

**RESISTANSI PEREMPUAN DALAM BUDAYA PERTUNJUKAN
JAWA TRADISIONAL
(Women's Resistance in Traditional Javanese Performance Culture)**

Widya Nirmalawati, Sulasih Nurhayati, & Titik Wahyuningsih

Universitas Muhammadiyah Purwokerto

Fakultas Ilmu Budaya dan Komunikasi

Jl. KH. Ahmad Dahlan, Dukuhwaluh, Kembaran, Kabupaten Banyumas,

Jawa Tengah 53182, Indonesia.

widya.nirmalawati@gmail.com

(Diterima: 15 Agustus 2021; Direvisi: 14 Oktober 2022; Disetujui: 25 Januari 2023)

Abstract

*Women in literary works were often presented as a representation of resistance to their social, cultural and traditional backgrounds. This could also be seen in the novel *Tonggeng Dukuh Paruk* by Ahmad Tohari. This study discussed the resistance of the female character in the novel to her patron-client practices. Using Scott's patron-client theory, it was revealed that the resistance made by Srintil's character as *ronggeng* against her patron, Ki Kartareja, was a rule from the *ronggeng* tradition that shackles her freedom as a human and a woman. Patron-client relationships that initially worked out eventually led Srintil to fight back. The rules and prohibitions on falling in love, the desire to marry and having children ordered by Kartareja as a *ronggeng* shaman benefitted only for the men (the patriarchal culture) legitimated by culture led Srintil to rebel and resist in her own way.*

Keywords: *woman resistance, ronggeng dukuh paruk, patron-client*

Abstrak

*Perempuan dalam karya sastra sering dihadirkan sebagai representasi perlawanan terhadap kondisi sosial, budaya dan tradisi yang melatarbelakanginya. Hal tersebut juga terlihat dalam novel *Ronggeng Dukuh Paruk* karya Ahmad Tohari. Penelitian ini akan membahas resistansi yang dilakukan tokoh perempuan dalam novel tersebut terhadap praktik patron-klien yang dijalannya. Dengan menggunakan teori patron-klien dari Scott, terungkap bahwa resistansi yang dilakukan tokoh Srintil sebagai *ronggeng* terhadap patronnya, Ki Kartareja, merupakan penolakan Srintil terhadap aturan dari tradisi *ronggeng* yang membelenggu kebebasannya sebagai manusia dan perempuan. Relasi patron-klien yang awalnya berjalan dengan baik pada akhirnya menuntun Srintil untuk melawan. Aturan berupa larangan jatuh cinta, menikah, dan memiliki anak yang didungungkan oleh Kartareja sebagai dukun *ronggeng* hanya menguntungkan laki-laki yang terlegitimasi budaya. Hal tersebut membuat Srintil berontak dan melakukan resistansi dengan caranya sendiri.*

Kata-kata kunci: *resistansi perempuan, ronggeng dukuh paruk, patron-klien*

DOI: 10.26499/jk.v19i1.3949

How to cite: Nirmalawati, W. dkk. (2023). Resistansi Perempuan Terhadap Praktik Patron-Klien dalam Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* Karya Ahmad Tohari. *Kandai*, 19(1), 63–76 (DOI: 10.26499/jk.v19i1.3949)

PENDAHULUAN

Kisah resistansi perempuan banyak diabadikan dalam berbagai tulisan dengan tujuan tertentu, dari berbagai sudut pandang dan perspektif sehingga

khalayak dapat melihat perempuan dari berbagai sisi. Resistansi yang banyak dilakukan perempuan umumnya berkaitan dengan dominasi patriarki dalam masyarakat dan adanya ketidakadilan gender yang menempatkan

perempuan dalam ranah domestik yang terkait erat dengan fungsi seksualitasnya. Sebaliknya, penelitian ini akan berfokus kepada perlawanan perempuan yang justru menginginkan peran domestik sebagai ibu, istri dan gambaran ideal seorang perempuan *somahan* (istri yang mengutamakan keluarga). Keinginan menjadi perempuan *somahan* dilakukan oleh tokoh utama perempuan, Srintil, seorang ronggeng dalam novel Ahmad Tohari (AT) berjudul *Ronggeng Dukuh Paruk (RDP)*. Melalui tokoh Srintil, AT, menggambarkan bagaimana seorang ronggeng membentuk identitas dirinya sekaligus identitas sosialnya (Resmi, 2015); (Suwarmo, 2018). Meskipun hanya bersifat rekaan, menurut Sharma, karya sastra adalah cermin dari sebuah masyarakat (Sharma, 2020). Artinya, selalu ada ikatan erat antara karya sastra dengan masyarakat, di tempat karya sastra itu lahir. Subjektivitas Srintil sebagai tokoh utama yang kemudian dinobatkan sebagai ronggeng pun tidak bisa lepas dari masyarakat dan komunitas budaya tempat ia hidup dan menjadi bagiannya.

Menjadi seorang ronggeng bagi gadis di Dukuh Paruk adalah sebuah impian. Demikian halnya dengan Srintil. Maka ketika kamitua Dukuh Paruk, yaitu Kartareja (dukun ronggeng) dan juga Sakarya (Kakek Srintil) menyatakan bahwa Srintil ketempelan *indang*, Srintil tidak keberatan ketika harus melalui serangkaian aturan ronggeng yang harus ditaati dan diemban oleh seorang ronggeng. Meskipun pada akhirnya impian masa kecilnya tersebut menjauhkan Srintil dari perannya sebagai seorang wanita, yaitu menjadi seorang istri dan ibu bagi anak-anaknya. Srintil adalah ronggeng yang sangat dinantikan oleh masyarakat Dukuh Paruk setelah sebelas tahun lamanya dari ronggeng terakhir yang hidup di dukuh tersebut. Hal tersebut terjadi karena tidak semua

perempuan (gadis) bisa menjadi ronggeng jika ia tidak ketempelan *indang* (roh ronggeng turun temurun). Karena ronggeng hadir (mengada) bukan hasil pembelajaran, melainkan karena roh *indang* telah merasuk ke dalam tubuh seorang gadis.

Perempuan dalam karya sastra sering dihadirkan sebagai representasi perlawanan terhadap kerangkeng budaya yang membelenggu gerak fisik, pikiran, bahkan perasaannya. Apa yang terjadi dimasyarakat baik secara langsung ataupun tidak memengaruhi apa yang ditulis oleh seorang sastrawan. Seperti yang digambarkan oleh Permatasari (2017) menyoroti gerakan perlawanan yang dilakukan oleh Ranting; Gendhing; Tawangstri; dan Zhang Mey; empat tokoh perempuan dalam novel *Garis Perempuan* karya Sanie B. Kuncoro. Meskipun keempatnya adalah perempuan modern nyatanya mereka tidak lepas dari budaya patriarki yang telah bercokol kuat di dalam masyarakat. Namun, mereka melakukan resistansi dengan cara mereka sendiri atas virginitas dan tubuh yang mereka miliki untuk meraih kebahagiaan dan perayaan atas tubuh perempuannya. Penelitian Asl (2018) menjabarkan tentang *counter-conduct* yang dilakukan perempuan dalam tiga memoar kontemporer yang ditulis oleh Jean P. Sasson (1992), Zainab Salbi (2005), dan Manal al-Sharif (2017). Dengan menggunakan teori Foucault, Asl menemukan bahwa perempuan dalam tiga memoar tersebut melakukan resistansi dengan tindakan-tindakan positif dan produktif untuk menggoyahkan status quo dan ideologi patriarki yang sangat mapan. Para perempuan melakukan resistansi kontra-sejarah, dan kontra-masyarakat, serta melakukan *counter-conduct* terhadap peraturan memakai hijab/burkak dengan cara yang berbeda. Penelitian yang dilakukan Asl pada tiga memoar tersebut

berbeda dengan beberapa penelitian yang bertema resistansi. Dalam memoar tersebut tokoh perempuan umumnya melakukan perlawanan yang cenderung kontra-produktif. Beberapa di antaranya adalah yang dilakukan oleh Susilowati dan Indarti (2018) yang menggambarkan bentuk resistansi perempuan yang lebih bersifat negatif, yaitu dengan tingkah laku yang kurang baik, bahkan melakukan balas dendam sebagai bentuk perlawanan.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya yang menggunakan karya sastra sebagai data, Ghatak (2012) menggunakan studi kasus pada sebuah kelompok suku primitif dari Benggala Barat, komunitas Lodha. Dari penelitian tersebut perempuan yang terlibat aktif dalam pengumpulan produk hutan ternyata mendapat perlakuan yang berbeda. Resistansi yang mereka lakukan tidak hanya dikarenakan ideologi patriarki yang sudah mengakar kuat, tetapi juga karena masalah kemiskinan dan pengucilan sosial. Ketiga hal tersebut membuat perempuan komunitas Lodha kesulitan dalam mengakses sumber mata pencaharian dan kebutuhan sosial.

Penelitian dengan tema resistansi terhadap RDP sendiri sudah beberapa kali dilakukan antara lain dilakukan oleh Rahmawati (2019) yang membandingkan tokoh perempuan dalam *Tarian Bumi* karya Oka Rusmini dan RDP karya AT. Resistansi yang dilakukan oleh Telaga dan Luh Kenten dalam *Tarian Bumi* adalah wujud pemberontakan adat, tradisi dan juga budaya patriarki yang telah melembaga. Demikian juga dengan tokoh Srintil sebagai ronggeng dalam RDP. Demi langgengnya budaya ronggeng, Srintil memiliki peran ganda, yaitu sebagai pemangku objek pemuas laki-laki atas nama tradisi. Ketika dirinya dinobatkan sebagai ronggeng oleh Kartareja sebagai patron budaya ronggeng, Srintil (klien) hanya bisa patuh

dengan semua aturan karena ia berterima kasih kepada dukun tersebut yang telah membuatnya menjadi seorang ronggeng. Relasi patron-klien antara keduanya yang awalnya bersifat mutualisme, berujung kepada perlawanan Srintil, karena Kartareja menjauhkan Srintil dari keinginannya menjadi perempuan *somahan* dengan dalih bahwa hal tersebut adalah aturan ronggeng. Untuk itu penelitian ini, akan mengulas bagaimana relasi patron-klien antara Srintil dan Kartareja terbentuk dan mengapa Srintil melakukan resistansi.

LANDASAN TEORI

Menurut Scott (1993), dan Ahimsa Putra (1988) patron-klien adalah relasi antara dua orang yang berbeda status sosial dan ekonominya. Seseorang yang lebih tinggi statusnya (patron) menggunakan sumber daya yang dimiliki untuk memberikan perlindungan atau keuntungan kepada orang yang lebih rendah status sosial dan ekonominya (klien), sebaliknya klien memberikan dukungan, bantuan, dan jasa yang dibutuhkan oleh patron. Ahimsa-Putra (1988) lebih lanjut menjelaskan bahwa agar hubungan patron-klien dapat berjalan dengan baik perlu ada unsur-unsur yang mendukung. Unsur pertama ialah apa yang diberikan/dipertukarkan adalah sesuatu yang berharga dimata pihak yang lain, baik itu berupa barang maupun jasa dengan berbagai ragam bentuk. Unsur yang kedua ialah adanya hubungan timbal balik, yaitu apabila si penerima (klien) “merasa” berkewajiban untuk membalas pemberian patron. Unsur timbal balik ini menurut Scott yang membedakan sebuah hubungan yang berdasarkan pemaksaan (*coercion*) atau karena adanya wewenang formal (*formal authority*). Unsur terakhir, patronasi perlu di dukung oleh aturan atau norma dalam masyarakat. Hal inilah, yang membuat

pihak yang mempunyai kedudukan lebih rendah (klien) bisa melakukan “penawaran”. Jika salah satu pihak merasa bahwa pihak lain tidak memberi seperti apa yang diharapkan, pihak lain dapat menarik diri dari hubungan tersebut tanpa terkena sanksi.

Dalam relasi pertukaran, Scott (1993) menjabarkan kategori pertukaran menjadi dua, yaitu arus dari patron ke klien dan arus dari klien ke patron. Kemudian, Scott membagi kategori pertukaran pertama menjadi lima bagian:

1. penghidupan subsistensi dasar
2. jaminan krisis subsistensi
3. perlindungan
4. makelar dan pengaruh, dan
5. jasa patron kolektif.

Dalam *penghidupan subsistensi dasar*, seorang patron bisa memberikan pekerjaan tetap, tanah, dan benih, atau hal lain yang dibutuhkan oleh klien. Yang kedua, *jaminan krisis subsistensi*, patron diharapkan memberikan bantuan atau (pinjaman) saat krisis ekonomi, sakit atau kecelakaan, atau saat gagal panen. Ketiga, perlindungan, patron melindungi klien, baik dari bahaya pribadi (musuh pribadi klien) ataupun dari bahaya umum misalnya pemungut pajak, pengadilan dan lain-lain. Untuk bagian *makelar dan pengaruh*, seorang patron selain melindungi klien dari perusakan luar, ia juga dapat menggunakan pengaruhnya untuk menarik hadiah dari luar untuk kepentingan patron. Yang terakhir, *jasa patron kolektif*, patron sebagai kelompok, dapat mengelola dan memberikan sumbangan untuk kepentingan umum. Namun, dalam kategori arus klien ke patron, Scott, sedikit kesulitan untuk mengategorikan arus barang dan jasanya karena kebutuhan patron bisa berbeda-beda. Biasanya klien memberikan tenaga dan keahliannya untuk kepentingan patron dalam bentuk apa pun.

Menurut Ahimsa-Putra (1998), studi mengenai patron-klien berkembang

setelah tahun 60-an dan berkembang pesat dalam bidang ilmu antropologi, sosiologi, hingga ilmu politik. Pelras (2020) meneliti praktik patron-klien dalam ilmu antropologi tentang kehidupan tradisional masyarakat Bugis dan Makassar yang memengaruhi sistem kehidupan masyarakat modern di Sulawesi Utara. Penelitian di bidang politik juga telah dilakukan oleh David Henley, “*Precolonial Citizenship in South Sulawesi*” (2019); Pauwelussen, “*Community as Network: Exploring a Relational Approach to Social Resilience in Coastal Indonesia*” (2016); dan Pelras (2020). Mereka menjelaskan tentang patron yang membutuhkan klien untuk mendulang suara untuk memenangkan kontestasi politik. Patron-klien banyak dikaji dalam bidang ilmu antropologi, sosiologi dan politik, tetapi tidak menutup kemungkinan praktik tersebut dapat terjadi dalam bidang ekonomi, pendidikan, bahkan sastra. Salah satunya adalah adanya praktik patron-klien dalam kesenian ronggeng yang terekam dengan baik dalam novel *RDP*, patronasi tampak antara tokoh Srintil sebagai klien dan Ki dan Nyi Kartareja sebagai patron.

Pewarisan peronggengan yang dilakukan secara turun temurun dari nenek moyang mereka, Ki Secamenggala kepada *kamitua* atau panutan dukuh tersebut, yaitu dukun ronggeng, dalam *RDP* adalah Ki Kartareja dan Sakarya. Keduanya memiliki wewenang untuk menilai bahwa seseorang telah kerasukan *indang* ronggeng dan dapat menjadi ronggeng pengemban budaya Dukuh Paruk. Sebagai seorang patron yang memiliki wewenang (sumber daya) merekalah yang bertanggung jawab tentang semua hal yang terkait dengan ronggeng. Pengetahuan sebagai dukun ronggeng yang dimiliki keduanya menempatkan Ki Kartareja dan istrinya menjadi patron bagi kehadiran ronggeng baru (Srintil) sebagai klien mereka.

Namun, relasi patron-klien di antara mereka memunculkan resistansi dari Srintil sebagai klien. Eksploitasi Ki Kartareja sebagai patron, dan juga aturan/pantangan yang harus dijalani Srintil sebagai klien membuat Srintil melakukan perlawanan dengan caranya sendiri.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif-deskriptif untuk menggambarkan kenyataan yang ada berdasarkan konsep, kategori, dan tidak berdasarkan angka. Objek material dalam kajian ini adalah kepustakaan, yakni novel *Ronggeng Dukuh Paruk* karya Ahmad Tohari (AT) yang diterbitkan pada tahun 2011 oleh penerbit Gramedia Pustaka Utama, Jakarta. Peneliti mengumpulkan dan mengklasifikasikan data primer berupa narasi teks, dialog antarkarakter dan monolog dalam novel *RDP* karya AT yang menggambarkan relasi patronasi untuk menjawab rumusan masalah, yaitu 1) tentang bagaimana relasi patronasi antara Srintil sebagai ronggeng dan Kartareja sebagai dukun ronggeng; 2) bagaimana bentuk resistansi yang dilakukan Srintil terhadap Kartareja sebagai dukun ronggeng.

Data yang telah terkumpul, diklasifikasi ke dalam dua variabel, yaitu: 1) data tentang relasi patron-klien, dan 2) data resistansi yang dilakukan Srintil terhadap patronnya. Kemudian, data yang telah dikategorikan akan dianalisis dengan menggunakan teori patron-klien dan juga resistansi tersembunyi dari James Scott. Untuk mengungkap patronasi antara dukun ronggeng dan penari ronggeng, teori patron-klien dari Scott akan digunakan sebagai dasar untuk menjustifikasi relasi keduanya. Sedangkan, untuk mengungkap jenis resistansi yang dilakukan oleh Srintil, teori resistansi dari Scott *hidden transcript* digunakan untuk mengungkap

bentuk resistansi yang dilakukan oleh Srintil kepada Kartareja.

PEMBAHASAN

Patron-Klien dalam Ronggeng Dukuh Paruk

Hubungan patron-klien antara Srintil sebagai klien dan Ki Kartareja terjadi karena menempelnya *indang* dalam tubuh Srintil. *Indang* adalah semacam wangsit dari leluhur, Ki Secamenggala yang merasuk ke dalam tubuh seorang ronggeng yang membuatnya bisa menari dengan luwes meskipun tanpa diajari (Tohari, 2011). Ronggeng bagi dunia Dukuh Paruk adalah citra sekaligus lambang gairah dan napas sukacita. Ketika mengetahui Srintil kerasukan *indang* ronggeng, penduduk dukuh tersebut begitu gembira menyambut kehadirannya setelah 11 semenjak kematian ronggeng terakhir yang hidup di dukuh tersebut. Sakarya yang mengetahui cucunya, Srintil, kerasukan *indang* menyerahkan Srintil kepada Kartareja sebagai anak akuan. Hal ini sudah menjadi tradisi di dukuh tersebut bahwa ronggeng baru harus di bawah pengasuhan dukun ronggeng. Hal tersebut menempatkan Ki Kartareja sebagai patron, bagi hadirnya ronggeng baru, Srintil.

“Pada hari baik, Srintil diserahkan oleh kakeknya, Sakarya kepada Kartareja. Itu hukum Dukuh Paruk yang mengatur perihal seorang calon ronggeng. Keluarga calon harus menyerahkannya kepada dukun ronggeng, menjadi anak akuan” (Tohari, 2011).

Hubungan patron-klien dapat terjadi di berbagai aspek kehidupan. Terdapat relasi yang tidak sederajat antara seseorang yang memiliki sumber daya yang memberikan perlindungan/keuntungan dan kliennya

(subordinat). Sebagai contoh, dalam dunia politik antara tokoh partai dan para pendulang suara, petani/nelayan dan tengkulak, karyawan dan pimpinan, anak dan orangtua, dan dalam kultur patriarki, kaum perempuan dan kaum laki-laki (Herman Sinaga, 2015; Pauwelussen, 2016; Pelras, 2000; dan David Henley, 2019). Dalam RDP, pasangan Kartareja yang berlaku sebagai patron karena sumber daya yang dimilikinya berupa pengetahuan tentang ronggeng, harus menyediakan perlindungan dengan mengurus Srintil dan menjadikannya “anak akuan”. Semua keperluan dan kebutuhan Srintil sebagai ronggeng baru diatur, seperti: tarian pertama, mandi di cungkup Ki Secamenggala, dan *bukak klambu* secara istimewa.

Dalam tarian pertama, Nyi Kartareja sebagai patron harus mengeluarkan biaya untuk membuat Srintil menjadi calon ronggeng yang cantik dan *kewes*.

“Di dalam rumah, Nyai Kartareja sedang merias Srintil. Tubuhnya yang kecil dan masih lurus tertutup kain sampai ke dada. Angkinnya kuning. Di pinggang kiri kanan ada sampur berwarna merah saga. Srintil didandani seperti layaknya seorang ronggeng dewasa. Kulitnya terang karena Nyai Kartareja telah melumurinya dengan tepung bercampur air kunyit. Istri dukun ronggeng itu juga telah menyuruh Srintil mengunyah sirih. Bibir yang masih sangat muda itu merah” (Tohari, 2011).

Tugas patron ialah memberikan semua kebutuhan kliennya, demikian juga dengan Nyai Kartareja yang mengeluarkan banyak uang untuk memoles Srintil supaya terlihat cantik dan membuatnya berbeda dari gadis yang ada di Dukuh Paruk. Ia mulai memolesnya dengan berbagai macam

ramuan seperti kunyit supaya kulitnya terlihat bersih dan sirih untuk memerahkan bibir Srintil. Tidak hanya yang terlihat secara fisik, Nyai Kartareja juga memberikan modal kecantikan non-fisik, yaitu berupa mantra yang ditiupkan di ubun-ubun Srintil sebelum Srintil menari di depan masyarakat Dukuh Paruk untuk membuktikan bahwa Srintil memang memiliki *indang* ronggeng. Sehingga tanpa belajar menari Srintil mampu menari dengan luwes dan indah.

“Satu hal disembunyikan oleh Nyai Kartareja terhadap siapa pun. Itu, ketika dia meniupkan mantra pekasih ke ubun-ubun Srintil. Mantra yang di Dukuh Paruk dipercaya akan membuat siapa saja tampak lebih cantik dari yang sebenarnya” (Tohari, 2011).

Setelah pentas menari yang pertama di hadapan masyarakat Dukuh Paruk, ritual berikutnya adalah menari di depan makam Ki Secamenggala, pemangku budaya ronggeng, untuk memastikan bahwa Srintil benar-benar ditunggangi *indang* ronggeng.

“Namun adat Dukuh Paruk mengatakan masih ada dua tahapan yang harus dilaluinya sebelum Srintil berhak menyebut dirinya seorang ronggeng yang sebenarnya. Salah satu di antaranya adalah upacara permandian yang secara turun-temurun dilakukan di depan cungkup makam Ki Secamenggala” (Tohari, 2011).

Bagi penduduk Dukuh Paruk, upacara permandian itu tidaklah murah. Namun, dengan senang hati, Kartareja sebagai patron budaya ronggeng menyiapkan semua keperluan yang dibutuhkan termasuk syarat terakhir sebelum Srintil menjadi ronggeng yang

sah, yaitu upacara *bukak klambu*. Setelah syarat terakhir tersebut terpenuhi, Srintil melalui dukun ronggeng sebagai patronnya berhak menarik bayaran setiap kali ia manggung untuk meronggeng dan juga melayani laki-laki yang menginginkan tubuhnya.

“Untuk itu Kartareja sendiri harus mengeluarkan biaya. Tiga ekor kambing telah dijualnya ke pasar. Dengan uang hasil penjualan itu dibelinya sebuah tempat tidur baru, lengkap dengan kasur bantal dan kelambu” (Tohari, 2011).

Setelah acara *bukak klambu* upacara melepas keperawanan ronggeng disayembarakan terlaksana, Srintil berhak menyandang gelar baru sebagai ronggeng Dukuh Paruk. Menjadi ronggeng adalah harga diri bagi perempuan yang terpilih. Meskipun Srintil adalah klien, penari ronggeng menempati posisi yang sangat penting dalam budaya ini. Tanpanya, kesenian ronggeng tidak akan berjalan, dan mati. Namun, tanpa dukun, gadis ber-*indang* pun tidak akan bisa menjadi ronggeng. Relasi patron-klien antara Srintil dan Kartareja adalah hubungan mutualisme bagi kedua belah pihak. Sebagai seorang ronggeng terpilih, Srintil terikat pada seluruh kewajiban dan tanggung jawab keronggengannya. Hal tersebut dilakukan karena Srintil sebagai klien “berkewajiban” membalas apa yang sudah diberikan oleh patron.

Dalam RDP, Srintil tidak memberikan jasa secara langsung kepada patronnya, Kartareja, tetapi dengan menjadikan patron sebagai “manajer” orang yang berhak mengatur segala urusan yang terkait dengan status barunya sebagai ronggeng. Sebagai manajer, Kartareja, berhak menarik keuntungan dari setiap layanan yang diberikan Srintil kepada siapa pun yang membutuhkan

jasanya baik sebagai penari maupun layanan pribadi. Srintil juga harus mematuhi pantangan sebagai ronggeng, yaitu tidak diperbolehkan jatuh cinta, menikah, dan mempunyai anak. Srintil harus menerima keseluruhan takdirnya sebagai ronggeng yang merupakan warisan tradisi di Dukuh Paruk.

Pasangan suami-istri Kartareja berhasil melambungkan popularitas Srintil sebagai ronggeng dan menjadikannya perempuan paling mencolok di tengah kemelaratan Dukuh Paruk. Tentu saja hal tersebut harus ditebus Srintil dengan tidak murah. Srintil bagi pasangan Kartareja adalah pertarungan martabat mereka sebagai dukun ronggeng sekaligus juga sumber penghasilan. Pada titik ini sebenarnya praktik eksploitasi sudah terjadi. Sejak sayembara *bukak klambu*, saat keperawanan Srintil diberikan kepada penawar tertinggi, Nyai Kartareja berhasil membujuk Srintil untuk melayani Dower dan Sulam secara bergiliran.

“Dua keping rupiah perak dan seekor kerbau besar telah menjadi milikmu. Kau sudah menjadi anak yang kaya. Engkau merasa senang, bukan?” Srintil mengangguk walaupun perutnya terasa sakit. ‘Dan engkau masih akan menerima sebuah ringgit emas. Mau, bukan? Nanti bila Sulam terjaga, dia akan masuk kemari’” (Tohari, 2011).

Tidak hanya dalam ritual *bukak klambu*, kedua suami istri tersebut juga mengambil bayaran yang lebih banyak dari pentas-pentas menari yang dijalankan oleh Srintil.

Dari ongkos pentas mereka mengambil bagian yang kadang-kadang lebih besar daripada bagian

yang diterima Srintil” (Tohari, 2011).

Sebagai seorang ronggeng, selain menari tugas Srintil adalah melayani laki-laki yang menginginkan tubuh ronggengnya. Dari jenis pelayanan ini, pasangan dukun Karterja mendapatkan keuntungan yang paling tinggi daripada menari sehingga keduanya menerima laki-laki manapun yang mampu membayar jika ingin dilayani secara seksual oleh Srintil. Kerakusan dukun ronggeng dengan “menjual” tubuh Srintil membuat mereka mengindahkan pantangan sehingga mempunyai efek buruk terhadap Srintil, yaitu ia kehilangan kepatuhan terhadap keduanya dan merasa muak dengan perannya sebagai pemuas nafsu laki-laki yang menginginkan tubuh ronggengnya.

"Iya. Kalau Nyai Kartareja berhati-hati dalam mendampingi Srintil, takkan terjadi begini. Dia mengabaikan kewajiban karena terlalu bernafsu. Srintil disuruhnya melayani sebanyak mungkin laki-laki tanpa menghiraukan adanya hari-hari pantangan, terutama pada hari kelahiran Srintil sendiri. Memang Nyai Kartareja ikut menjadi kaya. Nah, namun begini jadinya" (Tohari, 2011).

Seperti yang disampaikan oleh Ahimsa-Putra (1998) bahwa sebuah hubungan patron-klien akan langgeng bila neraca pertukaran seimbang, klien merasa jasa yang diberikannya kepada patron sepadan dengan apa yang sudah ia peroleh dari patron. Jika tidak si klien bisa melepaskan diri dari hubungan tersebut. Dalam kasus Srintil, meskipun menurut pandangan penduduk desa Srintil dieksploitasi oleh si dukun ronggeng, Srintil tidak berusaha melepaskan diri dari relasi tersebut. Hal

tersebut terjadi karena sebagai klien, Srintil merasa berhutang budi kepada Karterja yang telah mewujudkan impiannya sebagai ronggeng. Srintil yang ber-“hutang budi” kepada Kartareja telah mengikat dirinya kepada dukun ronggeng. Sehingga ia tidak berusaha melepaskan hubungannya dengan patron. Namun, resistansi bisa saja muncul karena adanya hal lain sebagai pemicu.

Resistansi Srintil

Srintil yang begitu bangga dengan gelar barunya sebagai ronggeng Dukuh Paruk dengan segala aturan tradisi yang mengikatnya, pada akhirnya melakukan perlawanan atas relasi patron-klien yang dijalaninya dengan dukun ronggeng. Resistansi yang dilakukan Srintil bukanlah karena relasi yang menguntungkan pihak patron saja dan eksploitasi berlebih yang dilakukan oleh pasangan dukun ronggeng tersebut terhadap dirinya, melainkan lebih kepada aturan tradisi ronggeng yang mengekang naluri keperempuannya dan menjauhkan dirinya dari keinginannya menjadi perempuan *somahan*. Banyak pantangan-pantangan yang harus dihindari oleh Srintil yang melawan kodratnya sebagai manusia, yaitu jatuh cinta; menikah; dan mempunyai anak. Ketiga hal tersebut menuntun Srintil untuk melawan dan mendobrak tradisi ronggeng di Dukuh Paruk. Dalam penelitian ini, ditemukan tiga jenis resistansi yang dilakukan Srintil, yakni: 1) Melanggar pantangan ronggeng; 2) Srintil menolak menari; dan 3) Srintil menolak bertayub dan melayani laki-laki setelahnya.

Melanggar Pantangan Ronggeng

Pantangan yang pertama adalah dengan memberikan keperawanan secara gratis kepada Rasmus pada malam *bukak-klambu*. Sebagai seorang calon ronggeng, Srintil harus melewati beberapa ritual sebelum dia dinobatkan

sebagai seorang ronggeng sejati dan berhak menerima bayaran atas pelayanan yang dilakukannya. Ritual yang pertama adalah upacara permandian di pekuburan Ki Secamenggala, dan yang kedua adalah ritual *bukak-klambu*. *Bukak-klambu* adalah sebuah sayembara. Laki-laki yang mampu membayar sejumlah uang yang telah ditentukan oleh dukun ronggeng akan mendapatkan keperawanan Srintil.

“Orang-orang Dukuh Paruk mengatakan bahwa Srintil masih harus menyelesaikan satu syarat lagi. Sebelum hal itu terlaksana, Srintil tak mungkin naik pentas dengan memungut bayaran” (Tohari, 2011).

Alih-alih mengikuti ritual yang seharusnya dilakukan oleh seorang calon ronggeng, yaitu menyerahkan keperawanan kepada laki-laki yang mampu membayar seperti yang disyaratkan oleh Ki Kartareja, Srintil menyerahkan keperawanannya secara gratis kepada Rasmus, laki-laki yang dicintainya.

“Sudah. Tetapi aku takut. Rasmus, kau sungguh baik. Kau ada di sini ketika aku sedang diperjual-belikan.”

‘Aku benci, benci. Lebih baik kuberikan padamu. Rasmus, sekarang kau tak boleh menolak seperti kaulakukan tadi siang. Di sini bukan pekuburan. Kita takkan kena kutuk. Kau mau, bukan?’ (Tohari, 2011).

Srintil yang awalnya tunduk dan patuh mengikuti semua ritual yang diperintahkan oleh Ki Kartareja sebagai patron budaya ronggeng akhirnya memutuskan untuk memberikan perlawanan. Hal tersebut dikarenakan keserakahan Ki Kartareja dan Nyi Kartareja yang ingin mendapatkan

keuntungan lebih dari keperawanan Srintil dengan menjualnya kepada dua orang sekaligus, yaitu Dower dan Sulam. Srintil yang merasa “diperjualbelikan” akhirnya berontak. Srintil yang takut dan benci, tetapi ia tak kuasa melawan karena keinginannya menjadi ronggeng lebih besar. Ia hanya bisa menuruti perintah patronnya tersebut sebagai imbalan/balas jasa karena telah membuatnya menjadi ronggeng, sebuah status yang ingin disandang oleh semua perempuan muda Dukuh Paruk.

Meskipun demikian, ia kemudian melakukan resistansi tersembunyi atau meminjam istilah Scott, *hidden transcript* (Scott, 2000). Seperti perempuan-perempuan Arab dalam memoir yang diteliti oleh Asl (2018); resistansi yang dilakukan Srintil tidak kontra-produktif dengan melakukan pemberontakan atau sikap dan tindakan yang merugikan. Ia memilih resisten dengan memberikan keperawanan kepada orang yang ia sukai, Rasmus, bukan kepada penawar tertinggi.

Selain aturan *bukak klambu* yang sangat menyakitkan, sebagai seorang dukun ronggeng, Kartareja, mempunyai kewenangan lain, yaitu menerapkan aturan ronggeng yang dilegitimasi dengan budaya/tradisi yang cenderung menguntungkan pihak patron demi keuntungan finansial. Sebagai ronggeng, Srintil dilarang jatuh cinta dan menikah.

“Sepanjang yang kudengar tak ada cerita demikian,” jawab perempuan kedua. ‘Yang baku, seorang laki-laki tergila-gila kepada ronggeng karena ronggeng memang dibuat untuk menarik hati laki-laki. Dia tidak boleh terikat kepada seorang pun. Lha, bagaimana kalau dia sendiri dimabuk cinta demikian?’ (Tohari, 2011).

“E, lha!’ ujar Kartareja tertuju kepada Nyai Sakarya. ‘Tentu saja tak

ada yang salah bila Srintil kawin dengan Rasmus. Itu bila cucumu tidak menjadi ronggeng pengemban nama Dukuh Paruk” (Tohari, 2011).

Pertemuan kembali antara Srintil dan Rasmus, menggoyahkan apa yang selama ini diyakini oleh Srintil. Menjadi ronggeng ternyata bukanlah segalanya. Srintil yang sudah mengenal dunia kelelakian lebih dari siapa pun di dukuh tersebut, akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa ada dua tipe laki-laki; *bajul bunting* dan laki-laki dengan harga diri, yakni Rasmus. Tipe yang pertama membuat Srintil muak karena mereka akan berbuat apa pun untuk bisa bersamanya, sedangkan Rasmus sebaliknya. Dia, bahkan tidak pernah meminta. Hal itulah yang membuat Srintil jatuh cinta dan mengabaikan pantangan ronggeng.

Jatuh cinta dan keinginan untuk menikah dan menjadi perempuan *somah* yang hanya dimiliki oleh seorang laki-laki adalah bentuk resistansi Srintil terhadap perannya sebagai ronggeng. Jatuh cinta dan keinginan untuk menikah adalah hal yang wajar dan bisa terjadi pada setiap orang, termasuk ronggeng, tetapi bagi dukun ronggeng itu adalah awal hancurnya martabat seorang dukun yang berarti ia tidak bisa merawat anak asuhannya sekaligus “mesin uangnya” dengan baik.

“Martabat mereka sebagai dukun ronggeng berada dalam taruhan, dan, sumber penghasilan mereka yang subur terancam bahaya” (Tohari, 2011).

Aturan yang awalnya diterima oleh Srintil sebagai bagian dari budaya ronggeng dan sebagai bentuk balas budi yang mengikat Srintil kepada Kartareja sebagai dukun ronggeng akhirnya mendapat perlawanan dari Srintil. Selain

pantangan jatuh cinta, dan menikah, memiliki anak adalah hal yang dipantang bagi seorang ronggeng. Oleh karenanya sejak Srintil resmi menjadi ronggeng, Nyi Kartareja telah memijit peranakan Srintil tanpa sepengetahuan Srintil supaya Srintil tidak bisa mengandung dan memiliki anak dari laki-laki yang menggaulinya.

“Aku menduga keras Srintil mulai dihantui kesadaran bahwa Nyai Kartareja telah memijit hingga mati indung telurnya, peranakannya. Suami-istri dukun ronggeng itu merasa perlu berbuat demikian sebab hukum Dukuh Paruk mengatakan karir seorang ronggeng terhenti sejak kehamilannya yang pertama” (Tohari, 2011).

Srintil yang mengetahui bahwa dirinya sudah tidak mungkin memiliki anak karena peranakannya yang sudah dimatikan oleh Nyi Kartareja, pada akhirnya mengangkat Goder, anak Tampi, menjadi anaknya. Srintil yang menjadi dewasa dan tahu apa yang diinginkan oleh naluri keperempuanannya mengabaikan larangan neneknya, Nyai Sakarya, untuk mengembalikan Goder pada ibunya. Ia justru menetek Goder dengan penuh kasih meski dari putingnya tidak keluar air susu.

“He, kamu sedang menetek Goder?’ seru Nyai Sakarya terheran-heran. ‘Mana bisa, kamu belum pernah melahirkan. Tetekmu belum berputing.’

Srintil menggeliat, meringis sambil menahan napas. Tetapi dia bertahan ketika Tampi hendak mengambil Goder dari tangannya. Coder menangis, entah karena tetek Srintil tidak mengeluarkan air susu atau

karena dia merasakan ada ketegangan menyelimuti ibunya, Srintil, dan Nyai Sakarya” (Tohari, 2011).

Srintil melawan peran publiknya sebagai ronggeng dengan mengangkat Goder sebagai anaknya. Srintil seorang perempuan yang mandiri dengan peran publiknya sebagai ronggeng, menjelma menjadi perempuan pada umumnya di dukuh tersebut yang lekat dengan peran domestik; menjadi ibu. Srintil menyadari bahwa keperempuannya menginginkan Goder, seorang bayi yang dia angkat menjadi anaknya. Srintil menuruti fitrahnya sebagai seorang perempuan, yaitu menjadi ibu.

Srintil Menolak Menari

Popularitas dan keistimewaan sebagai ronggeng tidak lantas selalu menjadikan Srintil selalu senang dan tenang. Pertemuan kembali dengan Rasmus membawa pengaruh besar bagi Srintil. Keinginannya untuk menikah dan dimiliki oleh satu laki-laki membuatnya ingin berhenti dengan perannya menjadi ronggeng. Resistansi kedua yang dilakukan Srintil adalah menolak menari dan berhenti menjadi ronggeng. Bentuk resistansi ini dilakukannya karena ia ingin menjadi perempuan *somah* (istri yang dimiliki oleh satu laki-laki, mengurus rumah tangga dan memiliki keluarga) dan laki-laki itu adalah Rasmus. Cinta masa kecil Srintil yang telah menjadi sosok laki-laki ideal di mata Srintil dan bukan laki-laki *bajul-buntung* yang selalu bertingkah seperti anak kecil mendapatkan mainan bila berada di dekat Srintil.

“Dengar Rasmus, aku akan berhenti menjadi ronggeng karena aku ingin menjadi istri seorang tentara; engkaulah orangnya” (Tohari, 2011).

Alih-alih menerima cinta Srintil, Rasmus pergi meninggalkan desanya untuk menjadi tentara. Rasmus kecewa dengan kenyataan bahwa Srintil adalah ronggeng (perempuan milik semua laki-laki). Kepergian Rasmus membuat Srintil sangat sedih dan terluka sehingga ia menolak untuk menari lagi. Ronggeng adalah penari. Ronggeng yang menari layaknya jantung yang dibutuhkan Dukuh Paruk untuk hidup, tetapi kenyatannya cinta mampu menghentikan detaknya. Srintil yang jatuh cinta berubah. Srintil menolak menari dengan keyakinan bila ia berhenti meronggeng, maka Rasmus akan menerimanya.

“Sudah dua kali Srintil menolak naik pentas. Perbuatan yang sangat mengecewakan suami-istri Kartareja dan terutama orang yang mengundangnya, oleh Srintil hanya diberi dalih enteng: malas!” (Tohari, 2011).

Keinginan menjadi perempuan *somahan* dengan menjadi istri Rasmus membuat Srintil tidak mau menari lagi. Ia tidak peduli lagi dengan peran yang diembannya sebagai ronggeng Dukuh Paruk. Srintil sepenuhnya ingin menarik diri dari relasi yang dipunyainya dengan Kartareja sebagai dukun ronggeng. Srintil yang jatuh cinta sadar sepenuhnya bahwa apa yang ia jalani sekarang adalah bentuk eksploitasi dukun ronggeng atas nama budaya. Dengan berhenti dan menolak permintaan Kartareja utuk menari, Srintil memiliki hak sepenuhnya atas tubuhnya sendiri.

Menolak Bertayub dan Melayani Laki-Laki

Puncak resistansi Srintil adalah ketika ia menolak bertayub dan melayani laki-laki. Sebagaimana yang dia selalu ia lakukan di luar perannya sebagai penari,

yaitu memberikan layanan seksual bagi laki-laki yang mampu membayarnya. Ronggeng yang jatuh cinta adalah awal dari runtuhnya budaya ronggeng. Maka demi membuat dirinya lebih bermartabat dihadapan Rasus (Srintil masih berharap menjadi istri Rasus), ia menolak melayani laki-laki yang disodorkan oleh dukun ronggeng kepadanya. Srintil yang mendewasa merasa memiliki hak atas tubuhnya sehingga ia berani menolak tawaran dukun ronggeng meskipun untuk itu ia dan tentu saja dukun ronggeng akan mendapatkan bayaran yang besar. Atau demi membalas budi baik patronnya, Srintil mulai memilih siapa saja laki-laki yang ia mau dan dukun ronggeng tidak bisa berkata apa pun tentang pilihan Srintil selain menuruti apa kemauan Srintil.

“Srintil sudah bersumpah dalam hati tidak akan melayani laki-laki yang memburunya. Laki-laki yang menganggap tak ada sisa nilai lagi setelah terjadi transaksi jual-beli, di mana Srintil sama sekali tak berperan dalam penentuan. Marsusi misalnya. Srintil ingin memiliki hak memilih dan ikut menentukan dalam setiap urusan yang menyangkut dirinya. Memiliki dirinya. Atau Srintil akan meminjamkan dirinya bila hal itu menjadi kepentingannya, bukan kepentingan orang lain semata. Siapa pun di Dukuh Paruk tahu pikiran demikian menyimpang dari kebiasaan seorang ronggeng. Srintil juga. Tetapi pada usia delapan belas tahun itu Srintil tahu bahwa penyimpangan demikian harus dilakukan bila dia ingin mempunyai andil dalam dirinya sendiri”. (Tohari, 2011)

Meskipun Srintil masih berelasi dengan Kartareja sebagai patronnya, Srintil yang telah dewasa mulai sadar

bahwa ia berkuasa penuh atas diri dan tubuhnya. Peran Kartareja akhirnya bergeser, tidak lagi menjadi patron yang memberikan segala kebutuhan Srintil, tetapi sebagai manajer bagi ronggeng Srintil.

Dari sini kita bisa melihat bagaimana ambigunya relasi patron-klien dalam kasus ronggeng/kesenian tradisional yang berbeda dengan relasi patron-klien dalam bidang lainnya, relasi antara keduanya sangat dinamis dan bersifat *resiprosikal*. Artinya, posisi patron bisa berubah bukan lagi sebagai pengendali atas tubuh klien, melainkan lebih kepada mengatur jadwal saja karena keputusan tetap ada pada Srintil (yang telah berubah sebagai patron demi hidupnya budaya ronggeng). Srintil yang awalnya sebagai klien bagi dukun ronggeng yang harus “membalas budi” patron dengan memberikan bantuan/layanan/kemauan patron. Namun, di sisi lain Srintil mampu memberikan perlawanan dalam bentuk *counter-conduct* dalam bentuk negosiasi (resistensi tertutup) yang tidak hanya menguntungkan patron, tetapi juga dirinya sebagai klien. Srintil akhirnya memiliki kekuasaan untuk menentukan kapan dan siapa yang berhak atas tubuhnya bukan lagi Kartareja selaku dukun ronggeng.

PENUTUP

Hubungan patron-klien lahir dari adanya ketidaksamaan sumber daya yang bisa dipertukarkan dan terjadinya hubungan timbal balik penerima (klien) yang “merasa” berkewajiban membalas apa yang telah dilakukan oleh patron. Keseimbangan dan keadilan atas pemenuhan hak dan kewajiban akan membawa sebuah relasi patron-klien ke dalam sebuah hubungan yang stabil berjangka panjang. Namun, sebaliknya jika terjadi hal kecil saja yang mengakibatkan hubungan yang

cenderung eksploitatif, utamanya kepada klien, akan timbul resistansi atau lepasnya relasi tersebut.

Dari semua keterangan tersebut, bisa dilihat bahwa sebagai seorang klien, Srintil, menyediakan diri untuk taat dan patuh memenuhi segala arahan dan jadwal yang telah ditentukan oleh patronnya sebagai bentuk pertukaran yang seharusnya di taati oleh kedua belah pihak. Namun, aturan berupa larangan jatuh cinta, tidak menikah dan memiliki anak bagi seorang ronggeng yang didungungkan dan dilegitimasi atas nama budaya yang lebih banyak menguntungkan pihak patron (laki-laki) membuat jiwa Srintil berontak. Srintil yang mendewasa, berpikir ulang bahwa apa yang dijalankannya selama ini ternyata tidak membuatnya menjadi perempuan yang diinginkan oleh laki-laki yang disukainya. Resistansi yang dilakukannya sebagai bentuk perlawanan terhadap tradisi dan budaya yang mengekang esensinya sebagai perempuan dan manusia yang butuh cinta dan perlindungan dari orang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, H. S. (1988). *Minawang: Hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Asl, M. P. (2018). Practices of counter-conduct as a mode of resistance in Middle East women's life writings. *3L: The Southeast Asian Journal of English Language Studies*, 24(2), 194-205.
- Henley, D., Caldwell, I. (2019). Precolonial citizenship in South Sulawesi, *Citizenship Studies*, 23(3), 240-255.
- Susilowati, E.Z., Indriati, T. (2018). Resistansi perempuan dalam kumpulan cerita Tandak karya Royyan Julian (Teori resistansi-James C. Scott). *BAPALA*, 1-11.
- Ghatak, P. (2012). Women, resistance, development and law: A case study on the Lodhas of west Bengal. *Indian Journal for Social Studies and Humanities*.
- Mayasari, G.H, L.M., & Hidayatullah, M.I. (2013). Gambaran seksualitas dalam novel trilogi Ronggeng Dukuh Paruk jilid Catatan Buat Emak Karya Ahmad Tohari. *METASASTRA*, 6(1), 22-33.
- Herman Sinaga, S. W. (2015). Pola hubungan patron-klien pada komunitas nelayan di Kelurahan Malabro Kecamatan Teluk Segara Kota Bengkulu. *AGRISEP*, 14(2), 167-176.
- Inda, D.N. (2016). Adaptasi novel Ronggeng Dukuh Paruk ke dalam film Sang Penari: Sebuah kajian ekranisasi. *Jurnal Aksara*. 28(1), 25-38.
- Kusujarti, S. (2006). Antara ideologi dan transkrip tersembunyi: Dinamika hubungan gender dalam masyarakat Jawa. Dalam I. Abdullah, *Sangkan Paran Gender* (hal. 82-100). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Pauwelussen, A. (2016). Community as network: Exploring a relational approach to social resilience in coastal Indonesia. *Maritime Studies*, 15(2), 1-19.
- Pelras, C. (2000). Patron-client ties among the Bugis and Makassarese of South Sulawesi. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Authority and enterprise among the peoples of South Sulawesi*, 156(3), 393-432.
- Permatasari, D. B. (2017). Resistansi tokoh-tokoh perempuan terhadap

- patriarki dalam novel *Garis Perempuan* karya Sanie B. Kuncoro. *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 6(2), 94-109.
- Rahmawati, S. (2019). Resistansi perempuan multikultural dalam karya sastra Indonesia (Kajian berperspektif feminis). *Mabasan*, 3(2), 108-122.
- Resmi, C. (2015). Identitas perempuan dalam novel *Ronggeng Dukuh Paruk* Karya Ahmad Tohari dan *Memoirs of a Geisha* Karya Arthur Golden: (Sebuah Kajian Sastra Bandingan). Bandung: UPI. Diambil kembali dari <http://repository.upi.edu>
- Savitri, P. (2016). Power dynamics in Ahmad Tohari's Novel "The Dancer". *Jurnal Passage*. 4(1), 70-87.
- Scott, J.C. (1993). *Perlawanan kaum petani*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Scott, J.C. (2000). *Senjatanya orang-orang yang kalah*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Sharma, S. (2020, August). *ResearchGate*. Diambil kembali dari [ResearchGate.net: https://www.researchgate.net/publication/343499627_Literature_and_Society_Abstract](https://www.researchgate.net/publication/343499627_Literature_and_Society_Abstract)
- Suwarno. (2018). *Kajian novel Ronggeng Dukuh Paruk karya Ahmad Tohari dan novel Sinden karya Purwadmadi Admadipurwa*. Surakarta: UNS.
- Tohari, A. (2011). *Ronggeng Dukuh Paruk*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.