék leu(m)pang ka  
Balungbungan,  
wétaneun Talaga Wurung,

di na tungtung lemah ini,  
di tungtungna tébéh  
wétan,

nyiar / lemah pamasaran,  
/12v/

nyiar tasik panghanyutan,

pigeusaneun aing paéh,

pigeusaneun nu(n)da  
raga/

'Bunda, tataplah dengan  
jelas,

dengan sedalam-  
dalamnya.

Aku akan pergi ke  
Balungbungan,  
sebelah timur dari Talaga  
Wurung,

di bagian ujung pulau ini,  
di ujung paling timur,

mencari tempat untuk  
pekuburan,

mencari telaga untuk  
tenggelam,

tempat untuk  
kematianku,

tempat untuk  
meninggalkan badan/

tidak secara gamblang menyebutkan keramaian karena wisata, tetapi keadaan tersebut dipastikan mengganggu kekhusyukan tapa sang peziarah. Ia pun memilih tempat yang dirasa paling tenang dan memberikan kekhusyukan.

Perjalanan jauh hingga ke Pulau Bali memang seyogyanya sebuah proses yang dilalui. Alih-alih menggapai tempat jauh, Bujangga Manik justru merasakan ketenteraman di pegunungan yang masih berada di wilayah Sunda, terutama sekitar Garut dan khususnya gunung-gunung di Bandung Raya saat ini.

Dalam perjalanannya menuju kembali ke arah barat setelah menggapai Pulau Bali, sisi selatan Pulau Jawa menjadi rute yang dilaluinya kemudian. Disebutkannya pertemuan dengan Gunung Galunggung, kemudian mendaki Gunung Cikurai dan akhirnya menggapai puncak Gunung Papandayan.

Di atas salah satu puncak kompleks pegunungan Papandayan, Bujangga Manik *nataan* (menyebutkan dan menunjukkan) gunung-gunung yang dapat ia lihat. Dalam naskah tersebut, disebutkan nama Panenjoan, yang hingga saat ini dikenal sebagai salah satu puncak di Gunung Papandayan.

Gunung Papandayan merupakan wilayah permulaan, sebelum Bujangga Manik merasakan dan menemukan tempat yang sesuai dengan kebutuhannya untuk bertapa. Ia kemudian ,turun ke arah utara hingga ke hulu ungai Citarum di Cisanti. Pendakian berlanjut ke Gunung Wayang, dan berakhir moksa di antara Gunung Patuha—dan disebutkan pula Gunung Ratu. Perjalanan Bujangga Manik yang fana di dunia berakhir. Kisah dilanjutkan menembus dimensi langit yang transenden.

## Gunung-Gunung dalam Catatan Bujangga Manik

Sebagai lokus atau tempat utama dalam latar kisah penziarahan Bujangga Manik, sudah barang tentu nama-nama gunung secara intensif disebutkan. Dalam catatan Noorduyn, nama tempat termasuk sungai dan gunung berjumlah total 450 nama. Sementara itu, dalam hitungan konservatif penulis, penyebutan nama gunung berkisar antara 90 hingga 110 kali, termasuk pengulangan penyebutan nama gunung. Perhitungan tersebut secara sederhana didasari atas terjemahan bahasa Indonesia yang sudah dibubuhi kata “gunung” dengan mengabaikan penggunaan istilah *sananjak*, *ngalalar*, dan seterusnya.

Sebagaimana disampaikan Noorduyn, meskipun naskah ini memiliki sisi fiksi, tetapi ketepatan detail topografis dan rincian-rinciannya memiliki nilai historis yang besar (dalam Setiawan, 2009: 496).

Bagaimana puluhan hingga ratusan gunung disebutkan dalam perjalanan Bujangga Manik ini? Hal ini bisa ditelusuri dari perjalanan pertama dan kedua. Pada akhirnya, dapat memunculkan klasifikasi “perlakuan” terhadap gunung yang dilalui dalam perjalanan penziarahannya.

### **Gunung dalam Perjalanan Pertama**

Dalam perjalanan pertama di baris awal naskah, disebutkan 5 gunung yang menjadi latar peristiwa. Yaitu Puncak, Bukit Ageung,

Tompo Omas, Gunung Ceremay, dan Luhur Agung. Dari kelima-nya, dapat dipastikan Puncak dan Luhur Agung *disaba* atau dialami dan dikunjungi secara langsung. Sementara itu, Tompo Omas dan Ciremai disebutkan dalam naskah sebagai gunung-gunung yang dilalui. Dilalui dan atau dilewati dalam hal ini bisa berarti dua hal. Pertama, telah didatangi secara langsung meskipun sekadar lewat (*saba*), dan kedua, hanya dilalui tanpa dijadikan tempat yang secara langsung dikunjungi.

Secara serial, gunung-gunung dalam baris awal (50-78) naskah ini dituliskan sebagai berikut: (lihat gambar BM 2)

-

Sekilas, dengan sederhana bisa dilihat klasifikasi penyebutan gunung dalam naskah Bujangga Manik dalam buku *Tiga Pesona Sunda Kuna* (2009) ini. Meskipun *sananjak* pada baris 50 diartikan sebagai “lalui”, tetapi pada penggunaan istilah lain dalam baris selanjutnya, ditemui istilah “mendaki” yang digunakan untuk menerjemahkan *nanjak* dalam naskah. *Sananjak* yang diartikan “mendaki” bisa dimungkinkan untuk menunjukkan gunung. Jika dilihat pada baris penggalan naskah di atas, pada baris 50 bisa saja “Ba(ng)kis” merupakan nama yang menunjukkan sebuah gunung.

Setelah Luhur Agung pada baris naskah ke-78, tidak ada lagi toponimi yang merujuk dan mengarah pada kawasan gunung, baik yang dilalui maupun yang didaki oleh Bujangga Manik dalam perjalanan pertamanya menuju timur. Total, hanya ada lima atau enam lokasi yang identik dengan gunung disebutkan.

Tetapi, muncul pertanyaan baru. Dalam dialog Bujangga Manik dengan sang ibu di Pakancilan sepulangnya dari perjalanan

Sana(n)jak aing ka  
Ba(ng)kis,

...

Sadatang aing ka  
Puncak, deujuk di na  
mu(ng)kal datar, teher  
ngahihidan a/wak.  
/1/ Teher sia né(n)jo  
gunung: itu ta na bukit  
Ageung,

...

ngalalar ka Tompo  
Omas,

...

katukang bukit C(e)  
remay.

Sacu(n)duk ka Luhur  
Agung,

Kulalui tanjakan ke  
Bangkis,

...

Setiba aku di Puncak,  
duduk di atas batu datar,  
lalu mengipasi diri. Lalu  
dia memandang gunung:  
itulah yang namanya  
Bukit Ageung,

...

berjalan lewat Tompo  
Omas,

...

Gunung Ceremay telah  
kulewati.

Setibanya ke Luhur  
Agung,

pertama—untuk menolak pinangan putri Ajung Larang, ia menyebutkan nama Gunung Damalung sebagai tempat yang telah dilaluinya sebelum pulang. Dalam naskah tersebut (590-596) disebutkan:

Gambar BM 3

---

Palias pista nodea,	Bukan maksud membangkang,
ha(n)teu acan kapitineung,	belum sampai terpikirkan,
me(n)ding hayang berejakah.	masih ingin menyendiri.
Deung deui, kakara cu(n) duk ti gunung,	Apalagi, baru tiba dari gunung,
kakara datang ti wétan,	baru tiba dari timur,
cu(n)duk ti gunung Damalung,	pulang dari gunung Damalung,
datangna ti Pam(e)rihan,	kembali dari Pamerihan,

---

Penggalan naskah di atas merupakan tuturan atau cerita bahwa Bujangga Manik baru pulang dari Gunung Damalung, kembali dari Pamerihan. Cerita ini disampaikan kepada ibu dan utusan sang putri yang hendak melamar dirinya.



Sementara itu, nama Damalung tidak disebutkan telah dilalui sebelumnya. Sehingga dengan catatan tambahan di atas, sebelum keberangkatan ziarah kedua, terdapat kemungkinan 5 sampai 7 nama gunung yang disebutkan, yakni; Ba(ng)kis, Puncak, Bukit Ageung, Tompo Omas, Ceremay, Luhur Agung, dan Gunung Damalung (Pemerihan).

Oleh Noorduyn, Bangkis tidak secara gamblang disebutkan sebagai gunung, sedangkan Bukit Ageung merupakan penyebutan untuk Gunung Gede - Pangrango yang dikenal saat ini. Bergerak ke arah timur, disebutkan nama Tompo Omas, yang merupakan penyebutan untuk Gunung Tampomas (1684 Mdpl) di Sumedang, lalu bergerak ke Ciremai (3078 Mdpl)—ditulis Ceremay. Kemudian nama Luhur Agung yang diyakini merujuk pada Gunung Slamet (3428 Mdpl), sebagaimana analisis Nooduyn yang menyebutkan Gunung Agung sebagai nama lampau sebelum nama Slamet.

Jika merujuk pada catatan perjalanan awal yang berhenti pada Gunung Slamet, maka dipastikan Pematang merupakan wilayah terakhir yang dikunjungi. Sebab, penyebutan Gunung Slamet sekaligus menjadi *tetenger* (patok) atau tanda kawasan administratif Pematang. Di kawasan ini pula, dikenal pelabuhan sebagaimana disampaikan Noorduyn bahwa Pematang juga merupakan pelabuhan kecil di pesisir utara Jawa Tengah, tempat Bujangga Manik menumpang *parahu Malaka* (II. 93-95), yakni kapal (dari atau menuju) Malaka (dalam Setiawan, 2009: 498).

Menjadi menarik ketika penyebutan Damalung dan Pam(e)rihan di timur dijadikan nama gunung, sebagai “alasan” Bujangga Manik menolak pinangan Putri Ajung Larang. Pasalnya, jika penyebutan nama Damalung dimunculkan sebagai tempat yang di-

kunjungi, bisa berarti Bujangga Manik telah sampai di wilayah Gunung Merbabu (3142 Mdpl). Dijelaskan Noorduyn bahwa Damalung telah terlacak oleh Krom (1923 II: 389) sebagai nama asal Gunung Merbabu di Jawa Tengah, sementara dari *Tantu Panggelaran* Jawa Kuna, disebutkan bahwa Pamrihan merupakan nama lain untuk gunung yang sama (Pigeaud dalam Noorduyn dalam Setiawan, 2009: 499).

Dengan demikian, jika penyebutan Damalung diakui sebagai gunung yang juga telah dilalui pada perjalanan pertama, muncul spekulasi baru pada titik akhir yang dikunjungi Bujangga Manik. Mungkin saja daerah Jogja, Magelang, dan kemungkinan-kemungkinan lainnya yang menarik untuk ditafsirkan lebih jauh.

### **Gunung di Pulau Jawa dalam Perjalanan Kedua**

Meskipun kemungkinan dalam kisaran 90-110 nama gunung disebutkan dalam naskah Bujangga manik, namun bukan berarti seluruhnya dialami secara empiris. Artinya, tidak semua nama gunung yang muncul dapat dipastikan ditapaki, dilalui, dan dilewati secara langsung.

Gunung-gunung yang disebutkan secara sederhana terbagi menjadi 3. *Pertama*, gunung yang didatangi, dilalui, dan dilewati langsung, bahkan sampai puncak. *Kedua*, gunung yang didatangi dan dilewati langsung melalui bagian anatomi gunungnya saja. *Tiga*, gunung yang hanya disebutkan, ditunjuk dari kejauhan, dalam bahasa Sunda disebut *nataan* gunung—menyebutkan nama gunung satu per satu. Ketiganya disederhanakan dengan penyebutan gunung sebagai; dialami, dilewati, dan *ditataan* (disebutkan saja).

Dari naskah *Bujangga Manik* tersebut, ditemukan total 99 kali penyebutan nama gunung. 46 gunung secara langsung dialami, didaki, dan bahkan beberapa dikunjungi hingga puncak, 5 gunung dilewati, serta 48 gunung disebut atau ditunjuk saja (*nataan*).

Dalam perjalanan kedua ini, 15 gunung pertama disebutkan. Jika dilihat dalam batas administrasi mutakhir, penyebutan gunung-gunung diperkirakan masuk pada kawasan Jawa Barat dan Jawa Tengah (termasuk DIY). Dimulai dari tempat-tempat bernama Sanghiang Darah, Bala Gajah, Mayangu, melewati Gunung Gajah, melalui Gunung Caru, Goha, Timbun, hingga Gunung Sempil. Perjalanan kemudian dilanjutkan ke arah Gunung Bongkok (Purwakarta [?]), kemudian Sumedang, dan berhenti di Padanara setelah melewati gunung Tampomas, Ciremai, Gunung Agung (Slamet) dan Gunung Larang.

Dalam catatan Noorduyn, Padanara merupakan wilayah Semarang dalam konteks mutakhir. Dalam keterangannya disebutkan, Padanara merupakan tempat Bujangga Manik dapat melihat kawasan pegunungan Jawa Tengah di selatan (b. 764). Letak tempat ini sangat mungkin hampir sama dengan letak Semarang sekarang. Namanya sangat mirip dengan gelar perintis Semarang yang legendaris, Pangeran Pandanarang. Menurut penuturan warga setempat, ia telah mendapat restu dari raja Demak untuk membuka sebuah kawasan baru, yang ia sebut Semarang. Anaknya sebagai seorang yang alim, yakni Kiai Pandanarang atau Sunan Tembayat (Van Berkum dalam Setiawan, 2009: 505).

Dari Padanara, Bujangga Manik (763-764) kemudian menyebutkan satu per satu gunung sebagai berikut:

Sadatang ka Padanara,  
nu(n)juk gunung  
nyangkidulkeun

Datang ke Padanara,  
menunjuk satu per  
satu gunung di sebelah  
selatan;

Gunung-gunung yang disebutkannya antara lain: Gunung Rahung, Dihéng, Sundara, Kelud, Damalung, Karungrungan, Merapi, dan Welahulu.

Pada titik ini, Noorduyn memberikan klarifikasi terkait penamaan-penamaan tersebut. Salah satunya analisisnya tentang Rahung, dalam pandangannya, dimungkinkan salah tulis untuk menyebut Gunung Prahu. Kemudian penyebutan Sundara merujuk pada Sindoro atau Sendoro. Demikian pula dengan Gunung Kedu, yang dalam pandangannya merupakan nama alternatif untuk Gunung Sumbing. Sementara Gunung Karungrungan merupakan nama lampau dari Gunung Ungaran (2009:506).

Setelah ditemukan penyebutan nama-nama gunung, Bujangga Manik melanjutkan perjalanannya dengan mendaki gunung Pawitra, Gajah Mungkur, menyebut Gunung Rajuna, kemudian mendaki Gunung Mahameru, Brahma, Hiang, hingga Gunung Arum. Noorduyn mengonfirmasi bahwa Pawitra merupakan nama lampau dari Gunung Penanggungan yang dikenal sebagai wilayah suci, Gunung Brahma sebagai nama dari Gunung Bromo lampau. Gunung Arum menjadi gunung terakhir yang disebutkan pada fase perjalanan ini. Bujangga Manik kemudian mencari

tempat pertapaan untuk beribadah, hingga akhirnya bertemu dengan petapa perempuan yang ingin menjalin persaudaraan. Namun usaha perempuan itu ditolak dengan mengatakan bahwa,

“Bagaikan kobaran api,  
jika berdekatan dengan ijuk,  
sudah pasti terjadi kebakaran,  
begitulah laki-laki dengan perempuan.”

Tandasnya, mengutip dari kitab *Siksaguru*.

Perempuan petapa itu pun ditinggalkannya begitu saja. Bujangga Manik kemudian melanjutkan perjalanan dengan menyeberangi Pulau Jawa menuju Bali.

Pada baris naskah ke-965-977 diceritakan proses perjalanan hingga tiba di Bali. Menurutny, Bali terasa Gerah, banyak pelanggaran sehingga ia tidak lama tinggal di sana dan lebih memilih kembali ke Pulau Jawa.

Setibanya kembali di Pulau Jawa, gunung-gunung kembali disebutkan dalam naskah. Terhitung 17 gunung secara gamblang disebutkan dalam perjalanan penziarahan selepas pulang dari Bali. Secara serial disebutkan telah dikunjungi dan dilewati, antara lain: Gunung Raung, Watangan, Hiang, Mahameru, Kawi, Anyar, Kampud, Walirang, Wilis, Lawu, Merapi, Sangkuan, Gondong, Parasi, hingga terus mengarah ke arah barat, sampai akhirnya mendaki Gunung Cikurai, Puntang, dan Papandayan. Ketiga gunung terakhir sudah masuk wilayah Sunda bagian selatan, yang relatif

mudah ditemukan saat ini. Untuk Gunung Puntang, masyarakat lebih mengenalnya dengan sebutan Mandala. Akan tetapi, gunung itu kini lebih populer dengan nama Gunung Puntang Merpati. Penambahan nama “merpati” digunakan setelah peristiwa nahas jatuhnya pesawat Merpati pada 18 Oktober 1992.

Sementara itu, disebutkan pula bahwa Papandayan juga dikenal dengan nama Panenjoan, yang berarti tempat melihat. Sebagaimana tertulis dalam naskah:

Gambar BM 5

---

Sana(n)jak ka Papa(n) dayan,	Mendaki ke (Gunung) Papandayan,
ngaran(n)a na Pane(n) joan,	yang biasa disebut Panenjoan,
ti inya aing ne(n)jo gunung,	dari situ kuamati gunung-gunung,

---

Nama Panenjoan yang disebut sebagai nama lain Gunung Papandayan bisa dibilang cukup relevan. Sebab hingga kini, masih digunakan untuk merujuk salah satu puncak Gunung Papandayan. Jika dulu digunakan untuk melihat gunung lain, kini disebut Ténjo Laut karena untuk melihat laut.

Dari ketinggian Panenjoan itu, Bujangga Manik dapat melihat dan menyebutkan 34 gunung, dengan menggunakan mata manusia suci (*Nusia Larang*). Disebutlah Gunung Agung, Patuha, Pamrehan,

Kumbang, Caremay, Tompo Omas, Tangkuban Parahu, Wangi, Marucung, Burangrang, Burung Jawa, Bulistir, Anten, Naragati, Barang, Banasraya, Kosala, Catih, Hulu Munding, Parasi, Kembang (Maja, daerah Rumbia), Hijur, Sunda, Karang, Cinta Manik, Kembang (Labuhan Ratu), Gunung ...ler (tidak teridentifikasi), Jereding, Sudara, Guha Batayan, Cawiri, Raksa, Sri Mahapawitra, dan terakhir Gunung Manik.

Ke-34 gunung itu, besar kemungkinan berada di wilayah Bandung Raya yang dikenal hari ini. Meskipun diperlukan analisis tafsir lebih lanjut, namun beberapa nama seperti Tangkuban Parahu, Sunda hingga Burangrang, jelas berada wilayah Bandung Utara. Meskipun Gunung Papandayan mengalami beberapa kali perubahan bentuk (morfologi) akibat meletus, namun dengan kasat mata gunung-gunung di Bandung Utara tersebut dapat dengan jelas terlihat dengan telanjang mata.

Setelah menyebutkan satu per satu gunung yang dapat dilihat dari Panénjoan Gunung Papandayan, Bujangga Manik kemudian melanjutkan perjalanannya dan tiba di Gunung Sembung, yang merupakan salah satu hulu Sungai Citarum untuk bertapa.

Naskah pada baris 1278-1282 menyebutkan: (lihat gambar BM 6)

-

Semakin menarik lagi jika dihubungkan peta Hindia-Belanda dengan tahun cetak/terbit 1857. Peta tersebut menyebutkan penamaan gunung-gunung yang identik dengan penamaan lampau, yang kini telah berubah. Khususnya tentang Gunung Kembang di wilayah Maja-Rumbia, dan Gunung Sembung

---

saa(ng)geusing milang gunung,	setelah kusebut gunung satu per satu,
saleu(m)pang ti Pane(n)joan,	lalu berangkat dari Panenjoan,
sacu(n)duk ka gunung Se(m)bung	sampailah ke Gunung Sembung,
eta hulu na Citarum,	itu merupakan hulu sungai Citarum,
di inya aing ditapa,	di situ aku bertapa,
sa(m)bian ngeureunan palay	sambil melepas lelah.

---

yang menjadi hulu sungai Citarum. Keduanya dibahas secara khusus pada bab “Gunung Para Petapa” dan “Gunung Artefak Nusantara”.

Hingga pemberhentian ini, dari Gunung Sembung, Bujangga Manik melanjutkan perjalanan untuk mencari tempat moksa. Ia berjalan ke arah barat laut dan kembali menyebutkan beberapa gunung, di antaranya adalah Gunung Karesi, Langlayang, Palasari, dan Gunung Pala.

Setelah itu, perjalanan dilanjutkan dengan melalui Gunung Paténgéng, Lembuhambalang, Ageung, Bulistir, Wayang, Gunung Malabar bagian selatan, Gunung Bajoge, Guntur, Mandalawang, diselingi keterangan dapat melihat Gunung Kendan dari



Mandalawangi. Perjalanan berlanjut ke Gunung Patuha, Gunung Ratu, dan kembali menyebutkan Gunung Patuha bagian kaki, tempat terakhirnya untuk moksa.

Menjelang tahun ke sepuluh pertapaan di wilayah pegunungan Patuha, ia akhirnya bertemu dengan *hanca*, yang berarti akhir dari jiwa meninggalkan raga. Bujangga manik akhirnya menemukan tempat yang sekian lama dicari, proses panjang nan jauh dari Pakuan hingga ke Bali.

Proses panjang ini menunjukkan bahwa gunung bagi manusia memiliki sisi religiusitas, di samping sisi ekologis. Apa yang dialami oleh para peziarah di gunung-gunung dan puncak adalah gambaran dari peristiwa pencerahan, yang bisa berarti proses penemuan. Dan mendaki gunung sejatinya adalah proses pencarian. Jika Bujangga Manik memilih untuk melanjutkan perjalanan dengan merengkuh yang agung di alam transenden, tidak sedikit kisah orang-orang besar lainnya yang menemukan telah pencerahan, lalu memilih turun gunung dan mengamalkannya di tengah kehidupan nyata, sebagaimana Rasul dengan *tahannuts*-nya dan membawa kabar/pesan untuk diamalkan dalam kehidupan sosial.

\*\*\*\*



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# CATATAN PENDAKI EROPA

Hutan yang lebat semakin kuat menahannya untuk dapat ditembus dengan mudah. Hanya lorong-lorong jalan bekas Badak Jawa yang sedikit membantu menelusuri jalan menuju puncak. Selebihnya, kerapatan pohon menjadi dinding hutan yang kokoh.

Di belakang, teman mendaknya tersesat karena keasyikan mengejar macan rembah yang lincah. Menikmati sendiri, akhirnya gunung ini menampakkkan keelokannya. Dinding kawah yang gagah, bunga edelweis yang terhampar luas, hingga aliran air jernih mengalir membelah kawasan tegalan di atas gunung, menjadi simponi pertunjukan orkestra alam yang megah.

Demikianlah Gunung Gede - Pangrango pada masa Hindia Belanda, antara tahun 1809 hingga 1839. Pada kurun itu, badak, macan, burung-burung, dan banyak fauna lainnya yang hari ini kita sebut langka, masih hidup bebas di tengah hutan pegunungan Mandalawangi.

Dalam catatan Junghuhn yang ditulis kembali oleh Wormser (1928), jelas sekali tergambar bagaimana hutan perawan Gunung Gede - Pangrango masih begitu asri, tanpa gangguan berarti manusia yang menjamah hutan.

Janganakan mendapati jalur pendakian, memikirkan pernah ada manusia menjejakkan kaki di puncak dan kawah gunung ini saja, rasanya tidak mungkin. Semacam itulah barangkali, apa yang terlintas dalam pikiran Junghuhn dan beberapa orang Eropa lainnya pada masa itu.

Alih-alih menjadi pendaki pertama, Junghuhn dan para pendaki Eropa lainnya, dikejutkan dengan temuan bekas-bekas kegiatan manusia di kawasan sekitar hutan Gede Pangrango. Di sekitar kawah yang baru ditemuinya itu, mereka menemukan *patilasan* (jejak) berupa batu-batu yang dipercaya sebagai makam nenek moyang masyarakat Sunda lama. Maka sejak itu, Junghuhn meyakini bahwa beradab-abad sebelum kedatangannya ke Hindia-Belanda, dan menapakkan kaki di puncak Gunung Gede-Pangrango, masyarakat Sunda dan nusantara telah lama berkunjung, mendaki gunung, berkegiatan, serta memperlakukan gunung secara khas, sesuai dengan kultur masyarakat Timur.

Tidak hanya berlaku di wilayah Sunda. Di beberapa gunung di Jawa dan nusantara pada umumnya, sebagaimana disampaikan Wormser (1928: 2), telah ada tanda-tanda yang nyata, bahwa pernah didaki orang-orang sejak beberapa abad yang lalu. “Tidak dapat dimengerti memang,” seloroh Wormser.

Penggalan cerita di atas merupakan catatan dari sudut pandang manusia Eropa, manusia yang tidak akrab dengan gunung-gunung dan hutan hujan tropis Pulau Jawa. Selain Wormser, dikenal pula beberapa nama Eropa lainnya yang mencatat gunung-gunung di Pulau Jawa, khususnya pada periode lebih lampau dari Wormser. Sebut saja misalnya Junghuhn (1809-1864), yang bahkan oleh Wormser sendiri disebut sebagai *Alpinist* Hindia pertama dan terbesar. Kemudian Thomas Stamford Raffles (1781-1826) yang diakui dunia sebagai manusia pertama yang dengan detail menulis sejarah Pulau Jawa, lengkap dengan catatan geografis melalui bukunya yang berjudul *The History of Java* (1817).

Di antara ketiga nama Eropa tersebut, khususnya dalam pempa-

hasan gunung, C.W. Wormser melalui catatan yang dibukukan dalam bahasa Belanda dengan judul *Bergenweelde* (1928) ini, relatif lebih populer dan detail. Ditambah secara literal, karya tulis Wormser lebih akrab bagi pembaca Indonesia, karena telah diindonesiakan dengan judul *Kemewahan Gunung-Gunung*, sejak 1996.

Dalam pembahasan bab ini, catatan Wormser tampil lebih dominan, di samping beberapa catatan Raffles sebagai tambahan. Secara umum, catatan Eropa ini memiliki perbedaan yang cukup signifikan dengan catatan peziarah nusantara dalam hal perlakuan, sudut pandang serta motivasi pendakian—sebagai *native point of view*.

\*\*\*

Dalam pengantar buku *Kemegahan Gunung-Gunung* (1996), Wormser menyatakan bahwa terdapat tiga puluh gunung di Pulau Jawa yang ketinggiannya di atas dua ribu meter (1996: 1-2). Pernyataan ini tidak secara gamblang menyatakan klaim penghitungan jumlah, juga tidak memberikan keterangan gunung-gunung lain di bawah 2000 Mdpl, yang membuka kemungkinan berjumlah lebih dari tiga puluh gunung.

Terkait jumlah ini, terdapat beberapa kemungkinan. *Pertama*, bisa jadi pernyataan jumlah ini menunjukkan informasi data mutakhir pada waktu itu, yang baru mengidentifikasi gunung-gunung di atas ketinggian dua ribu meter di Pulau Jawa. *Kedua*, catatan jumlah tersebut kemungkinan didasari atas jumlah yang gunung telah di-

daki. Sebab, Wormser menyatakan sendiri, telah mendaki tiga puluh gunung di atas ketinggian 2000 Mdpl di Pulau Jawa.

Tiga puluh gunung di Pulau Jawa dengan ketinggian di atas 2000 meter itu, terbagi dalam 8 karesidenan. Yaitu Pasuruan, Priangan, Banyumas, Kediri, Kedu, Besuki, Madiun dan Cirebon. Karesidenan Priangan menjadi wilayah yang paling banyak memiliki gunung, mencapai 123 gunung. Yaitu Gunung Papandayan, Patuha, Malabar, Guntur, Galunggung, Bukittunggul, Salak, Wayang, Gede, Masigit, Tangkuban Parahu, Cikurai, dan Burangrang. Urutan selanjutnya adalah Kedu dengan enam gunung.

Pasuruan mewakili karesidenan Malang berada di posisi berikutnya, dengan memiliki tiga gunung berketinggian di atas 2000 M. Bahkan, di karesidenan ini berdiri gunung tertinggi di Pulau Jawa, yaitu Semeru dengan ketinggian 3671 Mdpl. Menyusul Arjuno dan Bromo yang masuk pada deretan gunung-gunung di atas ketinggian 2000 M.

Posisi berikutnya ditempati Kediri menempati dengan dua gunung, dan Banyumas dengan satu gunung.

Priangan, preanger atau parahyangan, dalam sejarah perkembangan, mengalami beberapa kali perubahan luasan. Dalam periode tertentu, memiliki perbedaan cakupan kabupaten di dalamnya. Pada 1859, karesidenan Priangan mencakup lima kabupaten, di antaranya adalah Bandung, Cianjur, Sumedang, Limbangan (Garut), dan Sukapura (Tasikmalaya). Di sebelah utara berbatasan dengan karesidenan Batavia dan Cirebon, di sebelah timur berbatasan dengan Cirebon dan Banyumas, sementara di sebelah selatan dan barat daya berbatasan dengan Samudera Hindia, serta di sebelah barat berbatasan dengan Banten (Nina Lubis, 1998: 25-33).

Di antara sekian banyak gunung, Gede Pangrango adalah salah satu tujuan favorit bagi Wormser beserta anggota keluarganya. Gunung Gede - Pangrango dicatat detail pada beberapa sisi, mulai dari jalur, perburuan, fauna endemik, hingga opsi pemilihan hotel. Wormser (1926: 19-33) menjelaskan:

Para pemburu pasti tidak akan menjumpai binatang besar di sini. Bertahun-tahun yang lalu ada badak di pegunungan ini. Harimau masih banyak di pegunungan selatan, tetapi mereka tidak datang di hutan-hutan G Gede.

...

Pendakian yang paling sulit ialah yang dari Sukabumi. Dari Sukabumi jalan kendaraan melalui Selabintana, hotel pegunungan yang bagus sekali dan bagus pula letaknya, ke perkebunan teh Perbawati... jalan setapak ini hanya bisa didaki oleh pendaki-pendaki yang terlatih saja, yang dapat menempuhkannya dalam delapan jam.

Jalan setapak yang lebih mudah mulai dari Sindanglaya ... Pada ketinggian 2400 Mdpl, di Sadel antara G Gedeh dan G Pangerango, telah didirikan sebuah gubug seng, kandang Badak.

Selain telah dikunjungi beberapa kali dan membuat catatan detail, Wormser sendiri telah meninggalkan jejak dari sebuah pendakiannya di Gunung Gede - Pangrango. Peninggalan tersebut berupa penamaan sebuah tempat yang kemungkinan besar hingga saat ini dikenal luas oleh pendaki, Jalan Ranté. Wormser mencatatnya



sebagai berikut:

Pada tahun 1909, saya bersama mendiang Mr. van Schaik, untuk pertama kali turun ke dalam kawah ini. Pada titik yang tersulit kami mengikat seutas rantai. Rantai itu masih ada, dan para kuli menamakan jalan yang telah dirintis oleh Mr. van Schaik dan saya liwati lereng kawah itu, “jalan ranté”. (1926:39)

Penamaan Jalan Ranté sebagaimana ditulis di atas, belum dipastikan apakah menunjukkan tempat sebagaimana dikenal luas saat ini sebagai Tanjakan Ranté atau tempat lain di luar itu. Selain merekam lanskap dan hal-hal teknis mendaki, dari setiap perjalanan Wormser selalu ada catatan khusus tentang jasa kuli.

Kuli yang dimaksud adalah orang-orang atau penduduk lokal yang bertindak sebagai penunjuk jalan dan pembawa perbekalan. Keberadaan mereka merupakan cikal bakal *guide* dan *porter* yang kita kenal hari ini. Wormser cukup *fair* dan objektif dalam memberikan penilaiannya. Untuk kuli yang pemalas dan kurang cekatan, ia tulis apa adanya. Tetapi tidak jarang ia memuji dan sekaligus memberikan penghargaan langsung pada jasa kuli pada setiap momen pendakiannya.

Ada satu hal umum yang ditulis Wormser terkait kecenderungan para kuli lokal, yaitu kepercayaan masyarakat terhadap hal yang gaib. Hal gaib, termasuk klenik, umum ditemui di setiap pendakian, baik di kawasan Priangan maupun di Jawa. Sebagai contoh, ketika Wormser dan orang Eropa lainnya mengambil alih jalur

perjalanan dari penunjuk jalan lokal dalam merintis jalan menuju puncak, para kuli akan terkagum-kagum seraya menganggap orang-orang asing itu dituntun oleh kekuatan gaib. Alat berupa kompas dan peta pun tak jarang dianggap oleh penduduk lokal sebagai jimat, dalam arti mistis yang selama pendakian dianggap membimbing perjalanan Wormser.

Pada kesempatan lain, sebagaimana umumnya cerita-cerita rakyat di kaki gunung, tak jarang penduduk lokal enggan menjadi penunjuk jalan dikarenakan kepercayaan mereka terhadap cerita mitologis. Pada batas tertentu, kepercayaan tersebut menunjukkan bahwa setiap hutan dan gunung-gunung sebetulnya bisa terhindar dari kerusakan, jika sisi penghormatan masyarakat melalui kepercayaan mitologis dijaga. Dan sebagaimana fakta yang kita lihat hingga hari ini, sejarah menunjukkan bahwa pembukaan hutan belantara yang massif, bukanlah dilakukan oleh masyarakat lokal, melainkan sebagai jejak kolonial yang membuka perkebunan monokultur.

### **Mendaki di Musim Hujan**

Pada umumnya, mendaki di musim penghujan adalah waktu yang paling dihindari para pencari keindahan alam. Selain faktor pendakian basah yang menuntut persiapan ekstra, medan relatif bertambah berat dan sulit. Hal yang utama tentu saja faktor tertutupnya panorama yang menjadi salah satu tujuan pendakian ke puncak gunung, biasanya sulit dinikmati maksimal pada musim hujan.

Sementara itu, sejak masa pendakian Hindia-Belanda, menikmati keindahan panorama alam adalah salah satu tujuan utama

pendakian. Wormser menyatakan bahwa “Anugerah terbesar bagi seorang pendaki gunung adalah menyaksikan matahari terbit tanpa terhalang apa pun, dari atas puncak gunung yang bebas, dengan pemandangan yang luas.” (1928: 59). Dengan demikian, pada umumnya sejak masa lampau, mendaki di kala cuaca cerah untuk mendapatkan panorama keindahan alam yang terbuka lebar sejauh mata memandang, merupakan tujuan utama yang diburu.

Hal tersebut juga diamini oleh para pendaki saat ini. Mereka mengejar *sunrise*, menyaksikan taburan bintang di malam hari, hingga panorama keindahan alam lainnya. Maka tak mengherankan jika musim hujan menjadi pantangan. Bahkan, meski di musim kemarau tidak jarang panorama tertutup kabut tebal di sekitar hutan pegunungan. Hal ini tentu saja membuat kecewa pendaki.

Meskipun demikian, tidak jarang pendaki yang merasa lebih tertantang. Mereka tetap melakukan ziarah dan mengunjungi puncak-puncak gunung untuk menembus hutan rimba belantara. Sebab, mereka meyakini dapat menciptakan keintiman yang lebih erat dengan alam, menikmati sendu gemericik tetesan hujan yang turun, menyaksikan kabut dan terang yang datang silih berganti, hingga menikmati kesegaran udara di tengah hutan hujan tropis yang lembab.

Namun tentu saja semua itu melahirkan konsekuensi, seperti persiapan mental dan fisik ekstra serta didukung perlengkapan khusus dalam menghadapi pendakian basah. Selain itu, tentu saja terdapat hal yang lebih penting, yakni mengikuti *safety procedure* dan tunduk pada aturan di setiap tempat yang menjadi tujuan pendakian. Misalnya tidak melanggar ketentuan, tidak menerobos jalur ilegal, dan tidak mendaki saat gunung-gunung tujuan penda-

kian tengah ditutup.

Jika kesempatan mendaki di musim penghujan terbuka, sejak masa lampau para pendaki gunung dan peziarah, lebih memilih momen khusus tersebut agar tetap bisa mengunjungi gunung dengan lebih khidmat. Momen itu adalah kala purnama tiba, atau bertepatan dengan tiga malam bulan penuh dalam perhitungan kalender yang mengacu pada perhitungan pergerakan bulan.

Keyakinan ini telah lama tersiar di kalangan pendaki, bahkan telah menjadi pengetahuan umum. penulis sendiri, mengetahui momen bulan purnama di musim penghujan, pertama kali dari seseorang pendaki yang percaya bahwa pada hari besar Waisak, di gunung-gunung hujan akan tertahan dan tersapu rembulan malam.

Hal tersebut sudah hampir sejak seabad lalu dituliskan Wormser dalam pengalaman pendakiannya di musim penghujan. Bahkan, lebih menarik lagi, sebab ia mendaki di kota hujan, yaitu Gunung Salak (2.211 Mdpl) di Buitenzorg (Bogor), pada awal 1900-an.

Dalam catatannya, Wormser yang tengah berdinias di Priangan, demikian jengkelnya saat menghadapi musim hujan di Kota Bandung. Bagaimana tidak, hujan turun hampir di setiap kegiatan selama 24 jam. Terkait kondisi ini, ia menyebutkan bahwa:

“... waktu kami, penduduk Bandung, pagi-pagi bangun hujan turun, kami pergi ke kantor hujan turun; kami pulang untuk makan siang hujan turun; kami ke kantor lagi atau ke tempat tidur untuk tidur siang hujan turun; kami minum teh sore hari hujan turun; dan waktu malam hari sekitar jam delapan saya mau jalan-jalan hujan masih turun

juga. Sekarang saya sudah mual dengan hujan ini dan saya loncat ke belakang kemudi mobil dan pergi ke Buitenzorg (Bogor), dengan harapan, karena di mana-mana hujan, barangkali di Bogor, yang biasanya selalu hujan kali ini terang.

Dan untuk menantang segala konsekuensi dari pikiran saya yang optimistik itu, saya tentukan untuk pada malam itu juga mendaki Gunung Salak, yang menurut tradisi, yang lebih tua dari pada penguasa kita di Jawa, sepanjang tahun turun hujan lebat siang maupun malam.

Perasaan optimistik saya ini dikuatkan oleh kepercayaan awam, meskipun sudah beberapa kali saya dikecewakan, tetapi saya tetap tidak dapat melepaskannya; saya percaya dan sungguh-sungguh akan kekuatan bulan purnama yang bisa menahan hujan. Dan hari sabtu malam minggu itu adalah bulan purnama.”

(1928: 41)

Dari catatan di atas, dapat diketahui bahwa sejak masa lampau di musim hujan, Bandung kerap selalu akrab diguyur hujan yang hingga 24 jam. Kemudian Bogor yang dijuluki sebagai kota hujan, bahkan sepanjang tahun turun hujan lebat siang maupun malam. Dan poin menarik lainnya, dari semua tantangan tentang musim hujan dan gunung yang berada di kota hujan, pada akhirnya Wormser menggantungkan diri pada kepercayaan lama tentang bulan purnama yang mampu menahan hujan. Lalu, bagaimana hasilnya? Tentang bulan purnama yang mampu menahan hujan ini, sebetulnya Wormser sendiri tidak begitu menyakininya. Apalagi ia sendiri

menyebutkan beberapa kali dikecewakan oleh kepercayaannya tersebut. Namun pada akhirnya, bulan purnama menjadi harapan terakhirnya dalam mendaki Gunung Salak tanpa hujan lebat. Ia berangkat dari Bandung yang basah tanpa henti menuju Bogor yang seolah tak mengenal musim selain hujan.

Singkat cerita, setelah melewati perjalanan Bandung-Bogor dan dengan pelbagai proses usaha pendakiannya, Wormser berhasil menggapai puncak Gunung Salak dengan sebagian besar waktu perjalanannya tanpa dihadang hujan lebat. Bahkan, bulan purnama telah memberinya tambahan pesona gemulai indah panorama alam Gunung Salak. Melalui pantulan sinar matahari yang ditangkap bulan secara penuh, ia dengan terkagum-kagum dapat menikmati hamparan perkebunan teh yang memesona. Di bawah sinar rembulan yang menerawang pandang, Wormser mantap menembus hutan lebat kaki Gunung Salak yang segar berbalutkan embun malam.

Dalam pendakian itu, Wormser yang melakukannya secara maraton pada kedua puncak Gunung Salak. Ia hanya berpapasan dengan hujan lebat ketika hendak turun untuk mengakhiri pendakian. Pendakian yang sempurna bagi keberhasilan perhitungan yang disandarkan pada kepercayaan lampau tentang purnama. Wormser akhirnya kembali ke Bandung di mana hujan masih tak hentinya menyiram dengan deras, seolah melebihi intensitas Bogor. Dapat dibayangkan, bagaimana dinginnya Bandung kala itu.

Setelah hampir satu abad peristiwa Wormser itu berlalu, namun kepercayaan terhadap purnama yang mampu menahan hujan tumbuh subur di kalangan pendaki. Bahkan dijadikan referensi penting bagi para pendaki profesional yang melakukan

pendakian tujuh puncak gunung tertinggi di dunia. Hal ini sebagaimana dikisahkan Nur Huda (30) yang merupakan salah satu anggota tim *World 7 Summits*.

Pendakian terhadap Gunung Aconcagua 6.962 Mdpl di Amerika Latin, bulan purnama dijadikan salah satu referensi pendukung dalam mempertimbangkan faktor cuaca. Untuk mendapatkan momen terbaik, tim memilih hari dan tanggal berdasarkan tanggal jatuhnya bulan purnama. Alhasil kepercayaan terhadap purnama yang mampu menghadirkan cuaca cerah semakin diyakini, pendakian menuju puncak Aconcagua dapat dilalui dengan suguhan cuaca yang cerah dan mendukung.

Pertanyaannya, apakah kepercayaan ini digunakan sebatas cerita lampau yang terus hidup turun-temurun di kalangan pendaki? Atau didukung dengan argumentasi ilmiah?

Terlepas dari setiap kemungkinan yang mendukung atau membantah, purnama bagi setiap pendaki sejatinya adalah sebuah harapan, spirit sebuah pendakian. Dan efek apa yang lebih spektakuler dari keindahan berdirinya gunung-gunung berselimut hutan tebal setelah diguyur hujan dan diterangi sinar rembulan di malam hari?

### **Sakral dan Profan**

Bagaimana pun, meski Wormser telah dengan baik mengunjungi dan mencatat setiap gunung yang ia daki, pandangannya terhadap gunung-gunung tetaplah berlandaskan pandangan Barat. Tidak jarang semangat “menaklukkan” mendominasi setiap pen-



dakiannya, berbeda dengan semangat masyarakat Timur, semangat “berdampingan” dengan alam.

Dari setiap tujuan kunjungan, Wormser menjadikan gunung sebagai tempat untuk olahraga, menikmati tantangan (adrenalin), serta menyaksikan keindahan lanskap pegunungan. Di ujungnya, predikat yang disematkan terhadap subjek yang melakukan kegiatan sebagaimana Wormser disebut “pendaki gunung” dan “pencinta alam”.



Sementara itu, berbeda dengan Wormser, Bujangga Manik menjadikan gunung sebagai tempat untuk mencari jati diri, mendekati diri pada Pencipta, hingga proses katarsis untuk mendapatkan pencerahan. Ujungnya, identitas yang disematkan pada subjek yang melakukannya adalah peziarah.

Perbedaan tujuan dan cara memperlakukan gunung sebagaimana Wormser dan Bujangga Manik ini, menunjukkan sisi sakral dan sisi profan gunung. Sakral adalah setiap nilai-nilai yang berhubungan dengan kesucian, keramat, ilahian, mendalam, religious, dan seterusnya. Sementara profan merupakan hal-hal yang bersifat atau yang terkait dengan sifat duniawi, materialistik, berlawanan dengan tujuan sakral.

Sisi sakral dan profan gunung ini bergantung pada bagaimana manusia memperlakukannya, termasuk ekspresi, hingga motivasi (maksud dan tujuan) dari setiap perbuatannya.

Satu gunung yang sama, tidak jarang diperlakukan dengan dua tujuan berbeda. Oleh sebagian orang, gunung dijadikan sebagai tujuan ke-senangan, sementara sebagian lain menjadikannya sebagai proses untuk menempa dan mendekati diri pada Sang Pencipta.

Gunung-gunung dengan panoramanya yang indah, pada setiap akhir pekan akan penuh sesak sebagai tujuan wisata yang massif. Sementara di kesempatan yang lain, sisi gunung yang tenang menjadi tujuan para peziarah memanjatkan doa, melakukan perjalanan yang personal mencari ketenangan. Meninggalkan sampah di satu sisi, sudut lainnya menyisakan sesaji. Beberapa memilih keramaian, lainnya kesunyian. Gunung Patuha (2434 Mdpl) di Bandung Raya adalah salah satu contohnya.

Sisi sakral dan profan sebuah gunung sejak lama hadir bersamaan. Kawah Putih yang indah dengan segala fasilitasnya, tidak jarang menjadi kecenderungan daya tarik sisi profan. Orang-orang berkunjung untuk sekadar mengambil gambar, mengabadikan diri bersama keindahan alam. Sementara itu, Kawah Saat yang menjadi salah satu titik wisata sudut Gunung Patuha, menjadi tujuan sisi sakral. Beberapa orang datang dengan khidmat menuju tempat yang sunyi, mencari ketenangan untuk berziarah dan berdoa.

Tetapi pada akhirnya, sakral dan profan tidak hanya ditentukan predikat pendaki dan peziarah. Sakral tidak selalu bermakna positif, demikian pula profan, tidak selalu bermakna negatif.

Sebagaimana disampaikan dalam tema “Catatan tentang Peziarah”, setiap pendakian bisa dijadikan sebagai proses katarsis, tergantung bagaimana motivasi dan ekspresi setiap subjek dalam memperlakukan gunung. Pun demikian dengan ziarah, tidak jarang menampilkan dan menghasilkan nilai-nilai keburukan.

Wormser, pada titik tertentu, begitu khidmat menyampaikan perasaannya yang mendalam terkait gunung dan Tuhan. Padahal, ia sendiri menjadikan gunung untuk kepentingan hal-hal yang bersifat profan.

Dalam puisinya tentang Patuha, Wormser menggunakan diksi-diksi yang intim, mulai dari pencarian kedamaian, kesepian, hingga kematian, di-sampaikannya melalui kekaguman terhadap alam. Bisa dibayangkan, jika puisi Wormser yang berjudul “Patuha” dinikmati dalam bahasa aslinya.

Namun demikian, pun dalam buku *Kemewahan Gunung-Gunung*, puisinya tetap terasa beruntai indah, padahal disarikan dalam bahasa terjemahan.

## **Patuha -**

(Puisi Wormser)

Dan di dalam kemerisik kesunyian ada Tuhan.

Kedekatan-Nya yang dirasakan di dalam kedamaian yang suci.

Di langit malam Hindia yang tenang dan bersih rembulan menyinarkan cahayanya yang rata.

Langit malam merupakan permukaan yang terang, melingkupi kesepian.

Di cahaya rembulan yang putih, kilauan bintang-bintang meredup.

Di sekitar sangatlah sepi. Tidak ada gerakan di dahan-dahan pepohonan dan dedaunan diam tanpa daya dan disinari cahaya bulan yang buram.

Dalam kelompok-kelompok yang padat pepohonan menempati lereng-lereng gunung, dan kilauan cahaya hanya dapat menembus dedaunan yang lebat dengan susah dan tersaring sampai di tanah yang berlumut.

Juga di hutan rimba tidak terdengar suara.

Burung-burung pada tidur, jangkerik-belalang telah menghentikan suaranya yang menyayat, dan binatang besar tidak ada di sini.

Sekali-sekali sehelai daun jatuh gemerisik menyentuh dahan-dahan, lalu menggeletak mati di onggokan yang mati.

Ini adalah permainan abadi dari musnah dan ada, dan dari ada dan musnah.

Dan apa yang sekarang ada, sudah ada sebelumnya, dan tidak ada sesuatu yang baru di bawah matahari.

Di dalam hutan rimba adalah abadi.

Hutan menutupi seluruh lereng-lereng yang terjal, dan gigir Gunung Patuha yang kasar menutup dunia sebelah barat.

Puncak-puncak pepohonan yang melekat pada pinggir tertinggi gunung berapi dengan akar-akarnya yang kukuh, telah menghalangi kelap-kelip sinar berjuta-juta bintang.

Bintang-bintang abadi yang penuh rahasia di atas kepala kita yang fana, yang di dalam kepercayaan kanak-kanak menjanjikan surga.

Tebing gunung yang hitam tinggi menjulang di belakang lembah maut, melingkarinya tiga perempat lingkaran.

Di malam yang cerah ini berkilau kain kafan putih dari Kawah Putih

Lapangan lava yang gersang terbentang tanpa gerakan, suatu belantara, dari mana kehidupan hijau berkembang sampai ketinggian yang tinggi, mengangkat dirinya ke hawa yang bersih murni.

Kehidupan yang timbul dari maut.

Dekat pada tebing, pada ujung kawah yang penuh belerang, ada telaga.

Di bawah gemerlap sinar matahari seluruh telaga vulkanik ini merupakan bauran warna-warni, tetapi di bawah sinar rembulan tengah malam terbentang tanpa gerakan, tanpa perasaan, tanpa warna.

Muka air telaga tidak beriak dan memantulkan bulan, dan punggung gunung yang kukuh, yang menggantung di atasnya seperti bayangan.

Airnya berkilauan dan pemukaannya bercahaya di dalam lembah belerang ini.

Di mana tebing kawahnya terhapus hilang, tempat ini merupakan pintu masuknya ke lembah maut ini.

Tidak ada tanda-tanda kehidupan di dalam belantara yang sepi terasing ini.

Ini adalah “alam” di dalam keagungan yang khidmat.

Dan rembulan melukiskan jalan bercahayanya di malam yang dingin tanpa haru, dan gunungnya berdiri dengan agung, dan dasar kawah yang putih terbentang sangat menakutkan di sana.

Dan kekekalan meliputi kita, yang lenyap di dalam kemewahan gunung-gunung di Jawa.

Pengetahuan yang penting tentang gunung di nusantara ini, tidak akan bisa dengan mudah dinikmati tanpa jasa dari R.I.S Pramoedibyo dan Purnomo Hamijoyo (1996). Keduanya telah menjadikan buku penting berbahasa belanda itu, kembali ke tempat aslinya dan dibaca oleh setiap pencinta gunung di nusantara. Semoga setiap karya yang lahir dari buku yang mereka terjemahkan, menjadi bagian dari penghormatan, dan mengalir menjadi amal yang baik bagi keduanya.



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# 700 GUNUNG BANDUNG

Jika hitungan 700 gunung se-Bandung Raya terdengar cukup fantastis, sebetulnya tidak seberapa dibanding jumlah gunung untuk hanya satu kecamatan di Kabupaten Tasikmalaya. Di sana tidak hanya ratusan, tetapi sudah melampaui dan menyentuh angka ribuan. Berdasarkan catatan Danadibrata (2009), jumlah gunung di kawasan itu mencapai total 3.648 gunung, hanya di satu kecamatan saja. Kompleks pegunungan yang jumlahnya melampaui angka tiga ribu ini disebut Gunung Sarébu atau Gunung Seribu.

Keberadaan Gunung Sarebu ini dicatat oleh seorang Belanda bernama Esscher sekitar tahun 1925. Besar kemungkinan, keberadaan Gunung Seribu itu muncul pascasemburan besar dari Gunung Galunggung (2167 Mdpl) pada 1918. Letusan itu dicatat Wormser (1926) berdasarkan laporan J.C van Es (Esscher[?]) dan N.J van Taverne sebagai letusan yang me-ngubah bentuk Gunung Galunggung secara keseluruhan.

Esscher (1925) menduga bahwa letusan itulah yang memunculkan ribuan gunung, terdiri dari 2.571 gunung dengan ketinggian sekitar 10m, 722 gunung dengan ketinggian 10-20m, 244 gunung dengan ketinggian 20-30m, 77 gunung dengan ketinggian 30-40m, 26 gunung dengan ketinggian 40-50m, 7 gunung dengan ketinggian 50-60m, dan terdapat dua gunung dengan ketinggian 60-70 meter [sic]. Ribuan gunung itu dicatat sebagai Gunung Leutik atau Gunung Kecil, terdapat di wilayah Tasikmalaya, Singaparna, Desa Sukaratu, Sindanggalih, Asta dan Cibodas (dalam Danadibrata, 2009: 239).

Fakta dokumen di atas menunjukkan bahwa gunung adalah



sebuah konsep. Salah satunya dengan adanya penyebutan Gunung Leutik, di mana kata gunung tetap digunakan untuk menunjukkan suatu kawasan yang serupa gunung, meskipun memiliki volume yang relatif kecil.

Gunung sebagai konsep memiliki kekhasan yang unik, bergantung pada bagaimana masyarakat membahasakan alamnya. Bisa jadi, di satu kebudayaan dikenal penyebutan bentuk bentang alam sebagai gunung, sementara budaya lain menyebutnya sebagai bukan gunung. Hal ini pula yang dapat menjelaskan ketika angka 700 gunung di Bandung ditenggarai sebagai jumlah yang juga memuat bukit. Apakah bukit masuk hitungan? Sebab dalam kebudayaan lain, tidak jarang kata “bukit” digunakan berbeda dengan gunung. Dan dalam hal ini pun, bukit bisa juga berarti sebagai sebuah konsep yang berbeda dengan gunung.

Kata “bukit” ditemukan dalam naskah *Bujangga Manik*, dan digunakan untuk menunjukkan sebuah gunung. Dalam konteks mutakhir, secara pragmatis—atau penggunaannya langsung di masyarakat Bandung Raya dan Sunda pada umumnya—kata “bukit” kini tidak dikenal secara umum/popular sebagai kata untuk menunjukkan sebuah bentuk alam berupa gunung.

Pun demikian penggunaan kata “bukit” untuk beberapa gunung di Bandung Raya. Di Bandung Raya, bukit digunakan sebagai sebuah nama gunung, bukan untuk membedakan yang ini gunung dan itu tidak. Beberapa gunung dengan nama bukit misalnya Gunung Bukitcula (1073 Mdpl) di Bandung Selatan dan Gunung Bukittunggul (2206 Mdpl) di Bandung Utara.

Bagi masyarakat Sunda, kecil atau besar bentuk sebuah gunung,

ia tetaplah gunung. Setiap gunung memiliki karakter dan klasifikasinya tersendiri, terlepas dari soal ukuran.

Lantas apa dan bagaimana sebuah tempat/kondisi alam (lanskap) dapat disebut sebagai gunung? Pada titik inilah kita bisa membedahnya dengan melihat klasifikasi serta syarat sebuah tempat disebut gunung, berdasarkan konsepsi kultural masyarakat Sunda.

### **Konsep Gunung**

Jonathan Rigg (1864), Raffles (1817), hingga Danadibrata (2009), sama-sama melekatkan masyarakat Sunda sebagai “manusia gunung”, masyarakat yang identik dengan gunung. Bahkan dalam beberapa literatur sejarah yang ditulis oleh para orientalis, pembahasan mengenai Sunda pun relatif identik dengan gunung. Jika ada catatan sejarah mengenai Sunda di luar gunung atau yang berkaitan dengan pantai dan laut, biasanya berasal dari dokumen Tiongkok. Bisa jadi hal ini karena hubungan bilateral Sunda dan Tiongkok pada masa lampau sebatas perdagangan yang komunikasinya sebatas pesisir pantai.

“Manusia gunung” adalah ungkapan yang dilekatkan pada masyarakat Sunda, manusia yang hidup berdekatan dengan atau di sekitar gunung, di antara gunung, dan sekaligus akrab dengan gunung. Baik dalam arti memperlakukan gunung maupun bergantung hidup pada gunung. Sebutan ini didasarkan pada keberadaan gunung yang begitu banyak di wilayah Sunda. Masyarakatnya pun yang hidup di antara gunung-gunung.

Sejak Junghuhn (1809-1864) mulai mencatat keberadaan gunung-gunung di Pulau Jawa hingga Wormser (1926) yang melakukan pendakian pada gunung-gunung di nusantara, gunung di Bandung Raya dan Sunda relatif lebih banyak kuantitasnya daripada di daerah lainnya.

Pertanyaannya, bagaimana masyarakat Sunda mendefinisikan gunung, apa konsep yang melatarbelakangi suatu bentuk muka bumi dan bentang alam disebut gunung? Apakah Mdpl, yang menunjukkan ketinggian skala meter dari atas permukaan laut? Atau besaran volume tubuh gunung?

Mdpl sebagai skala ketinggian, sama sekali bukan menjadi satu-satunya syarat sebuah muka bumi, tempat, atau kondisi alam disebut sebagai gunung, apalagi menjadi syarat utama. Tidak hanya bagi masyarakat Sunda, tetapi secara umum di dunia. Sebagai contoh adalah Lapaz. Kawasan yang merupakan ibu kota negara Bolivia ini tidak disebut gunung, meski didaulat sebagai kota tertinggi di dunia.

Kota Lapaz, meski tidak berbentuk menyerupai gunung, ia berada pada ketinggian 3.600 Mdpl, dan meski ketinggiannya melebihi Gunung Ciremai (3078 Mdpl), ia bukanlah sebuah gunung. Sama halnya dengan Kota Bandung, meskipun ketinggiannya di atas 700 Mdpl, kota kembang ini bukanlah sebuah gunung, melainkan sebuah cekungan yang tercipta karena adanya gunung-gunung yang mengitarinya. Sementara itu, Gunung Lembu (780 Mdpl) di Purwakarta, yang ketinggiannya relatif sama dengan Kota Bandung, dengan bentuk dan ketinggiannya tersebut merupakan sebuah gunung.

Di samping ketinggian dalam skala Mdpl, kemudian apakah besaran volume menjadi syarat utama bentuk gunung? Gunung Sarébu sebagaimana disampaikan sebelumnya, merupakan contoh bahwa ternyata, besaran volume tidak selalu menjadi satu-satunya klasifikasi sebuah kawasan atau permukaan kulit bumi dapat disebut sebagai gunung.

Gunung dalam klasifikasi bentuk adalah sebuah konsep tentang suatu muka bumi, lebih jauhnya lagi tentang sifat bumi. Di dalamnya, terdapat relasi antara alam dan manusia, dan masyarakat sekitar gunung sebagai penghuninya yang secara intensif mendefinisikan, memperlakukan, dan berinteraksi langsung dengan gunung. Dengan demikian, mendefinisikan gunung melalui kacamata masyarakat Sunda berarti memunculkan definisi kultural.

Sesuai dengan batas dan fokus pembahasan yang telah disampaikan sejak awal, konsep gunung dalam hal ini bukanlah konsep gunung dalam epistemologi (ilmu) geologi, melainkan dalam pengertian budaya masyarakat Sunda. Dan untuk menakar bagaimana sebuah kebudayaan mendefinisikan sesuatu, salah satunya bisa dengan menafsirkan dimensi bahasa kebudayaan tersebut.

Bahasa merupakan representasi dari paradigma kultural atau cara berpikir komunal, cara berpikir sebuah kebudayaan. Melalui tafsir bahasa, gunung merupakan konsep yang berkaitan dengan sebuah tempat khusus, unggul, spesial, sehingga tidak heran apabila dalam banyak catatan Sunda lama, gunung selalu identik dengan hal-hal yang sakral, transenden, dan ilahi.

Mengenai hal ini, Danadibrata yang mendefinisikan gunung sebagai berikut:

*unggulan taneuh dina kulit bumi anu lobana mang juta-juta meter kubik; ... gunung biasana nyungcung jeung pinuh ku rupa-rupa tutuwuhan jaradi. Gunung boga puncak, tutugan, susuri, suku. Unggal gunung pada boga ngaran, kecap gunung lamun disebutna jeung ngaran eta gunung ditulisna ku aksara gede.*

(2009: 238).

Jika dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia, definisi gunung tersebut kurang lebih berarti:

tumpukan (tonjolan) tanah di atas kulit bumi yang berjuta-meter kubik; ... gunung biasanya mengerucut dan dipenuhi oleh tumbuhan. Gunung memiliki puncak, tutugan, susuri, dan suku. Setiap gunung memiliki nama, kata gunung ketika disebut dengan namanya ditulis dengan huruf kapital.

Kata kunci dari konsep di atas adalah “unggulan”, dalam bahasa Indonesia berarti “yang unggul, yang menonjol, juara, terbaik, spesial, dan khusus. Unggulan juga berarti kalimat tambahan bilangan untuk kata tumpukan, atau setiap hal yang menumpuk. Konsep unggulan dalam penyebutan gunung *equal* dengan kata “prominen” (tonjolan, menonjol) dalam bahasa serapan populer, atau “*prominence*” dalam bahasa Inggris, yang didefinisikan sebagai “*the quality, state, or fact of being prominent or conspicuous*”. Artinya, kualitas, keadaan, atau fakta yang menonjol atau mencolok.

Dengan demikian, konsep gunung yang utama adalah terkait dengan bentuk, berupa sebuah tonjolan, bukan besaran volume (saja) dari sebuah bentuk muka bumi. Spesifik pada bentuk tonjolan dalam konsep gunung, Danadibrata menyebutkan “*gunung biasana nyungcung*”; artinya biasanya sebuah gunung berupa unggulan yang mengerucut, atau “tonjolan yang mengerucut”, yang berarti dalam batas tertentu kadang memiliki ujung yang semakin runcing.

Konsep gunung dipertegas dengan disebutkannya bahwa gunung memiliki *puncak, tutugan, susuri dan suku*. Puncak, di antara empat nama terakhir ini, mempertegas kategori utama gunung yang berbeda dengan bentuk muka bumi lainnya di luar gunung.

Puncak berarti bagian tertinggi dari sebuah gunung. Puncak adalah syarat utama sebuah tonjolan muka bumi disebut gunung. Hal ini pula yang membedakan antara pulau dengan gunung. Seperti halnya ketika kita menyebut Krakatau, Anak Krakatau, dan seterusnya sebagai gunung. Kedua nama itu disebut gunung karena dengan jelas menunjukkan kondisi alam/muka bumi yang berbentuk mengerucut dan memiliki puncak, sementara bentuk lain di tengah lautan yang tidak mengerucut dan tidak memiliki puncak, disebut pulau.

Tetapi, perbedaan bentuk tersebut juga bergantung pada bagaimana masyarakat memperlakukannya. Beberapa kategori di luar pendekatan kebudayaan Sunda, misalnya, memasukkan unsur “aktif” dan “tidak aktif” dari sebuah tonjolan bumi agar bisa disebut gunung. Sehingga, definisi gunung selalu dilatarbelakangi dengan pendekatan bahwa gunung tersebut adalah gunung berapi (pernah aktif, sekurang-kurangnya). Tetapi di sini bisa kita lihat,

masyarakat di Pulau Sumatra menyebut Gunung Kaba (1952 Mdpl) yang dikenal aktif dengan sebutan bukit, pada batas tertentu. Sehingga dalam konteks kultural, setiap kebudayaan dapat memiliki perbedaan definisi pada apa yang disebut—orang Sunda sebagai—gunung.

Selain puncak, dalam konsep kebudayaan Sunda, gunung juga memiliki bagian yang disebut *tutugan*. Danadibrata didefinisikannya sebagai berikut:

(1) tutug, nutug, ragrag hulu heula ka handap; nutug bisa oge disebut nunggir; titutug. *Tutugan* gunung cangkeng gunung.

(2) anggeus, beak.

(2009:719)

Kurang lebih dalam bahasa Indonesia berarti:

(1) *tutug*, menurun tajam, jatuh kepala terlebih dahulu ke bawah. Bisa juga disebut nunggir. *Tutugan* gunung adalah pinggang gunung.

(2) *tutugan*, beres, selesai, habis.

Secara pragmatis, definisi *tutugan* gunung adalah batas akhir dari sebuah turunan. Tutugan gunung bisa berarti batas dasar prominan atau dasar dari sebuah tonjolan gunung. Setiap gunung, umumnya memiliki tutugan, tetapi setiap tutugan tidak selalu

menunjukkan bahwa di situ ada gunung.

Terdapat ungkapan dalam bahasa Sunda, “gunung tanpa *tutugan*”, yang kurang lebih merupakan ungkapan dari “sumur tanpa dasar”. Dapatkah sebuah lubang vertikal disebut sumur ketika tanpa dasar? Begitu pun dengan gunung, dapatkah sebuah bentuk tonjolan bumi disebut gunung ketika tanpa dasar yang menjadi batas akhir tonjolan?

Ungkapan “gunung tanpa *tutugan*” memiliki makna filosofis tinggi terkait konsep “ada”. Tidak heran jika beberapa kidung *buhun* (lagu lama) Sunda sering diawali dengan kata-kata “gunung tanpa *tutugan*”, sebelum melantunkan lagu utama. Sebuah gunung bisa saja tanpa *tutugan* jika sa-ling sambung tanpa jeda, dari satu gunung ke gunung lainnya. “Gunung tanpa *tutugan*” dalam hal ini dapat berarti konsep tanpa batas.

Jika disederhanakan pada dimensi dunia pendakian, dasar dari *tutugan* ini biasanya menjadi titik awal tanjakan/pendakian, atau titik awal prominen. Seperti halnya ketika menyebutkan ketinggian Gunung Ciremai dengan 3078 Mdpl. 3078 adalah perhitungan ketinggian dari muka air laut, sementara ketinggian aktual adalah angka 2792 meter sebagai skala prominen (tonjolan). Ketinggian inilah yang menjadi titik awal pendakian/tanjakan, artinya tonjolan signifikan dari Gunung Ciremai dimulai pada ketinggian 286 Mdpl. Secara makro, titik 286 Mdpl bisa jadi titik dasar *tutugan* Gunung Ciremai, bukan titik awal pendakian dalam arti pos pendakian. Sebab umumnya, pos pendakian berada jauh di atas titik dasar prominen.

Contoh lain yang bisa dikemukakan misalnya Gunung Sindoro (3150 Mdpl) dengan prominen setinggi 1761 meter. Artinya, titik



awal tanjakan/tonjolan dimulai pada ketinggian 1389 Mdpl. Prominen, yang menjadi dasar sebuah *tutupan* dalam beberapa referensi, sering kali ditulis sebagai ketinggian relatif.

Dalam beberapa kasus di beberapa gunung, ada pula keterangan di mana ketinggian skala Mdpl memiliki angka sama dengan skala ketinggian pro-minennya. Beberapa contoh referensial bisa disebutkan, misalnya Gunung Rinjani (3726 Mdpl) dengan prominen 3726 meter, atau Gunung Binaiya (3027 Mdpl) dengan prominen 3027 meter ([gunungbagging.com](http://gunungbagging.com)). Kesamaan keduanya karena merupakan gunung yang titik dasar prominennya dimulai dari garis pantai atau muka air laut.

Lantas, apakah gunung seperti itu tidak memiliki *tutupan*? Sebagaimana halnya Krakatau dan Anak Krakatau yang berada di tengah laut, pada dasarnya, gunung-gunung tersebut memiliki *tutupan*, namun tidak tampak di darat, sebab menembus hingga kedalaman air laut.

Beberapa contoh tersebut merupakan gambaran dari konsep *tutupan* secara makro. Dalam setiap bentuk tubuh gunung sendiri, terdapat *tutupan-tutupan* gunung dalam skala mikro, seperti berupa titik akhir dari sebuah turunan curam, atau titik awal (dasar) sebuah tanjakan.

Setelah *puncak* dan *tutupan*, dalam definisi yang ditulis Danadibrata (2009), bagian lain dari gunung disebutkan berupa *susuri* dan *suku*. *Susuri* merupakan bagian gunung berdasarkan perspektif atau sudut pandang manusia terhadap gunung dari jarak tertentu. Nama *susuri* diambil dari bentuk leher belakang seekor kuda yang biasanya ditumbuhi bulu lebat. Danadibrata mendefinisikannya sebagai berikut:

*Susuri dari bulu kuda nu jaradi panjang dina pundakna; kalde, sebra oge susurian saperti kuda; susuri gunung tonggong gunung at. Pagunungan anu tembong ngambat ti kajauhan.*

(2009: 665).

Dalam bahasa Indonesia kurang lebih berarti:

Susuri merupakan bagian dari tubuh hewan berupa bulu memanjang di pundak kuda. Susuri gunung berarti punggung gunung yang terlihat memanjang dari kejauhan.

Dalam dunia pendakian, *susuri* gunung ini biasa pula dikenal dengan nama Jembatan Siratalmustakim, atau Punggung Naga. Penamaan ini didasari atas bentuknya yang berupa *punggungan* tipis yang memanjang, sementara bagian kiri dan kanannya berupa jurang curam. Di beberapa gunung di Bandung, *susuri* gunung bisa ditemui, khususnya di jalur puncak Gunung Puntang (2223 Mdpl) yang populer dengan sebutan Puncak Mega. Atau di kawasan Taman Buru Masigit Kareumbi, khususnya di bagian puncak dan jalan memanjang Gunung Kerenceng. Menurut penuturan beberapa pendaki, gunung tersebut memiliki bagian yang mirip dengan deskripsi *susuri*.

Sementara itu, bagian *suku* dapat dengan mudah dipahami. *Suku* dalam bahasa Indonesia dikenal sebagai kaki, suku gunung berarti kaki gunung. *Suku* gunung merupakan bagian terbawah dari gunung yang biasanya berbatasan dengan sungai, *lengkob*, dan *sela* gunung.

Sebuah perkampungan bisa disebut berada di kaki gunung apabila tidak menyeberangi sungai besar yang membelah dua gunung berbeda. Perkampungan di seberang sungai biasanya menjadi bagian dari kaki gunung yang berbeda.

Kehidupan di kaki gunung inilah yang paling identik disebut manusia gunung. Sebab, totalitas kehidupannya bergantung pada gunung. Mulai dari kebutuhan air, becocok tanam, hingga mendirikan tempat bernaung. Tidak mengherankan jika interaksi manusia Sunda dengan gunung menjadi sangat intensif, akrab, dan intim.

Dari interaksi intensif yang sudah berlangsung lama, pada akhirnya melahirkan pengetahuan tentang gunung, ilmu gunung, lebih luas lagi menjadi budaya gunung, hingga peradaban gunung yang lebih detail, komprehensif, empiris, dan operasional. Salah satunya adalah ilmu gunung pangauban atau metode Patanjala, yang tengah digali kembali dan dikembangkan oleh Kang Rahmat Leuweung, salah seorang tokoh di Bandung.

Dalam sistem gunung pangauban, gunung beserta segala isi dan hukumnya, dengan air yang menjadi kuncinya, dan sifat beserta potensinya dapat dikenali dengan baik oleh masyarakat. Hal demikian inilah yang ditunjukkan oleh masyarakat Baduy Dalam. Sejak akhir 2000-an, metode Patanjala mulai digali dan diterapkan kembali, sesuai dengan kebutuhan alam (gunung pangauban), yang sejatinya sejak lama telah diperlakukan dengan menggunakan metode Patanjala.

Demikian lekatnya hubungan manusia Sunda dengan gunung, tak jarang dalam berbagai ritus, simbol-simbol yang identik dengan gunung sering kali ditampilkan. Konsep nasi tumpeng merupakan bentuk simbol gunung yang cukup populer di tengah masyarakat

hingga kini. *Tumpeng Selametan* yang menampilkan *congcot* atau bentuk kerucut merupakan persyaratan sasajen atau sesaji, misalnya pada upacara sedekah bumi dan seterusnya. *Congcot* adalah nasi yang setelah ditumpahkan dari kukusan, biasanya di atas nyiru, dibiarkan sebagaimana adanya, di puncaknya (kukusan paling bawah pada waktu ditanak) ditaruh telur ayam satu butir, disebut Puncak Manik (Ajip Rosidi, 2000).

Meskipun demikian, konsep puncak sebagai bagian penting sebuah gunung, tidak melulu berbentuk kerucut, apalagi harus selalu runcing. Selain kerucut, bentuk gunung bisa saja, memanjang, cembung, dan seterusnya.

Mengenai *suku* dan *susuri* sebagaimana penjelasan di atas, tidak semua gunung memiliki keduanya. Di beberapa gunung bisa ditemui, tetapi di gunung lainnya tidak ditemukan. Selain itu, terdapat nama-nama lain berupa bagian tubuh dari gunung. Oleh sebab itu, gunung dalam konsep masyarakat Sunda, selain memiliki bentuk umum dalam arti morfologis, juga memiliki bagian-bagian tertentu yang disebut anatomi.

## **GUNUNG: MORFOLOGI HINGGA ANATOMI**

Dalam bab Teologi Gunung, telah disampaikan bahwa gunung sejatinya juga merupakan “makhluk”. Selain secara teologis yang merujuk pendekatan religi, pada praktiknya sejak lama, masyarakat Sunda—sebelum dan setelah mengenal Islam—memperlakukan gunung sebagai makhluk yang memiliki sifat (hukum) sebagaimana makhluk hidup lainnya. Baik secara makro dalam bentuk utuh tubuh gunung (morfologi), maupun secara mikro yang ditentukan oleh bagian-bagian tubuh (anatomi) yang secara

khas memiliki laku dan cara memperlakukannya.

Ketika sebuah gunung dilihat berdasarkan bentuk umum, pembahasan tersebut merupakan pembahasan morfologi. Morfologi secara sederhana dapat dipahami sebagai ilmu tentang bentuk luar. Dalam ilmu geologi dikenal geomorfologi, yang berarti ilmu tentang bentuk permukaan bumi masa kini dan proses yang mengakibatkan bentuk itu (KBBI, 1.5.1).

Sedangkan ketika gunung dibahas secara khusus mengenai bagian-bagian di dalamnya, berarti kita tengah membahas sisi anatomi gunung. Anatomi dapat dipahami sebagai ilmu yang melukiskan letak dan hubungan bagian-bagian tubuh. Sementara jika berbicara anatomi gunung, berarti memaparkan bagian-bagian dari pada sebuah gunung.

Pembahasan mengenai keduanya tidak akan meluas, melainkan hanya terkait dengan budaya atau tradisi Sunda. Yaitu pembahasan sederhana mengenai kecenderungan kultur masyarakat dalam membahasakan konsep bentuk dan bagian tubuh gunung.

## **Morfologi**

Latar belakang paling sederhana dalam menyebut sebuah morfologi gunung adalah sudut pandang, perspektif, atau posisi subjek yang melihat gunung. Hal ini kerap memengaruhi toponimi gunung atau penamaan sebuah gunung. Sebagai contohnya adalah Gunung Tangkuban Parahu (2086 Mdpl) di utara Bandung, hingga Gunung Tilu (2056, Mdpl) di bagian selatan.

Terlepas dari legenda Sangkuriang, Tangkuban Parahu yang berarti perahu telungkup adalah bentuk sederhana perahu yang

menelungkup di atas gunung, jika dari sudut pandang bagian selatan. Bentuk dari sudut pandang tersebut melahirkan nama Gunung Tangkuban Parahu bagi masyarakat yang hidup di sebelah selatan gunung, Bandung Raya khususnya. Sedangkan dari sudut pandang masyarakat di sebelah utara gunung, sama sekali tidak terlihat membentuk perahu yang telungkup. Jadi, bisa saja Gunung Tangkuban Parahu memiliki nama atau sebutan lain bagi masyarakat Subang dan sekitarnya di bagian utara. Dari proses ini, lahirlah nama alias, dua nama atau lebih untuk satu gunung yang sama.

Hal tersebut terjadi pula pada Gunung Tilu di Pangalengan. Tilu berarti “tiga”. Dari berbagai sudut pandang, gunung ini terlihat berjumlah tiga (puncak). Penamaan berdasarkan bentuk tiga ini telah dicatat pula oleh Junghuhn, dan dalam salah satu perjalanan Wormser (1926) menyebutkan: seandainya Junghuhn melihat Gunung Tilu dari sisi tenggara gunung, mungkin tidak akan menuliskannya sebagai Gunung Tilu. Sebab, dari sini terlihat empat puncak yang menjulang.

Demikian, prinsip sederhana toponimi gunung yang disebut dan dinamai berdasarkan sudut pandang atau perspektif masyarakat yang menamainya.

Tidak jarang pula, penamaan yang berbeda kita temukan pada masyarakat dekat dan masyarakat jauh dari gunung. Masyarakat di kaki gunung terdekat, biasanya memiliki nama sendiri. Misalnya, nama Gunung Geulis atau dibubuhi nama depan “gede” seperti Gunung Gede Klotok bagi masyarakat dekat gunung, dan nama Gunung Rakutak (1959 Mdpl) bagi masyarakat jauh dari gunung.

Sudut pandang atau perspektif gunung ini merupakan salah satu sisi yang menerangkan morfologi atau bentuk gunung. Di

luar perspektif, bentuk gunung secara umum dikenal ke dalam 3 (tiga) bentuk sederhana. *Pertama*, bentuk *nyungcung* atau kerucut. Bentuk ini merupakan bentuk paling umum dari sebuah gunung. Bentuk kerucut gunung adalah bentuk yang paling identik, khas, sehingga simbol-simbol yang merujuk sebuah gambaran gunung pada umumnya selalu disimbolkan dengan bentuk kerucut atau *nyungcung*.

Beberapa di antara gunung di Bandung Raya yang secara umum—baik perspektif maupun bentuk aktualnya relatif—mengerucut, adalah Gunung Lalakon (972 Mdpl), Gunung Aul (839 Mdpl), Gunung Bukittunggul (2206 Mdpl), dan Gunung Sang[glar (1882 Mdpl). Beberapa gunung yang dalam sudut pandang dan bentuk aktualnya relatif mengerucut, tidak jarang ditenggarai sebagai gunung yang mengadung piramid. Bentuk pertama ini pula yang diadopsi dalam beberapa simbol untuk menggambarkan gunung dalam prosesi upacara ritual, salah satunya bentuk nasi tumpeng sebagaimana dikenal kini.

*Kedua*, bentuk gunung *nangkub* atau telungkup. Biasanya, jenis ini berbentuk cembung pada bagian puncak, seperti Gunung Guntur (2249 Mdpl). Gunung lainnya, *nangkub* pada bagian puncaknya saja, seperti Gunung Koromong (996 Mdpl) dan Gunung Manglayang (1824 Mdpl). Gunung-gunung yang memiliki bentuk aktual *nangkub*, rata-rata memiliki puncak yang luas dibandingkan dengan gunung-gunung berbentuk kerucut.

*Ketiga* adalah *manjang* atau memanjang. Bentuk ini merupakan bentuk satu gunung yang besar namun pada bagian puncaknya terdiri dari banyak puncak, atau jika pun hanya memiliki satu puncak utama, biasanya berbentuk memanjang seperti *susuri*.

Bentuk gunung yang terakhir, kadang pula sering disebut *malang* (melintang) atau puncak *malang*, puncak yang panjang melintang. Gunung Tangkuban Parahu (2086 Mdpl) dalam bentuk aktualnya merupakan gunung yang membentuk bulan sabit dengan puncak yang memanjang (*malang*). Tetapi, nama Tangkuban lebih umum dikenal masyarakat.

Dalam kasus gunung besar yang memanjang dengan jumlah puncak yang banyak, sering disebut masyarakat sebagai kumpulan gunung-gunung, atau terdiri dari gunung-gunung yang berbeda. Hal ini terutama jika masing-masing puncak ditopang oleh *punggungan* gunung yang menjulang hingga puncak sekaligus sebagai penyangga gunung, berupa kaki gunung. Perbedaan ini bukan berdasarkan penamaan untuk satu gunung atau satu puncak yang sama, melainkan berdasarkan puncak dari *punggungan* yang berbeda.

Sebagai contoh, *punggungan* yang menjadi kaki gunung bagi wilayah Legokhaji Cisarua menjulang hingga puncak menjadi Gunung Burangrang (2064 Mdpl). Sedangkan *punggungan* sebelah barat yang menjadi kaki gunung bagi wilayah Cikawari, menjulang ke puncak yang lain dari satu kompleks pegunungan yang sama memanjang, disebut Gunung Masigit (1707 Mdpl).

Banyak puncak-puncak tak bernama dalam satu kompleks pegunungan yang memanjang tersebut. Biasanya, gunung-gunung atau puncak-puncak tak bernama tersebut merupakan tempat/patempatan yang belum atau tidak terjamah manusia. Sehingga tempat-tempat tersebut belum diperlakukan oleh masyarakat dalam dimensi kultural, atau dalam kemungkinan lain terjadi keterputusan pengetahuan dari masyarakat terdahulu kepada penerusnya.



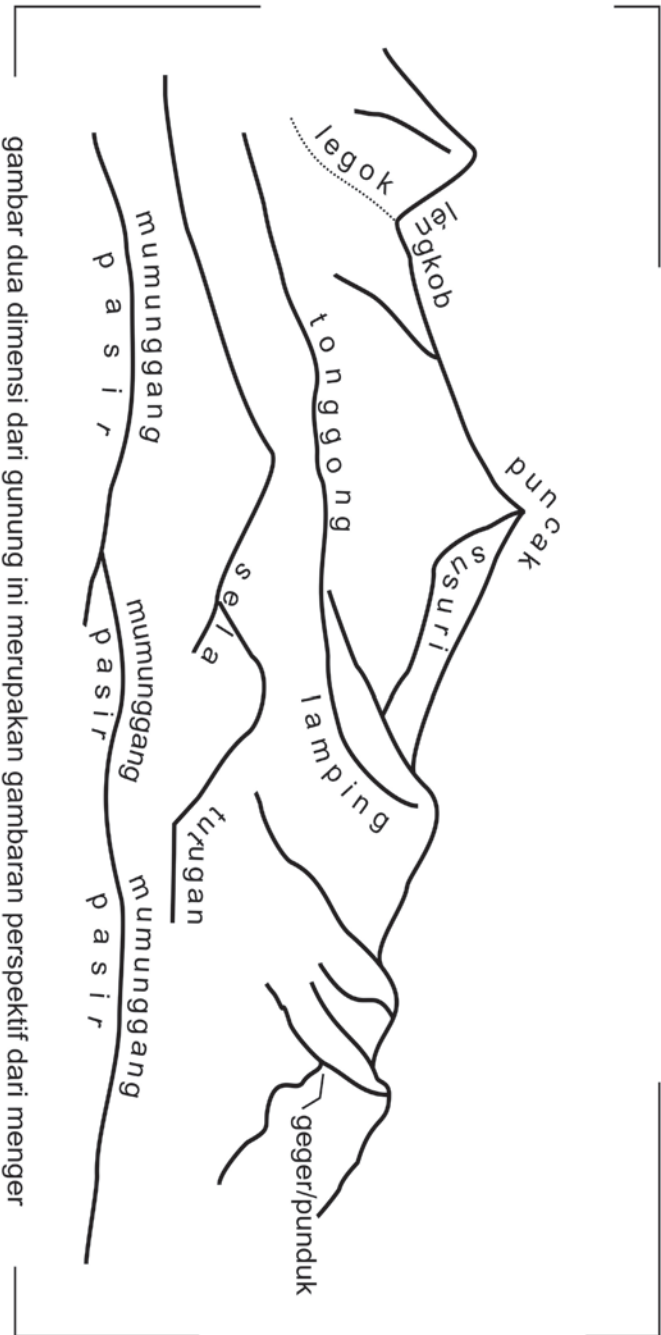
Kategori atau jenis-jenis morfologis gunung yang berjumlah 3 di atas, merupakan jumlah umum dalam bentuk penyederhanaan. Pada kenyataannya di lapangan, bentuk gunung sebenarnya lebih banyak. Bahkan, terdapat beberapa bentuk unik yang tak biasa yang tidak termasuk dalam 3 bentuk di atas. Apalagi jika gunung tersebut berupa karst, yang menciptakan bentuk unik, termasuk dalam bentuk tebing-tebing curam.

## **Anatomi**

Pada dasarnya, *puncak*, *tutupan*, hingga *susuri* dan *suku* merupakan bagian dari gunung. Artinya, keempat bagian tersebut merupakan bagian dari anatomi gunung. Namun secara umum, masyarakat di sekitar kaki gunung mengenal beberapa nama lain di luar keempat nama di atas. Beberapa bagian lain tersebut di antaranya *menger*, *lamping*, *geger*, *sela*, *tonggong*, *mumunggang*, *léngkob*, dan *legok*. Nama-nama ini yang relatif masih dikenal dengan mudah oleh masyarakat sekitar gunung.

Pertama, *menger*. Nama ini tidak ditemukan secara etimologis dalam catatan Danadibrata, tetapi secara pragmatis (praktik penggunaannya) banyak digunakan oleh masyarakat di beberapa kaki gunung di Bandung Raya. *Menger* merupakan sebutan untuk menunjukkan garis dua dimensi sebuah gunung dari kejauhan. Gunung Tangkuban Parahu dapat dikatakan mirip perahu yang telungkup tidak lain karena bentuk *mengernya*, membentuk seolah-olah perahu telungkup.

Kedua, *lamping*. Oleh Danadibrata (2009: 387) didefinisikan sebagai “*cangkéng at gigir pasir at gunung anu mayat*,” atau *lamping* (lereng), pinggang, atau bagian pinggir pasir atau gunung yang menanjak.



gambar dua dimensi dari gunung ini merupakan gambaran gambaran perspektif dari menger

Ketiga, *geger*. Secara etimologi, Danadibrata (2009: 218) dideskripsikan sebagai “*umumna punduk sasatoan suku opat*,” atau berupa kuduk hewan yang berkaki empat. Dalam pengertian aktual anatomi gunung, *geger* merupakan pertemuan dua *unggungan*, tetapi tidak berakhir dalam bentuk puncak. Di kalangan pendaki, bentuk ini sering kali disebut puncak bayangan.

Keempat, *sela*. Danadibrata (2009: 625) dideskripsikan sebagai “*tolongkrang antara dua barang nu misah, sela gunung atanapi sela pasir nyaeta jungkrang; walungan di girangna aya dina sela-sela pagunungan at pasir*.” Artinya, ruang berupa jarak antara dua barang yang memisah, sela gunung atau sela *pasir* berarti jurang, sungai hulunya terdapat di sela gunung atau sela *pasir*.

Kelima, *léngkob*. Anatomi ini mirip dengan *sela*. Danadibrata (2009: 397) mendeskripsikannya sebagai “*ranca nu kariung ku pasir*,” atau rawa yang kelilingi oleh pasir. *Léngkob* lebih umum diartikan hampir sama dengan *sela*. Bedanya, *léngkob* merupakan hitungan dua lereng gunung yang berdempetan (*sadel*), pertemuannya bisa berupa *sela*. Anatomi gunung berupa *léngkob* ini memiliki posisi hitung berlawanan dengan anatomi selanjutnya *legok*.

Keenam, *legok*. Dalam bahasa Indonesia, *legok* diartikan sebagai lembah. Danadibrata (2009: 400) mendeskripsikannya *legok* sebagai “*dibasakeun kana keloh dina taneuh, sabangsaning panjekul*,” atau cekungan, cerukan di tanah.

Posisi lembah dilihat dari cekungan dengan posisi paling tinggi menuju cekungan paling rendah. Dengan kata lain, posisi *legok* memanjang dari arah puncak menuju kaki gunung. Berbeda dengan *léngkob*, yang dihitung dari satu *lamping*, *puncakan*,

*punggungan*, ke *punggungan*, *puncakan*, dan *lamping* lainnya menyeberang.

Selain *legok* dalam konsep anatomi gunung, yang memiliki kedekatan bentuk dengan lembah dalam bahasa Indonesia adalah *landeuh* dan *lebak*. *Landeu* merupakan bagian bawah dari jalan yang menurun, sedangkan *lebak* adalah ujung dari *landeuh* itu sendiri.

Ketujuh, *tonggong*. Meskipun jarang digunakan secara mandiri, penyebutan *tonggong* digunakan untuk menunjukkan bagian anatomi gunung. *Tonggong* berarti punggung. Dalam dunia pendakian lebih populer dengan sebutan *punggungan*. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, penyebutan *punggungan* identik dengan *susuri*. Perbedaannya, *tonggong* merupakan bagian permukaan yang menonjol dari bagian gunung yang dihitung dari suku gunung hingga puncak gunung, sedangkan *susuri* hanya pada bagian tertentu.

Bagian terakhir, kedelapan adalah *mumunggang*. Danadibrata (2009:448) mendeskripsikannya sebagai “*gegenteng susuri gunung atanapi pasir, nu datar antara dua lamping*,” atau ujung atas *susuri* gunung atau *pasir*, yang datar antara dua *lamping*.

Perhitungan *mumunggang* berlawanan dengan arah perhitungan *tonggong* dan *susuri*. Jika *tonggong* dari bawah ke atas, *mumunggang* dari sisi pinggir satu ke sisi pinggir lainnya. Posisinya sama dengan permukaan *punggungan*, namun yang membedakan bagian *mumunggang* tidak terlalu menanjak atau menurun secara signifikan. *Mumunggang* merupakan puncak, tetapi bukan puncak dari gunung, melainkan puncak dari *pasir*.

Apa itu *pasir*? Terminologi “pasir” merupakan salah satu konsep kunci dalam menentukan bahwa satu bentuk muka bumi yang menonjol disebut gunung, sementara lainnya bukan. Dalam perspektif masyarakat Sunda, bentuk tonjolan lain di luar gunung disebut *pasir*, bukan bukit atau *hill* dalam bahasa Inggris. Konsep *Hill* juga tidak bisa mewakili *pasir*.

*Pasir* dalam bahasa Sunda bukan berarti butir-butir batu yang halus, melainkan sebuah tonjolan muka bumi (prominen, *prominence*). Tetapi tidak memiliki puncak sebagaimana sebuah gunung. Danadibrata (2009:507) mendeskripsikan pasir sebagai, “*sabangsa gunung heunteu nyungcung, tapi manjang; kalolobana pasir heunteu luhur saperti gunung.*” Artinya, sejenis gunung tidak kerucut, tetapi memanjang, tidak puncak yang jelas; kebanyakan pasir tidak tinggi seperti gunung.

*Pasir* telah banyak terwakili oleh nama-nama lain dalam anatomi gunung. Dalam kasus lain, kombinasi *punggungan* dengan kedua sisi *lam-ping* di dalamnya, juga kerap disebut sebagai *pasir*. Maka dari itu, dikenal salah satu ungkapan dalam bahasa Sunda yang berbunyi *ngais pasir*, artinya berjalan di dalam sebuah *punggungan* secara horizontal mengikuti alur kontur gunung (mendatar). Jika saat berjalan telah melintasi dua kali tonjolan bentuk permukaan *punggungan*, atau *susuri*, berarti telah dilewati dua *pasir*. Sementara itu, jika berjalan vertikal melewati kontur gunung kemudian bertemu dengan permukaan *punggungan*, disebut motong *pasir* atau meuntas *pasir*. Dan jika sudah melalui dua permukaan *punggungan*, berarti telah *meuntas* dua *pasir*.

Apa yang dikemukakan dalam konteks morfologi hingga anatomi gunung di sini, pada dasarnya merupakan deskripsi sederhana dan umum. Jika dikaji lebih mendalam, pembahasan tersebut, selain menunjukkan bagianbagian dari tubuh gunung, di saat yang sama juga terkandung aturan, hukum, dan cara memperlakukan gunung sebagai makhluk. Memperlakukan gunung sebagai makhluk melahirkan konsep pembagian kawasan gunung, dari *sirah* (kepala) hingga *suku* (kaki).

Sebagaimana disampaikan sebelumnya, konsep semacam ini dikenal sebagai gunung pangauban dengan metode Patanjala, di mana gunung dan daerah aliran sungai (DAS) menjadi kunci dan dasar perhitungan. Bahkan dalam sudut pandang ilmu gunung yang disebut Patanjala ini, anatomi gunung tidak hanya sebatas beberapa bagian utama, sebagaimana disampaikan di atas. Tetapi lebih dari pada itu, dikenal istilah *bobojong*, *kadal meteng*, *panyublekan*, *panghanjatan*, *cadas gantung*, dan seterusnya, masih banyak lagi.

Dalam tubuh gunung, bahkan dikenal pembagian sebagaimana anatomi tubuh manusia, beserta sifat dan cara memperlakukannya, termasuk konsep *larangan*, *tutupan*, dan wilayah *bukaan*. Sejak awal 2000-an, metode ini terus digali kembali untuk menjawab panggilan alam yang telah lama diperlakukan kurang tepat. Metode Patanjala sendiri telah diterapkan pada gunung pangauban, DAS Cimanuk, wilayah administratif Garut, dengan Kang Rahmat yang menjadi tokoh *ais pangaping*.

## FAKTA 700 GUNUNG BANDUNG

Jumlah 700 gunung merupakan penggenapan dari angka 664, sebagai hitungan terakhir yang dilakukan komunitas Jelajah Gunung Bandung. Kajian jumlah gunung yang mencapai angka ratusan tersebut, pertama kali dipublikasikan pada awal 2015 di Monpera (Monumen Perjuangan Rakyat Jawa Barat), sekaligus ditandai dengan pemasangan plakat petunjuk arah gunung di sekitar Bandung Raya.

Metode perhitungan jumlah gunung di Bandung dilakukan paling tidak melalui tiga langkah. *Pertama*, penentuan batas dan konsep cakupan wilayah; *kedua*, kajian digital melalui telaah peta AMS dan digital; kemudian langkah *ketiga*, melakukan verifikasi lapangan.

Terkait cakupan batas wilayah, karena tubuh gunung tidak disekat batas administratif, maka luasan administratif Bandung Raya—Kabupaten Bandung dan Bandung Barat, termasuk Kota Bandung dan Cimahi—digunakan tidak hanya mencakup gunung di dalam, tetapi juga gunung-gunung yang tersentuh di bagian perbatasannya. Tersentuh diartikan bahwa suatu gunung tidak secara utuh masuk pada wilayah administrasi tertentu, melainkan ada bagian-bagiannya yang berada di suatu wilayah. Sehingga, beberapa gunung yang berada di antara batas kabupaten, dapat masuk jumlah hitungan.

Sebagai contoh kompleks Gunung Papandayan (2665 Mdpl), Guntur (2249 Mdpl), hingga Gunung Kaledong (1215 Mdpl). Meskipun bagian timur kompleks pegunungan ini dominan masuk administrasi Garut—dan secara umum dikenal sebagai Gunung Garut—tetapi beberapa bagian kaki gunung sebelah barat masuk di wilayah

Kabupaten Bandung. Masyarakat yang secara administratif masuk wilayah Bandung, dengan sendirinya memiliki ikatan langsung dengan gunung tersebut. Gunung-gunung yang berada di batas administrasi dua wilayah berbeda, secara bersamaan dapat diklaim oleh kedua wilayah tersebut. Dari pola perhitungan ini, beberapa gunung yang berbatasan dengan Kabupaten Garut, Sumedang, Subang, Purwakarta, dan Cianjur, masuk dalam hitungan jumlah gunung di Bandung.

Maka dari itu, pola perhitungan tidak bisa dengan (hanya) menggunakan metode perhitungan jumlah total gunung pada tiap kabupaten, melainkan harus berdasarkan batas administrasi provinsi satu dengan lainnya.

Selanjutnya, metodologi pencatatan yang dilakukan dalam penghitungan ini berupa kajian digital. Melalui proses ini, didapatkan jumlah hipotesis gunung yang tertulis sebanyak 664 gunung. Jumlah ini tidak termasuk gunung tanpa nama, sehingga kemungkinan jumlah akan bertambah. Dari keseluruhan jumlah tersebut, beberapa ditulis secara gamblang dengan memuat awalan terminologi gunung, sebagian lainnya dengan nama depan *pasir*, bukit, serta dengan awalan nama puncak.

Pertanyaannya, bagaimana setiap bentuk dengan awalan nama *pasir*, bukit, dan puncak dapat dikategorikan sebagai gunung? Sementara itu, konsep *pasir* sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, berbeda dengan gunung.

Hipotesis yang didasari hasil verifikasi lapangan terbatas, menunjukkan bahwa beberapa penggunaan terminologi tersebut ternyata bukan untuk menunjukkan bentuk dari konsep *pasir*, bukit, dan puncak, melainkan sebagai bagian dari sebuah gunung. Misalnya



Gunung Pasircadaspanjang (2066 Mdpl), Gunung Bukittunggul (2206 Mdpl), dan Gunung Puncaksoleh (2088 Mdpl). Ketiganya merupakan nama gunung, sehingga masuk ke dalam perhitungan jumlah gunung.

Sebaliknya dalam kasus lain, ditemukan pula penamaan gunung yang di-sematkan pada sebuah tempat yang tidak memenuhi kategori bentuk gunung. Sebut saja misalnya, Gunung Kutanangka di Pangalengan dengan ketinggian  $\pm$  1500 Mdpl. Sekilas, dalam pengamatan referensial, bentuk aktualnya menunjukkan bentuk *mumunggang pasir*, tidak berupa puncak gunung.

Berdasarkan temuan ini, angka 664, 700, merupakan jumlah relatif, bisa bertambah sekaligus bisa berkurang. Jumlah aktualnya baru dapat dipastikan setelah dapat diverifikasi langsung di lapangan.

Verifikasi merupakan langkah ketiga, di mana hingga saat ini masih terus dilakukan tim. Program verifikasi ini memiliki jangka yang panjang. *Output* dari proses ini, selain dapat memastikan jumlah aktual, juga direncanakan akan diproduksi dalam bentuk “Ensiklopedi Gunung Bandung”. Proses ini menjadi menarik karena mengunjungi gunung pada akhirnya tidak melulu mengenai pendakian sebuah puncak, tetapi kita dapat mengenal sisi lain gunung.

Mimpi besarnya, diharapkan pola ini juga dapat dilakukan di seluruh wilayah di Indonesia, sehingga pada akhirnya akan menghasilkan data mengenai deskripsi gunung-gunung di Indonesia. Salah satunya bisa saja dalam bentuk “Ensiklopedi Gunung Indonesia”, yang memuat informasi mengenai gunung-gunung di nusantara, meliputi deskripsi sejarah, lanskap, dan budaya setiap wilayah di kaki gunung Indonesia.

## **Fakta Unik Gunung di Bandung: Elevasi hingga Toponimi**

Dari hasil kajian jumlah gunung di Bandung secara kuantitatif, didapatkan beberapa fakta menarik tentang keberadaan gunung-gunung di Bandung Raya, dari elevasi (ketinggian) hingga keunikan penamaan gunung (toponimi).

Tentang elevasi, gunung di Bandung bagian selatan dan tenggara merupakan wilayah yang didiami sepuluh besar gunung tertinggi. Urutan gunung-gunung berdasarkan ketinggian tersebut adalah:

1. Gunung Malabar (2329 Mdpl)
2. Puncakbesar (2341 Mdpl)
3. Puntangmerpati (2342 Mdpl)
4. Siluman (2385 Mdpl)
5. Ipis (2388 Mdpl)
6. Patuha II (2399 Mdpl)
7. Jaya (2422 Mdpl)
8. Patuha (2434 Mdpl)
9. Puntang (2555 Mdpl), dan
10. Kendeng (2617 Mdpl).

60% dari sepuluh besar gunung tertinggi di atas berada pada kawasan Cagar Alam Papandayan. Yaitu Kendeng, Puntang, Jaya, Ipis, Siluman, dan Puntangmerpati. Gunung-gunung tersebut hanya dapat dikunjungi untuk kepentingan riset dan pengembangan ilmu pengetahuan.

Selain itu, diketahui pula gunung terpendek atau terendah di sekitar cekungan di Bandung. Gunung Kendeng merupakan yang paling tinggi, dan yang paling rendah adalah Gunung Sanghyangtikoro (392 Mdpl). Jika dilihat dari peta digital, posisi Gunung Sanghyangtikoro tepat berdiri menjadi *tutupan* bagi sungai Citarum. Gunung ini seolah menghadang, menyumbat arus sungai Citarum.

Selain itu, hal menarik lainnya adalah bahwa gunung tertinggi dan terendah ini, terletak mewakili posisi hulu dan hilir. Gunung Kendeng berada di wilayah tenggara Bandung Raya, sementara Gunung Sanghyangtikoro di posisi barat laut wilayah Bandung Raya. Keduanya terkoneksi melalui aliran sungai Citarum, yang berhulu di Gunung Kendeng dan bermuara di Gunung Sanghyangtikoro, sebelum akhirnya melaju kembali menuju Muara Bungin dari Waduk Cirata (dan Jatiluhur) yang menahannya sementara.

Fakta ini sekaligus menganulir lokasi hulu sungai Citarum yang selama ini identik dengan situ Cisanti. Secara metodologis, posisi hulu di tenggara Bandung Raya ini telah dikuatkan pula oleh kajian Patanjala, yang menetapkan Gunung Kendeng sebagai *waruga* atau bagian hulu tubuh sungai Citarum. Semakin kuat pula argumentasinya bahwa kawasan ini benar-benar harus terjaga keutuhannya. Sebab, di samping sebagai kawasan hulu, secara formal telah ditetapkan sebagai level tertinggi kawasan konservasi, wilayah “larang” yang sakral.

Jika Bandung Raya bagian tenggara dan selatan memiliki jajaran gunung tertinggi, lain halnya dengan wilayah barat Bandung Raya. Meskipun didominasi gunung yang tidak terlalu tinggi, wilayah ini memiliki predikat sebagai wilayah dengan tonjolan, unggulan,

prominen terbanyak dibanding wilayah Bandung lainnya. Tonjolan yang banyak tersebut terdiri dari bentuk *pasir* hingga bentuk gunung.

Kemudian, beranjak pada sisi toponimi, terdapat beberapa temuan menarik dari sekian banyak nama gunung di Bandung. *Pertama*, gunung di Bandung memiliki nama paling pendek, hanya tiga huruf, Gunung Aul. Nama ini diambil dari cerita rakyat tentang Aul atau mitos Aul, yang dipercaya sebagai manusia berkepala *ajag* (sejenis serigala).

Konon, gunung-gunung yang memiliki nama “Aul” dipercaya terkait langsung dengan keberadaan Aul itu sendiri. Hal tersebut juga berlaku untuk beberapa tempat lain di luar gunung, khususnya nama hutan dan situ, seperti dikenal situ Aul di Pangalengan dan beberapa tempat lainnya. Gunung Aul di Bandung Raya sekurang-kurangnya berjumlah tiga, satu berada di Kecamatan Soreang (1201 Mdpl), yang kedua berada di Kecamatan Cipongkor (1227 Mdpl), dan yang ketiga berada di Kecamatan Batujajar (839 Mdpl).

Kemudian yang *kedua*, berlawanan dengan nama gunung paling pendek yang hanya dibangun oleh tiga huruf saja, rekor nama terpanjang sebuah gunung di Bandung terdiri dari delapan belas huruf, di luar awalan gunung, pasir, dan puncak. Nama terpanjang tersebut disandang oleh Gunung Para Petapa. Nama ini secara khusus akan dibahas dalam lembaran lain dalam buku ini.

*Ketiga*, ada satu nama yang paling banyak disematkan sebagai nama gunung, yaitu Masigit. Dalam bahasa Sunda, Danadibrata (2009:431) mendeskripsikannya sebagai, “*tajug gedé* di tengah kota, biasana ayana *di kuloneun alun-alun.*” Atau bangunan (masjid)

berbentuk tajug besar di tengah kota, biasanya berada di sebelah barat alun-alun.

Dengan kata lain, Masigit dapat didefinisikan sebagai masjid raya (jamik), yang pada umumnya berdekatan dengan alun-alun. Besar kemungkinan, penamaan gunung ini digunakan setelah masuknya agama Islam di tengah masyarakat Sunda. Belum diketahui persis, kenapa nama gunung Masigit banyak ditemukan di Bandung Raya. Apakah didasari pada bentuk gunung yang mirip dengan bentuk atap tajug sebagaimana umumnya masjid dengan arsitektur gaya lama? Atau kontekstual dengan ungkapan santai tokoh masyarakat di salah satu kaki gunung yang berseloroh, *“mesjid loba di ditu di dieu, améh mun ka mana waé inget solat lima waktu.”* Masjid banyak di sana sini, supaya ke mana-mana tetap ingat terus solat lima waktu.

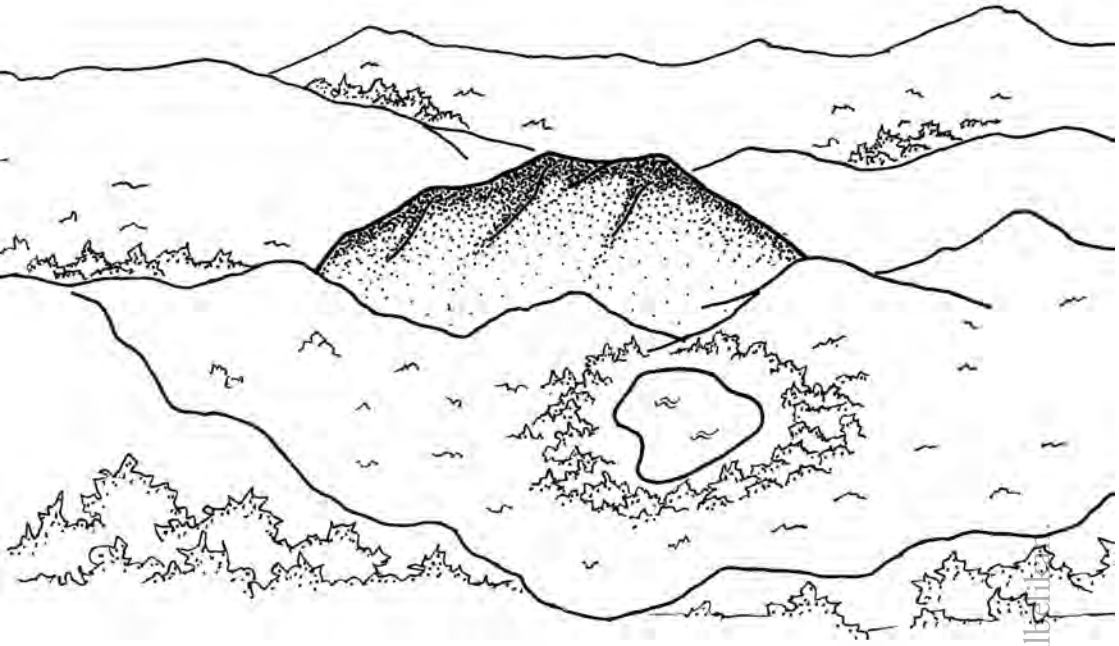
Nama Gunung Masigit menyentuh angka dua belas, dan mengisi setiap arah mata angin si wilayah Bandung Raya. Gunung Masigit tertinggi terletak di wilayah tenggara Bandung Raya, dan menjadi salah satu puncak kompleks Gunung Guntur di kawasan cagar alam Kamojang.

Hampir setiap nama gunung di Bandung, umumnya dapat dijelaskan dan memiliki nasab dengan induk bahasa Sunda, Sunda Kuna, dan Sangsekerta. Dari 237 jenis nama yang disematkan, dapat diklasifikasikan sekurang-kurangnya menjadi tiga belas tema gunung, di antaranya: nama binatang (Gunung Gagak, Heulangngambang, dan seterusnya), tumbuhan (Gunung Susuru, Kéréncéng, Sembung, dan seterusnya), bangunan (Gunung Masigit, Gedogan, dan seterusnya), tempat/*patempatan* (Gunung Lumbang, Panenjoan, dan seterusnya), cerita/sosok (Gunung Aul, Putri, , dan seterusnya), perkakas

(Gunung Hawu, Karung, dan seterusnya), bentuk (Gunung Buleud, Ipis, Dano, Malang, dan seterusnya), alat musik tradisional (Goong, Koromong, dan seterusnya), keadaan/situasi (Gunung Manik, Padang, Poek, dan seterusnya), alam/pasif (Gunung Bentang, Batu, Karang, dan seterusnya), sifat/perilaku (Gunung Sadu, Geber, Geulis, dan seterusnya), makanan (Gunung Bangkenang) dan lain sebagainya.

Meskipun kebanyakan nama gunung dapat diidentifikasi, tetapi tidak sedikit pula yang belum teridentifikasi, seperti nama Gunung Rakutak, Tugagug, Masmoro, Hayuwong, dan seterusnya. Nama-nama gunung ini bisa jadi merupakan penamaan yang menunjukkan sebuah peristiwa penting, sosok/tokoh berpengaruh, di samping bentuk yang menyerupai objek-objek tertentu.

Buku ini tidak diperjualbelikan.





Buku ini tidak diperjualbelikan.

# MANDALARAKUTAK

## **Rakutak: Keganjilan dan Keunikan Toponimi**

Dalam ilmu linguistik, terdapat istilah onomastika. Fungsinya untuk menyelidiki asal usul, bentuk, dan makna nama diri, terutama nama orang dan tempat. Onomastika sendiri memiliki cabang ilmu yang disebut toponimi, khusus untuk menyelidiki nama tempat. Nama “rakutak” dalam toponimi budaya Sunda relatif sulit untuk ditemukan. Hingga saat ini, tidak ada padanan kata yang mampu merelasikan “rakutak”, baik dengan nama lain secara referensial, maupun nama dalam konteks historis.

Sejak 2002, saat pertama kali mengunjungi kaki Gunung Rakutak, masyarakat yang ditemui dan diajak berbincang bisa dengan mudah menceritakan bagaimana peristiwa-peristiwa besar terjadi di kawasan ini. Menurut beberapa warga, Gunung Rakutak pada masa perjuangan kemerdekaan, menjadi basis tempur Bumi Putra (para pejuang pribumi). Gunung ini kerap dijadikan sasaran tembak pasukan Belanda.

Di samping peristiwa historis, masyarakat juga menceritakan sisi mistis kawasan hutan Gunung Rakutak. Di wilayah ini, juga dikenal salah satu cerita mitologis yang relatif mudah ditemui di wilayah gunung di Bandung. Adalah cerita mitologi Aul, sesosok manusia berkepala serigala (*ajag*) yang dipercaya hidup di dalam hutan pegunungan Rakutak.

Demikian, kekayaan cerita mitologi dan historis yang hingga hari ini relatif masih dikenal oleh beberapa masyarakat lokal, tetap

hidup dan terjaga. Tetapi, lain halnya ketika ditanya tentang penamaan gunung, hampir semua narasumber lokal tidak memberikan jawaban langsung pada pokok pertanyaan, kenapa disebut “rakutak”? Bahkan, beberapa *sesepuh* di sana tidak mengenal asal usul penamaan tersebut.

Nama “rakutak” merupakan nama yang ganjil sekaligus unik, mengingat penamaan dari hampir 700 gunung yang ada di Bandung Raya, nama ini merupakan nama tunggal di antara banyak nama gunung lainnya yang memiliki nama serupa. Kita akan dengan menemukan nama gunung di Bandung yang sama satu sama lain. Masigit merupakan nama terbanyak yang digunakan, sekurang-kurangnya dilekatkan pada 12 gunung.

Meski tak menemukan padanannya, kita bisa menemukan kata “rakata” sebagai yang paling dekat dengan nama “rakutak”. Kedekatan kedua kata tersebut terdapat pada bunyi (fonem) dan dalam penggunaan sama-sama merujuk pada gunung. Dalam *Kamus Basa Sunda* karangan R.A. Danadibrata, “rakata” berarti *keuyeup* (kepiting). Lebih lanjut, ia menjelaskan definisi “rakata” yang relasional dengan nama gunung sebagai berikut:

*Gunung Rakata: ayana di selat Sunda antara pulu Jawa jeung pulau Sumatra, samemeh bitu Gunung Rakata luhurna 816 Mdpl; legana 11 km<sup>2</sup>; kungsi ngageunjlengkeun saantero dunya, sabab dina waktu bitu tgl 27 Agustus 1883 m, kurang lebih 40.000 jiwa jelema anu aya di basisir Banten jeung Lampung maraot, ratusan rebu sato hewan musna, pirang-pirang kapal jeung parahu nu kahanjatkeun jauhna ka darat, ari kebulna*

*nu aya di madia gantang tujuh kali ngurilingananana di luhureun buleudan bumi n.k mangtaun-taun katénjona ti Eropa jeung Amerika, lamun ti peuting mindeng katembong hibar beureum, sakitu rongkahna bitu Gunung Rakata n.k pulona leungit tilelep ka jero laut; kajadian luar biasa bituna Gunung Rakata n.k ayeuna taacan aya nu nandingan di sadunya; n.k ayeuna masih keneh osok bitu leuleutikan n.k lambat laun ngajadikeun pulo deui; kuurang Walanda Gunung Rakata disebutna “K Krakatau”.*

Kurang lebih, Danadibrata menyampaikan bahwa nama rakata merupakan nama gunung yang berada di Selat Sunda, di antara Pulau Jawa dan Sumatra yang pernah mengguncang dunia pada 1883 saat meletus, kemudian raib dan tenggelam. Sisa-sisa Gunung Rakata di kemudian hari muncul kembali dan dikenal sebagai Gunung Krakatau, yang merupakan penamaan dalam artikulasi orang Belanda.

Padanan kata kedua yang juga memiliki kedekatan dengan nama “rakutak” adalah nama binatang yang dekat dengan air, yaitu “balakutak”. Sebuah nama yang identik dengan masakan khas Sunda yang terbuat dari cumi. Tafsir terhadap penamaan ini tidak hanya dekat dalam konteks bunyi(fonem), melainkan menunjukkan kedekatan morfologi/bentuk Gunung Rakutak. Dilihat dari barat, gunung tersebut seolah memanjang dan memiliki tentakel yang menyebar ke beberapa penjuru seperti gurita. Namun demikian, kebenaran dan akurasinya masih perlu diuji lebih lanjut.

Nama Gunung Rakutak lebih dikenal saat ini, terutama bagi masyarakat di Kecamatan Pacet, Desa Sukarame. Seperti beberapa

gunung lainnya, Gunung Rakutak juga memiliki nama alias atau penyebutan yang berbeda bagi masyarakat lokal meski tinggal di sekeliling gunung yang sama. Di sisi sebelah utara, tepatnya di daerah Cikawao, masyarakat menyebutnya Gunung Rajét. Rajét” dalam bahasa Sunda yang berarti robek, rusak. Dinamakan demikian karena masyarakat Cikawao dan juga Perengpojok, melihatnya seperti gunung yang rusak. Barangkali, hampir seluruh hutan yang menutupi gunung telah rusak dan gundul, menjadi sebabnya. Bahkan, perkebunan jenis hortikultura hampir menyentuh wilayah puncak. Meski *rajét*, tetapi pada dasarnya Gunung Rakutak tetaplah gunung yang gagah dari kejauhan, rupawan di jarak dekat.

Selain Rajét, Gunung Rakutak juga dikenal dengan nama Gunung Gede Kolotok. Penamaan nama “gede” atau “ageung” yang berarti besar, digunakan oleh masyarakat yang paling dekat dengan wilayah gunung. Tak hanya bagi masyarakat terdekat gunung ini, di beberapa gunung lainnya, masyarakat terdekat juga menggunakan nama yang serupa. Gunung Puntang Merpati di Garut, misalnya. Masyarakat setempat menyebutnya sebagai Gunung Ageung. Atau Gunung Masigit di Buninagara, yang juga sering disebut Gunung Gede di samping Masigit.

Sementara itu, nama “kolotok” pada nama alias Gunung Rakutak merupakan nama *onomatope* dari bunyi gantungan lonceng yang terbuat dari biji *kelewek*. Masyarakat sering menggunakannya sebagai kalung sapi dan kerbau.

## **Taman Inggris dan Catatan Pendaki Eropa Pertama**

Junghuhn dikenal sebagai ilmuwan dan ahli gunung di Hindia-Belanda yang telah mendaki hampir seluruh gunung di Pulau Jawa. Tetapi ketika berbicara Gunung Rakutak, ia hanya bisa terdiam. Tidak banyak catatan yang bisa digali darinya terkait gunung dengan nama alias Gunung Gede Kolotok ini. Namun, kita bisa membaca ulasan Mr. C. W. Wormser tentang Gunung Rakutak dan pengalaman Junghuhn dalam buku berjudul *Bergenweelde* (1928).

*Rupsen takje walk*, mungkin inilah julukan yang diberikan orang Belanda pada Gunung Rakutak, ulat ranting berjalan. Menurut para turis di masa Hindia-Belanda, dari sebelah utara, Gunung Rakutak terlihat seperti ulat ranting yang sedang berjalan. Julukan ini memperkuat toponimi gunung yang dilihat berdasarkan perspektif manusia/masyarakat yang melihatnya.

Logikanya mirip dengan Gunung Tangkuban Parahu. Dilihat oleh masyarakat selatan gunung, jelas seperti perahu terbalik. Namun jika dilihat dari sisi timur, barat, dan utara, gunung tersebut sama sekali tidak seperti perahu terbalik. Maka mungkin saja, nama Gunung Gede diberikan oleh masyarakat Subang untuk gunung yang oleh masyarakat Bandung disebut Tangkuban Parahu.

Di kalangan masyarakat sekitar, terdapat penamaan yang unik terhadap salah satu bagian dari bentuk tubuh Gunung Rakutak. Penamaan tersebut diberikan pada salah satu jalan yang menghubungkan satu puncak dengan puncak lainnya. Yaitu Jembatan Siratalmustakiem.

Penamaan ini merupakan bentuk hiperbola dari sebuah kawasan yang dianggap ekstrim oleh masyarakat lokal. Bentuknya yang memanjang, terjal, dan tipis, dengan kiri kanan merupakan jurang. Dianalogi ini seperti dalam terminologi agama Islam, yaitu jembatan yang terbuat dari sehelai rambut yang dibelah menjadi tujuh, sekali tergelincir, tamat sudah.

Dalam catatan Belanda yang ditulis Wormser, bagian ini disebut sebagai tapal kuda, sementara masyarakat Sunda menyebut *punggungan* gunung yang oleh pendaki juga disebut Jembatan Siratalmustakiem ini, sebagai *susuri* gunung. *Susuri* gunung adalah punggung gunung yang tipis yang terlihat memanjang dari kejauhan. *Susuri* diambil dari nama leher kuda bagian belakang yang terlihat tipis dan memanjang sampai punggung dengan bulu susuri di atasnya.

### **Kemegahan Lanskap dan Hutan Belantara**

Dalam buku *Bergenweelde*, Gunung Rakutak diceritakan secara khusus dan panjang lebar melingkupi jumlah 30 gunung di Pulau Jawa yang berhasil dikunjungi Wormser sampai puncak. Pendakian ketiga puluh gunung ini, diselesaikan Wormser kurang lebih selama kurun waktu 15-20 tahun, hingga 1925. Wormser sendiri merupakan seorang *jurist* dan pernah bertugas menjadi hakim di Sukabumi, Bandung, Malang, dan beberapa tempat lainnya di Pulau Jawa.

Menurut Wormser, pendaki pertama Eropa di luar pribumi yang mungkin telah menapakkan kaki di atas puncak Gunung Rakutak adalah seorang bernama Keuchenius, 25 tahun sebelumnya,

atau kurang lebih pada kisaran 1880-1890. Selebihnya, tidak ada catatan lain sebelum Keuchenius yang bisa ditemukan lagi. Baru pada 1900-an, ditemukan catatan geologis tentang Gunung Rakutak yang ditulis oleh Dinas Vulkanologi pada 1908. Dan setelah itu pula, tidak ada lagi catatan, khususnya tentang pendakian yang mampu memberikan deskripsi catatan khusus tentang pendakian menuju puncak Rakutak. Bahkan, data tentang Keuchenius, tidak lebih dari sekadar penyebutan nama saja.

Di luar Junghuhn dan Keuchenius, hanya Wormserlah satu-satunya orang Eropa yang secara detail mencatat perjalanan menuju puncak Rakutak, di luar data geologis. Berbeda dengan catatan kunjungan masa kini yang dikenal dari sisi sebelah barat gunung, khususnya dari Desa Sukarame, Pacet, pendakian di masa Hindia-Belanda yang dilakukan dan ditulis Wormser, justru dilakukan dari arah timur dan tenggara gunung.

Dari catatan pendakian pertama ini, kita dikenalkan dengan nama-nama yang beberapa di antaranya sulit ditemukan keberadaannya hari ini. Salah satunya adalah nama tempat Taman Inggris. Dalam catatan pendakiannya, Wormser yang ditemani *guide* lokal, melakukan pendakian dari daerah yang disebut Kampung Pateungteung, melalui Taman Inggris, dan singgah satu malam di dano Ciharus, sebelum melanjutkan pendakian ke puncak Rakutak yang berada di arah barat laut Ciharus. Taman Inggris bisa jadi merupakan kompleks *geothermal* Kamojang hari ini, yang pada masa lalu belum dibangun pembangkit listrik tenaga panas bumi.

Selain dijuluki sebagai ulat ranting berjalan, Gunung Rakutak juga dijuluki sebagai gunung penyendiri (sunyi). Bukan karena posisinya yang berdiri sendiri, melainkan karena gunung tersebut



dikenal sebagai gunung yang “tidak dikenal”. Artinya penuh misteri, bahkan pribumi pun disebutkan tidak banyak mengetahui kondisi dan medan gunung ini. Selain terasing tentang hutannya, Rakutak pun asing bahkan di telinga masyarakat lokal.

Dalam sebuah cerita sebelum pendakian, dalam diskusi antara Wormser dan para pemandu lokal yang ketakutan dan enggan memasuki hutan, tiba-tiba mereka didekati oleh perempuan tua yang sedang berjalan lewat di muka. Perempuan tersebut memandang ke arah rombongan yang hendak masuk hutan dan mengangkat tangannya, kemudian tertawa. Sontak, kejadian itu membuat beberapa pemandu lokal semakin enggan masuk hutan dan memilih pulang. Perjalanan Wormser pun terancam gagal hingga akhirnya datang seorang pemuda gagah pemberani yang menjadi pimpinan perjalanan dalam memandu Wormser dan teman-temannya.

Semakin masuk ke dalam hutan Ciharus, alasan tempat ini tidak banyak diketahui orang semakin jelas. Dari awal perjalanan, rombongan sudah dihadapkan dengan kenyataan bahwa jalan menuju Ciharus tidak semudah gunung-gunung sebelumnya, kerapatan hutan menjadi rintangan awal. Tidak hanya itu, tidak jauh dari pintu masuk hutan, rombongan kembali dihadang, kali ini oleh binatang kecil menghisap darah, pacet!

Setelah pacet, dari Ciharus menuju puncak Rakutak, para pendaki selanjutnya dihadapkan dengan medan yang berat. Disamping tanjakan dan jurang-jurang yang curam, Wormser juga menyebutkan tanah di kawasan menjelang puncak, relatif rapuh dan mudah longsor. Hal tersebut menambah berat perjalanan menuju puncak yang masih jauh dari genggamannya.

Meski demikian, akhirnya Wormser berhasil menapakkan kaki-

nya di atas puncak Gunung Rakutak dengan susah payah dan perjuangan yang panjang. Di atas puncak, Wormser menemukan beberapa tanda dari Dinas Vulkanologi yang dibuat belasan tahun sebelumnya. Hal ini menyebabkan beberapa tulisan dalam tapal tersebut sudah sulit untuk dibaca.

Betapa Wormser begitu menikmati perjalanan itu. Perjalanan yang diakuinya cukup menguras tenaga, namun kesunyian berada di puncak gunung yang dikelilingi hamparan hutan yang lebat, membuatnya mendapatkan apa yang dicarinya. Di dalam hutan, Wormser menemukan berbagai tapak seperti kucing hutan yang besar, kancil, hingga babi hutan. Tidak ketinggalan jenis anggrek, tumbuhan, dan jenis bunga-bunga yang indah, yang semakin membuatnya jatuh cinta pada keasrian hutan di tenggara Bandung Raya ini. Meskipun sering kali kabut dan hujan turun, tetapi berada di puncak Rakutak merupakan hal spesial baginya.

Perjalanan dilanjutkan kembali, berharap sebelum matahari tenggelam mereka sudah bisa membangun selter lagi di danau Ciharus. Mendaki penuh dengan tantangan, bukan berarti turun akan berjalan lebih mudah. Wormser bersama rombongan direpotkan kenyataan bahwa dinding-dinding curam yang menjadi jalur pendakian awal, ternyata lebih sulit ketika dituruni, bahkan jauh lebih sulit dari apa yang telah mereka bayangkan sebelumnya.

Nahas, jalur yang curam tidak hanya menjadi satu-satunya tantangan bagi mereka yang menuruni Gunung Rakutak melalui sisi timur. Setelah melewati turunan curam, rombongan diserang oleh kawanawan tawon kumbang. Tidak ada yang tersisa, semua anggota rombongan mendapat sengatan yang cukup serius, hingga terasa sakit berhari-hari.

Wormser mengakui, sebelum dirinya, sudah banyak rombongan masyarakat lokal memasuki kawasan puncak Gunung Rakutak, tetapi tidak diketahui apa tujuan mereka. Entah untuk mengambil kebutuhan yang disediakan oleh hutan, tujuan pendakian sebagaimana tujuan dirinya, atau tujuan lain di luar kedua tujuan tersebut. Entahlah.

Dari catatan Wormser, diketahui pula beberapa nama kawasan gunung yang hingga hari ini masih tetap dikenali dan digunakan. Nama-nama tersebut di antaranya adalah Gunung Dogdog, Sangar, Geber, Puncak Cae, Tangkuban Prah (bukan parahu), Cinoroway, dan Malang. Sementara itu, selain danau Ciharus, tercatat pula beberapa nama seperti danau Pangkalan, Cihejo, dan Cikutuy.

### **Peristiwa Sejarah Pagar Betis: Lembah Handeuleum dan Kartosoewirdjo**

Tebing-tebing curam menjulang tinggi, menembus kabut tebal yang menyelimuti. Puncak itu bak genggaman tangan-tangan kuat yang hendak meraih langit, meski langit tersebut teramat biru bagi tanah. Bebatuan dalam dimensi waktu geologis tetap sabar bergerak ke atas dan mendekat. Gunung Rakutak menjelma, berdiri tegak menjadi dinding pertahanan hutan kawasan Bandung Tenggara.

Tak jauh dari sebelah timur puncak Gunung Rakutak yang memanjang, Gunung Sangar (sanggar/sangseur) berdiri tegak bersama Rakutak, membentuk gerbang *lawang* angin yang menghembus kencang di antara *lengkob* gunung. Di antara kedua gunung

itu, air mengalir dari selatan, basahnya semakin menumbuhkan pepohonan. Beberapa pakis tersebar, masing-masing membentuk kanopi, menambah indah lembah yang menjadi *léngkob* di antara Gunung Rakutak dan Sangar.

Hulu dari sungai kecil yang jernih ini bukan sekadar *séké* dan *ciburial*, tetapi telah membentuk danau yang di musim tertentu, bunga-bunganya yang putih keluar dari batang-batang yang hijau, burung-burung pemangsa ikan pun berleenggak indah di antaranya. Hulu air ini bernama Ciharus, salah satu hulu sungai Citarum, di samping hulu lainnya yang berada jauh di sebelah barat daya Rakutak.

Di lembah yang oleh masyarakat Bandung Selatan disebut Lembah Handeuleum itu, kini telah menjadi saksi sejarah, sekaligus rumah terakhir pelarian sebuah keluarga dan para pengawalnya yang setia. Mereka hidup bukan di gedung mewah semacam vila yang terletak di antara tempat-tempat indah di atas gunung, bukan pula sedang pergi ke hutan dalam rangka liburan keluarga. Mereka adalah keluarga yang telah hidup bertahun-tahun di hutan dan terus bergerak karena tengah menjadi musuh sebuah negara yang belum lama merdeka. Mereka adalah Maridjan Kartosoewirjo beserta keluarganya. Beberapa dari mereka terpencar, istri dan anaknya mengambil jalur lain dan menuju hutan yang berada di sebelah timur, jauh dari tempatnya kini.

Mereka adalah keluarga kaya dari Malangbong yang hidup di bawah saung (*bipak*) buatan yang dingin. Kartosoewirjo akhirnya menyerah, menghentikan perjuangan dari balik rimbunnya hutan. Ia menyerahkan tubuhnya untuk menjadi pesakitan di dalam pengadilan menuju hukum negara yang mengakhiri hidupnya.

Kartosowirjo sebagai seorang tokoh besar yang mengalami kekalahan ideologis dan dihempaskan sejarah bangsa sebagai pemberontak, secara tragis ditangkap. Di tempat perjuangan terakhirnya, dengan sisa-sisa tenaga dan kesetiiaannya terhadap keyakinan. Tokoh yang dikenal sebagai imam besar dengan nama lengkap Sekarmadji Maridjan Kartosuwirjo ini, menyerah pada kenyataan bahwa ia harus menyelamatkan anak dan seluruh keluarga yang dilibatkannya pada pertempuran ideologis. Dan peristiwa penangkapannya ini, dikenal dengan peristiwa “pagar betis”.

Istilah pagar betis sebetulnya merupakan nama lain dari operasi militer Brata Yuda yang resmi mulai digelar bulan April 1962. Rencananya, operasi ini akan dilangsungkan selama 6 bulan. Namun baru menginjak bulan ke dua, operasi ini sudah berhasil menuntaskan targetnya. Kartosowirjo terkepung, dan akhirnya turun gunung.

Istilah pagar betis lebih dikenal di kalangan umum karena pada jalannya operasi, strategi pengepungan pasukan Kartosowirjo di hutan dilakukan dengan melibatkan unsur masyarakat. Setiap pemuda yang tinggal di dekat gunung dan hutan yang menjadi persembunyian pasukan Kartosuwirjo, dilibatkan untuk menjadi bagian dari pasukan ABRI (sekarang TNI).

Setiap masyarakat yang terlibat, dikomando untuk bergerak merangsek ke hutan sehingga menyempitkan ruang gerak pasukan Kartosowirjo yang dikenal dengan nama DI/TII atau Darul Islam/Tentara Islam Indonesia. Para pemuda yang membantu ABRI dari pasukan Siliwangi, memagari hutan di pegunungan Rakutak, Dogdog, Sanggar, Geber, hingga pegunungan Kamojang

dan hutan-hutan di danau Ciharus.

Akhirnya, pada awal Juni 1962, Kartosoewirjo berhasil dikepung. Berbagai sumber, terutama yang secara detail ditulis oleh majalah *Tempo*, seri buku *Tempo* berjudul *Tokoh Islam di Awal Kemerdekaan* (2011), menyebutkan bahwa sang imam yang bermimpi mendirikan Negara Islam Indonesia ini ditemukan di hutan Gunung Geber. Beberapa sumber lain menyebutkan di antara Rakutak dan Sangar. Bisa jadi, lokasi umum yang menunjukkan tempat ini adalah sebuah lembah yang saat ini dikenal dengan nama Lembah Handeuleum. Lembah yang menjadi jalur utama aliran air sungai yang bersumber dari danau Ciharus.

Di Lembah Handeuleum, air yang jernih mengalir dengan cukup deras saat musim hujan, tetapi tak pernah kering saat kemarau panjang melanda.

Rincik air yang jatuh dari sungai yang curam mengalir lancar melewati bebatuan yang hitam, meliuk-liuk, kadang memasuki wilayah *bojong* di tengah sungai yang rimbun dengan pepohonan paku basah. Di kiri dan kanan sungai, pohon pakis gajah yang besar, menjulang tinggi, dedaunannya merebak luas menjadi kanopi hidup di sepanjang jalur sungai hingga ujung sumber air, Ciharus.

Siapa sangka, di tempat sunyi yang jauh dari hiruk pikuk kehidupan manusia ini, hidup sekelompok manusia dan sebuah keluarga utuh, dan menjadi tempat terakhir perjalanan panjangnya dalam mempertahankan dan memperjuangkan ideologi.

Di hutan kompleks pegunungan Rakutak ini, barangkali cerita panjang sejarah bangsa ini akan tetap hidup. Sepanjang aliran sungai danau Ciharus, tetap jernih memberikan kehidupan

pada setiap perkampungan yang dilaluinya, hingga bermuara di sungai Citarum. Tempat yang menjadi peraduan imam besar pemimpin NII biarlah tetap tertutup rapat hutan Ciharus. Dengan demikian, situasi tersebut menunjukkan bahwa hingga hari ini, hutan dan gunung-gunung di kawasan ini masih tetap terjaga.

Setelah 50 tahun lebih, sejak peristiwa penangkapan Karto-soewirjo, masyarakat sampai hari ini masih mengenang peristiwa tersebut dengan melakukan napak tilas pagar betis melalui lomba lintas alam. Dalam lomba tersebut, jalur yang digunakan saat pengepungan, dijadikan lintasan utama untuk mengenang sejarah. Hutan dan gunung kawasan Bandung bagian tenggara menjadi tujuan utama, dan tentu saja Lembah Handeueleum menjadi lintasan khusus sampai memasuki kawasan hutan danau Ciharus.

### **Memandang Ciharus dan Kepiluannya Kini**

Sayang sekali, ketika Wormser menapakkan kakinya di atas puncak Gunung Rakutak, wilayah selatan khususnya bagian tenggara hutan Ciharus, diselimuti kabut tebal sehingga hanya latar langit berwarna putih yang dilihatnya. Meski demikian, ia tetap mampu menggambarkan keindahan hamparan hutan yang sesekali dilihatnya dari ketinggian dengan penuh keindahan dan dengan bahasa puitis. Padahal, jika saja pada saat itu langit bagian tenggara dalam kondisi cerah, ia bisa memandang dengan penuh jelita hamparan danau Ciharus yang menawan nan cantik, diapit Gunung Geber sebelah timur dan Tangkuban Prahur sebelah kanan barat danau. Ciharus semakin memesona dengan latar belakang Gunung Cikurai yang gagah.

Memandang Ciharus kala itu, sungguh memperlihatkan bagaimana hutan-hutan gunung di Bandung Raya masih terjaga keasriannya.

Dalam catatannya, Wormser menyebutkan betapa danau Ciharus masih begitu asri dan tak terjamah. Di air danau yang bening, sering kali ikan-ikan di kedalaman menampakkan diri samar-samar di bawah gelombang permukaan air. Beberapa ikan tampak terlihat berukuran lebih dari 1 meter. Menurut Wormster, selain karena ikan-ikan bisa tumbuh lama karena tidak dijadikan sasaran buru, masyarakat juga menyakralkan tempat, hutan, danau, beserta seluruh isinya.

Danau Ciharus adalah tempat kramat, sakral dalam kosmologi masyarakat Sunda. Lokasinya yang berada di antara gunung-gunung, menjadikan perannya sebagai pusat kehidupan. Pada titik ini, Ciharus juga sering disebut sebagai *cikahuripan*. Secara keseluruhan, wilayah ini berada dalam status “larang”, yang artinya tidak boleh dirambah secara masif oleh manusia.

Fakta bahwa Ciharus merupakan salah satu hulu dari sungai Citarum menjadikan keberadaannya semakin vital untuk terus terjaga. Pascaperistiwa pagar betis, Negara menjadikannya sebagai kawasan konservasi bersamaan dengan kawasan Kamojang dan Gunung Guntur. Pada 1979, atas SK Mentan Nomor 170/KPTS/UM, kawasan ini ditetapkan sebagai kawasan cagar alam dengan nama CA Kamojang, yang kemudian diperbarui pada 1990.

Rupanya, konsep Negara melalui konstitusi yang menjadikan hutan Ciharus sebagai kawasan konservasi tidak lebih efektif dari status “larang” yang dihadirkan oleh masyarakat lokal. Sejak akhir 1980-an dan awal 1990-an, kawasan hutan Ciharus mulai mendapat tekanan langsung dari manusia dalam bentuk peramba-



han. Gunung-gunung yang menjadi dinding penghalang sekaligus pelindung kawasan kini telah dijadikan lahan komersil segelintir manusia. Sedikit-demi sedikit, perambahan semakin menyentuh hutan konservasi dan hutan larang, kawasan Ciharus pun kini menjadi sasaran kegiatan komersil manusia.

Manusia-manusia yang tidak bertanggung jawab, kini tanpa berpikir panjang dan demi kesenangannya, dengan mudah menebang pohon-pohon di dalam hutan larang, mengerus tanah keramat dengan mesin, hingga menutup mata air yang sebelumnya bebas mengalir memenuhi danau.

Ciharus yang dulu diberitakan Wormser dilindungi hutan lebat yang penuh rintangan, kini bisa dengan mudah dilalui, bahkan dengan menggunakan kendaraan bermotor hingga menyentuh *cikahuripan*. Kerusakan hutan Ciharus tidak hanya secara langsung merusak tanah dan kehidupan di dalamnya, melainkan telah merusak tatanan berpikir (paradigma) masyarakat, di mana aturan tentang kawasan konservasi bisa dengan mudah dilanggar. Jika kawasan cagar alam bisa dilanggar untuk kepentingan hiburan dan pihak berwenang membiarkannya, bagaimana bisa kita menyalahkan perambahan oleh para petani kecil yang melanggar aturan kawasan cagar alam demi menyambung hidup?

Bagaimana tidak pilu nasibmu, hutan Ciharus? Perlahan tapi pasti, kehancuranmu dalam tabung pasir waktu telah lama dibalik. Kepiluan hutan Ciharus bukanlah kepiluan memikirkan dirinya yang sedang dihancurkan, tetapi kepiluan akan akibat kerusakannya yang tidak lain justru akan menghancurkan manusia itu sendiri. Pohon yang ditebang bukan melahirkan kepiluan hutan Ciharus yang terancam gundul, tetapi kepiluan karena manusia

akan terancam kehilangan pasokan oksigen. Kerusakan hutan bukanlah kepiluan karena danau Ciharus terancam mengering, tetapi kepiluan bahwa ancaman banjir, longsor sedang menuju manusia. Dan di saat yang sama, kekeringan sedang disiapkan oleh manusia yang merusak hutan itu sendiri. Kepiluannya adalah kepiluannya untuk manusia.

### **Kampanye #SaveCiharus, #SadarKawasan, dan Berhenti Mendaki Gunung**

Menurut penuturan tokoh penggiat alam B-Pas di Bandung selatan, kawasan Ciharus mulai ramai dikunjungi sejak hampir 20 tahun yang lalu, tepatnya pada 1998. Kunjungan massif pertama kali dilakukan oleh pendaki gunung. Awalnya hanya beberapa rombongan yang melintas, kemudian di awal 2000-an mulai ramai kegiatan kemah di sekitar bibir danau dan beberapa dataran hutan. Para pendaki dan pengunjung, pada umumnya sama sekali tidak mengetahui status cagar alam yang disematkan pada hutan Ciharus sejak 1970-an, apalagi tentang aturan detail cagar alam itu sendiri. Kegiatan kunjungan pendaki gunung yang sudah berjalan lama tanpa ada larangan dari pemerintah yang membidangi, seolah menormalisasi dan memberikan toleransi terhadap kunjungan manusia ke dalam kawasan.

Masalah kemudian muncul semakin nyata, ketika pengunjung yang menggunakan motor trail perlahan mulai masuk menjelang pertengahan 2000-an. Hingga tahun 2014, kegiatan motor trail telah menciptakan lorong jalan yang cukup curam, dengan lebar dan kedalaman rata-rata 2 sampai 3 meter, serta panjang lintasan yang hampir mencapai 1 km. Diperkirakan, tanah yang tergerus

menjadi sedimen dari sepanjang jalur trail mencapai 5000 meter kubik. Fakta kerusakan tersebut sulit sekali untuk direstorasi, apalagi mereklamasi hutan yang sudah membentuk parit curam. Kedalaman danau yang diberitakan Wormser mencapai 30 meter pada awal abad XX ini, entah bagaimana kondisinya sekarang, apalagi melihat fakta sedimen yang besar kemungkinan menghasilkan pendangkalan.

Masalah trail bukanlah satu-satunya intervensi di dalam kawasan, pencemaran limbah sampah dari setiap pengunjung, perburuan, hingga deforestasi terus terjadi di dalam kawasan cagar alam Kamojang ini. Padahal, jangankan kegiatan yang dapat merusak, mengubah fungsi keutuhan kawasan saja, jika kita merujuk pada aturan UU No.5 Tahun 1990, bisa masuk kategori tindak pidana, apalagi kegiatan yang secara langsung menyebabkan kerusakan.

Melihat kerusakan yang terus terjadi, para penggiat di Bandung Selatan melalui FKPA (Forum Komunikasi Pencinta Alam), membuat program yang bertajuk Sustainable Ciharus. Gerakan ini dimulai pada awal 2000-an dan dibentuk untuk menanggulangi proses pencemaran dan kerusakan hutan di sekitar kawasan Ciharus. Meskipun sudah ada program ini, intervensi terhadap kawasan masih terus terjadi. Demikian pula dengan kegiatan otomotif berupa motor trail yang terus meningkat jumlahnya.

Melihat proses kerusakan yang terus terjadi, komunitas yang tergabung dalam UNaFoC (Urban Nature Forum Community) ini mengangkat kampanye #SaveCiharus, yang secara spesifik berusaha menghentikan proses kerusakan di dalam kawasan cagar alam. Dan tentu saja, secara umum, kampanye #SaveCiharus di-

gencarkan dalam rangka membantu penggiat di Bandung selatan yang sebelumnya sudah bergerak.

Pendekatan yang dilakukan #SaveCiharus secara umum terdiri dari observasi, sosialisasi, dan edukasi, serta restorasi atau perbaikan. Saat wawancara, tim observasi kerusakan dan penyebab intervensi kawasan, menemukan hampir 99% pengunjung mengaku tidak mengetahui status kawasan cagar alam dan aturan detailnya. Dengan demikian, pendekatan sosialisasi tentang kawasan cagar alam pun dilakukan untuk memberikan edukasi. Sementara itu, restorasi bersifat terbatas pada pencegahan keberlanjutan kerusakan, khususnya dalam konteks pemasangan sekat sedimen di sepanjang jalur motor trail, dan pengangkutan sampah dari kawasan.

Dampak dan hasil positif dari sinergitas yang dibangun dengan setiap elemen, khususnya dengan masyarakat lokal, komunitas trail, penggiat di Bandung selatan dan pemerintah yang dalam hal ini diwakili BBKSDA (Balai Besar Konservasi Sumber daya Alam), akhirnya melahirkan tindakan penutupan jalur motor trail (dan kunjungan lainnya), yang selama belasan tahun menjadi lintasan pembelah hutan. Penutupan tersebut dilakukan oleh BBKSDA dan masyarakat sekitar kawasan di tahun kedua kampanye, tepatnya pada Juni 2016.

Motor trail yang dihentikan aktivitasnya dari kawasan Ciharus dapat menerima aturan cagar alam, sehingga mereka juga berkomitmen untuk tidak memasuki kawasan tersebut sebagai tempat “bermain”. Secara bersama-sama, khususnya bagi komunitas yang sepakat dengan penghentian intervensi manusia, untuk mengikuti aturan cagar alam, termasuk tidak memasukinya,

baik untuk mendaki gunung maupun rekreasi/wisata. Kecuali kunjungan resmi dengan mengantongi izin dari BBKSDA seperti kegiatan riset, budidaya plasmanuftah, serta toleransi pemanfaatan masyarakat lokal nontegakan.

Belajar dari kasus kerusakan kawasan Ciharus, kampanye kemudian diperluas menjadi #SaveCagarAlam dengan payung #SadarKawasan, sebagai gerakan sosialisasi aturan cagar alam dan sosialisasi kawasan cagar alam itu sendiri. Hingga hari ini, kawasan cagar alam yang masih ramai dikunjungi pendaki gunung dan membuka peluang akan kerusakan yang lebih besar, di antaranya adalah kawasan hutan Tegal Panjang CA Papandayan, Gunung Rakutak itu sendiri yang bersama Ciharus masuk pada kawasan CA Kamojang, dan Gunung Kendeng.

Di kalangan komunitas yang sepakat dengan penyelamatan hutan Ciharus CA Kamojang, akhirnya disepakati untuk juga berhenti mengunjungi gunung-gunung, hutan, serta berbagai *spot* kunjungan yang masuk pada kawasan cagar alam, sebagai konsekuensi dari perjalanan kampanye.

Gunung Rakutak, dan beberapa hutan lainnya dalam status cagar alam biarlah tetap kita nikmati dari kejauhan. Menikmati alam tidak selalu dengan cara mengunjunginya secara langsung, melainkan dapat dengan menikmati pemberian yang sumber dari gunung dan hutan-hutan, Ketika kemarau kita tidak kekurangan air, dan ketika penghujan kita tidak mengenal longsor dan banjir. Dan itu semua dapat tercipta hanya dengan terjaganya keutuhan hutan.

Surili, Owa, dan Elang Jawa yang menjadi maskot, diberitakan hidup dan berkembang di kawasan hutan larang kompleks Gunung Rakutak. Namun dengan intervensi manusia yang terus ber-

langsung, sosok-sosok tersebut bukan tidak mungkin sudah lama hilang, termasuk data keberadaan macan kumbang (*panthera pardus*), dan jenis fauna dilindungi lainnya. Semua alasan yang menjadikan mereka ada dan punah bergantung pada kualitas habitat. Dan seberapa keras pun kita berusaha menyelamatkan semua hewan tersebut, tidak akan berarti apa-apa jika hutan yang menjadi habitat dari totalitas keanekaragaman hayati telah lama rusak.

Sekali lagi, menghentikan kerusakan di cagar alam sama sekali bukan hanya untuk mereka yang ada di dalam hutan, melainkan untuk kita, dan masa depan umat manusia.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# CIHARUS SEBELUM KEMATIANNYA

*Hari-hari sebelum kematiannya  
Manusia berduyun seperti hujan  
Menyangga kepala agungnya dengan harapan*

*Seraya berkata:*

*Kepada air, demi dahaga  
Kepada udara, demi napas yang dihela  
Kepada tanah, demi pijakan  
Kepada api, demi sebuah awal  
Di mana kini engkau kekasihku?*

*Ciharus:*

*Mata air rayapan puting hingga sagara  
Hulu sungai biru tua  
Sisa belantara di ujung halaman  
Bahtera Nuh yang karam*

*Ciharus...*

*Sesekali pernah kita berbincang.  
Mengenai dan tentang kita.  
Tanpa suara  
Ia seawajah wanita berkulit putih pualam.  
Berambut malam.  
Di sudut bibirnya aku melihat ada yang padam.  
Namun aku tahu ... ia bukan pendendam.*

*Bibir pucatnya kelabu  
Berdesau ... begitu payau  
Memintaku masuk dan berlayar ke suatu pulau.  
Pulau pengadilan bersuara parau.*

Buku ini tidak diperjualbelikan.



*Lalu aku menyaksikan:*

*Lirih gemertak pohon yang bertengkar dengan gaduh manusia*

*Degup jantung berima ronta*

*Hari jahat kembali meningkahi gemilang lesung air*

*Hari jahat berlari. Lalu terus Berlari... menepi akhir.*

*Setiap seusainya,*

*lapisan putih turun ke sela pori-pori hutan*

*Ia membasuh, kadang seraya menangis, merintah begitu pedih*

*Putih yang dingin karena sakit hati.*

*Ciharus:*

*Ia terluka.*

*Ia dalam diriku adalah lupa.*

*Aku dalam dirinya adalah nestapa.*

*Aku dalam dirinya adalah sengsara.*

*Bisakah kita sekali lagi bertanya:*

*Mengapa kini kita seakan hidup di negeri bala?*

*seakan sakit hati tak tertanggihkan.*

*Menampar, tapi bukan angin*

*Menenggelamkan bukan pula lautan*

*Menimbun, bukan karena gugur dedaunan pohon beringin.*

*Lalu siapa mampu mengenapkan?*

*Sisa ruang kosong di antara sobekan luka koyak yang menganga?*

*Apakah dengan kerangka kita menjawab pengadilannya?*

*Ya. Itulah hari biasa manusia pulang dari pengadilan belantara.*

*Seperti Ciharus, ia membarwaku pada pulau pengadilan.*

*Ia berkata tanpa suara,  
Berharap kita menerka.*

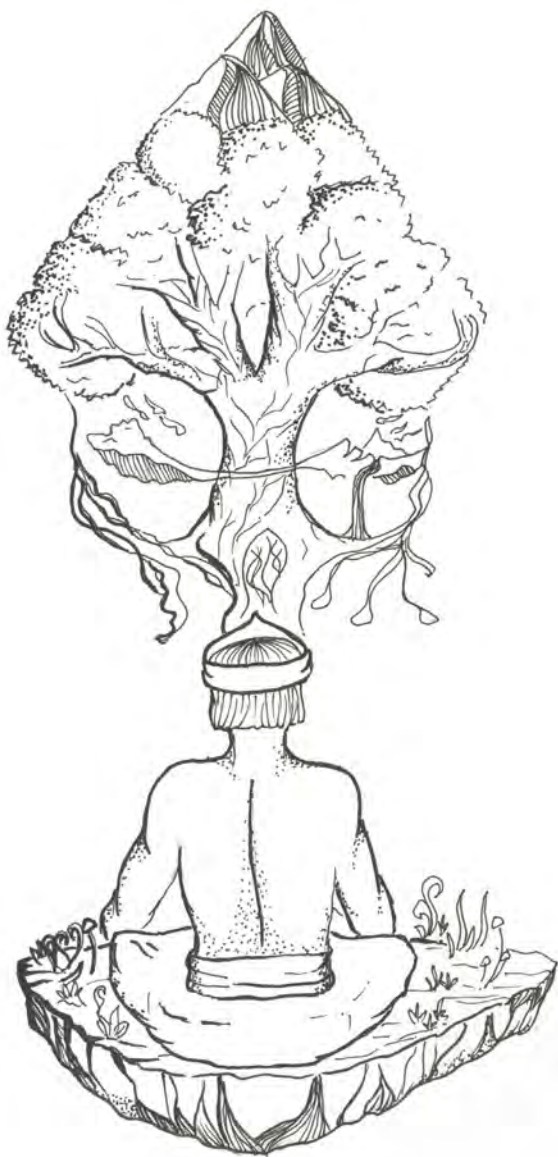
*Meski tak akan kau temui jawabnya  
pada helai rona bunga-bunga.*

*KAU MESTI MENJAWABNYA!!!*

(M. Rizaldi, 2016)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



© Osho  
R. ...  
Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# GUNUNG PARA PETAPA

Sebelum memutuskan untuk berhenti mendaki gunung—sebagai konsekuensi dari kampanye #SadarKawasan dan terutama kampanye #SaveCiharus, Gunung Gambungsedaningsih merupakan lanskap yang kerap terlihat menyedihkan di satu sisi, karena praktis hampir tidak sedikit pun hutan tersisa membalut tubuhnya. Namun bagaimanapun di sisi lain, Gunung Gambungsedaningsih tetaplah gunung yang cantik, anggun nan elok, yang terlihat jelas ketika duduk di puncak tertinggi Gunung Rakutak (1959 Mdpl). Gambungsedaningsih kala itu, kerap menjadi aktor utama di atas panggung pertunjukan yang mempertontonkan berlabuhnya rembulan di pagi hari menjelang akhir bulan penanggalan Hijriah, dikejar mentari yang semakin dini terbit. Sementara dari puncak Gunung Rakutak yang menjadi poros di antara pergantian siang menuju malam, pegunungan Guntur di ujung sebelah timur menjadi layar dikembangkannya pagi untuk berangkat.

Kini, setelah berhenti mengunjungi Gunung Rakutak yang menjadi bagian dari cagar alam Kamojang, keakraban terhadap gunung tersebut terasa lebih intim belakangan. Padahal, yang dapat dilakukan hanya sebatas menengok dari kejauhan. Meskipun hanya memandangi, ikatan dengan Gunung Rakutak kini terasa lebih syahdu, dan Gunung Gambungsedaningsihlah yang menjadi pelantar relasi romantis tersebut. Sebab, dari gunung ini, Rakutak tampak utuh tanpa remang menghalangi pandang.

Dari sekian banyak gunung di Bandung Raya, Gambungsedaningsih merupakan gunung dengan nama terpanjang.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Gam-bung-se-da-ning-sih, enam suku kata dari tiga kata yang melekat menjadi satu nama, untuk satu gunung. Gunung ini merupakan salah satu gunung dari 32 gunung di Bandung yang memiliki ketinggian di atas 2000 Mdpl. Berdasarkan pengamatan JGB (Jelajah Gunung Bandung), puncak tertinggi Gunung Gambungse-daningsih adalah 2194 Mdpl. Kampung Cibitung Pangalengan di sebelah barat gunung menjadi titik pendakian terdekat.

Dalam batas administratif, Gunung Gambungsedaningsih secara penuh masuk dalam administrasi Kabupaten Bandung. Sisi timur gunung berada di Kecamatan Kertasari, sementara sisi barat berada di Kecamatan Pangalengan.

Dari Cibitung, untuk mencapai puncak dibutuhkan sekitar 2 jam perjalanan. Sementara dari sisi timur, khususnya Desa Sukapura, kurang lebih membutuhkan waktu lebih dari 4 jam perjalanan.

Gunung Gambungsedaningsih berada di antara jajaran gunung yang menjadi hulu sungai Citarum. Di sisi sebelah selatan, berjejer Gunung Bedil (2086 Mdpl), Wayang (2198 Mdpl), dan Windu (2147 Mdpl). Sementara di sisi utara, berdiri rangkaian puncak gunung dalam lingkungan kompleks pegunungan Malabar.

Beberapa *spot* yang cukup populer dikenal masyarakat dan pendaki gunung, di antaranya adalah Datar Anjing (*savanna gambung*), Artapela (puncak Sulibra), dan situ Aul.

### **Gambung: di Antara Nama Alias dan Jejak Budaya Lampau**

Apakah di antara pembaca barangkali ada yang akrab atau kenal dengan istilah *bera* dalam bahasa Sunda? Bersyukurlah bila seketika teringat sekaligus terbayang dengan jelas situasi/keadaan

yang digambarkan oleh *bera*.

Jika sama sekali asing dengan istilah tersebut, bisa jadi pembaca adalah orang yang tinggal jauh dari pesawahan. Tetapi jika masih mengenal dan bahkan akrab di luar alasan membaca literatur, kemungkinan pembaca adalah orang yang masih atau pernah berada di lingkungan masyarakat agraris.

*Bera* merupakan istilah yang digunakan di kampung-kampung dan desa oleh petani yang masih melakukan praktik persawahan. Kurang lebih, *bera* adalah kondisi lahan bekas persawahan yang ditinggalkan lama, dibiarkan begitu saja setelah masa panen. Biasanya, tumbuhan sejenis ilalang, semak, juga hamparan rumput yang kadang membentuk tegal-sabana, akan tumbuh dengan sendirinya.

Sementara itu, situasi semacam *bera* yang kurang lebih juga terjadi di gunung-gunung dan perkebunan, dikenal dengan istilah *reuma* (bekas huma) dan *gambung*, yang dalam konteks tertentu hampir analog dengan istilah *bera* dalam peristilahan pesawahan.

Danadibrata (2009: 203) mendefinisikan *gambung* sebagai kata yang juga berarti sama dengan *gambling* ini, sebagai berikut:

*Dibasakeun kana sawah atanapi kebon anu teudipolah atanapi teu dipiara lantaran ditinggalkeun ku nu bogana, sok disebut oge gambung; waktu aya keneh gorombolan anu anti pamarentah Indonesia, kebon jeung sawah di pasisian jadi garamblung.*

Kurang lebih dalam bahasa Indonesia berarti:



Gamblung adalah bahasa yang digunakan untuk menunjukkan sawah atau kebun yang sudah tidak digarap, sebab sudah ditinggalkan oleh pemiliknya, disebut juga gambung; pada masa gerombolan/pemberontakan anti pemerintahan, kebun dan sawah di pesisir kebanyakan menjadi gamblung.

Dengan kata lain, *gambung* adalah suatu kondisi vegetasi di sebuah kawasan pegunungan bekas garapan pertanian, perkebunan yang ditinggalkan untuk waktu yang lama. Biasanya, vegetasi kawasan *gambung* dengan ketinggian di bawah 1500 Mdpl berupa semak belukar, seperti yang ditunjukkan di beberapa *pasir* pegunungan Rakutak bagian utara. Sementara di atas ketinggian 1500 Mdpl, ditemukan vegetasi berupa *savanna*. Inilah salah satunya yang bisa dilihat di beberapa *spot* dataran pegunungan Gambungsedaningsih.

### **Gunung Petapa dan Tempat Moksa**

Nama dalam beberapa hal bisa berarti sangat sederhana, disematkan dan digunakan hanya untuk membedakan antara satu hal dengan hal lainnya. Namun dalam konteks budaya dan sejarah, penamaan bisa sangat berarti banyak dan kompleks, apalagi jika satu tempat memiliki dua atau lebih nama yang berbeda. Perbedaan nama tersebut bisa jadi menunjukkan suatu perjalanan waktu (sejarah), yang dicatat atau ditandai oleh sebuah nama—dalam ilmu antropologi, hal ini disebut diakronis. Di sisi lain, juga bisa menunjukkan perbedaan penggunaan nama di waktu yang sama oleh masyarakat yang berbeda—ilmu antropologi menyebutnya

sebagai sinkroni.

Sebagai contoh Gunung Merbabu. Pendaki masa kini dan masyarakat di Pulau Jawa pada umumnya, mengenal gunung dengan status Taman Nasional tersebut, dengan nama Merbabu. Padahal secara diakronis, gunung ini memiliki nama lampau Gunung Damalung. Pada masa Jawa Kuno atau sebut saja pada akhir abad ke-XVI, jika kita merujuk pada cerita Bujangga Manik, nama “damalung” digunakan untuk gunung yang sama, yakni Gunung Merbabu, tetapi pada waktu atau masa yang berbeda (diakronis).

Lantas, gunung juga memiliki nama berdasarkan konteks sinkroni, waktu yang tetap namun berbeda konteks pengguna. Sebagai contoh, masyarakat di wilayah administratif Bandung (Kecamatan Kertasari, Desa Neglawangi), menyebut gunung tertinggi di Bandung Raya dengan nama Gunung Kendeng, sedangkan masyarakat Garut menyebut gunung yang sama sebagai Gunung Kendang, menggunakan “a”. Artinya, dalam waktu yang sama, pada gunung yang sama, disematkan dua nama yang berbeda. Contoh lainnya seperti Gunung Tangkuban Parahu oleh masyarakat Bandung, oleh masyarakat Subang disebut Gunung Geulis atau Gunung Ageung/Gedé misalnya, waktu yang sama dengan konteks pengguna yang berbeda (sinkroni).

Tentu saja perbedaan penamaan tersebut tidak sesederhana penamaan belaka, melainkan bisa menunjukkan konsep, sejarah, hingga bagaimana gunung tersebut diperlakukan oleh masyarakatnya. Hal semacam itu terjadi pula terhadap Gunung Gambungsedaningsih.

Dalam catatan (peta) yang dipublikasikan Leiden University *JAVA. Res. Preanger Regentschappen* tahun 1918-1921, Gunung

Gambungsedaningsih (masih) ditulis dengan kode (T.161) dan lengkap dengan nama alias. Nama alias yang ditulis dalam kurung tersebut memuat kata “sedahtapah”. Lengkap dengan catatan ketinggian yang menunjukkan angka 2202 (Mdpl). Data ini memunculkan kemungkinan bahwa Gunung Gambungsedaningsih memiliki nama alias (nama kedua), atau nama lampau Sedahtapah (Seda dan Tapa).

Nama mana yang muncul belakangan? Tentu saja relatif sulit dibuktikan, apalagi jika merujuk pada literatur. Tetapi dengan penelusuran berdasarkan konteks bahasa dan logika penggunaan bahasa yang berkembang di masyarakat, tafsir penamaan bisa memunculkan banyak kemungkinan, termasuk menentukan prakiraan nama lampau. Selain menunjukkan nama lampau dan nama muda, melalui pembacaan literatur tidak menutup kemungkinan kedua nama tersebut juga digunakan dalam waktu yang sama oleh dua kebudayaan (masyarakat) berbeda, sekaligus juga bisa digunakan di waktu yang sama oleh kebudayaan yang sama pula.

Nama “gambungsedaningsih” sudah cukup populer di kalangan pendaki gunung baru-baru ini, terutama setelah dibukanya destinasi pendakian puncak Gunung Artapela yang berada di sekitar pegunungan ini. Tetapi tidak dengan nama “sedahtapah”. Nama tersebut bisa dibilang asing dan tidak dikenal oleh masyarakat umum dan pendaki hari ini. Nama “sedahtapah” yang ditemukan dalam catatan Hindia-Belanda, khususnya dalam peta topografi yang dipublikasikan Belanda pada 1918 ini, kemungkinan memuat dua kata, yakni: “seda” dan “tapa”.

Sedahtapah, dalam tafsir sederhana melalui penelusuran bahasa (etimologi), bisa dilihat dengan membaca catatan lama tentang

bahasa Sunda. Salah satunya dari catatan Jonathan Rigg yang mendefinisikan “seda” sebagai berikut:

*a name used to denote a royal person after death, and as such put before the place where he died, as: died at -. Sidha, C 732/3 to effect, to accomplish. A divine personage of undefined attribute and character, a sort of demigod. Sidhi, fulfillment, accomplishment, the entire completion of any undertaking, or attainment of any object; final emancipation from existence: Nirwana or annihilation. Sédho in Javanese is, deceased. It is thus: having obtained fulfillment at.*

(Rigg, 1862: 436)

Terjemah bebas:

Sebuah nama yang digunakan untuk menunjukkan seorang bangsawan setelah kematian, dan seperti yang diletakkan di depan tempat di mana dia meninggal, seperti: meninggal di -. Sidha, C 732/3 untuk mencapai. Tokoh ilahi dari identitas dan karakter yang tidak terdefinisi, semacam demigod –atau manusia setengah dewa (pen). Sidhi, pemenuhan, pemenuhan, penyelesaian seluruh usaha, atau pencapaian benda apapun; Emansipasi terakhir dari eksistensi: Nirvana atau pemusnahan. Sédho dalam bahasa Jawa adalah almarhum. -kesempurnaan.

Beberapa hal yang bisa kita garisbawahi dari catatan Rigg (1862), diantaranya adalah definisi pascakematian, tempat, tokoh ilahiah,

capaian terakhir, almarhum, dan nirwana yang berarti lepas dari dunia menuju kesempurnaan, surga.

Definisi tersebut kemudian dikuatkan oleh catatan Danadibrata, sebagaimana catatan Rigg (1862) yang mendefinisikan *seda* sebagai asal kata dari *sida*, yang merupakan bahasa Sansekerta. *Sida* atau *sidha* menurut Danadibrata (2009: 636) adalah kata yang dalam bahasa Sunda berarti, “*Anggeusan, geus nepi kana tungtungna, tulus sampurna, jadi, maot; sok disebut ogé séda atanapi sisi.*” Atau akhir, tuntas, telah sampai pada ujung, menjadi dengan sempurna, menjadi, mati; disebut juga sebagai *seda* atau *sidi*.

Baik Rigg maupun Danadibrata, memiliki definisi yang kurang lebih sama. Keduanya menunjukkan pada suatu hal yang sakral, transendental, dan luhur. Lantas bagaimana dengan tapa?

Rigg sendiri (1862:483) mendefinisikan tapa sebagai berikut:

*Penance, seclusion, religious retirement. This word is in very frequent use when speaking of the wonderful feats of the men of former days, before the introduction of Mahomedanism, as a Hindu institution. Tapa with the Sundanese implies total abstinence from food or worldly pleasures. Tapa, C 211, austerity, self denial, penance. Subduing the passions. (Puasa).*

Terjemah bebas:

Penitensi (pertobatan –pen.), pengasingan, meninggalkan keduniawian. Kata ini sangat sering digunakan saat

berbicara tentang keagungan orang-orang zaman dulu, sebelum diperkenalkannya Mahomedanisme (sick), sebagaimana institusi (agama?) Hindu. Tapa dengan bahasa Sunda menyiratkan pantangan total terhadap makanan atau kesenangan duniawi. Tapa, C 211, penghematan, penyangkalan diri, penebusan dosa. Menundukkan gairah (nafsu?).

Pada bagian akhir definisi, Rigg menambahkan keterangan untuk melihat terminologi “puasa” dalam penjelasan tapa.

Sementara itu, tapa dalam catatan Danadibrata juga merupakan bahasa Sangsekerta yang berarti: “*hirup di dunya tapi ninggalkeun kadunyaan*”, atau hidup di dunia tetapi telah meninggalkan keduniawian. (2009: 680)

Kedua definisi dalam bahasa Sunda tersebut relatif memiliki makna yang sama dengan tapa dalam bahasa Indonesia. Berdasarkan KBBI, tapa didefinisikan sebagai “mengasingkan diri dari keramaian dunia dengan menahan hawa nafsu (makan, minum, tidur, birahi) untuk mencari ketenangan batin. Konsep menahan diri, meninggalkan dunia atau hal keduniawian yang bersifat materi sama-sama dicatat sebagai konsep dari tapa.

Dengan demikian, penamaan “sedahtapah” tentu memiliki makna yang agung. Penamaan ini sebetulnya relatif umum dalam penamaan yang dilakukan masyarakat Sunda terhadap gunung-gunung sebagai tempat sakral, keramat, dan menjadi tempat penempaan, belajar, mencari ilmu, hingga mendekati diri pada ilahi.

Makna alternatifnya, “sedahtapah” dari *seda* dan *tapa* berarti tempat moksa, atau masyarakat Sunda lebih umum menyebutnya sebagai tempat *hyang*. Raga dan keduniawian ditinggalkan untuk mencapai tujuan akhir, yaitu kesempurnaan, konsep nirwana dan keabadian.

Lalu, pertanyaan selanjutnya muncul. Apakah Gunung Sedahtapah, nama lampau atau nama lain dari Gunung Gambungsedaningsih, merupakan tempat bertapa para bujangga, dan peziarah masa lalu? Jawabannya, bisa jadi. Selain konsep gunung memang selalu diidentikkan dengan konsep ziarah, mencari ilmu, belajar, dan tempat sakral, kemungkinan tersebut dikuatkan oleh catatan naskah *Bujangga Manik*.

Dalam naskah yang diterjemahkan dari bahasa Sunda Kuna ke bahasa Indonesia oleh Undang A Darsa, Dkk. (2009) ini, pada halaman 306 sampai 311 disebutkan bahwa sebelum Bujangga Manik *hyang* (di Gunung Ratu – Gunung Patuha), perjalanannya sempat terhenti di wilayah pegunungan Wayang dengan mata air Cisanti-nya. Dalam naskah tersebut, Bujangga Manik menyebutkan satu per satu gunung-gunung yang terlihat dari Gunung Papandayan tepatnya dari atas Puncak Panenjoan.

“...yang disebut Gunung Kumbang,  
sebagai tiang tapal batas wilayah Maruyung”

“...Gunung Kembang tempat berbagai pertapa,  
di selatan wilayah Maja,  
yaitu daerah Rumbia.”

“...di timur Suka Darma,  
di barat ialah Gunung Manik”

Beberapa tempat yang tercantum dalam naskah di atas, dapat ditemui hingga hari ini, terlepas kebetulan atau bahkan mungkin berbeda—terlebih penunjukkan Gunung Manik yang disebutkan di antara pulau-pulau. Nama-nama tersebut, di antaranya adalah “Kembang” (dan atau kumbang[?]) di Gunung Guha Desa Tarumajaya, “Rumbia” (dan “Maruyung”) di sekitar Desa Sukarame kaki Gunung Rakutak, serta Gunung Manik di Desa Nagrak, persis di sekitar kawasan mandala Pegunungan Malabar di mana Gunung Sedahtapah berdiri di ujung bagian selatan. Termasuk pula penyebutan Maja (Majalaya?). Sebab, jika yang dimaksud Maja di dalam naskah tersebut menunjukkan wilayah sekitar Kuningan, kenapa tidak disebut juga Gunung Ciremai sebagai *tetenger*? Besar kemungkinan, hal ini dikuatkan juga oleh letak Puncak Panenjoan, di mana Maja terhalang oleh Gunung Cakrabuana di perbatasan Tasik-Sumedang-Garut.

Meskipun dalam terjemah Undang A Darsa yang dimuat dalam buku J. Noorduyn & A. Teeuw—yang disusun kembali Hawe Setiawan (2009) tersebut—didapat beberapa penjelasan tempat di luar Bandung Raya. Tetapi, jika melihat posisi Puncak Panenjoan (Gunung Papandayan) yang dijadikan tempat oleh Bujangga Manik untuk menyebutkan gunung-gunung, besar kemungkinan ketiga lokasi tersebut berada di sekitar Gunung Sedahtapah, atau bahkan menunjukkan Gunung Sedahtapah itu sendiri, di masa yang lebih lama sebelum nama yang saat ini kita kenal. Kita bisa merujuk pada pendapat J. Noorduyn yang menyebutkan bahwa:

Dari Gn. Papandayan, Bujangga Manik maju ke Gn. Se(mbung, yang dijelaskan sebagai sumber (hulu) Ci-Tarum (baris naskah: 1280-1281), dan karena itu pasti merupakan salah satu puncak sekunder Gn. Malabar (2009:521)



Kemudian dikuatkan oleh catatan peta Belanda lainnya yang bertuliskan angka (tahun?) 1856. Dalam peta ini, ujung pegunungan Malabar disebut Gunung Samboeng, yang bisa jadi merujuk pada Gn Sem(b)ung sebagaimana dimaksud Noorduyt. Namun dalam merujuk peta ini, diperlukan beberapa pendalaman. Di samping karena cara penggambaran peta yang relatif masih manual, juga bisa dilihat tingkat presisinya yang relatif masih jauh dari keadaan sebenarnya.

Kembali pada persoalan penamaan. Dengan fakta-fakta literatur dan keadaan mutakhir Gunung Sedahtapah atau Gambungsedaningsih, apakah sudah cukup kuat pada titik ini untuk menentukan dan menyatakan bahwa nama “sedahtapah” adalah nama tua atau lampau dari Gunung Gambungsedaningsih? Berdasarkan makna dari “sedahtapah” itu sendiri, sangat dimungkinkan bahwa nama tersebut memang merupakan nama lampau gunung ini. Nama tua yang menunjukkan bahwa gunung ini masih berupa hutan belantara, belum terjamah, apalagi digunakan untuk dimanfaatkan secara langsung sebagai kawasan pertanian (dan perkebunan), lalu kemudian ditinggalkan.

Pada peta yang diterbitkan dengan cetak basah bertuliskan “Amsterdam” tahun 1918, nama “gambung” ditulis tebal dan besar (kapital) dengan menggunakan ejaan Indonesia lama. Hal ini menunjukkan bahwa nama tersebut merupakan nama utama dalam pencatatan nama-nama gunung di dalam peta. Sedangkan “sedahtapah” ditulis di dalam kurung dengan huruf kecil di bawah nama “GAMBOENG”. Artinya, besar kemungkinan pada masa Hindia-Belanda (masa kolonial, atau prakemerdekaan), gunung ini sudah dikenal secara umum sebagai Gunung

Gambung. Namun, pada masa itu tidak ditulis dengan tambahan kata “sedaningsih”.

Kemungkinan paling spekulatif bisa jadi kondisi perubahan fungsi, rupa, hingga deforestasi atau kerusakan hutan di kawasan gunung ini, terjadi pada masa pendudukan Belanda, meskipun mungkin juga tidak langsung oleh tangan Belanda. Hal tersebut dikuatkan dengan kenyataan bahwa pada kisaran abad ke-XIX (1800-an), usaha perkebunan di Priangan cukup meningkat. Kenyataan ini sebagaimana dicatat oleh banyak sarjana sejarah, khususnya terkait keberadaan keluarga Van der Hucht (1843), Holle (1844) Rudolf Kherkoven (1865), di kawasan Priangan dan Bandung khususnya, serta hubungannya dengan pendirian perkebunan teh (Nina H. Lubis, 1998: 117).

Keberadaan perkebunan teh di sekitar kawasan pegunungan Gambung, Bedil, dan Wayang-Windu, bisa disaksikan hingga hari ini. Perkebunan yang didirikan pada masa Hindia-Belanda tersebut, terhampar luas hampir mengelilingi seluruh gunung tersebut. Pascakemerdekaan, seluruh sistem perkebunan tersebut kemudian diwariskan pada bangsa Indonesia dengan PTPN VIII bertindak sebagai pengelola. Perkebunan teh di kaki Gunung Gambung hanya berada di sisi sebelah barat, dan Kampung Cibitung menjadi batas akhir perkebunan dan hutan—meskipun belakangan, sisi sebelah barat kerusakannya semakin meningkat, terutama pasca-eksplorasi geotermal.

Di gunung ini, pembukaan hutan yang massif dilakukan untuk perkebunan teh terjadi di sisi sebelah barat gunung (Pangalengan). Tetapi, kerusakan lebih parah justru terjadi di sisi sebelah timur gunung (Kertasari-Sukapura). Padahal, di sisi ini tidak dikenal dan tidak ditemukan perkebunan teh. Kenyataan tersebutlah yang

mendukung proses hutan Gunung Sedahtapah berubah menjadi *gambung*. Jika sisi sebelah timur juga digarap untuk kepentingan perkebunan teh, sangat dimungkinkan tidak akan tercipta hutan yang berubah menjadi *gambung*, sebab perkebunan teh tidak lazim ditinggalkan.

Kenyataan tersebut sekaligus mendukung bahwa nama “gambung” merupakan nama muda gunung, yang dikenal belakangan setelah adanya intervensi manusia secara massif terhadap kawasan hutan di Gunung Sedahtapah.

Namun perlu disampaikan, selain nama yang diambil dari penggunaan tempat, ada juga penamaan yang digunakan untuk menunjukkan sifat dan perilaku sebuah kawasan. Seperti Kawah Buring di Gunung Windu bagian timur, menunjukkan sifat/perilaku kawah tersebut yang dianggap batal menjadi kawah aktif. “Buring” dalam bahasa Sunda berarti “*teu jadi*” atau “gagal”.

Ada pula nama Gunung Geber. Penamaan ini diambil karena gunung ini dianggap sebagai sumber angin kencang. Dalam bahasa Sunda, *geber* artinya mengibas kipas angin. Pun bisa jadi terkait penamaan Gunung Gambungsedaningsih, penamaan lama sebagai Sedahtapah digunakan untuk menunjukkan sifat dan perilaku gunung yang diam, pasif seperti orang tapa. Sebagaimana penamaan jajaran pegunungan di Bandung utara di mana istilah *oray tapa* digunakan untuk menamai kawasan yang oleh masyarakat geologi disebut *sesar lembang*.

Pertanyaan terakhir setelah semua pembahasan di atas, kapan dan kenapa gunung tersebut kini dikenal dengan nama yang justru lebih panjang, seolah mengakomodasi nama lama dan baru, Gambung Sedaningsih?

*Pertama*, terkait penamaan “gambung” sendiri, tentu didasari kenyataan bahwa gunung tersebut mengalami perubahan rupa, khususnya pada permukaan yang semula berupa hutan belantara, kemudian berubah menjadi tegalan berupa sabana yang diakibatkan dari kegiatan pertanian. *Gambung* bukanlah nama gunung, sebab menjadi *gambung* bukan atas perilaku atau sifat gunung yang menjadikan dirinya berubah secara alami, melainkan karena tekanan atau pengaruh manusia yang membatat hutan, di luar proses alami seperti meletusnya gunung berapi.

*Kedua*, terkait tambahan kata “ningsih” yang relatif asing dan baru dibanding pembahasan kata lainnya. Padanan kata “ningsih” sendiri tidak ditemukan dalam beberapa kamus bahasa Sunda, baik yang disusun Jonathan Rigg (1862) maupun Danadibrata (1930, dan cetak tahun 2009). Nama tersebut relatif akrab sebagai nama perempuan. Beberapa sumber literatur dari situs *online* tentang nama perempuan mendefinisikan “ningsih” sebagai “dalam kasih”, dari bahasa Jawa. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, disebutkan sebagai “dengan cinta”. Apakah nama tersebut merupakan nama baru, atau justru nama tua yang dicatat oleh Bakosortanal belakangan? Hingga tulisan ini diangkat, penjelasan penamaan “sedaningsih” belum banyak diketahui secara mendetail.

Namun demikian, penulis berpendapat bahwa penamaan “gambung” adalah nama baru yang digunakan pascaperubahan muka luar gunung yang diakibatkan intervensi manusia terhadap hutan di gunung tersebut. Kapan terjadi? Kemungkinan terjadi pada masa kolonial, pendudukan Belanda. Terutama dengan adanya beberapa cerita keberadaan pohon kina di sekitar kawasan Artapela dalam cerita masyarakat Sukapura.

Dari perbedaan penamaan tersebut, hal penting yang harus digarisbawahi adalah bahwa perbedaan penamaan harus disadari sebagai keragaman tanda memiliki makna/maksud. Bukan ketidakkonsistenan penamaan, apalagi melihatnya sebagai ambiguitas nama gunung. Sehingga, yang harus kita lakukan bukan mencari nama apa yang paling benar atau mana yang harus digunakan, lalu menghapus nama lainnya.

Penting untuk ditumbuhkan dalam hal ini semangat mencari tahu, ada apa di balik nama-nama gunung tersebut? Atau kenapa masyarakat berbeda-beda dalam menamai gunung yang sama? Sehingga, melihat gunung hari ini, tidak akan dibatasi hanya pada keindahan lanskap semata, melainkan juga sejarah dan kebudayaan orang tua, para pendahulu yang mendiami setiap gunung-gunung, baik melalui nama ataupun kebudayaannya.

Penamaan yang beragam terhadap suatu tempat yang sama bisa jadi menyimpan ceritanya tersendiri yang penting untuk diungkap. Kenyataan kepemilikan nama nontunggal yang disematkan pada gunung-gunung, seyogianya menjadi pengetahuan baru bagi seluruh masyarakat, tidak hanya untuk pendaki gunung saja.

### **Artapela & Sulibra:**

#### **Fakta Kerusakan Hutan dan Dampak Positif Kegiatan Pendaki**

Di dalam anatomi tubuh Gunung Gambungsedaningsih, terdapat beberapa *spot* unik yang menjadi tujuan pendakian. Salah satunya adalah sebuah bentang luas sabana di ketinggian >2000 Mdpl. Dari kawasan ini, ketika pandangan diarahkan pada ufuk timur

mentari terbit, terlihat Gunung Guntur membungkuk waspada menjaga pintu cakrawala yang menjadi gerbang kemunculan mentari pagi. Kerucut Gunung Sanggar (1883 Mdpl) yang sakral berdiri tegak di antara Rakutak dan Gunung Dogdog (1868 Mdpl), serta barisan Tangkuban Prah (1928 Mdpl), dan Gunung Geber/Dano (1806 Mdpl) yang berderet mengitari Ciharus.

Diapit api kawah Kamojang yang mengepulkan asap putih, kawah Darajat yang berdinginkan Puncakca (1860 Mdpl) di ujung selatan, menjadi batas formal status cagar alam. Batas kultural *leuweung larang* disambut kompleks pengunungan Kendeng/Kendang (2617 Mdpl) yang menjadi lingkung paling utara cagar alam Papandayan.

Dari sabana yang memiliki nama lokal Datar Anjing, beserta *tonggong* Gunung Gambungsedaningsih yang menjadi latar dongeng Aul sekaligus titik pandang ini, tidak sedikit pun keindahan Gunung Rakutak dan gunung bagian timur lainnya dalam lingkup cagar alam Kamojang, berkurang keindahannya. Bahkan terlihat semakin ayu, terasa lebih segar, tanpa jejak kesombongan dan teriakkan egosentris para pemuja alam populer.

Berpaling ke sisi pandang sebelah barat, tempat mentari tenggelam, pemandangan dari sabana tidak kalah menarik. Hamparan perkebunan teh di sekitar Pangalengan siap memanjakan mata. Apalagi di tengah hamparan perkebunan itu, gemerincik pantulan cahaya dari situ Cilenca yang meliuk-liuk seolah menari mengiringi mentari yang terbang dan mendarat di barat situ. Begitu memanjakan para penikmat alam di ketinggian.

Sabana yang dimaksud adalah *gambung* itu sendiri. Suatu vegetasi di kawasan punggung sebelah utara puncak Gunung

Gambungsedaningsih yang terhampar berupa dataran rumput hijau. Karena lokasinya di ketinggian, vegetasi yang tumbuh hanya berupa rumput pendek sehingga menciptakan sabana, *makplak hejo*. Di beberapa sisi, terlihat tumbuh semak belukar yang tak beraturan, demikianlah sebuah *gambung* menampakkan diri.

Pada 2014, sekelompok pemuda di Desa Sukapura, mencoba mengelola lahan *gambung* yang ditinggalkan sekian lama oleh penggarap. Ke-dua sabana itu pun dinamai Artapela dan Sulibra. Nama itu kemudian diadopsi sebagai nama kelompok/komunitas yang mengelola wilayah tersebut.

Artapela dan Sulibra berada di atas ketinggian 2000 Mdpl. Setiap malam dan pagi, jika beruntung, para pendaki yang berkemah akan disuguhi pemandangan menarik. Mulai dari gemerlap lampu kota, awan/kabut yang berlarian di bawah kaki, hingga lanskap Gunung Rakutak dan Ciremai di ujung timur jauh. Sejak ketinggian <1000 mdpl, wilayah ini didominasi dengan kemiringan yang cukup curam.

Celakanya pembukaan alih fungsi lahan terjadi begitu massif. Maka sudah dipastikan daya tangkap (resapan) terhadap air di wilayah yang menjadi salah satu hulu sungai Citarum terbesar ini, sangat buruk. Dampaknya dua sungai utama yakni sungai Karungkang (Cikarungkang) dan sungai Cibodas selalu mengalir deras dan keruh dikala penghujan, serta kering di saat kemarau.

Selain itu, kawasan ini juga menjadi penyumbang sedimen besar terhadap sungai Citarum. Barangkali, banyak yang menilai bahwa satu-satunya penyumbang sedimen adalah deforestasi dan pola tanam holtikultura di ketinggian. Meskipun itu benar, tetapi bu-

kan satu-satunya. Penyumbang sedimen yang cukup signifikan di samping kedua hal tadi adalah aktivitas penggunaan motor trail dalam mendukung aktivitas pertanian. Motor trail yang dimaksud adalah motor trail “tradisional” dengan tambahan rantai yang dipasang mengelilingi ban motor belakang.

Sebagai perbandingan, hutan Ciharus di cagar alam Kamojang yang telah diintervensi aktivitas motor trail selama belasan tahun, mengakibatkan tergerusnya tanah hingga menciptakan lorong dengan sepanjang  $\pm$  900 meter dan kedalaman 3 meter. Hal ini telah menghasilkan sedimentasi sebanyak 5400 meter kubik. Sementara di kawasan ini, dalam 2 tahun saja telah tercipta lorong tanah yang tergerus lebih dari 3-4 meter dengan lintasan yang cukup panjang. Situasi ini tercipta di hampir setiap jalur menuju ketinggian yang menjadi tujuan distribusi kebutuhan perkebunan dan aktivitas panen.

Pertanyaanya, adakah yang menjadikan situasi ini sebagai variabel yang harus diselesaikan? Sulit dijawab sebab intervensi motor trail di kawasan konservasi saja kita biarkan lama terjadi, apalagi ini di kawasan PERHUTANI yang mengenal PHBM, di mana masyarakat diberikan kesempatan untuk mengelola hutan dengan usaha pertanian.

Selain situasi tersebut, pohon yang menjadi tegakan setelah upaya reboisasi di kawasan ini tidak pernah bertahan lama. Sebab setelah masa panen dan ditinggalkan dalam waktu yang cukup lama, pohon-pohon yang mulai tumbuh tinggi dan rimbun akan dibabat habis. Dianggap “hama” bagi proses pertanian ketika hendak memulai masa tanam baru.



Namun di sisi lain terdapat hal menarik, terutama akan kehadiran komunitas Sulibra. Komunitas Sulibra dalam beberapa tahun terakhir ini melakukan aksi dengan menjadikan *gambung* sebagai *camp site* atau bumi perkemahan. Dampaknya, pembukaan lahan menurun. Tangkapan air di kawasan yang mereka sebut Artapela ini menjadi jauh lebih baik. Air hujan tidak langsung menyerang tanah. Beberapa sumber mata air pun kembali bisa ditemukan di area tersebut. Terlebih, di akhir 2016 dan masih berlanjut hingga saat ini, mereka melakukan kegiatan berupa penanaman 3500 pohon di kawasan Artapela. Salah satunya atas kerja sama Sulibra dengan komunitas MTMA Bandung, dan banyak komunitas lainnya.

Usaha yang dilakukan Sulibra tentu saja bukan upaya merebut lahan personal. Tanah-tanah itu seolah tak bertuan, sehingga jika saja Perhutani berani mengklaim bahwa kawasan itu merupakan wilayahnya, sudah berapa pelanggaran yang terjadi. Dan berapa puluh tahun pelanggaran itu dinormalisasi sebagai hal yang “bukan apa-apa”.

Baru-baru ini, Bupati Kabupaten Bandung (2016) melakukan langkah yang baik dengan menjadikan wilayah hulu sungai Citarum (khususnya wilayah selatan), sebagai kawasan yang akan dikembalikan menjadi hutan. Bahkan dalam wawancaranya di salah satu stasion radio (12/2016), beliau menyatakan akan menindak tegas para pembangkang.

Di satu sisi, usaha positif itu mulai diupayakan, tetapi di sisi lain kerusakan di kawasan Gunung Gambungsedaningsih terus terjadi, bahkan setelah klaim Bupati Bandung di atas. Pada pertengahan

2017, dari kawasan Jalan Raya Pacet, jelas sekali terlihat, gunung itu terus digarap bahkan hampir menyentuh puncak yang hanya dihuni pohon jamuju, satu-satunya.

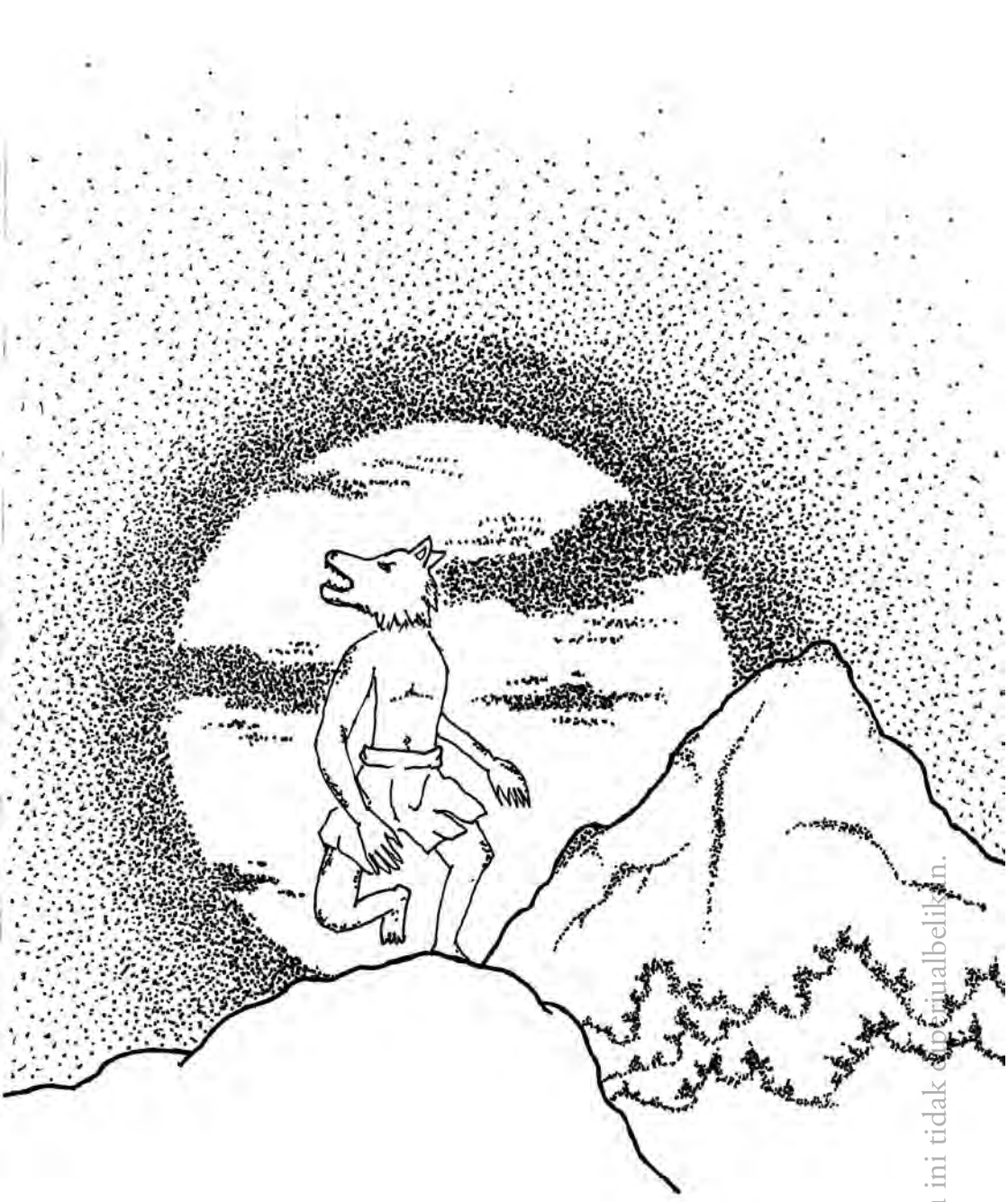
Hilangnya respek, penghormatan terhadap gunung dan hutan, berjalan seiring hilangnya nilai sejarah budaya yang melekat pada gunung tersebut. Seperti terkikisnya nama “sedahtapah” sebagai gunung sakral, tidak bisa dilepaskan dari meningkatnya kepentingan ekonomi yang menjadikan gunung, bahkan hingga puncaknya yang keramat sebagai lahan perputaran uang.

Pengetahuan masyarakat lama yang menjadikan gunung sebagai tempat agung, kini hanya diperlakukan tidak lebih dari sapi perah, tempat produksi ekonomi berlangsung hanya untuk segelintir orang.

Tidak bisa dipungkiri, masyarakat kecil adalah salah satu bagian kecil dari pemanfaatnya, tetapi bukan berarti bisa dibenarkan. Sebab jika dibenarkan, apakah itu berarti seluruh hutan dan gunung-gunung boleh digarap atas nama ekonomi rakyat?

Maka dari itu, tentu saja supremasi aturan tentang hutan dan gunung-gunung harus kembali dihidupkan, baik secara konsitusional melalui Negara, maupun secara kultural melalui pendekatan ke masyarakat. Sehingga, menjaga dan melestarikan hutan tidak menjadi semangat segelintir orang semata, melainkan kesadaran semua orang.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Buku ini tidak diperjualbelikan.

# MITOS AUL

Jika dihitung, barangkali tidak akan menyentuh angka puluhan rumah yang berdiri di tengah perkebunan teh di bagian barat kaki Gunung Gambungsedaningsih. Berbahan campuran tembok dan kayu dengan beratapkan asbes, perumahan ini lebih tepatnya disebut *bedeng*. Udara pegunungan yang sejuk, aliran air bersih yang melimpah di setiap musim, praktis membuat masyarakat di kampung bernama Cibitung hidup dengan te-nang, tanpa harus memikirkan air di musim kemarau.

Kualitas air dan udara yang sejuk, didukung dengan kenyataan bahwa perkampungan mereka di tengah perkebunan teh, dikelilingi pula oleh hutan tropis pegunungan yang relatif masih baik. Di sebelah timur perkampungan, berderet hutan lebat yang menjadi dinding penghalang jajaran pegunungan Malabar bagian selatan, Gunung Gambungse-da-ningsih, Gunung Bedil, hingga Gunung Wayang, dan Windu.

Masyarakat memperlakukan hutan yang lebat di gunung tersebut sebagai hutan *gerot/sanget* (sakral/angker). Manusia dilarang beraktivitas secara intensif di dalamnya. Di tengah hutan, juga terdapat banyak sumber mata air, baik yang berbentuk *séké*, *ciburial*, *cinyusu*, hingga cekungan yang menjadi situ (danau kecil).

Alih-alih masuk hutan untuk menebang kayu, keluar rumah di kala mentari hampir tenggelam pun merupakan hal yang jarang terjadi. Masyarakat mengenal istilah *sareupna*, sebuah masa peralihan dari siang menuju malam di kala waktu magrib datang.

Umumnya, dalam masyarakat Sunda, terdapat sebuah larangan *kolot* (orang tua) yang disebut dengan istilah pamali. Manifestasi *pamali* biasanya diikuti dengan konsekuensi tertentu. Misalnya jika ada larangan keluar rumah bagi anak-anak di kala menjelang magrib, maka dikenal istilah, “*Pamali, teumeunang kaluar imah bisi aya sandekala.*” (Pamali, tidak boleh keluar rumah, ada sandekala). Sandekala merupakan sosok yang dimanifestasikan sebagai konsekuensi larangan. Pada dasarnya, larangan tersebut digunakan karena masyarakat Sunda percaya bahwa dalam setiap peralihan waktu, terdapat “ketidakseimbangan” di alam, yang bisa jadi berakibat kurang baik bagi manusia.

Di tengah hutan, tepatnya di sebuah cekungan yang berdekatan dengan tebing tinggi Gunung Gambungsedaningsih, terdapat sebuah danau dengan air yang sangat jernih. Lokasinya tersembunyi di antara lebatnya hutan yang membentengi tepi danau. Pohon-pohon tersebut menjadi semacam pertahanan sumber mata air sehingga luput dari perhatian manusia.

Danau kecil ini, selain tersembunyi di tengah hutan yang angker, konon juga merupakan tempat Aul bersemayam. Oleh sebab itu, ia diberi nama situ Aul. Aul dalam cerita rakyat masyarakat Bandung selatan merupakan manusia dengan kepala mistis. Dalam gambaran cerita yang beredar, Aul disebutkan sebagai perpaduan manusia dengan *ajag*, seekor serigala (anjing hutan). Dalam cerita itu, Aul adalah manusia berkepala serigala dengan posisi kepala menghadap ke belakang, sehingga ia berjalan mundur.

Hutan yang dipercaya sebagai tempat Aul, diyakini masyarakat sebagai hutan yang banyak membuat orang tersesat dan bahkan hilang. Pasalnya, di jalur jalan setapak di dalam hutan itu sering

kali ditemukan tapak kaki yang dijadikan patokan jalan. Masyarakat percaya bahwa tapak kaki telanjang tersebut merupakan tapak kaki Aul. Dengan cara itu Aul memancing korbannya untuk mengikuti tapak kakinya ke tempat yang tersembunyi. Jika sudah demikian, orang menjadi tersesat dan hilang.

Selain sebagai sosok, di saat yang sama, mitos Aul juga menjadi manifestasi *pamali* atau wujud larangan bagi masyarakat dalam melakukan garapan di dalam hutan, seperti menebang pohon atau mengganggu isi hutan. Konsekuensinya, Aul akan datang sebagai *mamala* (konsekuensi buruk).

Pada masa tersebut, masyarakat percaya bahwa apabila menebang pohon dan merusak hutan larangan maka *mamala* berupa bencana akan datang kepada masyarakat sekitar hutan. Pada titik ini, mitos maupun larangan melalui pamali lainnya, ada sebagai manifestasi relasi manusia dengan alam. Mitos menjadi semacam jembatan kesadaran agar masyarakat tunduk terhadap aturan relational yang bersifat saling terkait.

Mitos Aul dan larangan di tengah masyarakat ini, menjadikan hutan dan lingkungan sekitar terjaga utuh, tanpa ada intervensi manusia yang bersifat merusak. Mitos membuat masyarakat tidak hanya tunduk/disi-plin, melainkan lebih dari itu, hormat dan menghargai alam.

### **Demitologi, Deforestasi.**

Di sekitar perkebunan di Kampung Cibitung, untuk menyentuh hutan lebat di tepi jajaran pegunungan Malabar hingga Wayang Windu, masyarakat hanya bisa berjalan kaki melalui batas-batas perkebunan teh.



Saat pertama kali melakukan observasi, pada 2012 sebelum terjadi longsor Cibitung, masyarakat yang menghuni *bedeng* Cibitung menuturkan bahwa sejak tahun 60-an, mitos Aul sudah dikenal. Kala itu, Kampung Cibitung masih bernama Legok Orok. Nama itu digunakan karena masyarakat percaya di lembah bagian utara perkampungan sering terdengar suara bayi. Berganti menjadi Cibitung karena pada masa pergantian nama tersebut di daerah ini terdapat banyak lutung (*trachypithecus*). Demikian cerita warga, memungkasi kisah perkampungannya.

Cerita tersebut cukup masuk akal. Sebab di tempat lain, nama Cibitung biasanya diambil dari rumpun pohon bambu jenis bitung (*awi gombong*). Sedangkan di tempat yang menjadi perkebunan teh pada ketinggian di atas 1200 Mdpl ini, tidak terdapat pohon bambu.

Dalam cerita yang dituturkan secara umum, masyarakat menggambarkan bahwa kawasan hutan ini dahulu merupakan kawasan yang angker. Setiap batas kawasan perkebunan dan gunung selalu dibentengi dengan hutan penyangga yang tak terjamah. Kenyataan tersebut seolah menciptakan interaksi saling menghormati antara manusia dan alam.

Kepercayaan dan saling hormat antara manusia/masyarakat lokal dengan alam tersebut terjalin lama, hingga datanglah sebuah proyek eksplorasi panas bumi di kawasan sekitar hutan Cibitung pada pertengahan tahun 90-an.

Dalam eksekusi proyek tersebut, berbagai kendaraan berat diturunkan, hutan lebat yang menghampar luas ditembus, pohon-pohon besar yang dilewati jalan eksplorasi ditumbang. Akhirnya, tidak hanya manusia yang dengan mudah memasuki kawasan

hutan, melainkan alat-alat berat beserta kendaraan roda empat mampu melenggang dengan mudah. Tidak hanya hutan yang dekat dengan perkampungan, melainkan jalan besar beraspal pun sudah menyentuh tepi situ Aul, tempat yang sejak dulu dikera-matkan, disakralkan.

Pada titik ini, relasi saling menghormati antara manusia dengan alam mulai runtuh. Kepercayaan dan sikap hormat masyarakat sekitar seolah dirobuhkan dengan kenyataan bahwa hutan mereka tidak hanya dirambah, melainkan dihancurkan.

Sejak saat itu, nilai-nilai mitologis dan larangan yang hidup pada masyarakat sekitar hilang. Proses eksplorasi yang dilakukan oleh pihak pengembang proyek panas bumi, secara tidak langsung menunjukkan proses demitologisasi terlebih dahulu, proses penghancuran mitos, proses hilangnya penghargaan terhadap mitos.

Sejak saat itu, masyarakat percaya bahwa segala sesuatu yang terkandung dalam larangan, pamali, mistis, sama sekali tidak ada. Seolah-olah reputasi dari *mamala* ambruk seketika, karena dalam pandangan masyarakat terlihat jelas, baik Aul maupun *mamala* yang mendatangkan bencana jika dilanggar, sama sekali tidak terjadi, sama sekali tidak ada, bahkan untuk mempertahankan keas-rarian hutan tempat Aul hidup.

Demitologi akibat pembagunan ini, selain mengubah tatanan mistis masyarakat terhadap hutannya, juga telah mengubah klasifikasi pengetahuan masyarakat terhadap alam pada umumnya. Setelah alat berat menembus hutan larang dan menyentuh kawasan situ Aul, kawasan yang pada awalnya sebagai hutan itu, telah berubah. Bukan lagi hutan yang harus dijaga, melainkan menjadi lahan ga-rapan. Sejak saat itu, masyarakat mulai berani menebang pohon-

pohon hutan, membuka lahan dari hutan menjadi perkebunan hortikultura.

Hari berganti hari, bulan, hingga tahun. Puncak dari pembangunan itu adalah longsor Cibitung pada 2014, tepat di lokasi observasi dua tahun sebelumnya.

### **Rasionalitas Mitos Aul**

Dalam banyak catatan, mitos Aul berkuat sekitar cerita tentang manusia berkepala hewan. Hewan yang dimaksud kadang diceritakan sebagai anjing hutan atau *ajag* (*cuon alpines*), kadang juga dalam bentuk serigala. Mitos ini tidak hanya hidup di Bandung Raya dan Sunda, melainkan di Pulau Jawa. Salah satu media masa bahkan pernah memberitakan kejadian di Banyumas yang ada hubungannya dengan mitos Aul. Dalam berita tersebut disampaikan bahwa pada 2012, terjadi peristiwa di mana 18 ekor kambing diberitakan mati tidak biasa. Beberapa masyarakat mengaitkan kejadian tersebut dengan kepercayaan mistis Aul.

Aul menurut masyarakat Banyumas adalah sebutan untuk manusia berkepala serigala, yang dituding sebagai biang kejadian ini (*detikdotcom*, 15/05/12). Meskipun pada akhirnya disimpulkan bahwa peristiwa matinya belasan ekor kambing tersebut disebabkan kawanan serigala, poin yang diambil dari berita tersebut adalah bahwa kepercayaan terhadap mitos Aul di luar Sunda juga terbukti hidup.

Selain catatan tersebut, banyak sumber yang menceritakan kisah Aul melalui blog berdasarkan versinya masing-masing. Beberapa versi menautkan kisah Aul dengan prajurit kerajaan yang me-

ngalami kisah sial ketika mencoba ilmu kekebalan tubuh. Singkat cerita, kepala sang prajurit tertukar dengan kepala anjing. Dan celakanya lagi, posisi kepala yang tertukar menghadap ke belakang. Dalam cerita ini nama Aul diambil dari teriakan terakhir sang prajurit, “*Ahhh!! huluu urang!*” Konon.

Cerita serupa juga banyak ditemukan di sekitar Bandung selatan. Masyarakat sekitar menceritakan bahwa Aul merupakan manusia yang berkepala *ajag* atau anjing hutan.

Seorang petani di Cibitung berkisah. Pada zaman dahulu terdapat dua orang sakti yang memiliki ilmu *rawarontek*, ilmu yang dapat memulihkan diri dari serangan senjata tajam. Keduanya bertemu di sebuah hutan. Singkat cerita, mereka terlibat sebuah perkelahiran dalam uji coba kesaktian, dalam bahasa Sunda disebut *adu jajatéén*.

Tiba pada suatu situasi, kepala salah satu dari keduanya terlepas dari tubuh. Kontan, dengan ilmu yang dimilikinya, bagian tubuh yang terpisah akan dengan mudah dikembalikan. Namun entah kenapa, situasi itu tidak terjadi. Akhirnya, si sakti memilih kepala anjing hutan untuk menggantikan kepalanya yang hilang. Tidak hanya itu, posisi kepala hewan yang dipasangkan ke tubuhnya ternyata menghadap ke belakang. Demikianlah alasan kenapa Aul dipercaya berjalan mundur. Padahal bukan arah jalannya yang mundur, melainkan muka kepalanya yang menghadap ke belakang.

Sesekali di tengah cerita, petani itu menengok ke kiri, kanan, dan belakang, memandang dalam ke arah hutan yang gelap tertutup kerapatan pohon. Mimik mukanya terlihat sedikit kaku, apalagi ketika menyebut kata “Aul”. Sambil mematikan rokok di tangan, jemarinya terlihat sedikit bergetar seraya berujar, “*Saleresna mah*

*pantrang nyaritakeun ieu téh, Sép.*” Katanya, sebetulnya kisah itu tidak boleh sembarangan diceritakan. Dan hujan yang awalnya hanya rintik-rintik berubah menjadi deras.

Mitos Aul, bisa jadi merupakan folklor yang dituturkan secara turun-temurun. Sejauh ini, tidak ditemukan dalam beberapa kisah *buhun*, apalagi dalam naskah kuna. Tetapi penamaan dan cerita Aul hampir tersebar hampir di seluruh penjuru mata angin Bandung Raya, baik sebagai cerita yang hidup di masyarakat kaki gunung-gunung maupun nama gunung.

Tercatat, dalam hasil kajian JGB terdapat beberapa nama Aul untuk nama gunung, termasuk dalam awalan *pasir*, serta dua nama Aul dalam penamaan gunung. Yaitu Gunung Aul (>1000 Mdpl) di Soreang, dan Gunung Aul (1227 Mdpl) di Sukaresmi, Kecamatan Gunung Halu.

Meskipun tidak tercatat dalam literatur, Danadibrata (2009) sebagai penyusun *Kamus Basa Sunda* sejak 1930 hingga 1970-an telah merekam nama “Aul” dalam *entri* leksikografinya. Dalam catatannya, Aul dijelaskan sebagai berikut:

*Nurutkeun kapercayaan “Aul” nyaéta sabangsa sato anu mirupa jelama, ari leumpangna maké leungeun bari jungkir sarta sajjalan teu eureun-eureun crat-cret nyiduh jeung sada ul-ulan.*

(2009: 40)

Artinya:

Berdasarkan kepercayaan, Aul adalah sejenis satwa yang mukanya mirip manusia, berjalan dengan menggunakan tangan sambil berjempalitan serta sepanjang jalan tidak berhenti meludah ke sana kemari sambil bersuara “ul... ul”

Berdasarkan catatan tersebut, misteri mitos Aul perlahan mulai terbuka secara rasional. Literatur yang bersumber dari catatan Danadibrata (2009) tersebut, meskipun tidak menyebutkan secara gamblang nama dan jenis satwa yang dimaksud, tetapi paling tidak membuka tabir logika yang mendukung. Data yang ini juga membuka peluang bagi peneliti bidang biologi, khususnya fauna untuk memperdalam kajian terkait hubungan mitos Aul dan penjelasan kemiripan dengan satwa tertentu.

Selain subur di kaki Gunung Gambungsedaningsih dan kawasan hulu su-ngai Citarum, cerita Aul juga memiliki kaitan erat dengan nama-nama tempat di sekitar gunung yang memiliki nama lampau Sedahtapah ini.

Jangan lupa, di setiap cerita Aul, meskipun dikisahkan dalam beberapa versi yang berbeda, namun selalu terdapat kesamaan-kesamaan yang terus diulang. Beberapa kesamaan tersebut di antaranya adalah tempat bernama Aul itu sendiri, hewan jenis anjing (*ajag* dan serigala), serta uji kesaktian. Di Gunung Gambungsedaningsih, semua kesamaan tersebut dapat ditemukan dalam nama-nama tempat.

*Pertama*, nama Aul itu sendiri yang dapat ditemukan dalam penamaan danau, situ Aul. *Kedua*, hewan jenis anjing. Sejak awal, telah disampaikan bahwa salah satu *punggungan* berupa sabana



Buku ini tidak diperjualbelikan.

di gunung ini bernama Datar Anjing. Bahkan dalam peta Belanda (1918) tidak hanya nama Datar Anjing, melainkan juga ditemukan Tjianjing 1 dan Tjianjing 2 di sebelah timur gunung. Dan yang *terakhir*, nama Pajatén, yang diketahui merupakan nama kampung di Desa Cibeureum tak jauh dari situ Cisanti. Pajatén dalam bahasa Sunda bisa berarti tempat *jatén*, sebagai tempat awal sekaligus bisa berarti tempat adu *jajatén*.

Pada akhirnya, tafsir relasi mitos dengan kenyataan keberadaan nama-nama tempat yang berkaitan dengan cerita Aul, sama sekali bukan berusaha untuk menunjukkan bahwa Aul sebagai manusia berkepala *ajag* adalah kenyataan yang bersifat empiris, atau ada dalam kehidupan nyata.

Mitos tetaplah mitos, dongeng tetaplah dongeng. Tetapi tentu, persoalannya bukan pada kenyataan bahwa dongeng adalah kisah imajiner, tidak masuk akal, tidak nyata, lantas kita simpulkan bahwa hutan dan gunung-gunung tempat mitos tersebut hidup tidak perlu dihargai.

Keberadaan mitos yang irasional menjadi bermakna penting, tergantung bagaimana kita memaknai dan memperlakukannya. Mitos Aul bisa jadi hanya sebuah manifestasi, cara, dan ungkapan agar manusia yang hidup pada masa itu dapat menghargai lingkungan alam sekitarnya. Mitos adalah manifestasi, cara, ungkapan, perwujudan orang tua atau leluhur dalam menyampaikan ajaran dan nilai-nilai.



## MANIFESTASI ETIK

### **Apa itu manifestasi etik?**

Sebelum memaparkan definisi tentang manifestasi etik, mari kita sadari sebaik-baiknya bahwa manusia berkepala serigala terbalik yang hidup di hutan-hutan Pulau Jawa adalah cerita belaka. Keberadaannya tidak pernah ada dalam bentuk riil material. Dan tentu saja, sebagai manusia yang hidup di milenium kedua, orang-orang banyak menyebut Aul sebagai sesuatu hal yang sama sekali tidak masuk akal.

Dalam konteks manifestasi etik, poin pentingnya bukan terletak pada masuk akal atau tidak, tetapi pada apa makna di balik cerita tersebut, dan bagaimana masyarakat memaknainya.

Sebagai bentuk ungkapan, kebudayaan Sunda terdapat ungkapan pamali yang cukup populer yang menyebutkan, “*Ulah diuk di hareupeun panto, bisi nongtot jodo.*” Atau, jangan duduk di ambang pintu, nanti susah jodoh.

Bagi masyarakat mutakhir, mungkin akan bertanya-tanya apa hubungannya duduk di ambang pintu dengan susah mendapat jodoh? Masyarakat lama tidak banyak mempertanyakan, tetapi cukup dengan patuh saja. Padahal, bisa saja alasan logis dari larangan duduk di depan pintu lebih kepada menghalangi jalan orang yang hendak keluar atau masuk rumah. Kenapa patuh? Sebab ungkapan itu datang dari orang tua yang dihormati, sehingga orang yang dilarangnya patuh-patuh saja.

Masih dalam bentuk ungkapan. Terkait keberadaan pepohonan yang besar dan tinggi, misalnya. Di tengah masyarakat hidup pula

pamali, sebuah larangan untuk tidak menebang pohon. Alasannya, karena di pohon tertentu, beringin, misalnya, dipercaya ada penunggu atau penghuninya. Maka dikenal pamali berupa, “*Ulah nuar tangkal gede, bisi gering.*” Atau, jangan menebang pohon besar, nanti yang nebang bisa sakit.

Dampaknya, pohon-pohon besar yang dilarang melalui pamali tersebut bisa lestari dan hidup terus tanpa diganggu. Sementara itu, masyarakat modern barangkali akan menolak larangan tersebut sebab tidak mempercayai penunggu pohon.

Terakhir sebagai contoh. Dalam masyarakat desa dalam kebudayaan Sunda, dikenal juga ungkapan berupa mitos seperti Jurig Jarian. Jurig Jarian dipercaya sebagai makhluk yang mendiami tempat sampah di kampung-kampung. Salah satu larangan yang berhubungan dengan ungkapan ini, terkait untuk tidak membuang sampah di sungai, dan keluar rumah menjelang magrib. Dalam makna sederhana, mitos ini mengungkapkan untuk kembali ke rumah kala siang berganti malam, dan membuang sampah pada tempatnya, mungkin agar Jurig Jarian tidak marah.

Beberapa ungkapan di atas adalah contoh-contoh dari bagaimana manifestasi etik beroperasi, atau berjalan. Ungkapan-ungkapan di atas merupakan yang bisa jadi sangat tidak masuk akal. Tetapi, dalam kehidupan masyarakat lama ungkapan tersebut cukup efektif dalam menjaga nilai-nilai, khususnya dalam menunjukkan bagaimana masyarakat tetap tunduk dan patuh terhadap orang tua.

### **Pamali VS Konstitusi**

Sejak pengetahuan modern menggantikan pengetahuan lampau, hal-hal yang irasional, tidak masuk akal, cerita belaka, dianggap

sebagai dongeng yang hanya disampaikan untuk menakuti saja.

Ungkapan larangan menebang pohon akhirnya ditinggalkan, sebab masyarakat modern menganggapnya kampungan jika masih percaya pada hal-hal tak kasatmata.

Kesadaran terhadap buang sampah pada tempatnya, dan kembali ke rumah menjelang pergantian hari ditinggalkan. Sebab Jurig Jarian dianggap tidak lebih dari hanya takhayul belaka.

Perlahan, nilai-nilai penghormatan terhadap ungkapan orang tua mulai luntur, sebab pengetahuan lampau dianggap ketinggalan zaman dan tidak sesuai dengan konsepsi pengetahuan modern. Pada batas tertentu, penilaian berdasarkan pengetahuan mutakhir yang menyebutkan bahwa setiap mitos adalah takhayul dan tidak masuk akal, sama sekali bisa ditoleransi dan dibenarkan. Menjadi keliru dan kontraproduktif adalah ketika pengetahuan mutakhir (modern), menyimpulkan bahwa setiap mitos tidak masuk akal, dan di saat yang sama, memberikan kesimpulan yang meruntuhkan nilai-nilai di dalamnya.

Pengetahuan modern yang menyatakan bahwa makhluk penghuni dan penunggu pohon adalah takhayul dan tidak masuk akal, bukanlah sebuah masalah. Menjadi keliru ketika menyebutkan bahwa setiap pohon bebas ditebang.

Pun demikian dengan Jurig Jarian. Sama sekali tidak salah ketika pengetahuan modern menyatakan bahwa Jurig Jarian tidak pernah ada dan sama sekali tidak masuk akal, menjadi masalah jika kemudian menyimpulkan bahwa buang sampah ke sungai boleh-boleh saja, sebab Jurig Jarian hanya takhayul.

Hal tersebut persis terjadi dalam kehidupan masyarakat kita ba-

ru-baru ini. Banyak yang menyimpulkan berdasarkan pendekatan keilmuan mutakhir bahwa hutan *larang* dengan segala mitologinya adalah takhayul belaka, sehingga seolah dibenarkan setiap hutan untuk dieksploitasi.

Termasuk terkait ungkapan mitos atau pamali menebang pohon dan membuang sampah ke sungai. Dampaknya, setiap pohon besar di perkampungan dan desa-desa hampir tidak bersisa. Sungai-sungai tak ubahnya tempat sampah besar yang tidak dihormati sebagai sumber kehidupan.

Pernahkah kita mendengar orang yang melanggar pamali dengan menebang pohon diceritakan mati dicekik makhluk sejenis Jurig? Tentu saja, sejak masa orang tua dahulu, hal itu dipastikan belum pernah terjadi. Poin utamanya bukan terletak pada konsekuensi larangan yang irasional, tetapi pada penghormatan terhadap ungkapan orang tua. Di situlah nilai etik berjalan, demikianlah mitos sebagai manifestasi nilai berfungsi.

Mendapati pohon-pohon tak bersisa, habis ditebang oleh masyarakat, kemudian mendapati pula sungai-sungai tercemar, kotor dan bau karena digunakan masyarakat sebagai tempat pembuangan sampah, pemerintah kemudian menciptakan aturan (konstitusi) berupa peraturan daerah untuk menanggulangi permasalahan tersebut. Aturan ini dapat kita temukan hampir di setiap tingkatan pemerintahan, baik dalam pemerintahan kota maupun kabupaten.

Sebagai contoh, dalam penanggulangan sampah dan usaha menjaga kelestarian pohon, pemerintah Kota Bandung mengakomodasi persoalan tersebut melalui Perda nomor 11 tahun 2015 tentang Penyenggaraan Ketertiban, Kebersihan dan Keindahan.

Barangkali, banyak di antara masyarakat belum mengetahui bahwa di Bandung, membuang sampah ke sungai dapat didenda hingga 50 juta rupiah. Pun demikian terkait pohon, tidak hanya menebang bahkan memangkas pun bisa kena denda 5 juta rupiah.

Pertanyaannya, jika pengetahuan modern menyebutkan bahwa mitos di atas dihadirkan oleh orang tua melalui pengetahuan lampau tak lebih dari hanya untuk menakut-nakuti, lalu mana yang lebih menakutkan; mitos atau dengan denda 50 juta rupiah? Apakah denda puluhan juta tidak cukup menakutkan dibanding pilihan membuang sampah pada tempatnya?

Pertanyaan kedua, apakah sungai-sungai di Bandung—tempat mitos-mitos dan pamali tadi ditinggalkan—bebas dari sampah? Faktanya, bahkan di tempat dahulu Jurig Jarian berhasil menjaga sungai Cikapundung yang menjadi hulu sungai hingga Curug Ece di Buahbatu yang menjadi muara menuju Citarum, kini bergelimang sampah. Padahal, aturan tersebut sudah ada sejak lama.

Pertanyaan terakhir, melihat fakta bahwa pohon-pohon terus dipangkas dan ditebang, sungai-sungai terus tercemar, sementara aturannya sudah jelas ada menjadi pengganti mitos dan pamali, berapa banyak orang, kelompok, atau perusahaan yang didenda dan mendapat sanksi akibat pelanggaran tersebut?

Faktanya, hingga hari ini aturannya ada, pelanggarannya ada, orang yang melakukan pelanggarannya juga ada, serta dampaknya pun jelas dapat kita saksikan. Tetapi konstitusi tidak bisa berbicara banyak, pengetahuan modern tidak superior, tak sehebat logika pengetahuannya yang meruntuhkan nilai-nilai pengetahuan lama.

Kata kuncinya, supremasi aturan tidak berjalan dengan efektif.

Kini, baik aturan berupa pengetahuan lama maupun aturan berupa konstitusi sebagai produk modern, sama-sama kehilangan kewibawaan. Pamali dan mitos hidup tak bertuah, perda dan konstitusi tidak menjadi supremasi sebab lemah dalam eksekusi.

Akhirnya kita menjadi masyarakat yang hidup dalam bayang-banyak pe-ngetahuan masa lampau. Pada saat yang sama menjadi masyarakat yang hidup dalam angan-angan pengetahuan mutakhir yang tak mampu diraih.

### **Batu Wahyu di Kaki Gunung Palasari sebagai Manifestasi Etik**

Suara gemuruh dari belakang rumah membangunkan seluruh penghuni yang hidup di lamping Gunung Palasari, tepatnya di lereng Pasirmalang-Lembang. Kampung yang dikenal sebagai Batolonceng tersebut digegerkan dengan peristiwa longsor yang menaburkan bebatuan besar hingga kerikil melalui *garwir* yang curam di sebelah selatan pemukiman.

Sungguh beruntung, longsor yang terjadi sama sekali tidak menyentuh pemukiman, warga pun berbondong-bondong mendatangi longsor yang berhenti beberapa meter sebelum menerjang perkampungan.

Begitu tiba di lokasi longsor, warga dikejutkan dengan kenyataan bahwa longsor yang terjadi seolah dibelokkan atau berbelok arah dari sebelumnya yang sejajar dengan perkampungan, kemudian berganti arah ke sebelah kanan perkampungan dan berhenti.

Perubahan haluan arah longsor dipercayai karena morfologi kawasan dan adanya sebuah batu besar yang menjadi dinding penghalang arah longsor. Batu besar tersebut seolah menjadi

penyelamat dan pelindung perkampungan dari longsor yang terjadi. Sejak saat itu, masyarakat percaya bahwa batu besar yang jauh berada di belakang perkampungan warga adalah batu yang diturunkan Sang Pencipta untuk melindungi masyarakat dari bencana. Maka sejak saat itu, batu tersebut dijuluki Batu Wahyu.

Peristiwa longsor di atas terjadi pada 1950-an. Setelah kejadian itu, masyarakat kemudian menjadikan kawasan Batu Wahyu sebagai kawasan larang. Masyarakat tidak diperkenankan untuk melakukan intervensi terhadap kawasan, baik untuk membukanya sebagai lahan garapan maupun mengambil apa-apa yang tersedia di sana.

Di kawasan yang secara morfologi merupakan lamping Gunung Palasari bagian utara ini, di dalamnya terdapat banyak gawir berupa jurang-jurang curam yang ditumbuhi pohon bambu. Dari wilayah utara pegunungan Palasari, *punggungan* ini terlihat memanjang seolah menjadi penghalang sisi selatan dan utara kawasan. Demikianlah salah satu hubungan, kenapa wilayah *punggungan* gunung ini juga dikenal dan diberi nama Pasirmalang, semacam pegunungan kecil dengan puncak yang memanjang.

Untuk menjaga kesadaran kolektif tentang kawasan hutan larangan, setiap tahunnya diadakan doa bersama, tepatnya syukuran. Dalam bahasa lokal, biasa disebut ritual Panumbalan. Kegiatan dilakukan dengan cara menyembelih hewan di Batu Wahyu, melakukan doa bersama, dan menurunkan cerita lama pada generasi muda, kemudian membagikan hewan potong tadi pada masyarakat untuk dikonsumsi bersama.

Kawasan Batu Wahyu kemudian dijaga dengan pamali, dirawat dengan ritus, dan hidup dalam kesadaran kolektif *leuweung larangan*. Selain batu, hal lain yang juga dikeramatkan di kawasan ini adalah *seke*, sebuah sumber mata air yang terdapat di atas kawasan Batu Wahyu. Masyarakat sekitar tidak diperkenankan mengambil air, bahkan untuk sekadar mengunjungi. Sederhananya, kawasan ini nyaris tak pernah mendapat intervensi langsung dari kegiatan manusia, sehingga kondisinya relatif alami dan rimbun.

Simpulan yang bisa kita ambil dari peristiwa Batu Wahyu di atas, salah satunya menunjukkan bahwa bisa jadi keberadaan Batu Wahyu memang benar-benar alami berposisi di tempat yang menjadi dinding penghalang. Tetapi kenyataan bahwa masyarakat menghormati dan memercayai cerita lama yang disampaikan orang tua, merupakan nilai utama yang perlu digarisbawahi, terutama terkait bagaimana masyarakat memperlakukan kawasan tersebut yang berakibat pada terjaganya keutuhan kawasan.

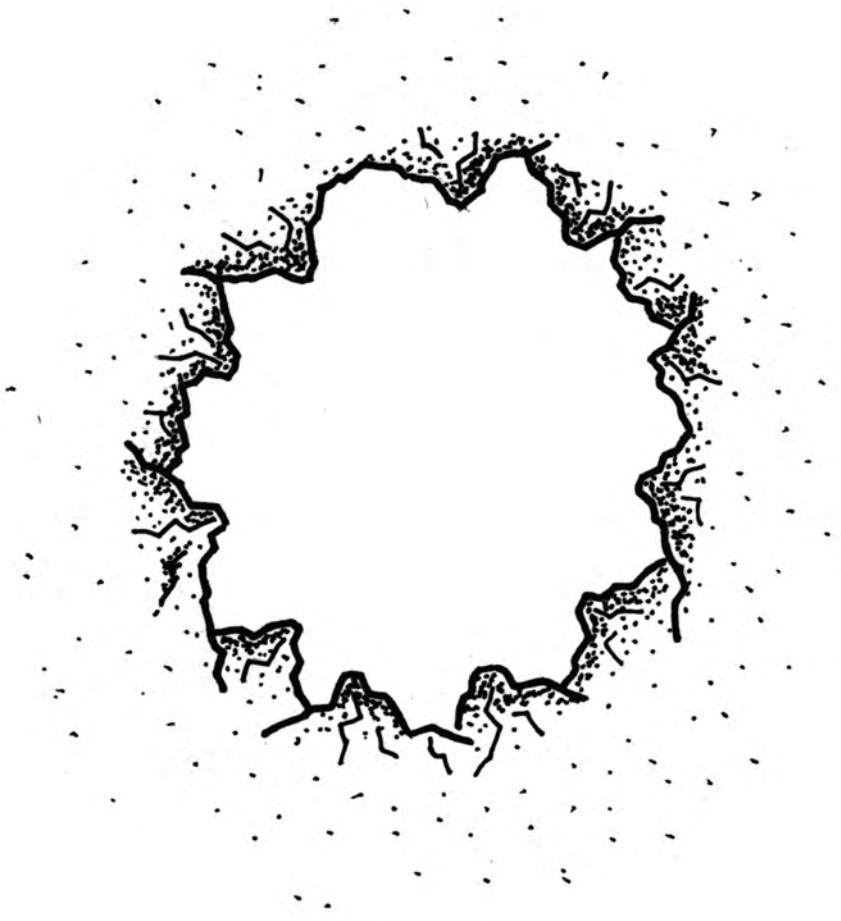
Cerita Batu Wahyu adalah manifestasi etik itu sendiri, sebuah ungkapan yang didukung dengan kesadaran kolektif masyarakat terhadap lingkungannya. Ungkapan yang menjadikan setiap nilai-nilai tetap hidup, sehingga hubungan manusia hari ini dengan pendahulunya (orang tua) tetap terjaga.

Sebagaimana definisi bahasanya, manifestasi adalah perwujudan suatu pernyataan perasaan atau pendapat. Selain itu, manifestasi juga bisa berarti perwujudan atau bentuk dari sesuatu yang tidak kelihatan. Sedangkan etik adalah kumpulan asas atau nilai. Dengan demikian, manifestasi etik adalah perwujudan dari ajaran tentang nilai-nilai. Wujudnya bisa berupa



cerita, dongeng dan hikayat, larangan seperti pamali, hingga ungkapan-ungkapan tabu yang dipatuhi masyarakat. Letaknya bukan pada realitas kebenaran jalan cerita mitos, atau logika ungkapan, tetapi pada kenyataan bahwa melalui keberadaan cerita, dongeng hingga mitos di suatu tempat, masyarakat dapat tunduk dan patuh.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# GUNUNG ARTEFAK PRANUSANTARA

*~ bergketen ~*

*“Apa yang diperjuangkan masyarakat pegunungan Kendeng di Rembang - Jawa Tengah, bukanlah sekadar untuk mempertahankan karst, melainkan juga tentang mempertahankan artefak pranusantara !”*

Jonathan Rigg (1864), merupakan manusia Eropa pertama yang menulis karya leksikografi Sunda-Inggris. Karya tersebut membatasi diri pada pembahasan wilayah Sunda secara khusus, terlepas dalam pengertiannya pada masa itu di mana Sunda dipahami terbatas sebagai bagian dari Jawa (Mataram, VOC [?]).

Selain mencatat pengakuan *urang* Sunda sebagai manusia gunung, Rigg sendiri mengaku berguru pada gunung dan bertanya pada roh gunung atau Guriang. Maka, di halaman awal dalam bukunya, ia menulis ungkapan dalam dua bahasa sebagai berikut:

*Beunang guguru ti gunung – beunang nanya ti guriang*

*I have been taught it among the mountain – I have enquired after it from the mountain spirit*

Guriang sendiri merupakan akronim dari “Guru Ing Yang”, yang berarti tenaga gaib dalam pengertian Danadibrata, dan dalam pengertian Rosidi (2000) berarti ahli petapa laki-laki. Sementara petapa perempuan disebut Éndang.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dari sekian banyak gunung yang ada di Priangan, Rigg memilih Gunung Kendeng sebagai salah satu bagian dari *entri* kata yang dijelaskan ke dalam bahasa Inggris. Kenapa harus Gunung Kendeng? Tentu hal tersebut menunjukkan bahwa pada masa itu, gunung tersebut merupakan gunung yang spesial. Gunung Kendeng semakin jelas bukti keistimewaannya melalui berbagai uraian yang bermuara pada Nusakendeng.

Ujung pemaparan bab ini, pada dasarnya berusahaewartakan simpulan yang menyebutkan bahwa Gunung Kendeng adalah artefak pranusantara!

Kenapa menyebutkan Gunung Kendeng berarti menyebutkan masa sebelum nusantara? Terdapat beberapa petunjuk penting yang menguatkan keterkaitan langsung antara nama “kendeng” sebagai gunung dengan konsep Indonesia hari ini, khususnya dengan Indonesia sebelum identik dengan nusantara.

Semua petunjuk tersebut dapat ditemui dalam bentuk literatur yang memiliki masa terbit korelatif, dari literatur terbaru pascakemerdekaan Indonesia, masa Hindia-Belanda, hingga masa sebelum datangnya masa kolonial dari Barat. Sederhananya, petunjuk tersebut datang dari masa awal tahun 2000-an hingga ratusan tahun sebelum itu.

### **Nusakendeng hingga Ring of Fire: Petunjuk Danadibrata (2009)**

Pilihan penggunaan sumber literatur terhadap karya leksikografi yang ditulis oleh Danadibrata (2009), cukup dominan dan intensif. Hal tersebut bukan tanpa alasan. Proses penyusunan *Kamus Basa Sunda* oleh Danadibrata yang diterbitkan untuk pertama kali tahun 2006 ini, tergolong panjang. Pertama kali disusun pada 1930,

naskah ini rampung ditandai dengan diserahkannya naskah kepada beberapa penerbit pada tahun 1973-an.

Dapat dibayangkan, usia karya ini dalam kandungan berlangsung selama 43 (empat puluh tiga) tahun! Dan baru dapat dilahirkan dalam wujud fisik pada 2006 atau 33 tahun setelah naskah rampung dan akhirnya dapat disebar dan digunakan secara umum oleh masyarakat.

Proses penyusunan karya hingga berbentuk buku ini memakan waktu kurang lebih 76 tahun. Durasi panjang tersebut tidak hanya menunjukkan kuantitas waktu, tetapi juga memuat kualitas proses yang penting dalam mengumpulkan *entri* kata dalam bahasa Sunda. Berbeda dari umumnya metodologi penyusunan karya leksikografi.

Ajip Rosidi (2006) selaku editornya menuturkan bahwa proses menyusun buku ini dilakukan dengan cara observasi lapangan, mendatangi setiap wilayah perkampungan, bahkan hingga mengunjungi gunung-gunung. Lalu setiap kata yang ditemukan kemudian ia catat, ditulis apa adanya sebagaimana masyarakat yang dijumpanya menggunakannya kata tersebut (*emik*).

Akan tetapi, Rosidi juga menyayangkan kekurangan metodologis dalam karya Danadibrata, khususnya terkait ketiadaan analisis kata dalam teks yang sudah tersedia. Namun demikian, secara umum karya leksikografi ini tetap menarik dan penting. Salah satu alasannya karena di dalam deskripsi *entri* kata karya ini, Danadibrata selalu memuat lengkap penjelasan dari setiap kata, termasuk dengan relasinya. Sehingga karya ini cenderung ensiklopedis, lengkap, bahkan mungkin paling lengkap di antara kamus bahasa Sunda lainnya.

Keistimewaan lainnya adalah terdapat banyak keterangan tentang Gunung. Sekaligus pada akhirnya menjelaskan dan membuka tabir Gunung Kendeng, dan relasinya terhadap Nusakendeng serta nusantara.

Gunung dalam karya leksikografi Danadibrata (2009) merupakan tema (*entri* kata) yang dijelaskan dengan sangat komprehensif. Pembahasan gunung bahkan menjadi salah satu pembahasan paling lengkap dibanding *entri* kata lainnya, di mana deskripsi gunung menghabiskan 63 baris, dan lebih dari 514 kata.

Danadibrata (2009: 238-239) sebagaimana disampaikan dalam bab **Gunung: Morfologi hingga Anatomi**, memecah penjelasan tentang gunung secara lengkap termasuk dengan relasi, bagian, hingga konteks ungkapan-ungkapan sastranya. Dan yang paling penting, penjelasan tersebut relatif/hampir selaras dengan apa yang dipahami dan hidup di tengah masyarakat gunung hingga hari ini.

Karena itu, meskipun dalam konteks bobot literatur, leksikografi dikategorikan sebagai sumber sekunder, tetapi sumber literatur dari karya tersebut tetap kuat dan dapat dipertanggungjawabkan.

Lantas apa petunjuk Danadibrata tentang Kendeng dan hubungannya dengan artefak pranusantara?. Dalam *entri* huruf “k”, kata “kendeng” dideskripsikan Danadibrata (2009: 342) sebagai berikut:

*Kendeng: jajaran gunung-gunung nu méh pasambung, W. bergketen.*

Artinya:

Kendeng adalah jajaran gunung-gunung yang silih bersambung, dalam bahasa Belanda diterjemahkan dengan *bergketen*.

Dari deskripsi di atas, jelas bahwa “kendeng” sendiri sebetulnya merupakan sebuah nama independen (mandiri) yang menunjukkan konsep tentang gunung. Konsep gunung dalam nama “kendeng” adalah gunung-gunung yang saling sambung-menyambung, atau dengan kata lain bisa berarti pegunungan yang memanjang. “Kendeng” diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda dengan *bergketen*, identik dengan *mountain range* dalam bahasa Inggris (US), dan korelatif dengan *sierra*, kata tersebut digunakan untuk menunjukkan gunung-gunung yang berjajar.

Danadibrata kemudian memberikan petunjuk, yaitu “nusakendeng”. “Kendeng” sebagai konsep jika dikombinasikan dengan kata “nusa” yang berarti pulau, dengan sendirinya menunjukkan kepulauan dengan konsep saling sambung. Lebih jelasnya, oleh Danadibrata (2009: 459) Nusakendeng dideskripsikan sebagai berikut:

*Nusakendeng: runtuyan pulo-pulo nu loba gunungna;  
kecap nusakendeng ngaran Pulo Jawa jaman baheula  
pisan, dingaranan ku jelema-jelema nu mimiti pisan  
datang ka Pulo Jawa;*

Artinya:



Nusakendeng: saling-sambung pulau-pulau yang banyak gunungnya; kata “nusakendeng” merupakan nama Pulau Jawa di masa yang sangat lampau, dinamai oleh manusia yang paling pertama tiba di Pulau Jawa.

Penamaan “nusakendeng” dalam catatan Danadibrata di atas menunjukkan masa yang lampau. Terkait penamaan tersebut bahwa, “nusaken-deng” dinamai oleh manusia paling pertama tiba di Pulau Jawa.

Karena dalam penjelasan di atas disebutkan Pulu Jawa, maka Danadibrata kemudian memberi petunjuk lanjutan, dengan menyebut Jawadwipa dan Yawadwipa. Meskipun hampir identik, Danadibrata menjelaskan kedua berbeda:

*Yawadwipa Sskr. Pulo emas jeung pérak nyaéta Pulo Jawa ayeuna;*

Artinya:

Yawadwipa dari bahasa Sangsekerta berarti pulau emas dan perak, yaitu Pulau Jawa saat ini.

Dwipa (dwi; dua, pa: tempat) secara filosofis dapat juga diterjemahkan sebagai tempat dua cahaya (?), relasional dengan pengertian (Danadibrata) di atas dua cahaya tersebut dapat diterjemahkan sebagai tempat cahaya emas dan perak.

Kemudian Jawadwipa, oleh Danadibrata dijelaskan sebagai berikut:

*Jawadwipa nunyebutna urang Hindu nu munggaran datang ka Pulo Jawa, anu hartina pulo hanjeli, W. gerst; alam harita di urang acan aya pare; pulo saméméhna disebut “nusa kendeng”.*

Artinya:

Jawadwipa penyebutan yang digunakan oleh orang Hindu yang pertama kali datang ke Pulau Jawa, artinya pulau hanjeli (*coix lacryma-jobi*), dalam bahasa Belanda disebut “gerst”; alam–Pulau Jawa—pada masa itu belum ada padi; pulau sebelumnya disebut Nusakendeng.

Poin penting pertama, Nusakendeng lagi-lagi disebut sebagai nama lampau Jawa. Kemudian poin kedua, sejalan dengan tafsir dari kombinasi konsep kata “nusa” dan “kendeng” sebelumnya, definisi yang disampaikan di atas semakin menegaskan relasi nama “kendeng” sebagai konsep “saling sambung”. Kali ini lebih massif dari gunung dalam batas tonjolan (prominen), sebab melibatkan sebuah pulau. Apa makna pulau (nusa) yang saling sambung (kendeng)? Tidak lain adalah pulau yang terkoneksi antara satu pulau dengan pulau yang lainnya.

Apa yang menyambungkannya? Apa yang menjadi penghantar–interkoneksi—nya? Tidak mungkin laut, sebab lautlah yang memisahkan.

Manifestasi yang menjadi media koneksi antarpulau tidak lain adalah gunung yang terkoneksi melalui perut bumi, struktur tubuh bumi bagian dalam. Hal ini sesuai dengan salah satu konsep

gunung sebagai “tonjolan”. Di samping tumpukan dari atas, gunung dapat tercipta akibat adanya tekanan dari dalam atau bawah bumi.

Argumentasi tersebut semakin dikuatkan oleh definisi lain dari pengertian “kendeng” sebagai urat nadi bumi. Informasi ini diterima dari masyarakat Cikeusik di wilayah *kabuyutan* atau *kasepuhan* Baduy (Kabupaten Serang-Banten, 2012).

*Kasepuhan* Baduy sendiri merupakan salah satu representasi masyarakat yang masih otentik memahami dan mempraktikkan pengetahuan Sunda lama. Di kawasan tersebut, berdiri pula Gunung Kendeng yang merupakan gunung sakral yang dikeramatkan masyarakat Desa Kanékés (Baduy).

Jika “kendeng” merupakan analogi dari anatomi tubuh bumi, apakah benar bumi memiliki sistem semacam urat? Apakah bumi memiliki urat nadi? Apakah urat nadi tersebut korelatif dengan apa yang dipahami secara populer hari ini sebagai *ring of fire*?

Jika demikian, apa yang dimaksudkan masyarakat pranusantara lama dengan konsep Nusakendeng? Data-data ini menunjukkan dengan gamblang bahwa sejak lama, masyarakat yang menjadi leluhur nusantara (Indonesia) telah dengan baik memiliki kesadaran tentang bumi yang ditinggalinya. Kesadaran tersebut berupa pengetahuan tentang bumi, terbentuk dari jajaran pulau-pulau yang tercipta oleh sabuk gempa pasifik, yang korelatif dengan lingkaran api pasifik, cincin api pasifik, atau *ring of fire*.

### **Petunjuk Raffles (1817) dan Rigg (1864)**

Dalam bukunya yang termasyhur berjudul *The History of Java*, pemilik nama lengkap Sir Thomas Stanford Raffles ini mendeskrip-

sikan Jawa dengan begitu detail dan komprehensif. Meskipun durasi riset Raffles di Jawa tidak melampaui angka belasan tahun, tetapi catatan tentang kehidupan sosial budaya masyarakat di Pulau Jawa, ekonomi, religiusitas, hingga penjelasan geografis, semuanya terangkum dengan baik dalam satu buku yang fenomenal ini. Tak heran jika dalam konteks referensi modern, buku ini kerap kali dijadikan sumber rujukan utama oleh banyak disiplin ilmu, termasuk rujukan kritis.

Sebagaimana judul bukunya, secara umum apa yang ditulis Raffles—sejak 1811 sampai 1816—ini dikenal sebagai buku dalam tema besar sejarah, khususnya di Jawa. Pada awal 2000-an, buku yang ditulis dalam bahasa Inggris ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dengan judul yang sama.

Sejalan dengan pembahasan artefak pranusantara, terdapat hubungan penting yang dapat dijadikan petunjuk, termasuk hubungan langsung dengan apa yang disampaikan Danadibrata sebelumnya.

Petunjuk tersebut terkait kemunculan Pulau Jawa yang memiliki penjelasan relatif sama dengan definisi “kendeng”. Dalam catatannya, Raffles (1817: 422-423) mengutip data dari sebuah ramalan yang ia sajikan sebagai berikut:

“... berdasarkan urutan ramalan orang Jawa, yang sekarang dipegang oleh *susuhunan* dan ditulis oleh Aji Jaya Baya, tetapi pada komposisi yang lebih modern, kedatangan Aji Saka diperkirakan tidak terjadi hingga setelah tahun 1000 M di dalam urutan-urutan ini, sang penulis (Aji Jaya Baya) dijelaskan sebagai penguasa Kediri di tahun 800 menurut tahun Jawa.

‘apa yang diketahui tentang jawa’ tulisnya, ‘dahulu adalah rangkaian perbukitan –yang disebut Gunung Kendang [sic]— yang membujur sepanjang pantai utara dan selatan. kemudian mucullah pulau itu di hadapan kita, dan sejak periode tersebut dimulailah tahun Jawa”.

‘setelah itu, Raja Rom mengirimkan 20.000 keluarga ke Jawa, akan tetapi hampir semua dari mereka binasa, kecuali dua puluh keluarga yang kemudian kembali lagi ke Rom.”

Apa yang dikutip Raffles di atas, bukan tentang Jawa pada masa Aji Jaya Baya, tetapi pada masa jauh sebelum itu. Meskipun memunculkan nama lain yakni Gunung Kendang, tetapi jika difokuskan pada definisi, kata kunci dari kutipan Raffles terletak pada “rangkaiian perbukitan yang membujur sepanjang pantai utara dan selatan”, bermuara pada rujukan konsep yang sama, yakni “kendeng”. Sementara itu, nama “kendang” diketahui merupakan sebuah nama untuk instrumen musik tradisional nusantara semacam gendang.

Perbedaan “kendang” dan “kendeng” rupanya bukan diakibatkan oleh adanya kesalahan penulisan. Sebab, di masa yang sama, sumber lain juga menulis penjelasan yang sama untuk definisi “kendeng” sebagai “pegunungan yang memanjang saling sambung”, tetapi nama yang digunakannya adalah Gunung Kendang, bukan “kendeng”.

Persamaan definisi tersebut dapat kita temukan pada apa yang ditulis Rigg (1864: 215) berikut ini:

*the name of the ridge of mountains which extend the whole length of Java, and is found of various elevations, from a few hundred to several thousand feet. It is, as it were, the backbone of the island of Java. It forms the boundary ridge between Jasinga and the Prianger Regencies, and is there about 5000 feet high.*

*in the residency of Surabaya, there also Gunung Kéndang [Sic], which are a few hundred feet above the sea. It is probably derived from Kanda, C 104, a hill, with the polynesia “ng” added to it: in the same way that it is supposed the Malay word “Padang”, a plain, is derived, from “Pada”, C357 meaning a place, a site.*

Terjemah bebas:

nama jajaran pegunungan yang mencakup seluruh Jawa, dan ditemukan dari berbagai ketinggian, dari beberapa ratus sampai beberapa ribu kaki. Menjadi tulang punggung Pulau Jawa. Membentuk garis batas antara Jasinga dan Priangan, dan tingginya sekitar 5000 kaki (1500 meter ketinggian dominan [?]).

Di karesidenan Surabaya, juga terdapat Gunung Kéndang [sic], yang memiliki ketinggian beberapa ratus meter di atas permukaan air laut. Mungkin berasal dari *Kanda*, C 104, sebuah bukit, dengan tambahan “ng” dari sistem bahasa polinesia: sebagaimana hal yang sama dalam bahasa Melayu untuk kata “Padang”, sebuah dataran, berasal dari “Pada”, C357 artinya tempat, sebuah situs.

Sekalipun Rigg menggunakan nama Gunung Kéndang, jika difokuskan pada definisi, pada dasarnya bermuara pada konsep yang sama dengan konsep “kendeng”. Dengan kata lain, apa yang dijelaskan oleh Raffles maupun Rigg adalah satu konsep yang sama, satu gunung yang sama, konsep pegunungan yang saling sambung, memanjang, yakni konsep “kendeng”.

Nama “kendang” dan “kendeng” akhirnya pada batas (sinkroni) masa awal hingga pertengahan abad XIX (tahun 1800-1899), merupakan nama untuk menunjukkan konsep “kendeng” sebagai jajaran pegunungan. Nama tersebut merupakan nama yang penting, di mana catatan Raffles merupakan salah satu barometer urgensi pembahasan tentang keberadaan Gunung Kendang/Kendeng dalam konteks sejarah Jawa.

Di samping itu, dari sekian banyak gunung di Jawa dan Sunda, Kéndang merupakan satu dari sedikit *entri* tentang gunung yang dibahas Jonathan Rigg dalam kamus pertama Sunda-Inggris. Sehingga, catatan Rigg (dalam karya leksikografi) dan catatan Raffles (dalam karya buku sejarah) menjadi petunjuk yang memperkuat “kendeng” sebagai konsep nama sekaligus konsep tentang bentuk, morfologi makro, bagian tubuh bumi.

Jika difokuskan pada wilayah Sunda dan Bandung Raya, simpulan Rigg dan Raffles pada dasarnya menguatkan catatan tentang “nusakendeng”. Sebagaimana diketahui, di Bandung Raya terdapat gunung tertinggi, berbentuk makro memanjang, terdiri dari banyak puncak, dan nama gunung tersebut adalah GunungKendeng.

## **Kendang – Kendeng: Dua Berbeda, Satu Itu-Itu Juga.**

Perbedaan penamaan terhadap gunung merupakan sisi kultural gunung, melibatkan ikatan gunung dengan manusia, khususnya terkait bagaimana setiap komunitas masyarakat memandang dan memperlakukan gunung-gunungnya.

Penamaan “kendang” dilandasi sebuah cerita rakyat berupa dongeng, atau *sasakala* dalam bahasa Sunda. *Sasakala* merupakan dongeng yang umumnya bercerita tentang asal-usul atau awal mula penamaan sebuah tempat. Gunung Kendang sendiri menurut penuturan masyarakat, tidak bisa dipisahkan dari *sasakala* Gunung Kendang.

Dalam *sasakala* Gunung Kendang, diceritakan bahwa pada zaman dahulu, terjadi sebuah peristiwa hilangnya seluruh anggota rombongan wayang beserta perlengkapannya. Peristiwa tersebut terjadi ketika rombongan hendak menggelar pertunjukan di suatu tempat di dekat gunung ini. Sejak peristiwa hilangnya tersebut, masyarakat Garut yang berada di kaki bagian timur gunung ini mempercayai bahwa dari kejauhan sering kali terdengar lantunan suara musik tradisional (karawitan), khususnya bunyi “kendang” (gendang) yang diyakini bersumber dari gunung ini. Sejak saat itu gunung ini disebut Gunung Kendang.

Sementara itu, Gunung Kendeng merupakan nama yang digunakan oleh masyarakat yang hidup di kaki gunung bagian barat. Sisi gunung ini secara administrasi masuk pada wilayah Kabupaten Bandung, dan hanya dihuni oleh beberapa blok desa. Nama “kendeng” untuk sisi barat gunung ini, tidak dilatarbelakangi atas keberadaan *sasakala*, mitos, atau kejadian tertentu, bahkan



diperkirakan bukan disematkan oleh masyarakat setempat, melainkan telah ada jauh sebelum itu.

Hubungan antara masyarakat dan gunung di sisi barat relatif kurang intim. Hal tersebut didasari faktor luasan kaki Gunung Kendeng sisi barat yang didominasi oleh hamparan perkebunan teh, yang merupakan area bukaan baru dari hutan belantara yang sebelumnya tak berpenghuni.

Sejak kapan adanya komunitas masyarakat yang menetap dan hidup di kaki gunung sebelah barat? Besar kemungkinan dimulai sejak ada-nya perkebunan teh itu sendiri. Sementara itu, pola penghuni di setiap perkebunan rata-rata tidak permanen, sebab bergantung pada penempatan tugas. Itulah sebabnya hubungan masyarakat dan gunung di wilayah perkebunan tidak seintim masyarakat asli yang hidup di kaki gunung secara turun-temurun.

Namun, dari keberadaan sistem perkebunan masa Hindia-Belanda itulah, “kendeng” yang menjadi nama lain gunung yang berpredikat tertinggi di Bandung Raya ini, justru terekam awalnya. Dasar argumentasinya adalah, umumnya perkebunan di nusantara, dinamai berdasarkan nama yang telah ada, khususnya berdasarkan nama gunung terdekat, apalagi jika perkebunan tersebut berada tepat di kaki gunung.

Sebagai contoh, sebut saja misalnya perkebunan teh Malabar dan *afdeling* Kencana di Pangalengan dan Kertasari, perkebunan Bukittunggul di Bandung Utara dan seterusnya. Nama-nama perkebunan tersebut diambil dari nama gunung yang telah ada. *Afdeling* sendiri merupakan istilah Belanda (*afdeeling*) untuk penyebutan wilayah administrasi setingkat kabupaten.

Tepat di kaki Gunung Kendeng sebelah barat ini, terdapat *afdeling* perkebunan, dan nama dari blok perkebunan tersebut adalah Afdeling Kendeng.

Pada umumnya, masyarakat yang bekerja di perkebunan *afdeling* ken-deng sendiri, menyebutkan gunung ini sebagai Gunung Kendeng. Tak jarang jika ditanya keberadaan Gunung Kendang, mereka akan menjawab dan menunjuk Garut sebagai lokasi keberadaan gunung. Padahal, “ken-dang” dan “kendeng” adalah dua nama untuk satu gunung yang sama.

Pernah suatu ketika pada akhir 2013, tepatnya pada bulan November, terjadi peristiwa duka terjadi. Seorang pemuda dikabarkan hilang di sekitar hutan Gunung Kendeng. Pada prosesnya, hampir satu bulan lebih dilakukan operasi tim SAR sampai akhirnya jenazah ditemukan. Peristiwa ini menjadikan Gunung Kendeng lebih dikenal. Meski cukup massif menjadi berita, namun pengertian Gunung Kendeng masih tetap belum dikenal luas di kalangan masyarakat umum.

Dalam kejadian yang dikisahkan oleh pemerintah Desa Neglawangi itu, terjadi kesalahan komunikasi tentang Gunung Kendeng antara masyarakat dan tim yang melakukan pencarian. Pada awal pencarian, ketika orang luar (tim SAR) bertanya tentang Gunung Kendang, masyarakat kaki Gunung Kendeng menunjuk wilayah Garut, maka pencarian pun dilanjutkan ke tempat lain. Baik masyarakat maupun yang bertanya sama-sama tidak keliru. Masyarakat mengenal gunung yang kakinya me-reka tinggali sebagai Gunung Kendeng, sedangkan tim SAR mengenalnya dengan nama Gunung Kendang. Atas dasar itu, penting sekali dalam konteks ini, nama alias dari setiap gunung perlu diketahui oleh setiap lapisan masyarakat yang berkepentingan langsung.

Simpulan pada batas pembahasan ini, “kendang” dan “kendeng” adalah dua nama yang berbeda dalam konteks kultural yang berlatarbelakang masyarakat bagian timur (Garut) dan barat (Bandung). Tetapi, dalam konteks penyematan untuk satu gunung, “kendang” dan “kendeng” adalah satu, itu-itu juga.

**Gunung Kendeng Bandung:  
Bujangga Manik, Peta Belanda, hingga Kidung Sunda**

Gunung Kendeng dalam peta Belanda dengan keterangan tahun 1857 ditulis dengan nama “kembang”. Nama ini kemungkinan besar merujuk pada naskah *Bujangga Manik* pada baris 1227-1230. Atau jika pun tidak menjadikan naskah ini sebagai referensi, terdapat kesesuaian dengan apa yang disebutkan dalam naskah kuno tersebut.

Dalam baris yang disebutkan di atas, naskah *Bujangga Manik* (Setiawan, 2009: 307) memuat beberapa keterangan sebagai berikut:

<i>Éta ta na gunung</i>	Itulah yang namanya
<i>Kembang,</i>	Gunung Kembang
<i>geusan tiagi sagala,</i>	tempat berbagai
<i>ti kidul na alas Maja,</i>	pertapa, di selatan
<i>eta na alas Rumbia</i>	wilayah Maja, yaitu daerah Rumbia.

Dalam bahasa Sunda, ada tiga kata penunjuk, “ieu”, “éta”, dan “itu”. Kata “ieu” digunakan untuk menunjukkan setiap hal yang ada bersama subjek penunjuk, “eta” digunakan untuk menunjukkan setiap hal yang ada bersama orang kedua yang ditunjuk—relatif

masih dekat jangkauan penunjuk, dan terakhir “itu” untuk menunjukkan setiap hal yang jauh dari jangkauan.

Dalam menyebutkan Gunung Kembang, Bujangga Manik menggunakan kata “éta”, tidak dengan kata “ieu/ini” atau “itu”. Dengan demikian, Gunung Kembang yang dimaksud adalah gunung yang dekat dari jangkauannya.

Di mana posisi Bujangga Manik pada saat menyebutkan Gunung Kembang? Jawabannya adalah di salah satu puncak di kompleks pegunungan Papandayan yang bernama Panénjoan.

Artinya apa? Artinya, Gunung Kembang yang dimaksud dalam naskah tersebut tidak lain adalah Gunung Kendeng. Kesimpulan ini dikuatkan dengan disebutkannya wilayah Maja dan Rumbia, yang keberadaannya hingga hari ini bisa ditemui secara aktual di sekitar kaki Gunung Kendeng sebelah barat laut.

Lantas, apakah nama “kembang” untuk Gunung Kendeng merupakan nama alias? Ada banyak kemungkinan, termasuk kemungkinan kesalahan teknis, apakah itu terkait faktor penulisan, faktor transliterasi. Atau kemungkinan lain yang justru menunjukkan bahwa nama “kembang” adalah nama alias lain di luar “kendeng” dan “kendang”. Bisa jadi.

Tetapi jika melihat dari petunjuk lain yang lebih lampau, semua akan kembali pada rujukan kata dan konsep “kendeng”. Apa petunjuk lain yang bisa dijadikan analisis? Kita bisa membacanya melalui kidung atau lagu *kawih* Sunda *wanda papantunan*, tepatnya pada sebuah bait terakhir syair lagu dengan judul “Nataan Gunung”.

Menurut Wiradiredja (2014), lagu “Nataan Gunung” menceritakan

kisah Mundinglaya Dikusuma ketika membawa Dewi Asri berkeliling memaparkan dan menunjukkan keberadaan gunung-gunung di wilayah Parahyangan yang menjadi *tetenger* atau tanda setiap “Nagara” di wilayah Sunda. Kisah tersebut kemudian dilantunkan ke dalam lagu oleh Bupati Cianjur (1834-1863) bernama Dalem Pancaniti.

Dalam bait terakhir lagu “Nataan Gunung”, disebutkan sebagai berikut:

“...  
*gunung kendeng nunjang ngidul*  
*paratna ka papandayan*  
*putri nu ngabéngbréng konéng*  
*megatan jalan ka jampang... raden”*

Dalam terjemahan bebas bahasa Indonesia, kurang lebih syair lagu di atas menyampaikan:

“...  
Gunung Kendeng menghadap (selonjor/meraih) ke arah selatan  
tembusnya ke Papandayan  
putri yang gemerlap kuning  
berjajar/menghadang (di) jalan ke Jampang... Raden”

Petunjuk pertama adalah keberadaan kata “gunung kendeng”. Dalam syair lagu di atas, dipastikan menunjukkan Gunung Kendeng yang ada di antara Bandung dan Garut. Tidak ada Gunung Kendeng lain di Bandung Raya yang *nunjang* menghadap selatan menembus hingga Gunung Papanda-yan sebagaimana Gunung Kendeng di Kecamatan Kertasari, Kabupaten Bandung. Morfologi makro Gunung Kendeng sendiri berbentuk saling sambung, terdiri dari banyak puncak, tubuh besarnya memanjang menjulur dari Gunung Rakutak yang ada di sebelah utara, menghadap selatan hingga menyentuh kompleks Gunung Papandayan.

Kemudian petunjuk kedua, dalam bait terakhir *kawih* Sunda tersebut, disebutkan kata “jalan ka Jampang” atau “jalan ke Jampang”. Tidak banyak petunjuk yang dapat menjelaskan nama “jampang”, kecuali sebagai nama daerah. Dalam konteks nama tempat, “jampang” secara umum dikenal sebagai salah satu nama Kecamatan di Sukabumi. Jampang Kulon, lengkapnya. Tetapi, tidak ada Gunung Papandayan di Sukabumi, sehingga Jampang Kulon dalam hal ini gugur sebagai petunjuk dalam syair lagu tersebut.

Setelah diperhatikan lebih dalam dan ditelusuri dengan seksama, termasuk dengan melakukan observasi langsung ke lapangan, ternyata tempat yang bernama Jampang juga ditemukan berada tepat di kaki Gunung Papandayan bagian barat daya.

Keberadaan Jampang di Gunung Papandayan ini, di samping lebih kontekstual sebagaimana disebutkan dalam syair, juga melengkapi keberadaan Jampang Kulon di Sukabumi. Posisi aktual dari Jampang di kaki Gunung Papandayan tepat berada di sebelah timur Sukabumi, dan sering juga disebut sebagai Jampang Wetan atau

Jampang Timur. Sehingga, “jampang” dalam petunjuk ke dua, selain membuka kode Gunung Kendeng, juga menegaskan keberadaan Jampang yang lain.

Dua poin petunjuk di atas kembali mempertegas eksistensi “kendeng”, khususnya terkait konsep morfologi makro memanjang, saling sambung dan menjawab penamaan lain yang identik. Sehingga besar kemungkinan nama lain yang dalam konteks bunyi relatif mirip, seperti: “kendang”, dan “kembang”, memperbesar kemungkinan adanya perubahan teknis transliterasi dari nama awal/ asli “kendeng”.

Dalam proses awal observasi tentang syair lagu *kawih* Sunda cianjuran berjudul “Nataan Gunung” ini, beberapa tokoh dalam dunia *kawih* cianjuran memiliki perbedaan versi, terkait penggunaan kata pada bait terakhir syair lagu. Beberapa tokoh menggunakan versi: “gunung kendeng nunjang ngaler”, yang berarti “gunung kendeng menghadap ke utara”. Versi lainnya menggunakan “gunung kendeng nunjang ngetan”, yang berarti “gunung kendeng menghadap ke timur”.

Pasca dihasilkannya pemaparan di atas, khususnya terkait letak dan posisi Gunung Kendeng yang ada di Kertasari dan berkaitan langsung dengan Papandayan, termasuk keterkaitannya dengan Jampang, akhirnya beberapa tokoh *kawih* cianjuran yang sebelumnya memiliki versi yang berbeda, kini menggunakan satu versi, yaitu: “gunung kendeng nunjang ngidul” atau Gunung Kendeng menghadap ke selatan, sebagaimana adanya Gunung Kendeng yang dikenal hingga kini.

## Mengunjungi Jampang

Ada apa di Jampang sehingga disebutkan dalam syair tersebut? Di mana putri berjajar serba kuning yang dimaksud?

Terkait Gunung Kendeng, dalam penelusuran langsung, keberadaan Jampang sebagaimana yang disebutkan dalam syair pantun Sunda di atas, ditemukan beberapa fakta sejarah yang unik. Salah satunya terkait jalur “purba” masyarakat lama yang menghubungkan Garut (Cisurupan) dengan Bandung (Pangalengan).

Untuk membuktikan keberadaan daerah Jampang, pada pertengahan 2017, Sunny (33)— seorang teman di Pangalengan—menunjukkan jalan setapak yang dijadikan jalan alternatif nenek moyang masyarakat Bandung selatan.

Sejak masa Hindia-Belanda, jalur Pangalengan-Garut via Cibutarua dikenal secara umum, bahkan cukup populer. Kepopuleran jalur tersebut cukup beralasan, sebab pada akhir abad XIX dan memasuki awal abad XX, jalur yang membelah pegunungan aktif Papan-dayan ini dijadikan jalur wisata.

Tetapi, ketika disebutkan jalan setapak purba yang menghubungkan Pangalengan-Cirompang-tembus ke Jampang, tidak banyak orang yang mengenalinya. Barangkali itu salah satu alasan mengapa dahulu, hutan ini tetap terjaga dan terhindar dari gangguan manusia.

Dari Pangalengan, menggunakan jalan setapak purba, diperlukan waktu sedikitnya 6 jam untuk sampai ke Jampang. Semakin pagi, semakin baik, sebagai opsi waktu yang digunakan untuk perjalanan. Setelah melalui jalan besar perkebunan, kemudian melalui beberapa ratus meter jalan setapak sisa-sisa jalur perkebunan teh. Selebihnya, hutan belantara menjadi menu utama perjalanan.



Jajaran pohon yang tidak begitu tinggi berdiri rapat di antara barisan *punggungan* gunung yang menanjak. Di antara lebatnya hutan, jalan setapak yang samar hampir tak terlihat, membelah rimbunnya perdu yang hidup di atas ketinggian 1500 Mdpl. Sejak memasuki hutan, jalan terjal sudah akrab menunjukkan keberadaannya. Menuju Jampang dari jalur utara ini, perjalanan tidak dapat dilalui dengan menyusuri lereng vertikal sejajar dengan kontur (*ngais pasir*), tetapi harus terus membelah *punggungan* gunung (*meuntas pasir*). Sesekali mendaki berakhir di puncak *pasir*, lainnya menurun hingga di lembahan dengan sungainya yang jernih. Tidak ada perubahan yang signifikan seperti lazimnya lapisan ketinggian vegetasi gunung-gunung saat hendak memperlihatkan puncaknya. Berbeda dengan mendaki gunung, menyusuri jalan setapak purba menuju Jampang ini laiknya menyusuri labirin.

Demikianlah, bagaimana luasnya hamparan hutan rimba yang memisahkan Bandung (Pangalengan) dan Garut (Jampang), terhampar. Di sisa-sisa batas akhir perjalanan, di balik rimbunnya hutan, di antara dinding hutan pegunungan, tersimpan sebuah dataran yang begitu luas berupa sabana dengan hamparan paku-pakuan indah. Tepat pada bagian tengah, air terkonsentrasi membentuk danau, dan oleh masyarakat dikenal sebagai situ Cirompang.

Menjelang mentari pamit meninggalkan langit, kabut tipis yang memanjang di sekitar sisi situ perlahan mulai bergerak, naik merangkak hingga setinggi manusia berdiri. Sangat pelan, hingga mulai menebal, menutup sebagian situ, melebar hingga akhirnya menutup seluruh isi hutan.

Menjelang gelap, perjalanan harus terus dilanjutkan. Sebab, dari situ Cirompang, diperlukan dua jam sisa perjalanan lainnya un-

tuk menuju Jampang. Itu pun jika dimulai langsung, saat itu juga. Setelah dua jam perjalanan setengah berlari dari situ Cirompang, perlahan dinding-dinding gunung menyibak membuka diri, seolah menjadi pintu gerbang akhir hutan belantara selepas keluar dari hutan Cirompang. Wilayah Jampang akhirnya menampakkan diri.

Pesawahan *terasering* berjajar menjadi pemandangan pembuka. Pada akhirnya, Jampang terbukti keberadaannya.

Sayang sekali, sepanjang perjalanan menuju Jampang, hutan yang terlihat garang itu sejatinya meringis kesakitan. Sepilu yang terjadi pada hutan Ciharus cagar alam Kamojang. Demikianlah nasib nahas terjadi pula pada hutan Cirompang-Jampang. Tak banyak narasi yang mudah untuk disampaikan, cukuplah diksi-diksi pilu hanya digunakan sekali untuk menggambarkan kesakitan hutan Ciharus.

Di hari yang sama, kepiluan itu disaksikan kembali. 12 jam total perjalanan yang dibutuhkan untuk dapat kembali ke Bandung (Pangalengan), setelah menginjakkan kaki di tanah Jampang. Tanah yang membuktikan petunjuk Gunung Kendeng melalui syair kidung Sunda, tanpa petunjuk dari para putri yang berjajar serba kuning.

### **Dimensi Sakral**

Di Priangan (Jawa Barat & Banten), sekurang-kurangnya ditemukan tiga gunung dengan nama “kendeng”. *Pertama* Gunung Kendeng yang menjadi gunung tertinggi di Bandung Raya, *kedua* Gunung Kendeng (1901 Mdpl) di perbatasan Bandung dan Cianjur yang terkait *uga* Bandung, *ketiga* Gunung Kendeng (tidak

diketahui ketinggiannya) yang berada di *kasepuhan* Baduy, Desa Kanékés.

Gunung Kendeng Kanékés dalam kepercayaan masyarakat Baduy merupakan gunung keramat. Rosidi (2000: 578-579) menyebutkan bahwa Gunung Kendeng ini adalah tempat yang dijadikan penyimpanan Sasaka Pusaka Buana yang—bagi masyarakat Baduy—merupakan tempat pusaka yang lebih suci dari Sasaka Domas. Masyarakat Baduy percaya bahwa di tempat inilah diturunkan tujuh orang Batara oleh Sang Hyang Kersa (Maha Kuasa).

Ketinggiannya tidak teridentifikasi, karena lokasinya dirahasiakan. Pun demikian dengan penelusuran secara digital tentang unggulan atau prominen pegunungan kendeng, juga tidak dapat dipastikan. Hanya *puun* Cikeusik dan beberapa orang kepercayaannya saja yang mengetahuinya dengan tepat. Kemudian, disebutkan pengecualian nama orang luar seperti Dr. Blumme (1822) dan Dr. Koorder (1864), yang disebutkan pernah sampai ke pegunungan Kendeng ini. Gunung Kendeng dalam konteks masyarakat Baduy merupakan gunung sakral yang harus dijaga kehormatan dan kesuciannya.

Gunung Kendeng (1901 Mdpl) kedua, adalah gunung yang dihubungkan dengan *uga*. *Uga* sendiri merupakan untaian kalimat yang dipercaya berisi ramalan tentang hari depan suatu daerah atau tempat. *Uga* berhubungan dengan konsep orang Sunda tentang sejarah. Tidak hanya melihat kepada yang sudah lampau, melainkan juga memandang kepada masa yang akan datang (Rosidi, 2000: 673).

*Bandung heurin ku tangtung* atau Bandung penuh oleh manusia, merupakan salah satu ungkapan *uga*. Disampaikan pada masa

lampau, ketika Bandung masih tidak banyak penghuni, dan dibuktikan kini dengan disematkannya Bandung sebagai salah satu daerah terpadat di nusantara.

Terkait *uga* Bandung yang berhubungan dengan Gunung Kendeng, konon, suatu hari Bandung akan kembali digenangi air, dan manusia Bandung akan berbondong-bondong pindah ke suatu tempat yang keberadaannya tidak jauh dari Gunung Kendeng (1901 Mdpl [?]).

Pada dasarnya, gunung sendiri selalu spesial. Tetapi, Gunung Kendeng tentu lebih spesial lagi, lebih megah dan sangat istimewa. Sekurang-kurangnya untuk masyarakat di cekungan Bandung. Kenapa menjadi istimewa? *Pertama*, menjadi gunung tertinggi di Bandung Raya, *kedua* menjadi salah satu artefak pranusantara, *ketiga* disebutkan dalam kidung *buhun* pantun Sunda, *keempat* berdasarkan konstitusi memiliki status tertinggi kawasan konservasi, *kelima* ditetapkan secara kultural sebagai kawasan larang yang sakral.

Karena istimewanya gunung ini, cara memperlakukannya harus istimewa pula. Tidak dengan mendatangi, menikmati, dan mengeksploitasi keindahannya saja, tetapi dengan sikap mempertahankan keutuhannya. Sebab, manusia yang dihidupi oleh gunung yang menjadi hulu sekaligus sumber kehidupan ini, bukanlah hanya sebatas masyarakat di kaki gunungnya, melainkan terus mengalir seiring aliran sungai Citarum yang panjang bermuara di laut utara. Pemanfaatannya tidak sebatas kadar kecantikan dan keindahan, melainkan berupa totalitas kehidupan di dalamnya yang terjaga, berupa keseimbangan ekosistem dan keanekaragaman hayati beserta seluruh kesatuan gunung-gunung yang terkoneksi dengannya.

Memperlakukan dan memandang gunung pada akhirnya selalu tentang memperlakukan dan menyaksikan diri manusia itu sendiri. Sebab, gunung secara simbolik telah menjadi refleksi peradaban manusia. Maka, sebaik-baiknya sebuah peradaban adalah peradaban yang memuliakan gunung-gunung.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# AKU DAN GUNUNG

*Aku yang mengimani waktu—  
tentang hari esok yang selalu misteri—  
masih bertahan menghadapi jaman yang kian berani.*

*Kami; aku dan gunung, dijaga oleh rasa takutku  
Aku dan rasa takut; saling menjaga*

*Tentang keberanian  
Dahulu ia gemar mengendap di kedalaman,  
di dalam hati atau di dalam tanah—tumbuh diam-diam,  
di belakang tubuh bersama pusaka,  
di dalam keheningan goa bersama pertapa,  
atau di bawah tempat tidur;  
bersembunyi bersamaku yang ketakutan,*

*Kini keberanian menjadi genit dan gemar bersolek di permukaan  
temannya kaca, ramai awan, dan tepuk tangan  
keberanian menjadi penakut dan durhaka pada sunyi*

*Tentang karibku yang pergi menyusul rasa takut  
Ia pernah berkata ia ingin mati di tempat dimana tak ada  
yang bisa menemukannya.*

*Kukira itu kota, tapi ia pergi ke gunung larang!.*

*Seseorang menemukannya meski niatnya bukan mencari seseorang;  
Karibku mati dengan peluru di dada, dikira pantera*

*Tentang rindu  
Kubiarkan api-apinya menelanjangi tubuhku  
melenyapkan riuh dan penanda  
menyisakan kau.*

*Aku merindukanmu  
seperti gunung merindukan sunyinya*

*(Jazuli Imam, 2017)*



# PUSTAKA

- Danadibrata. RA. 2006. *Kamus Basa Sunda*. Bandung. Kiblat
- Dewanto, Nugroho (editor). 2011. *Kartosoewirjo: Mimpi Negara Islam (Seri Buku TEMPO: Tokoh Islam di Awal Kemerdekaan)*. Jakarta. Gramedia.
- Haekal, Muhammad Husain. 2015. *Sejarah Hidup Muhammad*. Miftah A. Malik (penerjemah). Pustaka Ahlak.
- Ibnu Ishaq (Syarah & Tahqiq: Ibnu Hisyam). 2015. *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam: Sejarah Lengkap Kehidupan Rasulullah*. Jakarta. Akbar Media.
- J. Noorduyn & A. Teeuw. 2009. *Tiga Pesona Sunda Kuna*. Hawe Setiawan (Penterjemah). Jakarta. Pustaka Jaya
- Jonathan Rigg. 1862. *A dictionary of the Sunda Language of Java*. Batavia. Lange & Co
- Lubis, Nina. 1998. *Sejarah Bandung Selatan*. Bandung. Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.
- Purwoko, Agus. 2013. *Gunungan: Nilai-nilai Filsafat Jawa*. Yogyakarta. Graha Ilmu.
- Robert Dick-Read. 2008. *Penjelajah Bahari: Pengaruh Peradaban Nusantara Di Afrika*. Edrijani Azwalidi (penterjemah). Bandung. Mizan.
- Rosidi. Adjip dkk. 200. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya*. Jakarta. Pustaka Jaya.
- Suryana, Jajang. 2002. *Wayang Golek Sunda: Kajian Estetika Rupa Tokoh Golek*. Bandung. Kiblat



[judnabumi.com/tamanburu](http://judnabumi.com/tamanburu)

[perhutani.com](http://perhutani.com)

[dishut.jabarprov.go.id](http://dishut.jabarprov.go.id)

[protectedplanet.net](http://protectedplanet.net)

[maps.library.leiden.edu](http://maps.library.leiden.edu)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

## TENTANG PENULIS



Pepep DW. ‘Seni’ dan ‘Kearifan Lokal’—baik dalam akademisi maupun praktisi— begitu melekat pada dirinya. Ayah satu anak ini mendapat gelar Sarjana Seni pada tahun 2007 di STSI Bandung (sekarang Institut Seni Bandung Indonesia), kemudian menyusul gelar Magister Seni di belakang namanya pada tahun 2014 dari kampus yang sama. Bahkan, serentang 2007 sampai 2009, Pepep DW mendapatkan *extension course* perih

hal Filsafat Budaya di Universitas Parahyangan Bandung.

Dua buku karya sebelumnya; *Pendidikan Karakter dalam Mainan dan Permainan Tradisional Jawa Barat* (Pemprov Jabar, 2012) dan *Traditional Children’s Game of Indonesia* (Ministry of Tourism and Creative Economy Republic of Indonesia, 2013), masih memiliki unsur seni meski dibalut kearifan lokal pada isinya. Bahkan, buku yang diterbitkan pada tahun 2013 tersebut telah dipublikasikan secara internasional ke dalam bahasa Inggris.

Dari tangannya lahir banyak publikasi ilmiah dan populer, riset, serta pengembangan pergerakan, seperti Penelitian Mursih: *Biografi Lagu Es Lilin*, Penelitian *Relasi Mitos dan Lingkungan*, menginisiasi *Ensiklopedi Gunung Bandung: Sejarah – Lanskap – Budaya*, menginisiasi *The Gunung Institute*, menulis *Posibilisme dalam Konservasi Lingkungan* (2009), menulis *Berakhirnya Sejarah*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

*Tari Sunda* (Tribun Jabar, 2013), menyusun *Gunung Bandung: Selatan, Lanksap, Budaya* (2015), dan masih ada sembilan aktivitas ilmiah lainnya.

Pepew DW juga mendapat banyak penghargaan atas pemikiran serta kegiatannya, di antaranya adalah Wacana Pengarusutamaan Gender dari Kementerian Pemberdayaan Perempuan (2008), *Issue Maker: Masyarakat Antinarkoba* dari Universitas Maranatha (2010), *Membangun Iklim Organisasi* dari STSI (2010), *Penulis Berwawasan Lingkungan* dari Gubernur Jawa Barat (2014), dan masih banyak lagi.

Saat ini, lelaki yang banyak terpengaruh oleh tokoh-tokoh seperti Strauss, Berger, dan Foucault ini secara konsisten bergerak di bidang konservasi, terutama tentang kawasan, bersama sahabat-sahabat lain dari *Save Ciharus*, *Sadar Kawasan*, dan kelompok konservasionis lainnya. Minatnya terhadap gunung tidak menyurutkan pergerakannya dalam menggaungkan apa yang semestinya LESTARI, salah satunya; Cagar Alam, sehingga lahirlah buku ini sebagai medium menuju apa yang diperjuangkannya bersama sahabat-sahabat konservasionis yang lain.

Pepew DW dapat ditemui melalui surel; **pepew.dw@gmail.com**

# EPILOG

Sejak pertama kali didiskusikan dan dipresentasikan secara terbuka, hingga akhirnya dapat dicetak dalam bentuk buku, konten pembahasan dan cara menyampaikan dalam buku ini paling tidak mengalami tiga kali proses perombakan.

Perombakan pertama dilakukan terkait perkembangan kampanye #saveciharus dan #sadar kawasan, perombakan kedua terkait konsepsi Patanjala, perombakan ke tiga terkait dicabutnya salah satu bab pembahasan khusus “Berhenti Mendaki Gunung”.

Perkembangan kampanye #saveciharus dan #sadar kawasan yang memunculkan paradigma baru, khususnya terkait relasi logis antara kerusakan sebuah kawasan, dengan budaya mendaki gunung yang tanpa memandang status kawasan melahirkan kerusakan lain yang lebih massif. Hutan dan danau Ciharus adalah salah satu contoh kasus bagaimana kegiatan mendaki yang menjadi *pioneer* (pelopor) dalam membuka dan mempublikasikan sebuah kawasan/spot memiliki dampak pada maraknya kegiatan lain yang lebih merusak; motor trail dengan fragmentasi kawasan dan sedimentasinya, pencemaran, kunjungan massif pendaki, hingga perburuan merupakan beberapa dampak langsung yang terjadi.

Padahal hutan dan danau Ciharus di Bandung selatan merupakan kawasan cagar alam, level tertinggi dalam pembagian status konservasi di mana kegiatan rekreasi dan wisata tidak dibenarkan. Selain itu, di dalam kawasan cagar alam, hal-hal yang dihindari tidak hanya kegiatan yang dapat mengakibatkan kerusakan, melainkan juga yang dapat mengubah keutuhan kawasan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam penyajian tulisan awal sebelum dilakukan perombakan, tidak sedikit kawasan/gunung yang masuk dalam status cagar alam ditulis dengan sudut pandang dan cara penulisan yang cenderung eksploitatif. Dalam tulisan awal, deskripsi pembahasan relatif menampilkan sisi keindahannya dan cenderung mengajak pembaca untuk mendatangi tempat-tempat tanpa mempertimbangkan status kawasan, termasuk cagar alam yang terlarang berdasarkan aturan formal, sebab cagar alam sebagai kawasan konservasi hanya bisa dikunjungi untuk kepentingan riset.

Dalam perjalanan panjang kampanye #saveciharus dan #sadarkawasan, akhirnya tiba pada sebuah titik di mana menghentikan kerusakan –khususnya oleh motor trail dan kegiatan rekreasi lainnya— hanya bisa dilakukan dengan cara menegakkan aturan formal terkait kawasan. Maka argumentasi cagar alam pada akhirnya digunakan sebagai kekuatan formal untuk menghentikan kegiatan-kegiatan yang dianggap ilegal.

Konsekuensi dari digunakannya argumentasi cagar alam berarti setiap kegiatan rekreasi, termasuk mendaki harus dihentikan di cagar alam, tidak terkecuali cara menulis yang dipandang dapat menimbulkan pelanggaran terhadap kawasan.

Akhirnya, beberapa bab dalam buku ini dibongkar dan ditulis ulang, sebagian lainnya dibuang, dengan pertimbangan atas kekhawatiran beberapa tulisan sebelumnya dijadikan pembenaran dalam menjadikan cagar alam sebagai tujuan pendakian, rekreasi, dan kegiatan lainnya di luar kegiatan riset.

Perombakan kedua dilakukan berdasarkan pertimbangan konsepsi Patanjala. Sederhananya, pendekatan Patanjala relatif sama dengan pendekatan konservasi dalam hukum formal terkait ka-

wasan dan biodiversitas, yang membedakan; hukum konservasi lahir dari pemikiran barat dan kolonial, sementara konsepsi Patanjala merupakan pendekatan konservasi yang lahir atau diciptakan masyarakat nusantara (Sunda khususnya).

Dampaknya sama dengan perombakan pertama, beberapa gunung dan tempat beserta informasi lainnya direvisi, disesuaikan agar dapat menghindari pemaparan yang bertolak-belakang dengan konsep Patanjala.

Dalam kesempatan lain, konsep Patanjala sebagai hukum otentik masyarakat Sunda lama dalam memperlakukan alamnya, diharapkan dapat ditulis dan dipublikasikan sebagai salah satu upaya mengembalikan konektivitas masyarakat nusantara dengan alamnya.

Perombakan ketiga dilakukan pada bab “Berhenti Mendaki Gunung”. Perombakan ini lebih tepatnya disebut “pencabutan” konten pembahasan dalam buku *Manusia dan Gunung* untuk dicetak terpisah dalam buku yang berbeda.

Dalam bab “Berhenti Mendaki Gunung”, di dalamnya terdapat pembahasan khusus tentang relasi kampanye #saveciharus #sadarkawasan dan argumentasi cagar alam yang pada akhirnya melahirkan konsep “berhenti mendaki gunung”. Dalam bab ini, terdapat pula beberapa pembahasan khusus tentang batasan serta gunung-gunung di Jawa Barat dan beberapa gunung di pulau Jawa yang memiliki status sebagai cagar alam. Harapannya, bab yang dicabut ini bisa segera berwujud dalam bentuk buku yang lain tak lama setelah diterbitkannya buku *Manusia dan Gunung* ini. Tak lain, harapan itu dipanjatkan didasari atas antusiasme beberapa kawan dan komunitas yang sama-sama terlibat dalam kampanye #saveciharus dan #sadarkawasan.

Bab “Berhenti Mendaki Gunung” dengan segala keterbatasannya diharapkan dapat mengisi kekosongan informasi di kalangan penggiat, khususnya dalam hal paradigma kegiatan alam bebas dan kaitannya dengan konsep konservasi.

Selain proses panjang beberapa fase perombakan di atas, ada banyak tantangan dalam proses penyusunan tulisan ini sebelum akhirnya dapat diwujudkan dalam bentuk buku. Tantangan tersebut terutama datang dari kenyataan bahwa menulis sebuah buku—terutama dalam klasifikasi ilmiah—merupakan pilihan yang membutuhkan banyak konsekuensi. Sebagai lelaki yang telah menjadi seorang bapak bagi anak berusia 4 tahun, dan suami bagi seorang istri yang mengabdikan dirinya secara penuh sebagai ibu, ada banyak hal yang harus disesuaikan. Tetapi di saat yang sama, menjadi laki-laki yang dilengkapi seorang ibu sekaligus istri, keduanya menjadi spirit utama sehingga setiap kali hampir kehilangan tenaga, bersama mereka selalu menjadi kegiatan *fast charging process*. Keluarga, adalah pendukung utama dalam setiap detail proses penyusunan buku ini.

Melalui lembaran kertas bertuliskan “epilog” yang menjadi halaman “persembahan” ini, penulis menyampaikan hormat dan terima kasih, khususnya untuk teman-teman #saveciharus #sadarkawasan beserta setiap personal dan banyak komunitas di dalamnya yang terus sama-sama berusaha untuk kebaikan lingkungan yang kita yakini, bukan hanya untuk kita hari ini tetapi jauh dari itu untuk kepentingan generasi yang diwarisi “masa depan” oleh kita yang hidup hari ini.

Kepada orang tua, guru, sekaligus teman diskusi Dr. Yus Wiradiredja dalam banyak tema kidung Sunda, Dr. Suhendi Afriyanto

dalam cara pandangan kritis, Ustadz Yudo Sasongko, atas bimbingan dan proses panjangnya diucapkan terima kasih dan hormat bagi ketiganya. Jazuli Imam dan keluarga besar *Djeladjah* bersama kelengkapan kawan-kawan Pejalan Bergerak, keluarga besar Gi (The Gunung Institute) yang menjadi tempat langkah-langkah kecil untuk mimpi yang besar.

Irfan Kamil Muhammad, sutradara muda yang memilih dokumenter sebagai jalan hidupnya, termasuk mimpi bersama Verdure Film, jika sudah dan diberi kuasa bertemu dengan waktunya, insya allah bab penting yang selalu kita diskusikan akan berwujud dalam sebuah film dokumenter.

Keluarga besar *Sabuki* dan *Bougenvile Outdoor*, khususnya Opik, Gustav dan Agus yang –bahkan sebelum berwujud draf– sejak tahun 2014 telah mendukung dan memiliki kepercayaan bahwa buku ini akan dan harus berwujud. Keluarga besar jelajah Gunung Bandung (JGB) yang menjadi rumah lahirnya banyak ide-ide tentang gunung Bandung, termasuk data kajian penting terkait jumlah gunung dan program Ensiklopedi Gunung Bandung.

Tak lupa, pada para pendukung yang datang menjadi penyelamat di ujung jalan ketika draf buku ini hampir diperlakukan seperti handuk untuk dilempar, mereka adalah kedua ilustrator yang dengan baik menerjemahkan gagasan penulis ke dalam bentuk gambar, Denni Hamdani di Balé Rancagé, Forestalk, Ridwan Ebing & Uus dari *Mountster*, Yusuf Toabi atas kepercayaannya, Dadan Ramdhan dan Walhi Jabar, *mang* Solih & Dadang, Arif RK, *abah* Iwan dan keluarga besar B-PAS di Majalaya, Pungkit, Arifin serta Sunny yang sedia membawa penulis ke kampung Jampang dalam 12 jam perjalanan yang hebat.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Dan terakhir tentu saja, untuk setiap gunung-gunung yang setiap saat terus menjadi inspirasi.

Terima Kasih atas dukungannya;



Buku ini tidak diperjualbelikan.

PEPEP DW.

# MANUSIA DAN GUNUNG

TEOLOGI - BANDUNG - EKOLOGI



*...namun pemahaman dan cara berpikir masyarakat terhadap gunung, termasuk konsep memperlakukan gunung, secara ekologis pada praktiknya begitu jauh dari nilai-nilai filosofis, apalagi jika dilihat dari kacamata teologis.*

*Kerusakan alam yang dengan mudah kita saksikan terjadi di setiap tempat, tidak bisa dilepaskan dari bagaimana masyarakat memandang dan memperlakukan gunung. Alih-alih menjadikan gunung sebagai guru, pada praktiknya tidak lebih diperlakukan sebagai benda mati dan tempat perputaran ekonomi. Padahal dalam totalitas kehidupan, gunung bersama hutan lebih banyak perannya sebagai sistem penyangga kehidupan. Urgensinya jauh di atas pendekatan ekonomi semata.*

*Salah satu alasan hilangnya penghargaan manusia terhadap gunung diakibatkan karena terputusnya pengetahuan terhadap alamnya. Barangkali, melalui buku ini mudah-mudah, setidaknya dapat terbuka sedikit petunjuk berupa kode-kode menuju jawaban yang lebih baik terhadap pengetahuan lainnya yang lebih luas, dan berbobot.*

*Buku ini, pada akhirnya, berusaha untuk mengajak menyelami kedalaman gunung, di samping mendaki ketinggiannya. Sehingga, selain kita menjadi lebih tahu, seyogyanya kita bertambah bijaksana.*



**Penerbit Djeladjah**

Ngaglik, Sleman, Yogyakarta.  
instagram & twitter: @djeladjah  
www.kopibukucinta.com

ISBN 978-602-51833-0-0



9 786025 183300

Buku ini tidak diperjualbelikan.