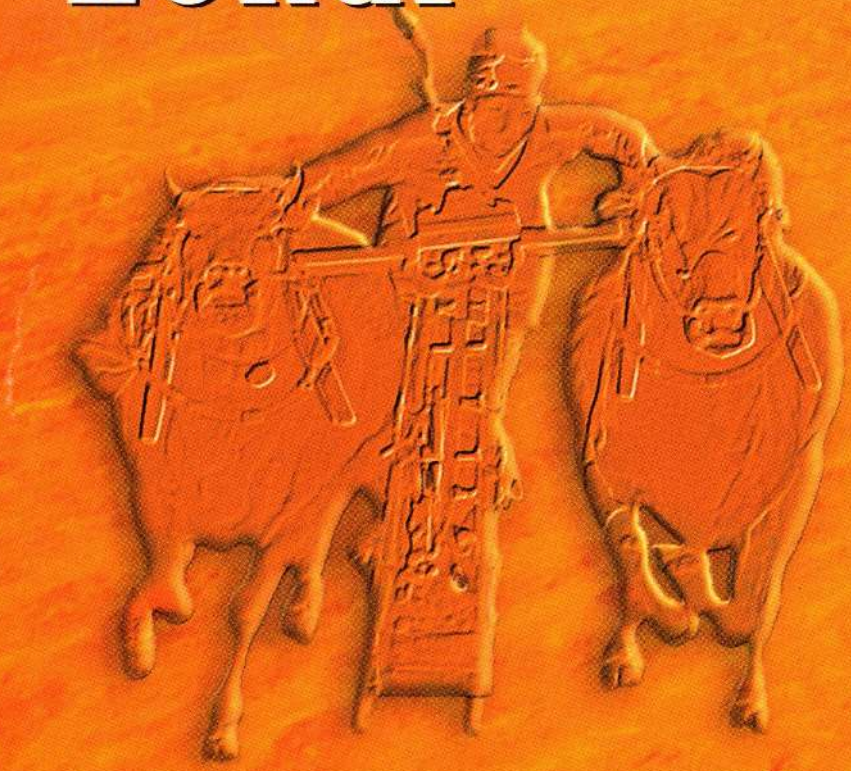
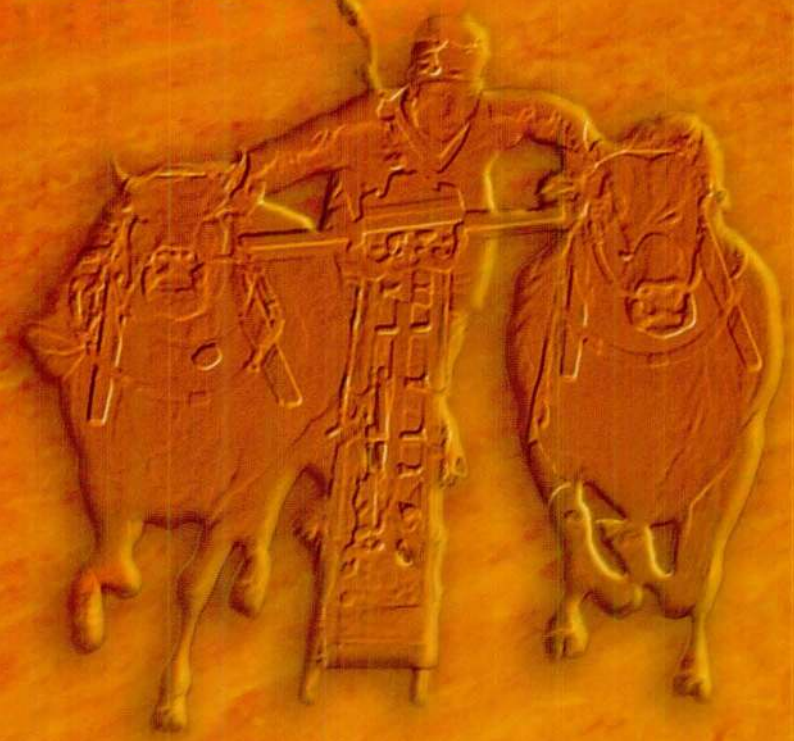
Kearifan Lokal



Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Direktorat Jenderal Kebudayaan
Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta

Kearifan Lokal



Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Direktorat Jenderal Kebudayaan
Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta

KEARIFAN LOKAL

Sumintarsih, Dra. Isyanti, Theresiana Ani Larasati, Sindu Galba,
Drs. Ambar Adrianto, Siti Munawaroh, Drs. Suwarno

© penulis, 2013

Desain sampul : Tim Elmatera
Setting & Layout : Tim Elmatera

Cetakan 2013

Diterbitkan oleh

Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Daerah Istimewa Yogyakarta.
Jalan Brigjen Katamso No. 139 (Dalem Jayadipuran)
Yogyakarta 55152 Telp. 0274-373241, 379308
Faks. 0274-381555, email: senitra@bpsnt-jogja.info
Website: http://www.bpsnt-jogja.info

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

Perpustakaan Nasional Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Sumintarsih, Dra. Isyanti, Theresiana Ani Larasati, Sindu Galba,
Drs. Ambar Adriyanto, Siti Munawaroh, Drs. Suwarno
UPACARA ADAT, Cetakan I, Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB)
Daerah Istimewa Yogyakarta: Yogyakarta

xii + 456 hlm.; 16 x 21 cm

I. Judul 1. Penulis

Gambar sampul: www.maduraphotograph.com/

SAMBUTAN KEPALA BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA YOGYAKARTA

Puji syukur dipanjatkan ke hadirat Tuhan Yang Maha Esa, karena atas perkenan-Nya, buku ini telah selesai dicetak dengan baik. Tulisan dalam sebuah buku tentunya merupakan hasil proses panjang yang dilakukan oleh penulis (peneliti) sejak dari pemilihan gagasan, ide, buah pikiran, yang kemudian tertuang dalam penyusunan proposal, proses penelitian, penganalisaan data hingga penulisan laporan. Tentu banyak kendala, hambatan, dan tantangan yang harus dilalui oleh penulis guna mewujudkan sebuah tulisan menjadi buku yang berbobot dan menarik.

Penelitian budaya merupakan topik yang sangat menarik. Hingga kapanpun tema budaya tidak akan pernah habis untuk dikaji dan diteliti. Akan tetapi di sisi lain permasalahan budaya juga merupakan masalah yang rumit, pelik dan peka karena menyangkut subyektifitas pemilik maupun pelaku budaya yang bersangkutan. Seringkali dijumpai permasalahan budaya tidak bisa terjawab secara tuntas karena pendekatan dan metode yang kurang tepat dalam proses penganalisaan. Terlebih jika mengupas permasalahan budaya yang berhubungan dengan pewarisan nilai, revitalisasi nilai, pembentukan karakter, sehingga masih harus membutuhkan instrumen yang konkrit dalam penganalisaan data.

Oleh karena itu, kami sangat menyambut gembira atas terbitnya buku ini. Apalagi buku ini mempunyai tema tentang kebudayaan yang dekat dengan kehidupan masyarakat. Ucapan terima kasih tentu kami sampaikan kepada para peneliti dan semua pihak yang telah berusaha membantu, bekerja keras untuk mewujudkan buku ini bisa dicetak dan disebarluaskan kepada instansi, lembaga penelitian, lembaga pendidikan, peserta didik, hingga masyarakat secara luas.

Akhirnya, 'tiada gading yang tak retak', buku inipun tentu masih jauh dari sempuna. Oleh karenanya, masukan, saran, tanggapan dan kritikan tentunya sangat kami harapkan guna peyempurnaan buku ini. Namun demikian harapan kami semoga buku ini bisa memberikan manfaat bagi siapapun yang membacanya.

Yogyakarta, November 2013



Dra. Christriyati Ariani, M.Hum

Daftar Isi

Sambutan Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta iii

Daftar Isi..... ix

Daftar Foto xi

(1) Makna Sapi Kerapan Dari Perspektif Orang Madura Kajian Sosial Ekonomi dan Budaya
Oleh: Sumintarsih 1

(2) Pelestarian Lingkungan Hidup Melalui Tradisi Keduk Beji
Oleh: Dra. Isyanti 99

(3) Fungsi Gembyangan Waranggana Tayub Di Desa Sambirejo Kecamatan Tanjung Anom Kabupaten Nganjuk Jawa Timur
Oleh: Theresiana Ani Larasati 155

(4) Sistem Gotong Royong Pada Masyarakat Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal Kabupaten Pemalang Provinsi Jawa Tengah
Oleh: Sindu Galba 223

(5) Eksistensi Dukun dan Kontrol Sosial Pada Masyarakat Tengger
Oleh: Drs. Ambar Adrianto 279

(6) Song-Osong Lombhung Sistem Gotong royong Masyarakat Desa Kotah Sampang Madura
Oleh: Siti Munawaroh 341

(7) Tradisi Mubeng Gapura Masjid Loram Di Masjid Loram Kulon
Oleh: Drs. Suwarno 403

Daftar Foto

MAKNA SAPI KERAPAN DARI PERSPEKTIF ORANG MADURA KAJIAN SOSIAL EKONOMI DAN BUDAYA

Foto 1: Jembatan Suramadu 18
Foto 2: Petani tembakau 19
Foto 3: Petani Madura panen jagung 19
Foto 4: Petani garam Madura 20
Foto 5: Asapok angin abantal ombak 20
Foto 7: Musik Saronen mengirigi sapi kerapan sebelum bertanding 36
Foto 8: Parade peserta kerapan 36
Foto 9: Kru menyiapkan sapi kerap 38
Foto 10: Sapi dilumuri jahe 39
Foto 12: Joki siap di kaleles 39
Foto 11: Sapi diolesi balsem 39
Foto 13: Posisi kaki joki di kaleles 39
Foto 14: Kru memegangi sapi siap start 40
Foto 15: Tokang gubra Foto membuat suara agar sapi lari kencang ke garis finis 40
Foto 16: Sapi diiringi kru dari 40

Foto 17: Patung kerapan di Stadion Giling Sumenep berlaga 41
Foto 18: Arena tempat sapi kerap 41
Foto 19: Pasar sapi Giling 47
Foto 20: Sapi dirawat dan dimandikan dengan sabun 56
Foto 21: Perawatsedangmembersihkansapi, kemudian dijemur setelah dimandikan 57
Foto 22: Kaleles 61
Foto 23: Pengonong dan raet 61
Foto 24: Benshut 61
Foto 25: Bunthot 61
Foto 26: Rekeng (ada paku) 61
Foto 27: Topong 61
Foto 28: Klethek 61
Foto 29: Raet 61
Foto 30: Bendera 62
Foto 31: Obet (hiasan kepala sapi) 61

PELESTARIAN LINGKUNGAN HIDUP MELALUI TRADISI KEDUK BEJI

Gambar 1. Kantor Kepada Desa Tawun 112
Gambar 2. Kolam Bulus Taman Wisata Tawun 116
Gambar 3. Tempat Pemandian Di Desa Tawun 117
Gambar 4. Acara mengirim leluhur secara individu 123
Gambar 5. Membersihkan mata air 124
Gambar 6. Gunungan yang akan digunakan dalam Keduk Beji 127
Gambar 7. Siraman 128
Gambar 8. Kambing Kendit yang digunakan dalam ritual Keduk Beji 129

Gambar 9. Tempat sesaji upacara Keduk Beji 130
Gambar 10. Juru Silem yang sudah dirias..... 132
Gambar 11. Lingkungan Di Desa Tawun..... 138
Gambar 12. Pohon Besar dekat Sumber Air 143
Gambar 13. Taman Wisata Tawun 144

SISTEM GOTONG ROYONG PADA MASYARAKAT DESA SARWODADI, KECAMATAN COMAL KABUPATEN PEMALANG PROVINSI JAWA TENGAH

Foto 1 Jalan Masuk Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom..... 177
Foto 2 Rumah Ibu Musrini, Waranggana Beken dari Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo 182
Foto 3 Searah jarum jam: Gapura Pundhen Mbah Ageng dan Padepokan Langen Tayub Anjuk Ladang, Pundhen Mbah Ageng, Papan Nama Padepokan Langen Tayub Anjuk Ladang, Pendapa Padepokan Langen Tayub Anjuk Ladang 194
Foto 4 Surat Rekomendasi Pentas..... 197
Foto 5 Proses Pengambilan Air di Air Terjun Sedudo 201
Foto 6 Prosesi Iring-iringan dari Sasono Toto ke Sasono Gembyangan 202
Foto 7 Searah jarum jam: Ritual Memerciki Calon Waranggana Dengan Air Suci, Pemberian Cunduk Mentul, Pemberian Daun Waru, dan Minum Air Suci Beralaskan Daun Pisang 204

SISTEM GOTONG ROYONG PADA MASYARAKAT DESA SARWODADI, KECAMATAN COMAL KABUPATEN PEMALANG PROVINSI JAWA TENGAH

Foto 1: Kerangka Bentuk Rumah Klabang Nyander 255
Foto 2: Para Pegotong-royong Kerig Gili 262
Foto 3: Pemasangan Konblok 264

EKSISTENSI DUKUN DAN KONTROL SOSIAL PADA MASYARAKAT TENGGER

Foto 1: Pemandangan kawah dilihat dari tepi jalan Cemara Lawang-Bromo 295
Foto 2: Menuju puncak Bromo (naik kuda atau jalan kaki)..... 296
Foto 3: Pura (Poten) pelaksanaan upacara Kasada..... 303
Foto 4: Lautan pasir (segara wedhi) dengan latar belakang kawah Bromo 304

SONG-OSONG LOMBHUNG SISTEM GOTONG ROYONG MASYARAKAT DESA KOTAH SAMPANG MADURA

Foto 1: Kantor Kecamatan Jrengik dan sekaligus Kantor Sekdes Desa Kotah bekerja..... 354
Foto 2: Jalan raya Kotah dan ojek yang sedang menunggu penumpang..... 354
Foto 3: Salah satu jalan Dusun/lingkungan Desa Kotah 355
Foto 4: Kondisi lahan persawahan di Desa Kotah 357
Foto 5: Salah satu gedung SD N Desa Kotah..... 357
Foto 6: Bangunan pondok pesantren dan masjid yang berada di Desa Kotah..... 359
Foto 7: Kedatangan kiai yang cukup dihormati oleh masyarakat..... 360

Foto 8: Kegiatan selamatan 100 hari orang meninggal dengan membaca dzikir dan tahlil 362
Foto 9: Royongan membuat masjid 369
Foto 10: Gapura hasil royongan dan masyarakat Kotah sedang meminta amal 369
Foto 11: Royongan membuat jalan dusun 370
Foto 12: Baskom dari bantuan 373
Foto 13: Baskom yang telah diisi oleh Yang punya hajat 374
Foto 14: Ibu-ibu sedang mempersiapkan dan membuat kue untuk hajatan perkawinan 376
Foto 15: Bapak-bapak membantu mendirikan tenda membuat tarop untuk acara pernikahan 377
Foto 16: Ibu-ibu melakukan kegiatan Angen-angen nasi agar dingin 377
Foto 17: Melakukan kegiatan mencuci peralatan dapur 377
Foto 18: Ibu-ibu sedang membantu membuat kue lemper untuk acara pengajian isrok mikrod 378

TRADISI MUBENG GAPURA MASJID LORAM DI MASJID LORAM KULON

Foto 1. Gambaran desa yang telah mengkota. 421
Foto 2. Gapura pertama di sebelah selatan yang berbentuk paduraksa. 425
Foto 3. Gapura masjid bagian utara yang berbentuk Paduraksa 426
Foto 4. Masjid yang sudah dipugar berdinding tembok kerangka beton dibelakang pagar gapura 427
Foto 5. Gapura masjid Loram yang menyerupai Pure di Bali 435

MAKNA SAPI KERAPAN DARI PERSPEKTIF ORANG MADURA

Kajian Sosial, Ekonomi, dan Budaya

Sumintarsih







BAB I

Pendahuluan

Adu binatang sangat diminati oleh masyarakat luas di Indonesia sebagaimana di Negara-negara Asia Tenggara lainnya. Adu binatang ini sampai sekarang masih berlangsung, baik yang dilakukan secara legal maupun ilegal, seperti aduan ayam atau sabung ayam, aduan kerbau, tarung kuda, pacuan kuda, pacuan banteng, balap merpati, aduan domba, *kerapan* kambing, *kerapan* sapi, sampai adu jangkrik (de Jonge, B., 2012: 85-86). Seperti balapan sapi di Madura disebut *kerapan* sapi atau *kerabban sapeh* (bahasa Madura), di Sumatra barat disebut dengan *Pacu Jawi* tetapi dilakukan di sawah yang berlumpur.Kerapan kambing tidak hanya di Madura, tetapi juga di Lumajang, Probolinggo, bahkan lomba kambing ini juga ada di Tobago (Negara pulau yang terletak di laut Karibia), dan tarung domba dilakukan di Garut.Balapan kerbau di Kangean Madura disebut *mamajir*, di Bali disebut *makepung*, balapan kerbau juga ada di Sumbawa Barat.

Pulau Madura masyarakatnya memiliki kreativitas budaya yang unik. Kreativitas budaya tersebut dalam hal kerapan atau lomba fau-

na. Lomba fauna yang sudah menjadi identitas budaya Madura adalah kerapan sapi. Selain kerapan sapi masih ada kerapanfauna lainnya yang tidak kalah menarik, unik, dan populer di kalangan masyarakat Madura yaitu kerapankambing, merpati, kelinci. Kerapan di Madura khususnya *kerapan* sapi, kambing ada yang menyebut sebagai olahraga tradisional. Bahkan kerapan sapi, kambing ini juga dilakukan oleh orang Madura di Lumajang, Probolinggo, sampai ke Kalimantan Barat.

Selain bertani, orang Madura juga peternak sapi dan kambing yang handal. Bahkan sapi khususnya sapi jantan, mempunyai tempat tersendiri dalam budaya Madura. Ini berkait dengan budaya aduan sapi yang popular sekitar abad 19, dan*kerapan* konon lahir pada abad XIII. Kini di Madura semakin populer dengan berbagai jenis ternak *kerapan*: sapi, kambing, kelinci. Kerapansapitersebut diiringi musik khas Madura yaitu *saronen* (Bouvier, 2002: 55-56 dan 173-174). Permainan yang sangat populer dan digandrungi oleh sebagian besar orang Madura adalah kerapan sapi dan adu ayam atau *sabung ajem*. Kedua pagelaran tersebut memiliki makna berdemensi hiburan, pertemanan dan untuk memperoleh status sosial, khususnya di lingkungan komunitas *blater* (Rozaki, 2004:73-74).

Seperti halnya di Jawa dan tempat lainnya setiap akan tanam dan sesudah panen ada acara ritual syukuran. Demikian juga di Madura, dahulu setiap akan tanam dan sesudah panen jagung atau tembakau ada acara ritual syukuran yang diekspresikan lewat kerapansapi. Kerapan sapi, pada awalnya diselenggarakan selain untuk acara ritual syukuran mulai tanam atau panen jagung, juga diadakan untuk acara ritual minta hujan. Namun, dalam hal sapi untuk kebutuhan pertanian orang Madura lebih senang sapi betina karena pakannya sedikit, tenaganya kuat dan telaten dalam kerja (Smith, 1995: 164-165). Kerapansapi, sekarang

sudah berkembang sedemikian rupa menjadi acara hiburan. Dalam arti fungsi *kerapan* sudah bergeser.

Berkait dengan perkembangan *kerapan* sapi di Madura, banyak pihak yang mengkhawatirkan perlakuan terhadap sapi dalam *kerapan*, karena dianggap adapraktik kekerasan, penyiksaan (*rekeng*). Dalam perkembangannya kemudian ada kerapan dengan istilah 'pakem lama' dan 'pakem baru'. Pakem lama didukung oleh sebagian besar pengerap dan pakem baru didukung dari lingkungan ulama, tokoh penyayang binatang, DPRD, dan organisasi berbasis Islam di Madura. Oleh hal ini pelaksanaan kerapan sapi tingkat Madura tahun 2012 menjadi dua versi, menggunakan *rekeng* dan tanpa *rekeng* (Tribunnews.com-20 Oktober 2012, http://www.lensaindonesia.info). Dengan kata lain *kerapan* sapi sebagai ikon budaya Madura perlu dikonstruksi kembali untuk memberikan label penguatan sebagai identitas budaya Madura dan upaya pelestarian.

Seperti halnya sabung ayam (*tajen*) tidak dapat lepas dari kehidupan orang Bali, terutama kaum lelaki. Menurut Geertz sabung ayam merupakan pertaruhan kehormatan, martabat, status sosial (1992: 211-214). Demikian pula di Madura *kerapan* sapi adalah simbol kejantanan lelaki Madura. Adu kerapan sapi menjadi ajang untuk memperoleh prestige di masyarakat, atau kenaikan status. Kerapan sebagai produk budaya memiliki nilai plus bagikehidupan orang Madura. Seperti dikuatkan oleh Harrison (2006: 41, 412) bahwa budaya menjadi penentu penting kemampuan suatu negara untuk makmur, karena budaya membentuk pemikiran mengenai risiko, kepercayaan, sikap mengenai kerja, kepercayaan yang mempengaruhi kemajuan manusia.

Berkait dengan itu semua, hal yang menarik seperti dikemukakan oleh de Jonge (2012), bahwa untuk mengetahui siapa dan bagaimana sebenarnya orang Madura seseorang harus menonton *kerapan* sapi atau

aduan sapi. Orang Madura dikatakan gila pertandingan yang melibatkan hewan kesukaannya itu, sehingga dipakai taruhan (de Jonge, 2012: 69, Rifai, 2007: 138-139). Orang Madura juga dikenal sebagai pecandu judi, juga gemar bersenang-senang (lihat Wiyata, 2006: 72-89; Rifai, 2007: 295-296). Dengan kata lain representasi orang Madura terekspresi dalam budaya kerapan. Kalau Geertz mengatakan adu jago merupakan jendela untuk melihat orang Bali, maka boleh jadi kerapan sapi jendela untuk melihat orang Madura.

Atas dasar deskripsi sekilas tentangkerapandi Madura tersebut penelitian ini ingin mengungkap lebih mendalam tentang bagaimana orang Madura melihat *kerapan* dalam kehidupannya, yaitu : Bagaimana makna sapi kerapan dalam kehidupan orang Madura; Bagaimana pengetahuan dan pandangan orang Madura terhadap dunia kerapan dan sapi kerap yang dimilikinya; Bagaimana makna sapi kerapandilihat dari konteks sosial, ekonomi, budayaorangMadura

Penelitian dan tulisan tentang kerapan sapi Madura sudah cukup banyak yang melakukan.Di antaranya ada yang membahas tentang motivasi orang Madura ikut kerapansapi yang menguras biaya sangat tinggi, yaitu untuk mengejar status sosial, dan gengsi (Rowe, 2001, Hairul Anwar, dkk, 2012). Rowe menjelaskan bahwa dalam *kerapan* sapi yang digunakan bukan sapi untuk membajak, tetapi sapi khusus yang sudah mendapat perawatan untuk ikut kerapan. Menurut Rowe kerapan mempunyai dampak positif sebagai hiburan, lahan mencari rejeki, pelestarian budaya, penanaman nilai, tetapi juga ada dampak negatifnya yaitu terjadinya penyiksaan sapi, terjadinya perselisihan antarpengerap, dan perjudian. Penelitian senada juga dilakukan oleh Hairul Anwar (*pangerantanpamahkota.blogspot.com/2013*).

Penelitianhampir sama lainnyamembahas dampak sosial ekonomi kerapansapi, bagi pemilik sapi maupun masyarakat. Penelitian ini menunjukkan bahwa mereka yang ikut kerapan adalah untuk hobi dan gengsi. Secara ekonomi kerapan tidak menguntungkan bagi pemilik sapi kerap, tetapi mempunyai dampak positif dan negatif bagi masyarakat. Dampak positifnya membuka lapangan kerja, memberikan peluang berusaha, dan pemasukan pendapatan bagi pemerintah daerah. Dampak negatif, terjadinya kekerasan pada sapi dan munculnya potensi pertikaian serta judi. Dampak sosial, terpeliharanya tradisi kerapan sapi, naiknya status pemilik sapi(Hasan, F., 2012).

Penelitian Adrianto lebih mendalam, tetapi sebenarnya hampir sama dengan penelitian lainnya tetapi ada yang menarik yaitu tentang perhitungan pancabara. Pancabara adalah primbon yang memperhitungkan nasib mujur dan naas yang dipercayai oleh para pemilik sapi *kerap*. Tetapi sayang primbon *pancabara* ini tidak ada penjelasan bagaimana implementasinya. Selain itu juga tentang racikan jamu untuk sapi kerap dengan ramuan konce, bawang, santan, dan gula siwalan, juga terdapat ramuan untuk mengecilkan tubuh sapi supaya larinya ringan dan kuat. Penelitian ini penulisannya tidak terintegrasi antara aspek satu dengan lainnya, sehingga terkesan sepotong-sepotong (Adrianto, A., 2003; lihat juga Sulaiman, 1983/1984).

Tulisan lainnya melihat kerapan sapi dari aspek kearifan lokal dan komunikasi pada sektor pertanian (Santoso, I.B., 2006, http://www.scribd.com/doc/44987820/Indrayoto-b-s-Indrayoto, diunduh tg 11 Januari 2013; Imron, Z., dkk, 2004). *Kerapan* sapi pada awal kemunculannya berfungsi sebagai alat pemberitahuan bahwa musim mengolah lahan sudah dekat agar petani menyiapkan segala sesuatunya.Hal yang menarik jugaberkait dengan hewan sapi disampaikan oleh Indrayanto tentang

sistem *paron sapi (ngowan)* yang merupakan salah satu dari penggerak ekonomi tradisional orang Madura. Tetapi tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang mekanisme sistem paron sapi tersebut. (www.doctstoc.com/docs/73783368).

Budaya Madura lainnya yang berkait dengan hewan sapi selain kerapan sapiadalah kontes sapi betina yang disebut sapi sono. Kontes sapi sono digelar bersamaan dengan pelaksanaan kerapan sapi akbar pada bulan Oktober. Hasil penelitian Ariani tentang sapi sono menyebutkan bahwa kontes sapi sono merupakan sarana hiburan dan seni bagi orang Madura. Kontes sapi sono juga menunjukkan simbol status, prestisius dan gengsi bagi pemiliknya, dan sebagai simbol paguyuban dan kebersamaan(Ariani, 2012).

Penelitian Mohammad Kosim (2007) tentang pesta rakyat kerapan sapi dilihat dari perspektif historis–normative yang mendiskrepsikan asal-usul kerapan sapi, kerapan sapi masa kini, dan perlombaan sapi. Hasil penelitian ini menunjukan bahwa kerapan sapi telah bergeser jauh dari tradisi aslinya, telah tercerabut dari akarnya. Kerapan sapi telah bergeser dari yang semula kesenian ke komersialisasi. Ia berkesimpulan bahwa perubahan orientasi tersebut, menyebabkan kerapan sapi masa kini mengandung lebih banyak sisi negatifnya dibanding positifnya. Oleh karena itu untuk melestarikan tradisi ini harus dikembalikan pada tradisi aslinya. Hal itu penting karena masih ada tradisi khas Madura lainnya yang berkait dengan perlombaan sapi yang juga menarik yaitu kontes sapê sono dan sapi hias. Penelitian hampir senada dilakukan oleh Abay Sareank yang juga berfokus pada kekerasan yang terjadi pada kerapansapi dengan pendekatan fenomenologi dan semiotika Roland Barthes (http://singkonkeju.blogspot.com/2012/10).

Beberapa hasil penelitian yang telah disampaikan dapat dilihat garis besar yang menjadi perhatian dalam penelitiannya yaitu kerapan sapi

dilihat dari dampak sosial-ekonomi, ada yang berfokus pada kerapan dengan kekerasan, tentang pemeliharaan hewan sapi dan pelaksanaan kerapan dilihat dari perspektif historis normatif, dilihat dari pendekatan fenomenologi dan semiotika Roland Barthes. Penelitian ini akan mencoba melihat dari kacamata lain yang berfokus pada pemaknaan orang Madura terhadap sapi kerapan dengan pendekatan etnosains.

Kerangka Pikir

Banyak kekayaan budaya lokal yang tersebar di daerah-daerah yang mengalami perkembangan yang berarti, yang menunjukkan budaya lokal tersebut semakin berkembang dan menjadi ikon daerah pemilik budaya tersebut. Namun ada juga yang menunjukkan eksitensi budaya lokal tersebut sudah berubah fungsi yang semula bersifat ritual menjadi bersifat hiburan. Tak terkecuali kerapan sapi Madura, satu diantara budaya lokal yang menjadi ikon Jawa Timur.

Kerapan sapi merupakan budaya yang sangat popular tidak hanya di Madura, tetapi sampai di luar Madura bahkan sudah dikenal di beberapa mancanegara. Kerapan sapi dilihat dari sejak kemunculannya (diperkirakan abad 13) sampai sekarang sudah jauh berkembang. *Kerapan* sapi telah membawa sapi menjadi hewan mahal, apalagi sapi tersebut menang dalam arenakerap. Sapi yang menang dalam arena pacuan di samping menaikkan status sosial/gengsi pemilik sapi tersebut, harganya bisa berlipat-lipat sampai ratusan juta.

Perlakuan pemilik sapi sangat istimewa terhadap sapi kerapnya, ia tidak perhitungan lagi untuk mengeluarkan biaya buat kesehatan sapinya. Biaya yang dikeluarkan tidak hanya untuk kebutuhan pakannya saja rumput, telur, jejamuan, sampai untuk menjaga kesehatan dengan pijatan dan mendatangkan dukun. Seekor sapi kerapmendapat perhatian

dari tukang perawat sapi, tukang pijat, yang memandikan, sampai kemudian ketika akan ikut kerapan, ia diurusi oleh penuntun sapi menuju arena, penggertak yang menyemangati ketika berlari lomba, dan supaya larinya kenceng ia disakiti oleh joki. Pada saat berlangsungnya kerapan berbagai peristiwa terjadi, seperti perjudian, kericuhan, namun kerapan juga mengungkapkan sebuah gambaran kehidupan sosial, ekonomi, budaya orang Madura.

Gambaran kehidupan sosial yang dimaksud di sini adalah bagaimana kerapan sapi berpengaruh bagi pelaku kerapan dalam membangun relasi-relasi sosial, hubungan sosial,dan dapat memberikan warna dalam kehidupannya. Dalam arti, untuk eksistensi kerapan sapinya dengan siapa saja ia harus membangun relasi, dan bagaimana bentuk hubungan tersebut. Boleh dikata kerapan sapi lekat dengan kehidupan orang Madura, dan merupakan identitas budaya Madura. Sebagai identitas budaya Madura kerapanmemberikan gambaran tentang nilai-nilai, yang sarat dengan kearifan, dan sekaligus gambaran cara pandang, cara bersikap masyarakat dalam merespon suatu masalah. Kearifan lokal adalah seperangkat pengetahuan yang dimiliki oleh suatu komunitas yang diperoleh dari generasi ke generasi maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan masyarakatnya untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi (Ahimsa-Putra, 2007: vi). Kerapan sapi juga mengungkapkan gambaran kehidupan ekonomi orang Madura. Siapa *pengerap* itu, dari kalangan apa, dan bagaimana kerapan terselenggara. Kerapan sapi juga dapat menjadi magnet terselenggaranya sebuah pasar, sebuah transaksi, bahkan perjudian.

Penelitian ini ingin mengungkap lebih mendalam tentang bagaimana orang Madura melihat sapi kerapan dalam kehidupannya, mengapa

orang Madura sangat senang dengan kerapan?. Apa arti hewan kerapan tersebut bagi orang Madura?.

Sehubungan dengan itu untuk mengungkap pengetahuan, pandangan orang Madura terhadap dunia *kerapan* yang dimilikinya itu akan menggunakan pendekatan *etnosains.Etnosains* adalah sebuah pendekatan yang mencoba memandang gejala-gejala sosial dari sudut pandang orang-orang yang terlibat di dalamnya (Ahimsa-Putra, 1985). Melalui pendekatan ini akan diungkap dan dideskripsikan berbagai bentuk pengetahuan serta pola perilaku yang terkait dengan budaya kerapanyang dimiliki orang Madura. Pendekatan ini menuntut peneliti berangkat dari 'dalam' yaitu dari sudut pandangan tineliti (orang yang diteliti). Dalam arti peneliti dalam melukiskan kebudayaan masyarakat yang ditelitinya harus mengikuti pandangan atau makna yang diberikan oleh pendukung kebudayaan bersangkutan, di lain pihak peneliti jugaperlu memakai cara-cara yang bersifat universal (Goodenough, dalam Ahimsa-Putra, 1985), atau dikenal dengan pelukisan *etik* dan *emik*.Secara sederhana *emik* mengacu kepada pandangan warga masyarakat yang diteliti (tineliti) (*native's viewpoint*), dan *etik* mengacu kepada pandangan si peneliti (*scientist's viewpoint*) (Saifuddin, 2005: 89-90).

Sehubungan dengan itu penelitian ini akan mengacu definisi kebudayaan menurut Geertz (dalam Saifuddin, 2005:288): (1) suatu sistem keteraturan dari makna dan simbol-simbol yang dengan makna dan simbol tersebut individu-induvidu mendefinisikan dunia mereka, mengekspresikan perasaaan-perasaan mereka, dan membuat penilaian mereka; (2) suatu pola makna yang ditransmisikan secara historis yang terkandung dalam bentuk-bentuk simbolik tersebut manusia berkomunikasi, memantapkan, dan mengembangkan pengetahuan mengenai dan bersikap terhadap kehidupan; (3) suatu peralatan simbolik bagi mengontrol

perilaku, sumber-sumber ekstrasomatik dari informasi, dan ; (4) oleh karena kebudayaan adalah suatu sistem simbol, makna proses kebudayaan harus dipahami, diterjemahkan, dan diinterpretasi.

Simbol adalah obyek, kejadian, bunyi bicara, atau bentuk-bentuk tertulis yang diberi makna oleh manusia.Manusia dapat memberikan makna kepada setiap kejadian, tindakan, atau obyek yang berkaitan dengan pikiran, gagasan, dan emosi.Dalam konteks ini makna mengacu kepada pola-pola interpretasi dan perspektif yang dimiliki bersama yang terekspresi dalam simbol-simbol, yang dengan simbol-simbol itu manusia mengembangkan dan mengomunikasikan pengetahuan mereka mengenai dan bersikap terhadap kehidupan (dalam Saifuddin, 2005: 301-303; Spradley, 1997: 120-124, Sutrisno, 2005: 209-213, Ahimsa-Putra, 2013: 1).

Dalam telaah simbolik menurut Turner bahwa suatu tafsir terhadap simbol-simbol tidak akan lengkap dan mantap tanpa memperhatikan pandangan atau tafsir yang diberikan oleh pemilik atau pembuat simbol itu sendiri (dalam Ahimsa-Putra, 2000: 404-405). Oleh sebab itu pandangan dari 'dalam' tentang makna*sapikerapan* dan simbol yang ada harus diperhatikan dan dipahami.Data yang berupa pandangan-pandangan dari pemilik simbol ini sangat penting untuk memperkuat kebenaran tafsir yang diberikan oleh peneliti atas fenomena *sapikerapan* tersebut (Ahimsa-Putra, 2000: 406).Dalam telaah simbolik menurut Turner bahwa suatu tafsir terhadap simbol-simbol tidak akan lengkap dan mantap tanpa memperhatikan pandangan atau tafsir yang diberikan oleh pemilik atau pembuat simbol itu sendiri (dalam Ahimsa-Putra, 2000: 404-405). Oleh sebab itu pandangan dari 'dalam' tentang makna sapi kerapan dan simbol yang ada harus diperhatikan dan dipahami. Data yang berupa pandangan-pandangan dari pemilik simbol ini sangat

penting untuk memperkuat kebenaran tafsir yang diberikan oleh peneliti atas fenomena sapi *kerapan* tersebut (Ahimsa-Putra, 2000: 406).

Spradley menyebutkan bahwa salah satu kemampuan manusia yang paling mendasar adalah kemampuannya untuk menemukan makna (1997: 202). Berkait dengan hal ini Spradley mengenalkan prinsip langkah lima yakni (1) prinsip relasional; (2) prinsip kegunaan; (3) prinsip kemiripan; (4) prinsip kontras; dan (5) prinsip kognitif (Spradley, 1997: 202-209).Penelitian ini mencoba menggunakan tiga dari langkah lima dari Spradley yakni: prinsip relasional, prinsip kegunaan dan prinsip kognitif.***Prinsip relasional*** untuk mengidentifikasikan simbol-simbol budaya dan menemukan hubungan simbol-simbol itu dalam suatu sistem simbol yang kompleks. Dalam prinsip ini menegaskan 'makna dari sebuah simbol itu berhubungan dengan semua simbol yang lain. ***Prinsip kegunaan***, menegaskan bahwa makna sebuah simbol dapat ditemukan dengan menanyakan bagaimana simbol itu digunakan dan bukan dengan menanyakan makna. ***Prinsip kognitif***adalah sesuatu yang dipercayai oleh masyarakat, diterima sebagai sesuatu yang sah dan benar, prinsip kognitif adalah sebuah asumsi umum mengenai pengalaman mereka. Jadi prinsip kognitif berupa penegasan seperti 'pria lebih unggul dibandingkan dengan wanita' (Spradley, 1997: 2003, dan 251).

Pengungkapan tentang sistem pengetahuan masyarakat yang berkait dengan kerapan sapi akan berupa klasifikasi-klasifikasi, kategori-kategori, aturan-aturan, dan atas dasar pengklasifikasian, pengkategorisasian pengetahuan yang diperoleh dari masyarakat ini akan diperoleh sebuah gambaran peta kognitif masyarakat tineliti.

Walaupun *kerapan* sapi dilaksanakan di empat kabupaten yang ada di Madura, tetapi untuk keperluan penelitian ini dipilih Kabupaten Sumenep dan Pamekasan. Pertimbangannya di Sumenep menurut seja-

rahnya merupakan daerah asal-mula munculnya *kerapan*. Pamekasan tempat diadakannya kerapantingkat wilayah Madura, dan penyelenggaranya (BAKORWIL IV) berada di Pamekasan. Organisasi kerapan sapi se-Madura juga berada di kabupaten ini.

Penelitian inimenggunakan metode kualitatif, karena aspek yang akan digali menyangkut pada tataran pengetahuan, pandangan, pemaknaan, perilaku dan klasifikasi-klasifikasi.Pengumpulan data dengan metode wawancara mendalam (*in-depth interview*), pengamatan, dan studi pustaka.Wawancara dilakukan kepada pelaku yang terlibat dalam *kerapanya* itu para pengerap/pemilik hewan yang *dikerap*, jenis hewan yang *dikerap*, dan mereka yang terlibat dalam kerapan(perawat hewan *kerap*, joki, dukun, pelaksana di arena kerapan,yaitu *tukang gettak*, *tukang tambeng*), lembaga penyelenggara, tokoh masyarakat, penonton. Wawancara dilakukan dengan menggunakan pedoman wawancara yang dapat dikembangkan sesuai dengan kebutuhan. Pengamatan dilakukan untuk mendapatkan gambaran yang lebih akurat saatpelaksanaan kerapan, yaitu tentanghewan*kerap*, perlakuan terhadap hewan kerapan, suasana lingkungan penonton kerapan, dan sebagainya. Untuk mendapatkan gambaran tentang kerapan madura dilakukan studi pustaka dari berbagai sumber buku, suratkabar, jurnal, dan website. Wawancara menggunakan alat perekam *voice recorder*, camera, dan buku catatan.

Penelitian tahap pertama dilakukan wawancara mendalam kepada para pelaku *kerapan* (pemilik sapi, perawat, joki, (*tukang gertak*, *tukang tambeng, tukang gubra, tukang tonja) dukun*, tokoh masyarakat yang mengetahui tentang *kerapan*, penonton *kerapan*, lembaga penyelenggara *kerapan*). Tahap kedua penelitian dilakukan pada saat pelaksanaan *kerapan* (menyesuaikan jadwal diselenggarakannya *kerapan*). Pada tahap ini lebih banyak dilakukan pengamatan, antara lain meng-

amati pada saat sebelum kerapan dimulai, mengcover peristiwa *kerapan*, memetakan arena *kerapan*, mengamati saat berlangsungnya *kerapan*, mengamatiperilaku penonton, dan arena sekitarnya.

Apa yang diperoleh dari hasil wawancara di Sumenep maupun Pamekasan dikaji secara terintegrasi dengan hasil pengamatan. Berkait dengan pelaksanaan penelitian kerapantahap kedua ini digunakan video kerapansapi (hasil penelitian 2012 Pusat Studi Kebudayaan UGM bekerjasama dengan Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Yogyakarta dan hasil pengamatan langsung lomba kerapan sapi tingkat kecamatan di Sumenep pada bulan Agustus 2013.

Penelitian ini dianalisis secara deskriptif-kualitatif, pemaknaan atas fenomena budaya dari tineliti yang berupa simbol-simbol budaya dan mencari hubungan antara simbol-simbol tersebut,serta mendeskrepsikan dengan uraian yang disajikan berupa skema, klasifikasi-klasifikasi, kategorisasi, menurut pengetahuan budaya yang dimiliki tineliti.

BAB II

Seting Masyarakat Madura

Madura adalah sebuah pulau yang merupakan bagian dari wilayah Jawa Timur. Luas Pulau Madura sekitar 5. 168 km2, yang terbagi dalam empat kabupaten yaitu Sumenep, Pamekasan, Sampang dan Bangkalan. Sumenep dan Pamekasan disebut sebagai wilayah timur, Bangkalan dan Sampang wilayah barat. Wilayah timur dan barat dari Pulau Madura ini memiliki karakteristik yang berbeda. Dilihat dari segi karakter masyarakatnya, masyarakat Madura bagian barat disebut agak kasar, agak keras, sedangkan masyarakat Madura bagian timur disebut lebih halus, lebih lunak. Penggambaran tentang karakter masyarakat Madura yang berada di bagian barat dan timur ini diketahui secara umum lewat tulisan tentang Madura oleh orang bukan Madura maupun penjelasan oleh orang Madura sendiri yang bermukim di Madura. Jembatan Suramadu merupakan salah satu pintu masuk menuju Madura. Uraian berikut akan lebih jelas mengenai gambaran tentang Madura.

Kondisi Geografis. Pulau Madura secara geografis merupakan daerah dataran rendah dan berlahan kering. Oleh karenanya Madura



Foto. 1 Jembatan Suramadu
luckydc. files. wordpress. com

kurang memiliki tanah yang subur. Pulau Maduramemiliki luas 5. 168 km², dengan panjang daratan kepulauannya dari ujung barat Kamal sampai dengan ujung Timur Kalianget sekitar 190 km dan lebarnya berkisar 40 km. Pulau Madura terletak di sebelah utara kota Surabaya, pulau ini dipisahkan dari Surabaya oleh selat Madura. Namun, jembatan Suramadu (Surabaya-Madura) telah menghubungkan Jawa-Pulau Madura menjadi satu. Pulau Madura menjadi lebih terbuka untuk akses keluar maupun yang masuk ke Madura.

Topografi Pulau Madura termasuk dataran rendah dengan ketinggian rata-rata 25 meter dari permukaan laut. Kepulaun ini secara keseluruhan terdiri dari hampir 50 pulau berpenghuni maupun tidak berpenghuni.

Wilayah Madura memiliki lingkungan alam yang berupa dataran rendah, pesisir pantai dan daerah pegunungan, dan perbukitan yang

tanahnya kurang subur, sebagian besar terdiri dari pegunungan kapur. Daerah perbukitan tidaksemua tampak gersang kebanyakan ditumbuhi pohon-pohon kekayuan. Keadaan tanah di Madura berupa tegalan yang jarang mendapat curah hujan dan hanya terdapat sebuah sungai besar, selain itu struktur tanah 70 persen merupakan tanah mediteran merah kuning dan 15 persen tanah alluvial, maka tanah tersebut kurang baik untuk lahan pertanian. Sebagian besar tanah di Madura berupa tegalan dan hanya cocok untuk ditanami singkong dan jagung. http://sejukk. blogspot. com/2013/04

Dari kondisi Geografis Pulau Madura tampak terbentang pesisir pantai, dan Madura merupakan salah satu penghasil garam terkenal di Indonesia sehingga tidak berlebihan jika Madura disebut sebagai pulau garam. Pada umumnya mata pencaharian sebagian besar orang Madura adalah bertani, beternak, nelayan, dan petani garam. Kondisi lahan yang tidak subur mendorong sebagian penduduk Madura pergi meninggalkan Madura untuk mencari pekerjaan ke daerah lain.



Foto 2 Petani tembakau (www. surabayapost. co. id)



Foto 3 Petani Madura panen jagung (v-images2. antarafoto. com)



Foto 4 Petani garam Madura (www. ralitafm. com)



Foto 5 Asapok angin abantal ombak. (hilal.me/2012/03/08/)

Secara administratif pulau Madura dibagi menjadi empat kabupaten dimulai dari yang paling dekat dengan Surabaya adalah Bangkalan kemudian Kabupaten Sampang, Kabupaten Pamekasan dan yang paling ujung timur adalah Kabupaten Sumenep. Jumlah penduduk Madura kurang lebih 4 juta.



Peta 1. Pulau Madura
http://peta-kota. blogspot. com/2011/07/peta-pulau-madura. html

Profil Orang Madura. Orang Madura merupakan penghuni asli Pulau Madura, dan pulau-pulau sekitarnya seperti Sapudi, Rass, Kangean, Gili. Namun demikian orang Madura juga tersebar di wilayah bagian timur Jawa Timur yang biasa disebut Tapal Kuda yaitu Pasuruan, Situbondo, Bondowoso, Probolinggo, Jember. Orang Madura juga berada di wilayah Surabaya bagian utara, dan sebagian Malang. Di luar pulau Madura orang Madura tersebar di wilayah Kalimantan Barat dan Kalimantan Selatan, Tengah dan Timur.

Menurut hasil Sensus Penduduk Tahun 2000, penduduk Madura tersebar di 30 provinsi yang ada di Indonesia. Penduduk Madura yang ada di Pulau Madura 3. 230. 300 jiwa. Populasi terbesar perantau Madura berada di wilayah Jawa timur 6. 281. 058 jiwa, seluruh Indonesia suku bangsa Madura berjumlah 6. 771. 727 jiwa (Wiyata, 2013: 45). Sensus 2010, perantau Madura sudah meliputi Jawa Timur, DKI, Kalimantan Selatan, Kalimantan Barat, Kalimantan Timur, Kalimantan Tengah, Bali, Bangka-Belitung, Jawa Tengah. Jumlah orang Madura 7. 179. 356 jiwa, dan Jawa Timur 6. 520. 403. Orang Madura juga banyak yang merantau ke luar negri seperti: Malaysia, Brunei Daru salam, Singapore, Arab Saudi.

Berdasarkan data populasi orang Madura tersebut, dilihat yang berada di Pulau Madura, yang merantau, dan jumlah keseluruhan (Indonesia), mengindikasikan bahwa lebih separo dari populasi orang Madura keluar dari Pulau Madura. Mereka memilih keluar dari Pulau Madura untuk mencari kehidupan yang lebih baik, karena faktor alam lingkungan tempat bermukim tidak bisa diharapkan lagi. Tindakan merantau atau migrasi ini menurut Kuntowijojo menjadi bagian dari sejarah manusia Madura (dalam Rifai, 2007: 161-162). Ini menunjukkan bahwa manusia Madura memiliki jiwa pantang menyerah, pekerja keras, ulet, berani

(Rifai, 2007, Wiyata, 2013, De Jonge, 2011). Tidaklah salah bila kemudian figur orang Maduradisebutkan memiliki badan kekar, berotot, kuat, tinggi, tulang pipi menonjol, muka lebar dan kasar (De Jonge, 2013: 63).

Dapat dikatakan bahwa hampir seluruh orang Madura adalah penganut agama Islam yang taat, dan identitas ke-Islaman merupakan hal yang sangat penting bagi orang Madura. Identitas ke-Islamannya juga tampak pada etos kerja orang Madura yang sangat erat dengan nilai-nilai dan ajaran agama Islam (Wiyata, 2013: 10; Rifai, 2007: 347). Bagi orang Madura bekerja adalah ibadah dan rahmat Tuhan, panggilan hidup yang harus ditekuni, oleh karenanya orang Madura tidak takut kehilangan harta bendanya tetapi takut kehilangan pekerjaannya (Kuntowijoyo, 2002 dalam Rifai, 2007: 347). Dalam kaitannya dengan hal ini *oreng madhura ta' tako' mate, tape tako' kelaparan*(orang Madura tidak takut mati tetapi takut kelaparan). Oleh karenanya dalam hal pekerjaan orang Madura dikenal sebagai pekerja keras *(bharenteng)*, rajin (*bhajeng*), memiliki kesungguhan *(taronggbu)*, ulet dan tangguh (*bilet*) dalam mencari rezeki(Rifai 2007: 348) dan masih banyak lagi kata-kata dalam bahasa Madura yang mjenunjukkan etos kerja orang Madura.

Pada umumnya orang Madura hidup hemat agar bisa menabung untuk ongkos naik haji (engenalpulaugaram. blogspot. com/2012/09). Menabung merupakan kebiasaan orang Madura baik dalam bentuk uang, perhiasan, atau hewan ternak (sapi, kambing). Mendapatkan status haji adalah dambaan orang Madura, karena masyarakat Madura memberikan penghormatan tinggi kepada mereka yang memiliki status haji.

Berbagai kultur yang masih mengakar dalam kehidupan orang Madura masih bisa dijumpai. Seperti misalnya budaya carok yang lekat dalam kehidupan laki-laki Madura. Carok adalah perilaku yang berupa tindakan kekerasan dan pembunuhan untuk membela atau memperta-

hankan harga diri dan kehormatan. Tindakan tersebut selain dibenarkan secara kultural juga mendapat persetujuan sosial (Wiyata, 2006:17; De Jonge, 2011: 130). Menurut Wiyatadalam kebudayaan Madura peristiwa pembunuhan (carok) cenderung dikaitkan dengan ungkapan *ango'an poteya tolang etembang poteya mata* (lebih baik mati putih tulang daripada menanggung perasaan malu-putih mata), ungkapan yang lebih tegas adalah *tambhana todus, mate* (obatnya malu adalah mati) (Wiyata, 2006:17; De Jonge, 2011: 139). Carok menurut Wiyata adalah institusionalisasi kekerasan dalam masyarakat Madura yang memiliki relasi sangat kuat dengan faktor-faktor struktur budaya, struktur sosial, kondisi sosial ekonomi, agama dan pendidikan (lihat Wiyata, 2006: 229).

Satu dari landasan hidup yang penting dari orang Madura adalah ketaatan kepada *bhuppa', bhabhu', ghuru, rato* (ibu-bapak, guru, raja) (Rifai, 2007: 416-417; Wiyata, 2013: 30-35; Rozaki, 2004 :4). Makna yang tersirat dari ungkapan ini adalah bahwa orang Madura menempatkan bapak-ibu sebagai figur paling utama yang sangat dihormati. Dalam konteks sosial figur utama yang sangat dihormati adalah Kiai. Setelah itu figur yang dihormati adalah para *ratoh* yakni pemimpin formal/ birokrasi (Rozaki, 2004: 4).

Struktur Sosial. Kepemimpinan formal tingkat desa di Madura dipegang oleh kepala desa yang disebut *klebun*. Di bawah *klebun* terdapat jabatan *apel* yang merupakan ketua kampung. Jabatan sebagai *klebun* diperoleh melalui pemilihan oleh warga desa yaitu *ceplo'an*. Dalam menjalankan tugasnya *klebun*dibantu oleh seorang *carek (*sekretaris desa), *ulu-ulu banyu* (mengurusi irigasi).

Dalam kehidupan sosial masyarakat Madura terdapat kelompok-kelompok masyarakat yang termasuk lapisan atas, menengah dan bawah Lapisan atas terdiri dari orang kaya *(reng soghi*), penguasa (*pa-*

marenta), bangsawan (*parjaji*), dan orang berilmu (*ghuru, reng seppo, blater)*. Lapisan menengah terdiri atas pegawai negri (*ponggabha*), dan lapisan bawah terdiri atas orang miskin (*reng miskin*), orang kebanyakan (*reng keni*) atau *oreng dume'*, petani (*reng tanih*), nelayan (*majang)*, pedagang, orang pengangguran (*ta'alakoh*) (Wiyata, 2006: 47-48).

Mereka yang berada di lapisan atas memiliki pengaruh terhadap kehidupan masyarakat Madura pada umumnya. Masyarakat Madura mengenal kultur kepatuhan kepada apa yang disebut *Buppa-bhabhu* (orang tua), *Ghuru* (Guru, Kyai), *Rato* (penguasa pemerintah). Pada umumnya orang Madura patuh kepada figur-figur tersebut dan menempatkan figur-figur tersebut sebagai sosok yang harus dihormati. Penghormatan itu tampak ketika mereka berjalan melewati figur yang harus dihormati tersebut dengan sikap menunduk dan mengangguk *(agalenon)*. Bersikap sopan terhadap mereka yang harus dihormati merupakan bagian dari tata nilai kultur sopan santun yaitu *andhap-asor* yang merupakan acuan dalam kehidupan masyarakat Madura. Bila tidak melakukan penghormatan itu maka akan dianggap tidak beradap *(ta'dhapor, langka, janggel)*dan akan menjadi pembicaraan masyarakat sekitar (Raditya, 2011: 141—142).

Sosok Kyai*(keyae*) dikenal sebagai pemuka agama atau ulama. Peranan Kyai selain sebagai pembina umat juga mengajarkan ilmu agama kepada santrinya. Seorang Kyai tidak hanya dihormati tetapi menjadi panutan, dan menjadi tempat untuk bertanya, meminta nasehat, meminta pendapat, dan dimintai berkah keselamatan dan sebagainya. Menurut Rozaki (2004: 3-4) peran kiai tidak hanya sebatas dalam praktik ritual keagamaan saja tetapi sudah menyangkut kepemimpinan sosial secara umum. Dengan demikian seorang Keyae atau ulama' memiliki posisi sentral dalam struktur sosial masyarakat Madura di hampir se-

mua tingkatan. Seorang Kyaiyang pada umumya berfungsi sebagai gurulebih ditaati perintahnya, didengarkan pendapatnya. Dapat dikatakan penghormatan dan kepatuhan masyarakat Madura terhadap kiai jauh melebihi kepatuhannya pada pejabat atau institusi negara. Keluarganyapun ikut dihormati.

Dalam konteks carok peranan kyai cukup dominan, terutama bila menyangkut persoalan pelecehan kehormatan istri. Para (calon) pelaku carok merasa perlu mengunjungi *(nyabis)* kepada kyai selain untuk minta doa restu juga untuk *apaghar* atau minta *jaza* (azimat keselamatan dan kekebalan) (Wiyata, 2006: 50).

Rozaki melihat bahwa dalam dinamika sosial masyarakat Madura terdapat dua kekuatan sosial yang eksis dan berpengaruh dalam kehidupan masyarakat Madura yaitu selain figur kiai yang perannya sangat berkembang dan meluas, juga terdapat figur blater yang menurut Rozaki keduanya merupakan kekuatan kembar yang relasi kuasanya begitu mengakar secara kultural dalam masysrakat madura (XIX-XX).

BAB III

Kerapan Sapi Di Madura

Kerapan sapi merupakan budaya masyarakat Madura yang secara kultural sudah melekat dalam kehidupan orang Madura. Kerapan sapi menjadi kegiatan budaya yang paling digemari oleh masyarakat Madura dari mulai Bangkalan, Sampang, Pamekasan, sampai Sumenep. Kerapan sapi merupakan tradisi yang dilaksanakan secara turun-temurun dari generasi ke generasi berikutnya.Dalam pelaksanaan kerapan sapi melibatkan berbagai pihak baik yang bersifat individual, kelompok, kelembagaan, instansional, dan lain sebagainya.Kerapan sapi sebagai identitas budaya Madura, dan menjadi ikon budaya Jawa Timur, berfungsi secara sosial, ekonomi, dan budaya bagi masyarakat Madura. Berikut deskripsi kerapan sapi.

Kerapan dan Sejarah Kerapan. *Kerapan*atau *kerraban* (dalam bahasa Madura) dapat diartikan berpacu atau berlomba, untuk mendapatkan kemenangan atau mendapatkan tempat yang terdepan. Ada pula yang menyebutkan dari kata *kirap* artinya melepaskan berangkat bersama-sama, berbondong-bondong. Ada yang berpendapat kata *kerapan* dari bahasa

Arab *kirabah* artinya persahabatan. Ada pula yang berpendapat kata *kerapan* dari kata *garaban* yang artinya bentukan baru atau hasil karya (Sulaiman, 1983/84: 3-4). *Kerapan* sebagai sebuah atraksi lomba balapan menjadi kegemaran masyarakat Madura. Perlu diketahui bahwa hewan yang dikerap tidak hanya *sapeh* (sapi) tetapi juga hewan lainnya seperti kambing, kelinci, merpati. Tradisi permainan ini menurut Rozaki (2004: 73-74) merupakan bentuk perpaduan antara pemenuhan kepentingan dengan media permainan yang ada di lingkungannya.

Kerapan sapi merupakan permainan yang sangat digemari orang Madura, dari Bangkalan, Sampang, Pamekasan, Sumenep kerapan sapi merupakan permainan yang dominan milik masyarakat. Setiap kabupaten tersebut memiliki arena pacuan kerapan sapi, bahkan sampai tingkat kecamatan. Dalam arti membicarakan kerapan berarti juga membicarakan aspek sosial, ekonomi, budaya, politik orang Madura.

Latar belakang geografis Madura yang tandus, kering, tidak memberikan kesempatan banyak kepada orang Madura untuk mendapatkan penghasilan yang cukup bahkan cenderung minus. Lahan tegalan hanya terbatas menghasilkan jagung, ketela, atau ada yang bisa menghasilkan padi atau tembakau. Untuk mendapatkan hasil yang diharapkan mereka harus kerja keras, ulet, tidak mudah menyerah oleh kondisi tersebut. Dapatlah dipahami apabilapermainan kerapan kemudian menjadi permainan yang digemari dan memberikan makna tersendiri bagi penggemar kerapan sapi.

Kerapan sapi dalam pelaksanaannya dilakukan secara berjenjang dari tingkat desa, kawedanan atau kecamatan, tingkat kabupaten sampai tingkat Madura.Pemenangnya maju dari tingkat terendah sampai ke tingkat kabupaten, pemenang selanjutnya akan maju ke tingkat se-Madura atau piala presiden. Berkait dengan hal ini ada beberapa jenis kera-

pan sapi, yaitu *kerapan keni, kerapan raja, kerapan onjangan, kerapan karesidenan, kerapan jar-jaran* (lihat tabel)

Tabel 1. Jenis Penyelenggaraan Kerapan Sapi

Jenis Kerapan	Deskripsi	Keterangan
Kerap Keni (kerapan kecil)	Kerapan ini pesertanya hanya terbatas pengerap dari satu kecamatan atau kawedanansaja. Pemenangnya dapat ikut kerapan ke tingkat lebih tinggi	-jarak yang ditempuh 110m -diikuti sapi-sapi kecil yang belum terlatih
Kerap Raja (kerapan besar)/Kerap Negara	Kerapan ini pesertanya Para juara dari kerap keni	-jarak yang ditempuh 120m -diadakan di ibu kota kabupaten pada hari Minggu
Kerap karesidenan (tingkat karisidenan)	Kerapan besar yang diikuti juara kerap dari empat kabupaten di Madura	-acara puncak untuk mengakhirimusim kerapan -diadakan di kota Pamekasan, pada hari Minggu
Kerap Onjangan (undangan)	Kerapan khusus yang pesertanya undangan dari kabupatenyang menyelenggarakannya	-biasanyauntuk memperingati hari-hari besar tertentu
Kerap jar-jaran (kerap latihan)	Kerapan utk melatih sapi-sapi pacuan sebelum ikut perlombaan sebenarnya	-sifatnya hanya latihan jadi tidak ada kejuaraan

Sumber: Wawancara dengan pak Hn, Gn, dan melihat tulisan Sulaiman (1983/84), *Kerapan Sapi*. Depdikbud

Sementara itu dalam setiap pelaksanaan kerapan peserta kerapan (pemilik sapi kerap) menyiapkan 'rombongannya/pengikutnya' atau kru/ tim pelaksana kerapan. Rombongan tersebut terdiri dari *tukang tongko' (joki), tukang tambeng, tukang gettak, tukang gubra, tukang ngeba tali, tukang nyandak, tukang tonja*(lihat tabel)

Tabel 2. Peran Anggota Pengikut Kerapan Sapi

Nama pelaksana	Deskripsi	Keterangan
Tukang tongko' (joki)	-tugasnya berat, sangat menentukan kemenangan dan berbahaya -harus mahir menaiki kaleles -banyak godaan dan gang-guan -punya keberanian, dan cekatan	-Ada yang masih anak-anak (10 th) tapi sudah profesional menjadi joki -Utk tingkat tertinggi pada umumnya sudah remaja
Tukang tambeng	-tugasnya membuka 'mukka' untuk memacu sapi lari -sapi lari bersamaan dengan gertakan tukang getta' -posisinya memegang tali yang ada di muka sapi, apa-bila ada aba-aba hrs sece-patnya dilepas -tukang tambeng ada 2	Tugasnya berbahaya, dan harus waspada terhadap aba-aba dari tukang gettak

Tukang Gettak	-jumlahnya banyak -memegang pemukul/cambuk -tugasnya menggertak sapi,	Tukang gettak harus Awas melihat bendera Dinaikan ke atas dan digerakan sebagai aba-aba untuk mulai start . . dan teriak cuull sambil Memukul sapi
Tukang Gubra	-tugasnya bersorak dan menggertak sapi di tepi lapangan	Sebagai pendukung sapi agar larinya cepat sekaligus menyemangati joki
Tukang nyandak atau ngeba tale	-sapi yang akan dikerap tali kendalinya dilepas oleh tukang tambeng dan dibawa kru ke finis yaitu tukang nyandak tsb harus membawa tali tsb berlari dari start sampai finis dan diberikan kru yang punya keahlian menghentikan/ menghadang sapi yang berlari dsb tukang nyandak	-tugasnya sangat berbaya -jumlahnya banyak
Tukang Tonja	-orang yang tugasnya mengendalikan sapi kerap waktu berjalan, atau menuntun sapi dengan berjalan pelan-pelan sambil menarik-narik -	-tukang tonja biasanya pemilik sapi atau pemimpin rombongan

Dukun	Adalah orang yang memiliki kelebihan secara supra natural yang dipercaya dan dimintai tolong oleh pemilik sapi untuk melindungi sapinya dan memberikan kekuatan magisnya untuk kemenangan sapinya dalam lomba kerapan sapi.	-keberadaan dukun dalam tem/kru kerapan biasanya dirahasiakan
Perawat sapi	Orang yang bertugas merawat sapi yaitu memandikan sapi, memberi pijatan, memberi pakan, meminumkan jamu, memberihkan kandang, ia yang mencari rumput	Perawat sapi biasanya dibayar bulanan
Pengerap	Orang yang memiliki sapi kerap. Untuk merawat sapinya ia mempekerjakan orang yang dipercaya memiliki pengetahuan tentang merawat sapi kerap.Ia juga memiliki Tim yang ngurusi pada saat pelaksanaan kerapan sapi	Seorang pengerap juga disebut juragan karena ia harus memiliki modal besar untuk merawat sapinya

Sumber: Wawancara dengan pak Hn, Gn, Tfn, dan membaca hasil penelitian Widya Nayati, dkk., 2012, *Karapan Sapi Madura.* Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta dan Pusat Studi Kebudayaan UGM.

Sejarah kerapan sapi.*Kerraban sapeh* dalam bahasa Madura adalah adu pacu sapi (*aduwan*) atau lomba pacuan sapi. Dalam kerapan sapi sepasang sapi jantan diadu kecepatan dalam berlari dengan sepa-

sang sapi jantan lainnya di arena sepanjang kurang lebih 120 meter, dalam waktu 10-15 detik. Dalam kerapan sapi tersebut setiap sepasang sapi menarik sebuah kayu panjang yang disebut *kaleles* yang dinaiki joki (*tokang tongko'*) atau sebagai sais untuk mengandalikan dan mengarahkan sapi. Sepasang sapi tersebut lehernya dipertautkan dengan sebuah *pangonong* yang menjadikan sepasang sapi itu dalam satu formasi ketika berlari.

Kerapan sapipada awalnya hanya permainan di sawah oleh antarpetani, kemudian berkembang menjadi tradisi sebagai ungkapan rasa bersyukur petani akan keberhasilan panen jagung maupun tembakau. Seiring berjalannya waktu kerapan sapi menjadi sebuah permainan lomba atau pertandingan yang menjadi kegemaran masyarakat Madura.

Asal mula kemunculan kerapan sapi tidak ada bukti-bukti tertulis yang dapat diakui kebenarannya. Data tentang awal mula kerapan sapi di Madura yang sampai saat ini diyakini kebenaranya oleh masyarakat Madura berupa cerita-cerita legenda tentang kerapan sapi. Disebutkan bahwa kerapan sapi sudah ada sejak abad 14. Istilah-istilah dalam kerapan menunjuk pada ajaran-ajaran Islam yang dibawa Kiai Pratanu pada tahun 1531. Istilah-istilah dalam kerapan sapi dapat menunjuk pada tujuan hidup seseorang. Seperti istilah *panglowar* untuk sapi kanan dan *pangdalem* untuk sapi kiri supaya berjalan lurus harus sama kuat. Tetapi bagi orang Madura yang kuat yang sapi *pangdalem*. Pegang tali kendali injak *dampar budi* jangan sampai dilepas.

Sekitar abad 14 Sapudi diperintah oleh Panembahan Wlingi ia menanamkan cara-cara beternak sapi yang kemudian dilanjutkan oleh puteranya Adi Poday. Ia lama mengembara di Madura daratan, dan memanfaatkan pengalamannya bertani di Pulau Sapudi dengan alat pertanian *nanggala* dan *salaga*. Konon menurut dongeng setelah pertanian semakin

maju pasangan-pasangan sapi yang menggarap sawah *disalaga* bersama (dibajak), atau berlomba kecepatan. Lama-kelamaan menjadi kebiasaan. Akhirnya setiap penggarapan sawah diikuti pacuan sapi.

Sekitar tahun 1750, di Sumenep dikenal seorang mubalig Islam bernama Pangeran Ketandur (cucu Sunan Kudus) yang senang tanam-menanam. Di Sumenep ia berhasil memperkenalkan irigasi dan cara mengolah tanah. Apa yang diajarkan ditiru oleh rakyat sekitarnya, dalam waktu singkat masyarakat merasakan panenan yang melimpah. Untuk mensyukuri keberhasilan panen diadakan pacuan sapi 'bersalaga', kemudian berkembang menjadi bernama 'galadag', kemudian menjadi 'keleles', dan akhirnya menjadi kerapan sapi (Sulaiman, 1983/84: 10).

Ketika Joko Tole (putera Adi Poday) menjadi raja Sumenep hubungan daratan dengan Sapudi sangat erat, dan pacuan sapi sampai di Sapudi yang dikenal kaya hewan sapi. Pada zaman Belanda kerapan sapi berkembang pesat. Belanda merasa beruntung karena dapat menyalurkan 'kekerasan' orang Madura ke kegiatan kerapan (Sulaiman, 1983/84: 10-11).

Sampai saat sekarang ini kerapan sapi sudah berkembang jauh berbeda dengan awal kemunculannya. Jejak yang berkait dengan pertanian tidak ada. Kerapan sapi menjadi identitas budaya masyarakat Madura. Keberadaan dan kepopuleran kerapan sapi Madura diakui oleh pemerintah Indonesia dengan dikeluarkannya uang koin seratusan rupiah emisi tahun 1991-1998 yang pada salah satu sisinya bergambar kerapan sapi dan sisi sebaliknya bergambar Garuda Pancasila.

Melihat Kerapan Sapi. Dalam laga pelaksanaan kerapan sapi, masing-masing kabupaten mengirim sebanyak enam pasangan sapi. Keenam pasangan sapi karapan itu terdiri dari kelompok tiga pasangan pemenang, dan kelompok tiga pasangan lainnya sebagai pemenang di bagian kalah. Akan tetapi kemudian diadu lagi hingga ditetapkan sebanyak tiga pasangan dari sapi yang me-

nang. Sehari sebelum pelaksanaan karapan sapi, akan digelar kontes sapi sonok yang juga akan diikuti penggemar sapi dari empat kabupaten se-Madura. Selain itu beragam jenis budaya dan kesenian tradisional Madura juga di tampilkan dalam festival karapan sapi ini. Pelaksanaan festival karapan sapi digelar di lapangan Soenarto Hadiwidjojo Jalan Stadion Pamekasan. sedangkan kontes sapi sonok di lapangan Bakorwil IV Jalan Slamet Riyadi, Pamekasan.

Ketika kerapan sapi piala presiden 2012 tanpa kekerasan digelar di arena kerapan sapi Bangkalan, pada pagi itu sudah berdatangan para pemilik sapi kerap bersama sapinya dan rombongannya. Mereka menaiki truk besar beberapa diantaranya mengenakan kostum seragam, ada yang berkostum hitam, dan ada yang berkaus lorek. Satu-persatu sapi diturunkan oleh anggota rombongan yang bertugas memegang sapi menuju tempat yang telah disiapkan panitia. Peserta rombongan ada yang wanita membawa perlengkapan makanan dan minuman.

Sebelum kerapan dimulai semua sapi-sapi peserta kerapan diarak berbaris memasuki lapangan. Sapi-sapi tersebut menggunakan asesoris kostum yang beraneka warna, seperti hiasan kepala (*obet*), leher, bagian tubuh atau perut dikenakan hiasan dan asesoris menarik dan ada yang mahal. Parade sapi kerap ini dimeriahkan dengan suara rombongan musik Saronen. Pada kesempatan ini menjadi ajang untuk memamerkan kegagahan, keperkasaan sapi beserta asesoris yang dikenakan. Selain itu sapi-sapi tersebut diperkenalkan kepada penonton dan membiasakan sapi pada arena pacuan, serta untuk melemaskan otot-otot sapi.Pakaian yang dikenakan sapi kerap disebut *ambhin*.*Ambhin*yang harganya mahal ini dilepas ketika sapi siap beradu. Hiasan yang dipasang di kepala sapi atau*obet* tidak sekedar sebagai hiasan kepala, tetapi juga ada makna spiritual. Ketika sapi memasuki arena pacuan, seluruh hiasan ditubuh-



Foto 7 Musik Saronen mengirigi sapi kerapan sebelum bertanding (wa-iki.blogspot.com)



Foto 8 Parade peserta kerapan (facebook.com)

nya harus dilepas, kecuali*obet*tetap dikenakan oleh hampir semua sapi kerap yang ikut lomba.Tak ada sapi karapan yang tidak mengenakan *obet*, iaberfungsimemberikan rasa pecaya diri, dan keperkasaan sapi (wawancara dengan perawat sapi dan Gn pemilik sapi).

Setelah berkeliling memperkenalkan kepada penonton, masing-masing rombongan kru kerapan menempatkan diri di tempat yang telah disediakan. Sesuai dengan undian nomor kerapan yang telah ditentukan dengan sebutan nama sepasang sapi kerapnya. Kerapan sapi diadakan dalam tiga jenjang, kawedanan, kabupaten, karesidenan.

Pada tahap permulaan sudah ada pengelompokan sapi yang menang *(attas)* dan sapi yang kalah *(baba')*. Kelompok *attas* diadu sampai tinggal tiga pasang, demikian juga pada kelompok *baba'*. Pertandingan pada kedua kelompok tersebut berlangsung dengan sistem gugur. Pemenang sapi dari kedua kelompok ini (6 pasang) berhak maju ke pacuan tingkat atasnya lagi, masing-masing kelompok ini dipertandingkan untuk menentukan juara 1,2,3 pada kelompok *attas* dan 1,2,3 pada kelompok *baba'*. Di tingkat karesidenan dipertandingkan 24 pasang *sapi kerap*.

Setelah parade peserta sapi kerap selesai, panitia mempersiapkan diri, baik yang bertugas sebagai yuri, hakim garis, pembawa bendera untuk aba-aba dimulai/start. Pada umumnya panitia mengenakan seragam hitam. Setelah itu, dimulailah lomba pertama untuk menentukan klasemen peserta. Dalam babak ini para peserta akan mengatur strategi untuk dapat memasukkan sapi-sapi pacuannya ke dalam *kelompok attas*"papan atas" atau kelompok menang, agar pada babak selanjutnya (penyisihan), dapat berlomba dengan sapi pacuan dari *kelompok baba'* atau kelompok bawah/ "papan bawah" atau kelompok kalah.

Selanjutnya adalah babak penyisihan pertama, kedua, ketiga dan keempat atau babak final. Dalam babak penyisihan ini, permainan memakai sistem gugur. Dengan kata lain, sapi-sapi pacuan yang sudah dinyatakan kalah, tidak berhak lagi ikut dalam pertandingan babak selanjutnya. Sedangkan, bagi sapi pacuan yang dinyatakan sebagai pemenang, akan berhadapan lagi dengan pemenang dari pertandingan lainnya. Begitu seterusnya hingga tinggal satu pemain terakhir sebagai juaranya.

Pada saat dimulainya kerapan sapi, sapi kerap yang mendapat giliran sudah mempersiapkan diri. Anggota kru rombongan sapi kerap tersebut yang bertugas memasang *pangonong* pada sepasang sapi dan kemudian dipasang *kaleles* untuk tempat joki. Anggota kru yang lainnya ada yang memasang *obet* pada kepala sapi, *topong* untuk menutup sebelah mata sapi, pada ekor sapi dipasang *bunthot*, *klethek* untuk bunyi, bendera dipasang di *pangonong*.

Dalam kerapan sapi, setiap peserta kerapan membawa krunya sebagai tim yang terlibat dalam mengatur strategiuntukkemenangan sapinya. Kru yang terlibat adalah: *tokang tongko*atau joki yang mengendalikan sapi pacuan; *tokang tambeng* yang menahan kekang sapi sebelum dilepas; *tokang gettak* yang menggertak sapi agar pada saat diberi aba-

aba sapi berlari kencang lurus ke depan; *tokang tonja* yang bertugas menarik dan menuntun sapi;*tokang gubra* yaitu anggota rombongan yang bertugas bersorak-sorak, membunyikan kaleng, dari tepi lapangan untuk memberi semangat pada sapinya supaya larinya kencang, kenceng, ke depan sampai garis finis. Semua elemen dalam kerapan sapi bersatu paduberfokus sesuai fungsinya untuk keberhasilan karapan sapinya.

Pada hari Sabtu dan Minggu ada lomba kerapan sapi di lapangan Giling-Sumenep, sejumlah pengerap sudah berkumpul di stadion tersebut. Kemah-kemah tempat kru pengerap bersama sapinya sudah mempersiapkan diri. Sepasang sapi kerap sudah disiapkan untuk berlaga di arena, untuk menempati tempat start di bagian kiri dan bagian kanan. Di kedua tempat start tersebut tampak kesibukan kru kerapan menyiapkan diri sesuai tugasnya. Tidak ketinggalan adalah perawat sapi memberi minuman penguat dan perangsang sebelum sapi berlaga, melumuri tubuh sapi dengan cairan jahe dan spritus, mengolesi bagian-bagian tertentu dengan balsem.



Foto.9. Kru menyiapkan sapi kerap



Foto.10 Sapi dilumurijahe



Foto 11. Sapi diolesi balsem



Foto. 12. Joki siap di kaleles



Foto. 13 Posisi kaki joki di kaleles

Kerapan Pakem Lama dan Pakem Baru. Dua versi dalam pelaksanaan kerapan sapi muncul akhir-akhir ini, versi pakem lama dan pakem baru. Pakem lama diklaim oleh para pengerap sebagai warisan nenek-moyang, sebagai identitas kerapan sapi Madura yang sebenarnya, yaitu dengan *rekeng*. Sebaliknya versi pakem baru diprakarsai oleh





Foto 14. Kru memegangi sapi siap start



Foto 15. Tokang gubra Foto membuat suara agar sapi larikencang ke garis finis



finis 16. Sapi diiringi kru dari



Foto 17 Patung kerapan di Stadion Giling Sumenep berlaga

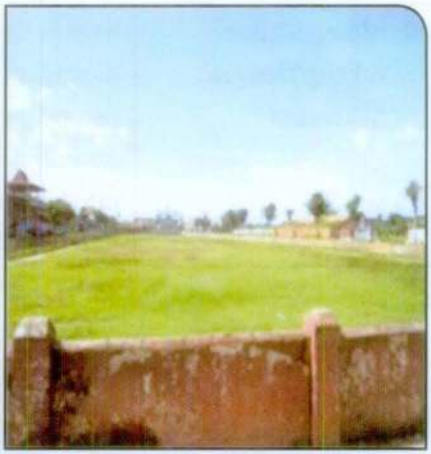


Foto 18 . Arena tempat sapi kerap

para penyayang binatang, ulama, organisasi berbasis Islam, budayawan, yang ingin kerapan sapi kembali seperti dulu tanpa kekerasan, tanpa *rekeng*. Melalui SK Gubernur Jawa Timur no 1/ins/2012, tanggal 1 Mei 2012 kerapan sapi diminta digelar tanpa kekerasan. Namun, yang terjadi pakem lama tetap bertahan.

Tabel 3. Pelaksanaan Kerapan Sapi Pakem Lama dan Pakem Baru

Pelaksanaan kerapan sapi	Identifikasi	Pendukung
1. Non Rekeng/Tanpa kekerasan	Sapi ketika ikut kerapan tidak mendapat perlakuan kekerasan	Para ulama, penyayang binatang, pemerintah

2. Menggunakan rekeng/Dengan kekerasan	Sapi ketika ikut kerapan dicambuk menggunakan rekeng yang diberi paku; sapi dilukai sampai berdarah dan diolesi balsem, lombok, balsem	Para pengerap sebagian dari Pamekasan, asampang, Sumenep

Sumber: wawancara dengan Pak Hn, Gn, Pt

Menurut pengerap pakem lama adalah kerapan yang sebenarnya, kalau tanpa rekeng bukan kerapan namanya. Kata seorang pengerap (Hen, Gn):

> " yang namanya sapi *kerapan* itu yang diadu larinya, kencengnya (kencang), masa kalau tidak *direkeng* sapinya mau lari? Supaya lurus larinya harus pakai kekerasan, tanpa itu nggak bisa karena disetel sama paku, *rekeng*, kalau nggak ada apa-apanya bukan kerapan"
>
> "yang namanya kerapan seingat saya sudah seperti itu pakai paku sudah sejak dulu . . . jadi kalau tanpa itu . . . bukan kerapan namanya . . . "

Hampir senada apa yang disebutkan oleh pengerap ini juga disampaikan oleh pengerap lainnya di Sumenep maupun Pamekasan. Katanya:

> "ya sejak kecil sapi itu dilatih dengan kekerasan . . . , jadi kalau tidak pakai kekerasan nggak lari . . . sapi-sapi sudah terbiasa seperti ittu ... pengerap tetap tidak mau tanpa rekeng . . , yah saya ahkirnya selaku ketua paguyuban bertanggung jawab pakai kekerasan . . . "

Menurut persepsi para pengerap sapi, sejak dulu kerapan sapi dilakukan dengan kekerasan dan merupakan tradisi yang sudah turuntemurun. Seorang mantan pengerap (Hen) menegaskan mengenai hal tersebut:

> " sebetulnya awalnya sudah kekerasan . . . , memang hanya dipecut Itu kan juga kekerasan, pecutnya dari serabut kelapa, pelepah kelapa . .awalnya seperti itu, lama-lama pakai paku, pakai spritus, balsem, sambal . . . dulu pakai paku tetapi tidak melukai tubuh sapi, tapi menyiksa, pakai pecut . . . apa itu bukan kekerasan, pakem lama itu sebenarnya memakai pecut . . . kalau dipecut ada garis merah, ada capnya, ada bekasnya, kata orang sini *beling* . . ."

Apa yang disampaikan Pak Hen ini sebenarnya merupakan penjelasan dari pendapat para pengerap bahwa kerapan sapi pada awalnya sudah ada kekerasan. Tentang hal ini ada yang menjelaskan berbeda (Hm) :

> " wal muawalnya kerapan sapi sebagai perwujudan setelah panen, berawal dari bajak lalu dinaiki jadi kerapan sapi . . . mbahnya kerapan itu kan di Sapudi, kerapan sapi itu dulunya budaya masyarakat, tapi tidak kayak sekarang . . . jadi larinya kerapan itu cuma *dikepuki* gini pakai bambu, pak, pak, pak, sapinya lari, pakai bambu dibelah istilahnya *pakopak,* sapi tidak luka, sapi berlari agak kalem, . . . sekarang agak liar karena dikasih minum, dijamoni, dipanasi dengan remason ".

Apa yang disampaikan ini juga disebutkan oleh Kabid Pemasaran Pariwisata Pamekasan:

> "pada awalnya kerapan sapi itu tidak pakai rekeng, aslinya seperti itu. Dari sisi sejarah karapan sapi memakai alat yang sangat sederhana yang yang penting sapi itu lari. Tapi ya namanya perjalanan waktu pasti ada pergeseran . . . , kurang lebih tahun 1970-an mulai ada pergeseran. Sapi kerap sudah punya nilai jual yang tinggi sehingga pengerap akan berupaya bagaimana sapinya bisa lari lebih kencang . . ., sehingga kemudian muncul karapan sapi dengan menggunakan rekeng . . . yang biasanya begitu selesai langsung disembuhkan. Pada akhirnya ada keinginan dari sebagian besar masyarakat terutama tokoh budayawan, dan pemerhati lingkungan termasuk ulama agar mengembalikan pelaksanaan karapan sapi pada tradisi awalnya yang tanpa menggunakan alat kekerasan. Nah, ini sampai sekarang masih dalam proses sosialisasi, ya . . . mulai tahun 2012 sosialisasi dilakukan, eksbhisbi dilakukan. Yah . . . memang kalau tanpa menggunakan alat rekeng, alat yang bisa menimbulkan luka pada sapi itu ada penurunan kecepatan sapi, tapi tidak seberapa besar. Tugas pemerintah mensosialisasikan itu. Pak Gubernur juga mengeluarkan instruksi agar pelaksanaan karapan sapi dilaksanakan tanpa kekerasan. Tapi yah. . . mengubah perilaku, kebiasaan yang berlangsung lama itu kan tidak mudah, butuh waktu . . . saya yakin kalau perlahan-lahan kita sosialisasikan, eksebisi tanpa kekerasan kita lakukan pada akhirnya masyarakat akan memilih sendiri mana yang lebih nyaman untuk ditonton . . . "

Gambaran yang disampaikan ini yaitu bagaimana pengerap memperlakukan sapinya (dengan kekerasan) ketika akan berlaga di arena pacuan yang hampir dilakukanoleh semua pengerap. Mereka dengan sadar (pengerap) membuat sapinya agar bisa lari kencang. Dalam persepsi para pengerap apa yang dilakukan untuk sapinya itu bukan sebuah 'kekerasan'.

Menurut pengerap lain (Hn) kerapan sapi Madura tanpa kekerasan tidak akan menarik. Menariknya kerapan sapi menurut pengerap adalah lari kencangnya sapi dan ketrampilan joki dalam mengendalikan laju-lari sapi. Lari-kencangnya sapi karena dijamoni, dilumuri, disakiti dengan alat yang diberi paku, sehingga joki harus mengeluarkan keberanian untuk mengarahkan dan mengendalikan sapi yang lari kesetanan karena tubuhnya disakiti dan kepanasan. Apa yang dilihat dalam karapan sapi inilah yang menarik karena mendebarkan, kagum kelincahan joki (tukang tongkok). Mengenai hal tersebut pak Hn menyebutkan:

> "Tanpa kekerasan kerapan tidak menarik, kehidupan kerapan sapi itu kehidupan keras. Bahasa kekerasan itu yang bagaimana sama seperti jangan sakiti sapi, bagaimana bisa lari, kalau saya bentak keras-keras sambil memukul . . . lari . .. ya nggak mau, atau tarik kendali agar lari itu juga sudah kekerasan. Harus ada batasan yang dikatakan bukan kekerasan itu yang mana?. Kerapan sapi itu identik dengan kekerasan. Jadi keramaian itu juga karena adrenalin naik, emosi naik, biaya yang dikeluarkan banyak, ada teriakan-teriakan, omongan, permainan judi, itu yang membuat memacu sapi bisa lari kenceng. . ."

Adanya dikotomi pakem lama dan pakem baru dalam pelaksanaan kerapan sapi ini telah membuat sedikit 'kericuhan' dalam pelaksanaan kerapan sapi, karena ada kelompok yang bertahan dengan pakem lama dan ada yang menginginkan dengan pakem baru. Pakem baru yang dimaksud sebetulnya ingin mengembalikan pelaksanaan kerapan sapi seperti semula ketika muncul yakni tanpa kekerasan tanpa alat yang menyakiti sapi sehingga terluka (dilihat dari sejarah kemunculannya). Dilihat dari sini sebetulnya tidak disebut pakem baru tapi pakem lama karena bersumber pada asal mula kemunculan tradisi kerapan. Lepas dari itu *pengerap* (pemilik sapi kerap) pelaku dalam kerapan sapi mengklaim bahwa sejak nenek moyang tradisi kekerasan sudah berlaku. Bila dirunut cerita asal mula munculnya kerapan sapi, yaitu sebagai hiburan masyarakat karena musim panen sudah selesai, maka kerapan yang diselenggarakan sekarang ini sudah tidak ada kaitannya dengan hal tersebut. Sudah bukan pesta panen lagi. Kerapan sekarang ini sudah menjadi tradisi kegemaran, kesenangan para pengerap.

Pemerintah lewat Bakorwil IV yang mengkoordinasikan dan mensosialisasikan ke pengerap tentang keinginan sebagian masyarakat yang menginginkan pelaksanaan kerapan tanpa kekerasan, dan ada SK Gubernur Jawa Timur tentang hal ini no. 1/ins/2012, tgl 1 Mei 2012 melalui dinas terkait yang membina kerapan seperti pariwisata, peternakan dengan paguyuban kerapan sapi. Di setiap kabupaten ada paguyuban kerapan sapi, di Pamekasan disebut Pestalesap, ketuanya Hadi Suparta, tetapi ia juga sesepuh kerapan se-Madura. Berkait dengan hal ini menurut seorang tokoh yang membidangi kepariwisataan menyatakan "memang ada upaya sosialisasi tapi ya ... kita tidak memaksa, semuanya kan bergantung dari kemauan pengerapnya dan masyarakat". Hal ini juga disampaikan oleh pejabat dari Bakorwil bahwa pihaknya tetap mem-

perhatikan keinginan sebagian para pemilik sapi karapan untuk menggunakan praktik kekerasan, karena mereka adalah pemilik sapi."Jika para pemilik sapi karapan ini tidak bersedia mengikuti kontes, lalu siapa yang akan melaksanakan karapan sapi," katanya.



Foto19. Pasar sapi Giling

BAB IV

Makna Sapi Kerapan

Kerapan sapi merupakan permainan yang menjadi kegemaran orang Madura. Kesenangan akan permainan kerapan memerlukan energi, keberanian, yang dipicu karena mereka tinggal di pulau yang kering, gersang dan tandus. Oleh sebab itu permainan yang dilakukan cenderung bernuansa keberanian, keperkasaan, ketangkasan, yaitu kerapan sapi Keadaan lingkungan yang tidak dapat menjanjikan untuk memenuhi kebutuhan telah menbentuk mereka sosok orang Madura yang ulet, pekerja keras, dan yang mewarnai kehidupannya sampai sekarang. Sapi kerapan merupakan binatang istimewa bagi orang madura. Sapi kerap tidak hanya berfungsi bagi kehidupan sosial, ekonomi, budaya orang Madura tetapi merupakan hewan yang memiliki makna dalam kehidupan orang Madura.

Struktur dan Fungsi Kerapan

Kerapan sapi pada awal kemunculan dan perkembangannya merupakan permainan aduan yang sifatnya sebagai sebuah kesenangan pada

saat panen jagung atau tembakau. Permainan itu dinikmati oleh petani jagung atau tembakau beramai-ramai. Hewan sapi yang saat itu berfungsi untuk mengolah lahan juga menjadi hewan bermain pacuan. Pada saat itu permainan aduan sapi digemari dan dilakukan oleh hampir semua petani di empat kabupaten di Madura. Pacuan hewan sapi menjadi kegiatan yang digemari, dan menjadi kebiasaan bermain ketika mereka sedang di sawah atau tegalan dan akhirnya menjadi budaya masyarakat. Artinya, hampir semua petani Madura mengenal permainan pacuan sapi ini. Sapi yang digunakan bekerja di sawah juga untuk kerapan, dan permainan ini milik masyarakat. Kerapan sapi saat itu merupakan permainan milik rakyat sampai sekitar tahun 1960-an.

Namunseiring dengan berjalannya waktu aduan sapi atau kerapan sapi sudah berubah. Perubahan itu cukup kompleks, tidak hanya perlakuan terhadap sapinya, tetapi juga menyangkut peralatan sapi, arena untuk aduan, dan pakan sapi. Perubahan ini dimulai sekitar tahun 1970-an. Mulai saat itu kerapan sapi kepemilikannya boleh dikatakan bukan masyarakat kebanyakan (petani) tetapi bos-bos, pedagang sapi, tokoh masyarakat. Pemilik *sapi kerap* menjadi penanda status seseorang dalam masyarakat. Fungsi kerapan juga bergeser bila pada awalnya sebagai alat hiburan, sebagai alat berkomunikasi, sebagai penanda dimulainya pengolahan lahan untuk ditanami, kemudian ada yang merasuk dalam permainan kerapan sapi yaitu unsur ekonomi lebih kental.

Pelaksanaan kerapan sapi diorganisir menjadi bertingkat dari tingkat desa, kecamatan, kabupaten dan tingkat se-Madura. Boleh dikata kerapan se-Madura (piala presiden) sebagai puncak acara yang bermakna bagi orang Madura. Dalam hal ini hewan sapi statusnya menjadi hewan aduan, hewan pacuan, ia tidak lagi dipekerjakan untuk pertanian, ia khusus menjadi alat pemuas pemiliknya. Tentu saja sapi yang ber-

status sapi kerap adalah hewan sapi pilihan. Sapi pilihan untuk kerapan adalah sapi jantan.

Hewan sapi yang ditengarai sebagai sapi kerapan, sejak kecil (umur 4 bulan) sudah dipelihara dan dirawat secara khusus. Dalam proses memantapkan statusnya sebagai sapi kerapan, setiap sapi kerap akan melalui tahap-tahap perawatan dan pelatihan-pelatihan atau istilah orang Madura *ngetrain*. Setelah melalui tahap ngatrain ia mulai menjalankan fungsinya untuk pertamakalinya sebagai sapi kerapan yaitu diadu di tingkat kecamatan. Setelah di tingkat kecamatan berprestasi ia akan berlaga di tingkat kabupaten dan bila berprestasi lagi, akhirnya berlaga di tingkat bergengsi yaitu se-Madura untuk merebut piala presiden.

Di lingkungan pengerap pada umumnya mengetahui jenis sapi yang bagus untuk sapi kerap, termasuk sifatnya. Ada sapi yang sifatnya cepat panas, sapi dingin, dan *sapi kowat kaso*. Terhadap sapi yang memiliki sifat-sifat seperti ini penanganannya juga berbeda.

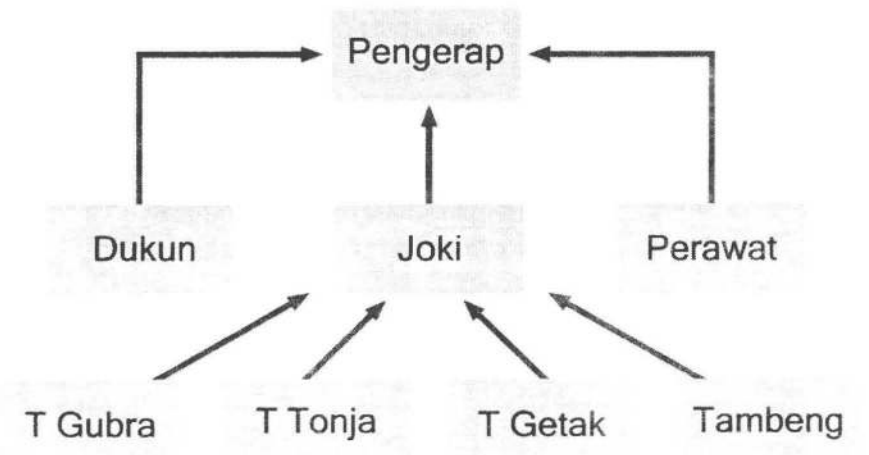
Tabel 4. Jenis Sapi Kerap dan Sifatnya

Jenis Sapi Kerap	Identifikasi
Sapi cepat panas	Sapi cepat terangsang, cepat bereaksi hanya dengan diolesi bedak panas, obat-obatan
Sapi dingin	Apabila akan dikerap harus dipecut berkali-kali
Sapi kowat kaso	Kuat, tetapi untuk dikerap memerlukan pemanasan terlebih dulu

Dalam dunia *pesapean* (sapi) Madura, sapi jantan dengan kualifikasi khusus menjadi sapi kerap, dan sapi betina menjadi sapi sono. Sapi kerap maupun sapi sono memiliki nilai penting dalam kehidupan orang Madura. Keduanya menjadi indikator penting dalam struktur masyarakat Madura.Kedua hewan tersebut dalam perawatannya membutuhkan biaya besar, terutama sapi kerap. Dengan kata lain pemilik sapi kerap maupun sapi sonok adalah sosok orang kaya, yang menempati srata tertentu di lingkungan masyarakat Madura.

Dalam kerapan sapi p*engerap* atau pemilik sapi/pemelihara sapi kedudukannya sebagai *jeregen* (juragan) bagi krunya yaitu dukun, *Tokang Tongko* (joki), *semerte'* (perawat), *Tokang Gubra, Tokang Tonja, Tokang Gettak, Tokang Tambeng.*

Skema. Struktur Pengerap Dalam Kerapan Sapi



Pengerap adalah pemilik sapi atau *jeregen* (juragan) bagi krunya atau pengikutnya pada saat pelaksanaan kerapan sapi yaitu: dukun, joki, perawat, tokang gubra, tokang tonja, tokang getak, dan tokang tambeng sebagai satu kesatuan dalam pelaksanaan kerapan sapi. Dari krunya ini joki dan perawat menduduki posisi penting untuk kemenangan kerapan. Perawat yang mengisi, membentuk, menjadikan sapinya sehat, lincah, kuat, sedangkan joki yang menyetir, mengendalikan sapi ketika berlomba. Dukun yang memberi kekuatan magis maupun perlindungan magis untuk sapi dan kelancaran mengikuti kerapan. Jadi kemenangan sapi dalam kerapan merupakan hasil kerja kru atau pengikut tersebut. Di arena kerapan semua kru bergerak tukang gubra, tambeng, tonja, getak, yang ikut menyiapkan sapi kerap sebelum dimulai, ketika sapi siap di tempat start, ketika sapi berlari dengan joki, dan sesudahnya.

Pengerap sebagai pemilik sapi dikenal sebagai orang yang memiliki modal besar untuk membiayai perawatan sapinya. Menurut Gn:

> "sapi saya setiap menang saya jual untuk biaya kerapan berikutnya karena butuh biaya besar, nanti dicari lagi yang baru, dirawat dan dilatih dari permulaan lagi, saya merasa ada kepuasan di sini"

Sebagai pengerap Gn mewarisi dari nenek-moyangnya (dari kakek dan ortunya) yang juga pengerap.

Dalam hal ini istri Gn terlibat langsung dalam kerapan yang diikuti Gn. Ia tidak hanya ikut menyiapkan jejamuan yang diminta perawat sapinya, ia juga terlibat langsung pada waktu mencari joki, mencari dukun, dan ia juga yang mengatur keluar-masuknya uang, ia juga terjun langsung ke arena kerapan. Istri Gn juga piawai dalam menilai sapi yang baik untuk dijadikan sapi kerap. Kata istri Gn (Fm):

"sapi itu seperti keluarga sendiri tapi istimewa, . . dulu waktu saya kecil bapak saya jadi joki, dari wilayah kecamatan, kabupaten, karesidenan juara terus---itu sapinya sendiri, jokinya bapak sendiri, waktu kecil itu saya ngrawat sapi dengan sanak-saudara saya, cuma nyabit rumputnya nyuruh orang, bapak saya puasa tidak ngomong hanya terpaku ke sapi, --- tapi bapak saya kecelakaan ---"

Perawat sapi Gn sudah 20 tahun ikut merawat sapinya ia dipercaya oleh Gn untuk menjaga kesehatan sapinya, sekaligus 'mengisi' menjadi sapi kerap yang tangguh. Mengisi yang dimaksud di sini memberikan ramuan, memijat, memandikan supaya ketika hari H musim kerapan dimulai sudah siap. Menurut perawat sapi Gn (Ry) pekerjaan sebagai perawat *sapi kerap* membutuhkan ketelatenan, dan mengetahui sifat sapi yang dirawatnya:

"saya sudah 20 tahun sebagai perawat sapi pak Gn, saya senang dengan pekerjaan ini, apalagi kalau sapi asuhan saya menang, bangga saya. Di sini saya sudah seperti anaknya pak Gn, jadi saya merasa yang saya rawat sapi, ayam, merpati seperti milik saya"

Joki yang ikut pak Gn dulunya diambil dari Sapudi, kemudian Gn mengambil ke Probolinggo. Joki hadir di rumah pengerap bila sedang *ngetrain* dan 3 – 7 hari pada saat kerapan dimulai. Di rumah juragan joki berusaha dekat dengan sapinya. Untuk kru lainnya sifatnya ada yang gonta-ganti juragan, ada pula yang berlangganan ikut setiap kerapan diselenggarakan.

Perawatan dan Pandangan Terhadap Sapi Kerap

Boleh dikata pemilik sapi kerap yang dijumpai pada penelitian ini selain memelihara sapi kerap, sapi ternak, juga memelihara merpati aduan dan ayam aduan. Baik sapi, ayam dan merpati dalam pemeliharaannya ditangani oleh perawat khusus. Kepemilikan hewan kerap dan hewan aduan lainnya menunjukkan bahwa pemiliknya dari strata sosial atas di lingkungan masyarakatnya. Mereka ini tidak sayang mengeluarkan dana besar untuk perawatan hewan aduan kesayangannya. Untuk mengurusi hewan kesayangannya itu mereka mempekerjakan perawat sapi, burung, dan ayamnya.

Perawatan sapi kerap. Pemeliharaan sapi kerap melibatkan perawat sapi (*se-merte'*) yang mengurusi makan, minum, kebersihannya, kesehatannya baik sapinya maupun kandangnya. Pemelihara sapi atau*se merte'* dalam melakukan perawatan *sapi kerap* memiliki pola yang hampir sama. Seperti yang dilakukan pak Ry (perawat sapi dari Bluto).

Tabel 5. Pola perawatan *sapi kerap*

Waktu	Kegiatan	Keterangan
Pagi-pagi jam 6	Memberi makan sapi	1 sak rumput (50 kg) untuk sepasang sapi
Pagi jam 7, Sapi dikeluarkan dari kandang dimandikan	Sapi ditempatkan di tempat pemandian, *e pangger*	Air, sabun, dan peralatan lainnya disiapkan
Sapi dibersihkan di bagian muka	Sapi dibersihkan dengan gunting oleh petugas	Supaya bersih

Sapi dimandikan	Sapi digosok dgn sabun	Supaya bersih
Jam 9 pagi Sapi dijemur	Sapi dijemur dari sinar matahari dan disapa – dielus	Supaya kering, dan sehat kena sinar matahari
Antara jam 10-11 sapi Dikandangkan	Sapi dimasukkan kandang	Sapi sudah bersih
Jam 4 sore diberi makan lagi	Dikeluarkan dimandikan dgn air hangat	Utk kesehatan dan kebersihan sapi
Sapi dikandangkan lagi	Sapi diberi jamu dan dipijat (*'e-genja'*)	Telur, dan ramuan lain
Malam sapi di kandang	Sapi diberi tonikum dan jamu lainnya	Untuk kesehatan, dan nafsu makan

Sumber: Wawancara dengan pemelihara sapi di Bluto



Foto 20. Sapi dirawat dan dimandikan dengan sabun



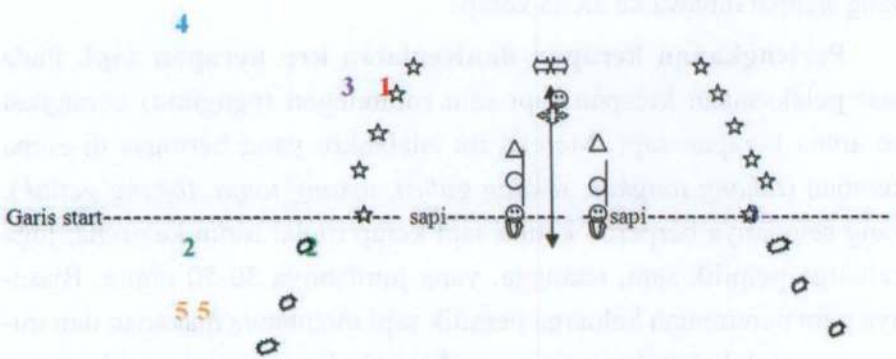
Foto 21 Perawatsedangmembersihkansapi, kemudian dijemur setelah dimandikan

Perawat sapi bertanggungjawab terhadap kesehatan sapinya. Ia harus memberi makan sapi yang berarti memperhatikan pakannya (yang mencarikan rumput), memperhatikan kesehatannya dengan memberi jejamuan dan suplemen, memberikan pijatan, memperhatikan kebersihannya dengan memandikan sapi pagi dan sore, dan membersihkan kandangnya. Sebagai perawat sapi Riyadi, Sarwi, Radi, tidur dekat kandang sapi yang berarti ikut *jeregen* (juragannya/pemilik sapi). Untuk pekerjaannya tersebut ia mendapat upah 600-1 juta/bulan. Pada saat pelaksanaan kerapan ia ikut dalam "rombongan" atau kru. Ia ikut mempersiapkan perlengkapan untuk sapinya, ikut *nonton* (menuntun sapi) saat keluar dari kandang sampai dibawa ke arena kerap.

Perlengkapan kerapan danKegiatan kru kerapan sapi. Pada saat pelaksanaan kerapan sapi satu rombongan (pengikut) berangkat ke arena kerapan sapi. Mereka itu adalahkru yang bertugas di arena kerapan (*tokang tongkok, tokang gubra, tokang tonja, tokang gettak*), yang semuanya berperan ketika sapi kerap mulai turun ke arena, juga keluarga pemilik sapi, tetangga, yang jumlahnya 30-50 orang. Biasanya para perempuan keluarga pemilik sapi membawa makanan dan minuman untuk kebutuhan semua rombongan. Kru kerapan sapi bertugas

bekerja dari mulai menyiapkan pasangan sapi kerap dengan memasang perlengkapannya *pangonong* dan *kaleles*, memasang asesorisnya, dan memberi perangsang sapi agar kuat dan cepat larinya. Pada saat sepasang sapi siap untuk berlomba semua pengikut berdoa, setelah selesai sapi dibawa ke tempat start. Di tempat start joki sudah siap menempati *kaleles,*dijaga dan dikelilingi oleh kru kerapan. Para pengikut kerapan sibuk melakukan sesuatu, ada yang mengelus sapi supaya sapinya tenang, ada yang memegangi buntut sapi supaya sapi terjaga, ada yang memegangi tali yang melingkar di leher sapi, sementara itu tokang getta', tokang gubra yang jumlahnya cukup banyak sudah siap untuk memberi semangat kepada sapi dengan bunyi-bunyian dari kaleng. Mereka ini berada di arena kerapan, begitu ada aba-aba dari wasit yang memegang bendera dikibaskan sambil teriak cuuul . . . maka sapi bersama joki akan melesat kencang di sepanjang lapangan dengan disemangati oleh teriakan joki, tukang getta dan tukang gubra. Bila digambarkan posisi kru kerapanpada saat bersiap di tempat start adalah seperti dalam bagan berikut:

Bagan 1. Formasi sapi kerap dan kru di tempat start kerapan



Keterangan:

1. Tokang Tongkok (joki)
2. Tokang Tambeng
3. Tokang Gettak
4. Tokang Tonja
5. Tokang Gubra

Peralatan dan asesoris yang harus dipersiapkan untuk sapi kerap cukup banyak, yang pada umumnya berfungsi untuk memacu lari sapi di arena pacuan. Peralatan itu di antaranya *rekeng, bunthot, kresek, omplong, klethek*. Namun, semuanya itu sangat ditentukan oleh kepiawaian tokang tongkok dalam memacu dan mengendalikan sepasang sapinya agar lari kencang, lurus, dan sampai garis finis dengan cepat.

Tabel 6. Perlengkapan sapi kerap dan asesorisnya

Nama	Bentuk	Keterangan
Kaleles	Dari bambu kuat, bentuknya panjang, terdiri dari *jangka*, *somilah*, dan *raet*. Adahiasan kain yang menghiasi kaleles yangmenambah semarak dan wibawa penampilansapi kerap. Selalu berjumlah ganjil.	-Untuk dinaiki joki (tokang *tongkok*) atau disebut juga*panonngkok*
Pangonong	Dari kayu, bentuknya panjang	Untuk membawa sapi dan disatukan dengan kaleles

Bengshut	Kalung dari rafia yang diberi bandul dari kayu dsb *klethek*	Dikenakan pada leher sapi untuk asesoris
Tongar	Tali yang dipasang dari hidung ke telinga atau luman	Sapi agar mudah dipegangi
Selop – bunthot/coraco	Gelang ekor yang ada pakunya	Dipasang di ujung ekor nempel pantat sapi
Rekeng	Bentuknya pendek berpaku	Rekeng dipegang joki utk menyakiti sapi ketika lari
Topong	Dari kain, ada yang warna biru, merah, hitam	Utk menutup salah satu mata sapi, spy sapi tdak terganggu ketika lari
Kresek	Plastik yang ditempel dekat telinga sapi	Untuk membuat suara, spy sapi larinya kencang
Omplong	Dari kaleng bekas diisi batu	Dipasang dibawah kaleles supaya berbunyi ketika sapi lari
Klethek	Dari bekas kunci, gembok	Dipasang dekat telinga supaya berbunyi dan sapi larinya kenceng
Raet	Dari selang nilon diberi benang sheet	Dipasang pada leher sapi supaya tidak lepas dari pengonong
Obet	Ikat kepala sapi	Asesoris kepala sapi
Bendera	Dipasang pada pengonong	Asesoris pengonong
Corako'	Rekeng yang diberi paku	

Sumber: wawancara dengan pemelihara sapi di Bluto



Foto.22 Kaleles



Foto. 23 Pengonong dan raet



Foto. 24 Benshut



Foto. 25 Bunthot



Foto 26. Rekeng (ada paku)



Foto. 27 Topong



Foto. 28 Klethek



Foto. 29 Raet



Foto 30. Bendera



Foto.31 Obet (hiasan kepala sapi)

Pakan sapi dan jejamuan. Makanan pokok sapi adalah rerumputan. Jenis rumput untuk pakan sapi tidak banyak macamnya dan sapi diberi ramuan jamu yang dikombinasikan dengan minuman suplemen atau vitamin. Berikut jenis rumput yang diberikan dan jejamuan untuk sapi kerap.

Tabel 7. Jenis rumput untuk sapi kerap

Makanan dan jamu	Jumlah/dosis	Pengaruh makanan/jamu
Rumput *carek koko* (rumput biasa yang halus)/ daun beru	1 sak/50 kg pagi 1sak/50 kg sore (utk sepasang sapi)	Kenyang, sehat
Rumput gajah, padang ro-padeng,Likilian, lamtoro		Kenyang
Batang jagung, daun jagung		Kenyang
Daun jagung/daun kacang tanahdikeringkan	Diberikan seminggu sebelum kerapan	Meringankan tubuh

Sumber: wawancara dengan perawat sapi kerap

Rerumputan untuk pakan sapi diambil setiap hari setiap jam 2 siang di lahan tegal (sewa) Rp. 500.000/tahun, luas lahan lebar 3 meter, panjang 30 meter. Rumput yang diambil selama 10 hari kadang habis kekurangan, mengambil ke lahan satunya (milik). Lahan rerumputan dipupuk pakai urea, Za, dan Ts. Pemilik sapi lainnya untuk kebutuhan pakan rumput sapinya membeli dari petani pemilik lahan 1 kotak/petak (200 m) harganya 500 – 600 ribu yang habis setiap 10-15 hari, kalau dihitung untik rumput perlu biaya 1,5-2 juta.

Tabel 8. Jejamuan untuk sapi kerap (suplemen, vitamin)

Jenis jamu suplemen	Jumlah/dosis	Pengaruh
Anggur malaga	1 botol/2sapi	Penghangat tubuh
Putri sakti	2 wadah/2 sapi	Menambah nafsu makan
Minuman Johnson	1 botol/2 sapi	Kesehatan
Minuman tonikum	1 cangkir/sapi	Kekuatan
Tetawan	2 wadah/ 2 sapi	Vitamin kesehatan
Hemaviton	2 buah/ 2 sapi	Kekuatan
Krating daeng	2 botol/ 2 sapi	Kekuatan
Beras kencur	2 botol/ 2 sapi	Kesegaran
Kopi pahit	3 sendok makan/ sapi	Kesehatan

Sumber: wawancara dengan pemelihara sapi

Jejamuan ini dosisnya meningkat ketika hari untuk kerapan sudah dekat. Pemilik sapi maupun pemelihara sapi secara intensif akan memantau terus-menerus keadaan sapi kerapnya. Ada pemelihara sapi yang memberikan tambahan perangsang minuman seperti malaga, bir,

kratingdeng, sprite dengan jumlah berlipat pada saat menjelang hari H kerapan, tetapi pada hari biasa hanya diberikan jamu rempah-rempah.

Tabel 9. Jejamuan tradisional

Jenis jamu	Dosis	Pengaruh
Telur ayam kampung	41biji / sapi/hari 51 biji/hari-100 (dekat kerapan)	Kesehatan
Jahe	1-2 kg	Penghangat
Laos	1-2 kg	Meringankan gerak
Konceh	2 kg	Nafsu makan
Ketumbar	5 ons	Kesehatan
Kelapa	1 kg	Kebersihan/kehalusan kulit sapi
Akar pinang	1 kg	Menambah kekuatan
Bawang	1 kg	Menjaga pencernakan
Konje	2 kg	Pernafasan
Gula merah	1-2 kg	Kesehatan
Kopi	1 kg	Kecepatan gerak

Sumber: wawancara dengan pemilik dan pemelihara sapi

Bahan racikan jamu tradisional tersebut diperoleh dari membeli di pasar (sebagian jamu ada yang ditanam sendiri misal laos dan kunyit). Biasanya membelinya untuk keperluan setengah bulan. Bahan jamu dicuci kemudian dislep (ada yang ditimbuk, diparut), diperas, diambil patinya terus direbus (*dikal-kal*) kemudian diberikan kepada sapi dengan menggunakan torong dari bambu atau daun pisang istilahnya di *tang contang*.

Pemberian jamu untuk sapi kerap setiap pemelihara sapi tidak sama. Seperti seorang pemelihara sapi di Pamekasan menyebutkan ramuannya kunceh, laos, konje, jahe langsung ditumbuk, terus diperas, diberi gula merah, dimatangkan. Pada saat akan diberikan ke sapi dicampur dengan telur. Pembelian bahan jejamuan ke pasar dipakai sampai setengah bulan (kunceh 10 kg, laos 4 kg, kunyit 3 kg, jahe 2 kg, gula merah 5 kg.

Pengetahuan tentang jejamuan untuk sapi kerap ini diperolah dari orang tuanya secara turun-temurun. Jamu-jamu tersebut diberikan kepada sapi untuk menjaga stamina dan kesehatannya. Maklum saja hewan sapi di Madura merupakan investasi yang sangat penting bagi orang madura, apalagi sapi kerapan. Untuk mengurusi sapi kerap ini pemiliknya bisa mengeluarkan biaya puluhan juta. Sayangnya ramuan jamu tersebut dikombinasikan dengan suplemen produk pabrikan yang belum tentu menjamin kesehatan sapi (seperti kratingdeng, malaga, obat kuat lelaki, bir bintang). Pemberian jamu pabrikan ini dosisnya berlipat ketika sudah mendekati hari pelaksanaan kerapan, misalnya pada hari biasa pemberian bir bintang 2 botol /2 sapi menjadi 1 krat, dicampur sprite 3-5 botol, soda 5 botol. Termasuk pemberian telur ayam kampung bila sepasang sapi kerap setiap bulannya menghabiskan 1000 telur, bila menjelang pelaksanaan musim kerap bisa melonjak menjadi 4000-5000 telur/bulannya. Oleh karenanya kalau dihitung perolehan hadiah dengan modal yang sudah dikeluarkan untuk mengongkosi pemeliharaan dan pengeluaran lainnya tidak sebanding, malahan banyak nomboknya. Kata para pengerap " itu tidak kita pikirkan yang penting dapat nama, nama keluarga terangkat".

Pak Gn misalnya menceritakan biaya yang ia keluarkan untuk memelihara sapi kerapnya:

"kalau mendekati kerapan sapi tinggal satu bulan saya sudah mulai mengeluarkan uang untuk membiayai latihan kerapan, *ngetren* kata orang Madura. Kalau uang lima ratus ribu itu tidak cukup. Untuk ngongkosi yang ikut, sewa mobilnya, untuk joki itu baru latihan. Pakan sapinya rumput tidak sembarang rumput, tapi itu tergantung selera, umumnya lamtoro, rumput yang halus itu, yang banyak gizinya, kayak rumput gajah, daun tanaman jagung dikeringkan, terus terang orangnya belum mandi, sapinya sudah mandi duluan, malamnya minum jamu dan dipijat sama perawatnya. Perawat digaji satu juta/bulan, rokok satu pak/hari, uang bensin bila berangkat mencari rumput. Kalau menjelang kerapan biasanya kumpul-kumpul, ngaji, orang Madura menyebut *ngentangen*, itu melekan menjelang kerapan sapi, itu kalau tingkat kawedanan, tingkat kabupaten akan tambah lagi pengeluaran, tingkat presiden apa lagi, tapi tambah semangat. Tetangga yang dekat, jauh berdatangan tanpa diundang, mereka tahu sendiri kalau sini besok akan ikut ngerap sapinya, itu memberi suguhan makan, rokok, ini belum untuk kesehatan sapinya, ... yah kalau tahu yang sebenarnya itu berat . . . yang diperoleh nama. dan nilai sapi. . . kalau menang semua yang berat tidak terasa . . . adanya rasa senang, bangga, nilai sapi tinggi, makanya langsung dijual tidak ditunda, tetangga, keluarga akan berdatangan ke rumah ini untuk menyatakan kegembiraannya, kita memberi jamuan makan-makan . . . sampai seminggu . . ."

Seorang pengerap lainnya menceritakan pengeluarannya untuk pengikutnya (kru, keluarga dan tetangga) bila sapinnya menang di tingkat kecamatan sampai karisidenan:

"pengikut tidak terbatas kadang-kadang 1 truk kurang nambah mobil, apalagi ke tingkat karisidenan. Kalau hari H, untuk kru 3 kali makan, rokok 1 pak, diambah jajannya. Itu uang saku lain, di lapangan itu per orang dapat snack 50 rbu/orang, belum nanti menyediakan kopi, teh, jajan-jajan lainnya, pokoknya kalau sapi sudah juara dari tingkat kecamatan, tingkat kabupaten, karisidenan-piala presiden pegang 35 juta habis, untuk pengikutnya yang lain tidak cukup. Makanya saya sering kalau sudah juara tingkat kecamatan mau ke kabupaten kadang sapi saya jual dibeli 150-175 juta, kemarin sapi saya mahatab laku 175 juta itu nama yang punya sapi di Sapudi"

Cerita ini sebenarnya dilakukan oleh hampir semua pengerap sapi, bahkan ada yang lebih besar lagi pengeluarannya seperti pemilik sapi pak Pt, pak Hen. Mereka ini di samping jumlah sapinya lebih dari sepasang, juga tuntutan pemilik sapi untuk memiliki sapinya benar-benar sehat, dan siap nantinya pada saat kerapan tiba. Walaupun setiap pengerap memiliki resep untuk jamunya, atau ramuanya, tetapi macamnya hampir sama. Seorang pengerap paling tidak pengeluaran rutin sebelum kerapan sapinya diberi telur 40-50 butir telur/sapi/hari, jamu racikan (kunceh, jahe, laos, bawang), jamu kemasan (hemaviton, kratingdeng, bir), jumlahnya akan berlipat satu bulan sebelum kerapan dimulai, misalnya telur menjadi 100 butir atau lebih/hari/sapi, bila sepasang sapi kebutuhan telurnya 200 dikalikan satu bulan, masih ada tambahan vitamin juga minuman malaga, minuman bir bisa habis 1 krat/hari/sapi.

Pengeluaran untuk joki, perawat sapi, dukun adalahpengeluaran uang untuk membayar kontrak perorangan yaitu untuk joki (*tokang*

tongkok), perawat sapi (*se-merte*), dan dukun. Istilah kontrak di sini adalah seseorang yang bekerja dengan ikatan, yakni selama bekerja ikut pemilik sapi kerap tidak boleh membantu pengerap lainnya. Namun, ada juga yang sistemnya tanpa kontrak, artinya ia bisa pindah-pindah kepada siapa yang membutuhkan.

Joki. Seorang joki yang dikontrak akan konsentrasi untuk seorang *pengerap* atau *jeregen*dari sebelum dimulainya kerapan di hari H sampai selesai kerapan.Pengerap yang menggunakan sistem kontrak karena pertimbangan 'keamanan' sapinya, kerahasiaan kru kerapannya, dan kelancaran kerapan sapinya. Dengan sistem kontrak joki terikat untuk memegang sepasang sapi saja, dan ia mendapat gaji bulanan, serta tambahan ketika kerapan dimulai, seperti uang bensin, rokok, makan-minum, dan bonus besar kalau menang. Sedangkan joki yang tidak terikat kontrak bisa pindah-pindah dari pengerap satu ke pengerap lainnya bahkan pada saat kerapan dilaksanakan..

Tokang tongkok atau joki yang biasa dipakai oleh pengerap Gn berasal dari Sapudi. Pak Gn mencari sendiri ke Sapudi. Sapudi adalah sebuah pulau wilayah Sumenep yang terkenal sebagai tempat asal-usul sapi Madura, khususnya sapi kerapjuga tempat asal joki-joki kerapan yang handal dan profesional. Menurut pak Gn karena beberapa joki dari Sapudi yang ia kenal (sering dipakai) sudah punya 'pegangan' (sudah punya *jeregen*) ia kemudian mencari ke Probolinggo atau Lumajang. Dua tempat tersebut dipilih karena sering mengadakan kerapan, berarti di situ ada joki.

Pada kerapan tahun 2012 kemarin, joki pak Gn diambil dari Probolinggo dan untuk tahun ini pak Gn tetap menggunakan joki tersebut. Kata pak Gn tentang jokinya terasebut:

"Joki saya namanya Soleh, sekolah SMP (tidak selesai), yang mengantarkan orang tuanya. Setiap akan latihan *(ngetren)* saya telpon dia kan sudah kasih nomer telponnya'datang ya besok ada latihan ngerapsapi jam 2', jam 6 pagi biasanya sudah datang, setiap kali latihan transpotnya 500 ribu, ongkos untuk dia (joki) kadang 750-1 juta jauh dekat diperhitungkan. Nanti kalau pas menjelang kerapan ia tidur di tempat saya satu minggu, ya paling tidak tiga hari, selesai terus pulang. Selama itu ia belajar dekat dengan sapi, ikut kumpul ngaji (*ngentangen*), itu melekan menjelang kerapan sapi, itu tingkat kawedanan, tingkat kabupaten tambah lagi, menjelang piala presiden tambah semangat Di kerapan joki yang pegang kendali ia yang menentukan menang kalah dalam pacuan itu. Makanya kalau menang hadiahnya motor ia yang bawa, kalau hadiahnya kecil diberi uang 2-5 juta. Ia juga dapat nama, biasanya kemudian banyak pesanan untuk memakai, tetapi kalau beberapa putaran kalah tidak ada tawaran, biasanya terus dilepas"

Menurut Pak Gn ia mengenal dengan baik keluarga Joki yang ikut dia. Keluarga Joki menganggap pemilik sapi yang mengajak menjadi jokinya sebagai jeregennya (juragan). Menurut Gn joki tidak harus dari lingkungannya (Sumenep) kata Gn:

"Berhubung di sini sudah banyak pegangannya joki, saya ke sana. Kalau enak sama si A ya tetap sama si A, kalau A sudah mulai bertingkah ya dibuang. Memang kalah-menangnya itu tergantung joki. Joki kalau sudah disuap, sapi yang kenceng larinya, bisa lamban --- bisa ada permainan"

Kekhawatiran pengerap terhadap joki dalam pelaksanaan kerapan ini melebihi kekhawatiran juragan terhadap daya magis yang dikirim dukun untuk keselamatan pelaksanaan kerapan.

Joki Risky sejak kecil sudah dilatih oleh ayahnya bagaimana menaiki kaleles, posisi kaki dan sebagainya. Bakat Risky menjadi Joki adalah warisan turun temurun dari ayahnya, ia turunan ketiga. Sebagai joki di setiap turnamen ia mendapat 500-600 ribu, kalau di tingkat kawedanan sekali tampil ia diberi 30- 50 rbu. Seorang joki di samping harus bermodal keberanian, ketrampilan, dan cekatan, juga membutuhkan asupan seperti sapi kerap, maka menjelang kerapan biasanya joki membekali dirinya dengan minum malaga, sprite, bir, atau kratingdeng. Joki juga membentengi dirinya dengan kekuatan supranatural yang disimpan dalam hiasan gelang tangannya, dalam sabuk yang dikenakan, asesoris kalung dari benang. Semuanya ini dicari sendiri oleh joki, biasanya orang tuanya yang mengupayakan untuk keselamatan anaknya. Kepiawian joki dapat dilihat ketika mengendalikan sapinya untuk berlari lurus ke depan, mahir menaiki kaleles dengan berbagai gerakan, berdiri, miring, jongkok, rebahan, dan trampil dan tangkas pada saat menghentikan sapi di tempat finis.

Ketrampilan yang harus dimiliki, adalah kemampuan melepas tali kekang dan melompat meraih kayu lines yang melintang menyatukan dua sapi. Ketrampilan ini sangat diperlukan, karena bila tidak, sapi yang sudah mencapai garis akhir, akan tetap lari dengan liar. Sehingga bisa membahayakan siapapun yang berada di depan sapi yang tengah melaju kencang tersebut.Tak mudah menaklukkan kegarangan sapi kerapan. Oleh karenanya seorang joki kerapan sapi, harus berani dan cekatan. Menjadi seorang joki, sebagai sebuah kebanggaan tersendiri. Joki menjadi bintang lapangan bila menang dalam srena kerap.

Joki sapi yang dicari oleh para pemilik sapi kerapan atau *pangerap* adalah joki cilik yang lincah dan berani. Joki cilik atau anak laki-laki berusia 10 -15 tahun menjadi incaran para pangerap. Seorang joki kecil selain ringan dibawa lari sapi, joki cilik juga mudah diatur oleh pangerap. Di tingkat seleksi kecamatan seorang joki cilik bisa mendapat uang sampai jutaan rupiah. Rizki (10 th), misalnya, joki cilik asal Kecamatan Pademawu, setiap kali menjadi joki sapi karapan dibayar Rp 50.000. Setiap kali kompetisi, tidak hanya satu pangerap yang memanfaatkan jasanya, kadang ada tiga sampai empat *pangerap* yang memintanya untuk menjadi joki sapi karapan.

Joki kecil bernama Ilham pernah mendapat hadiah motor Honda dari juragannya pangerap karena sapi yang ditungganginya menjadi juara 1 Piala Presiden. Ia menjadi joki sejak menjadi joki seleksi tingkat kecamatan, tingkat kabupaten dan sampai Piala Presiden. Joki cilik anak-anak pada umumnya mendapat dukungan orang tuanya untuk menjadi joki. Hal ini di samping penghasilannya bisa membantu kebutuhan keluarga juga keluarganya bangga anaknya menjadi joki sapi karapan. Menjadi joki ada yang memang keturunan, ada yang memang berlatih ingin jadi joki.

Perawat sapi kerap. Perawat sapi kerap atau disebut *se merte* atau *se agadu* ia biasanya ikut pengerap dengan sistem kontrak.Pada umumnya perawat ikut di rumah pengerap atau pemilik sapi. Tugasnya juga penting, kesehatan sapi ada ditangannya. Ia yang mencari rumput untuk pakan sapi, memberihkan kandangnya, memberi jamu, memandikan, memijat sapi. Perawat sapi digaji bulanan dari 750-1 juta. Kebutuhan sehari-hari menjadi tanggungan pemilik sapi. Di lingkungan pengerap istilah untuk yang mengurusi sapi tersebut disebut perawat, sedangkan

pemilik sapi atau pengerap sebagai pemelihara sapi. Perawat sapi biasanya berasal dari lingkungan dekat pemilik/pemelihara sapi.

Tetapi ada istilah lainsebagai pemelihara sapi yang punya fungsi berbeda yaitu sebagai pemelihara sapi yang disebut *tokang rabeg atau ngobuagi* dalam *sistem paron* atau *ngowan.*Jadi ada kewajiban berbeda antara pemilik sapi kerapan sebagai pemelihara dengan sapi yang diserahkan kepada pemelihara. Sapi milik pemelihara diurusi oleh perawat sapi, ada sapi yang dititipkan dengan sistem ngowan dirawat oleh pemelihara sapi.

Tabel10. Kewajiban Pemilik Sapi dan Perawat/Pemelihara Sapi

Janis sapi	Kewajiban pemilik	Kewajiban Perawat/ Pemelihara
Sapi kerap di rumah pemilik sapi	Menyediakan jamu, vitamin, telur, semua kebutuhan sapi yang menyediakan pemilik sapi,	-membersihkan kandang -memandikan, memijat -memberi jamu dan vitamin -mencarikan rumput -sapi di tempat pemilik
Sapi sistem *ngowan* dibawa pemelihara	Pemilikmenyediakan vitamin untuk sapi jika diminta oleh pemelihara.	pemelihara mencarikan pakan rumput, memelihara dari kecil sampai besar. Sapi di tempat pemelihara

Sumber: wawancara dengan Pemilik sapi Hn, Gn

Seorang pemilik sapi yang menitipkan sapinya kepada pemelihara sapi tidak sembarang orang, tetapi ada hal-hal yang dipertimbangkan oleh pemilik sapi. Seperti yang dilakukan Hn yang menitipkan 6 pasang sapinya ke Sapudi. Katanya:

"saya menitipkan sapi ke Sapudi melalui seorang kenalan, kebetulan yang saya kenal itu seorang ustad, ustad yang tidak punya, tapi dia mau pelihara sapi saya. Tetapi saya tidak pernah cerita kalau dia pemelihara sapi saya, karena prestige. Semakin saya bercerita kalau itu sapi saya, akan semakin menipiskan kepercayaan dia ke saya".

Jadi Hn dalam hubungan dengan pemeliharaan sapinya ia menaruh kepercayaan terhadap pemeliharanya. Menurut Hn ia memilih seorang pemelihara sapi dengan pertimbangan tertentu: yang utama 1) kejujuran, 2) ia dikenal pemelihara sapi bagus, 3) ia seorang pedagang sapi, bukan profesi tapi bisa menafsir harga sapi 4) dia punya kenalan pedagang-pedagang sapi. Dengan demikian sapi hasil *ngowan* bisa dijual dengan harga bagus, dan perolehannya dibagi dua sesuai kesepakatan.

Kalau Menurut Sah:

"saya minta tolong pada orang yang saya percayai untuk mencarikan orang yang mau pelihara sapinya, orangnya harus jujur dan punya teknik memelihara sapi. Orang yang mencarikan sapi juga dapat bagian sesuai kesepakatan"

Sistem *ngowan* atau *paron* menurut Hn, Gn, Sah adalah sebagai berikut:

"sistem yang saya pakai kalau sapi betina beranak yang pertama milik pemilik sapi, kalau beranak yang kedua milik yang memelihara. Kalau pejantan saya membelinya umpamanya 10 juta terus dijual laku 15 juta, berarti ada keuntungan 5 juta, yang 10 juta untuk pemilik sapi yang lima juta dibagi dua".

"Sistem paron tergantung rembug pertamakali, misal beli sapi satu pasang seharga 50 juta, ikut kerapan menang dijual 100 juta, yang 50 juta modalnya diambil pemiliknya yang 50 juta dibagi dua untuk pemilik dan pemelihara".

"kalau sapi bajak melahirkan anak '*rembik*' istilahnya tergantung rembuknya *rembik* pertama langsung dijual dibagi dua, separo untuk pemilik, separo yang pelihara. Sistem lainnya tergantung jumlah kelahiran, kadang rembik pertama diberikan untuk yang memelihara, *rembik* kedua diambil yang punya".

Dengan demikian sapi Madura memiliki fungsi tidak hanya untuk mengolah lahan pertanian, untuk kerapan sapi, tetapi juga untuk saling membantu yang disebut *ngabuagi* dengan sistem *ngowan*. Dilihat dari sistem ngowan ini sebenarnya sama yang ada di daerah lain di Jawa Tengah yang disebut *nggadhuh*.Ngowan sangat membantu memberi pekerjaan kepada orang lain, dengan *ngowan* ini pemilik sapi mendapat penghormatan di lingkungannya karena telah mendistribusikan kekayaannya sehingga orang lain mempunyai penghasilan.

Sistem kontrak dengan dukun. Dukun mencarinya sifatnya tidak terbuka (dirahasiakan), siapa, dari mana tidak diberitahukan. Ia dikontrak terutama untuk menjaga keselamatan sapinya. Setiap dukun punya cara sendiri dalam melakukan pekerjaannya. Biasanya ada kesepakatan antara dukun dengan pemilik sapi tentang tugas pekerjaannya dan upahnya. Kesepakatan secara lisan misal kalau berhasil akan diberi 1,5 juta rupiah, pertamanya 500 ribu rupiah, sisanya akan diberikan setelah selesai kerapan. Dukun biasanya datang sebelum hari H kerapan, dan

pemilik sapi dengan bermodal kepercayaan sapinya akan terlindungi, termasuk pemiliknya dan rombongannya/krunya. Dukun akan datang di malam hari H memberi arahan berangkatnya jam sekian, keluarnya lewat mana utara, selatan, timur, nanti di lapangan menghadap ke mana, di sudut mana, ngikatnya kaleles dengan pangonong jam berapa. Kata seorang pengerap (Gn):

> "kalau saya pakai dukun A misalnya tidak ada yang tahu, bukan dirahasiakan, ini sudah tradisi, cukup saya dengan keluarga, haknya sendiri-sendiri, dukunnya juga nggak akan cerita. Biasanya kalau sering dapat juara akan ditanya . . . kalau nanyanya soal lomba ya nggak akan diberitahu . . .tapi kalau tanya untuk mengobati sapi sakit diberitahu"

Biasanya dukun memberikan manteranya lewat asesoris yang dipakai sapi, bisa di tempat tanduknya, di obet hiasan kepala sapi. Mantra-mantra ada yang ditulis oleh dukun untuk dibaca oleh pengerap dan dilaksanakan sesuai petunjuk dukun.

Cerita tentang penggunaan dukun ini tampaknya umum seperti itu, juga disampaikan oleh pengerap lainnya Hen, Pt, Shb. Hal tersebut menjadi tabu untuk dibicarakan di kalangan para pengerap. Hal ini mungkin pengerap tersebut tidak ingin resep-resep yang diberikan dukun akan diketahui oleh pengerap lawannya, sehingga akan mudah dicari kelemahannya.

Menurut penuturan para pengerap yang diperoleh secara turun temurun bahwa rumah raja sapi Madura ada di Pulau Sapudi atau Spudi kata orang Madura. Pulau Sepudi berada di sebelah timur. Oleh karenanya arah timur dianggap memberi berkah. Oleh sebab itu orang

Madura yang membeli sapi, sapinya harus dibawa ke arah timur dulu kemudian baru kembali ke barat. Satu hal yang menarik dari hasil penelitian Sulaiman tentang kerapan sapi Madura yang dilakukan tahun 1983/84 yang menyebutkan bahwa ada kepercayaan dari pemilik sapi kerap yang disebut '*perhitungan pancabara*' yaitu suatu primbon yang memperhitungkan hari mujur dan hari malang (Sulaiman, 1983/84: 110-111). Perhitungan pancabara ini pernah saya coba tanyakan ke beberapa pengerap mereka mengatakan tidak tahu tentang primbon itu, atau mungkin juga tabu untuk dibicarakan.

Salah satu contoh perhitungan pancabara disampaikan oleh Sulaiman misalnya kerapan sapi diadakan tanggal 7, ternyata arah hidup atau 'orep' ada di arah daja atau utara. Menurut tabel pancabara tlersebut sapi harus masuk dari arah utara. Sedang untuk penempatannya atau '*enggun*' harus di sebelah selatan atau '*lao*' (Sulaiman, 1983/84: 111).

Tabel 11. Kalender Madura

KALENDER MADURA				
	1-5-9-13-17 21-25-29	2-6-10-14 18-22-26-30	3-7-11-15- 19-23-27	4-8-12-16- 20-24-28
***Orep* (arah Hidup)**	*Bara'* (barat)	*Temor* (timur)	*Daja* (utara)	*Lao'* (selatan)
***Enggun* (tempat)**	Temor	Bara'	Lao'	Daja

Sumber: Sulaiman, 1983/84, *Kerapan Sapi di Madura*. Proyek Media Kebudayaan Jakarta. Depdikbud.

Dari hasil wawancara soal posisi sapi pada saat masuk dan tempat yang dipilih untuk tempat sapi dan sebagainya yang menentukan adalah Sang Dukun. Hampir semua pengerap mengikuti arahan dukun tersebut pada saat hari H kerapan sapi dilaksanakan. Perintah 'magis' dari dukun ada yang langsung dukunnya hadir memberi arahan, tetapi ada yang berupa catatan dari dukunnya. Mungkinkah *Primbon Pancabara* yang disebut oleh Sulaiman pada saat itu sebenarnya milik seorang dukun?.

Pandangan Terhadap Hewan Sapi

Orang Madura memberikan nilai tinggi terhadap hewan sapi, karenasapi memiliki nilai penting dalam kehidupan orang Madura, bahkan ada yang mempunyai tempat khusus. Sapi Madura berasal dari Pulau Madura dan pulau-pulau di sekitarnya, satu di antaranya yang terkenal adalah Pulau Sapudi. Sapi-sapi kualitas bagus berasal dari Pulau Sapudi. Bahkan berkembang mitos bahwa sapi Sapudi tidak pernah habis padahal setiap harinya sapi Sapudi dikirim keluar Sapudi dalam jumlah besar.Menurut cerita yang berkembang mengapa Sapudi produksi sapinya tinggi, seperti diceritakan oleh informan yang sering ke Sapudi:

> "Memang ada hal-hal yang sifatnya di luar akal. Di sana ada gua sapi. Saya melihat ada lubang kecil di sana, lubang itu dikeramatkan. Ceritanya kalau orang mau sukses memelihara sapi, apakah sapi pacuan, sapi apa harus datang ke sana bawa perlengkapan sapinya apa saja, biasanya bawa *raet*. Alat tersebut ditaruh di lubang tadi dengan membaca doa entah apa. Siklus melahirkan sapi saya tidak tahu, tetapi sapi Sapudi bisa melahirkan setahun dua kali terus menerus, mungkin ini yang membuat sapi Sapudi tidak pernah habis"

Menurut informan lainnya menyebutkan bahwa sapi yang ada di empat kabupaten Madura ini berasal dari Sapudi, dikenal sebagai sapi berkelas.

> "Kalau sapi produk dari daratan sendiri sapinya tidak bisa lari seperti sapi Sapudi. Jadi semua beli di sana. Tidak tahu ya sebabnya apa sapi Sapudi kalau di darat kecepatan larinya kurang, karena apa kurang tahu, ada yang bilang karena makanannya lain. Menurut keterangan di sana makanannya serba kering, ringan, ada dedaunan yang sifatnya serba ringan untuk para sapi dan minumnya dibatasi. Makanya orang yang beli sapi di sana dipakai di darat, setelah dikerap, selesai, menang, dikembalikan lagi ke sana, kalau ingin sapinya tetap bagus. Kalau lama di daratan berubah jadi gemuk, jadi larinya kurang. Makanya sapi setelah juara dikirim lagi ke sana, ada ilmu memelihara sapi di Sapudi. Biasanya beli kecil, dipelihara di sana sampai besar".

Sapi Madura masuk dalam klasifikasi family Bovidae, sub family Bovidae, Genus Bos dan spesies Bos Indicus Cross, spesial lokal Madurae.

Tabel 12. Klasifikasi sapi

Klasifikasi	Kelompok
Family	Bovidae
Sub Family	Bovidae
Genus	Bos
Spesies	Bos Indicus Cross
Spesies Lokal	Madurae

Pemerintah Kolonial Belanda sejak tahun 1934 menetapkan bahwa sapi Madura seragam dalam bentuk dan warna (No, 57/1934). Pada tahun 1957 sapi lokal Madura disilangkan dengan sapi *madras*dan *limousin*yang dikenal dengan nama *Madrasin*, dan ada yang dengan Australi dikenal dengan sebutan *Madrali.* Tetapi sapi lokal Madura yang lebih banyak digemari dan dibudidayakan oleh orang Madura (Nayati, W., dkk, 2012: 39). Keaslian sapi Madura dilindungi oleh pemerintah Indonesia dengan UU No.6/1967 pasal 13. Melalui SK Menteri Pertanian No. 3755/KPts/HK.040/11/2010 keberadaansapi Madura diusulkan agar diakui secara internasional..

Keunggulan sapi Madura adalah: mudah dipelihara, mudah dikembangbiakan dimana saja, tahan terhadap penyakit, tahan terhadap pakan yang berkualitas randah. Ciri-ciri sapi Madura adalah: bentuk tubuhnya kecil, kaki pendek, warna merah bata agak kekuningan. Berdasarkan fungsinya sapi Madura terdiri dari:

Tabel 13 . Jenis sapi Madura dan Fungsinya

Jenis Sapi Madura	Fungsi sapi
Sapi kerap (sape kerraban)	Untuk lomba pacuan/kerapan
Sapi pajangan (sape pajhangan)	Untuk kontes sapi sono'
Sapi joget (sape tangdhang)	Sapi yang bisa joget
Sapi aduan (sape thokthogan/tok-tok	Sapi diadu, bertarung
Sapi alat angkut (sape pajikaran)	Sapi untuk menarik gerobak, cikar
Sapi pembajak (sape pananggala'an)	Sapi untuk membajak sawah/tegal
Sapi perah (sape peredan)	Sapi khusus untuk diambil susunya
Sapi indukan (sape pangorbi)	Sapi untuk indukan
Sapi pedaging	Sapi yang dimanfaatkan dagingnya

Sumber; Wawancara dan mengadopsi Nayati, W., dkk, 2012: 46

Sapi bagi orang Madura adalah segala-galanya. Hewan sapi menjadi indikator penting dalam kehidupan orang Madura. Hewan sapi ini selain berfungsi dalam pertanian, sebagai sarana trnsportasi, investasi, juga sebagai penanda tingkat strtata sosial pemiliknya. Jenis sapi jantan yang memiliki postur dan kemampuan sebagai sapi kerap sejak kecil kemudian dilatih untuk menjadi sapi kerap yang tangguh. Sapi kerap memiliki fungsi selain untuk pacuan, pemuas kesenangan, juga merupakan investasi yang memiliki nilai tinggi sebagai simbol kekayaan, kehormatan, untuk biaya perkawinan, biaya sekolah, membeli tanah, dan sebagainya. Seseorang yang memiliki sapi kerap mempunyai status sosial terpandang di lingkungan masyarakat Madura, apalagi memiliki lebih dari sepasang. Semua orang tau bahwa kalau dijual selain harganya mahal bisa puluhan sampai ratusan juta rupiah, juga biaya perawatannya membutuhkan modal besar. Seorang pengerap juga seorang *klebun* (Kades) dari Pademawu dan Bluto menjelaskan:

> "memiliki sapi kerap butuh biaya besar, kalau tidak punya usaha, atau Cuma pegawai hancur rumah tangganya, tengkar sama istrinya, gaji satu bulan 3-5 juta nggak akan cukup. Ada yang mengadu ke sini , kalau melihara sapi yang perempuan saja, kalau sapi kerap harus siap untuk biaya sehari-harinya, belum jamunya, iurannya, jauhi saja kerapan, soalnya maaf kalau petani kadang sawahnya digadaikan, karena lebih mementingkan sapinya menjual barang-barang berharga."

Memiliki sapi kerap bahkan bisa lupa istri karena yang dipikirkan hanya sapi kerapnya (lihat Rifai, 2007:80).

Sapi kerap yang memiliki nilai bagus dan dicari oleh pengerap Madura adalah yang disebut *panolangan,* yaitu biasanya memiliki *'a dada*

aeng', berdada air, bentuknya kecil ke bawah atau *kencop*. Sapi jenis ini sulit untuk gemuk, minumnya sedikit. Sapi yang *juntay* atau berpunggung panjang. Sapi yang berciri ini memiliki daya lentur dan cekatan. Selain itu berekor panjang, berkuku rapat, gemuk dan kokoh (Santoso dalam Nayati, W., 2012: 114; Sulaiman, 1983/84: 33-34). Juga ada bulu-bulu yang tumbuh melingkar disebut *pleserran* yang baik disebut *becce*, potongan sapi yang baik adalah yang *andemman,* ekor sapi yang baikyang *landur* panjang dan gemuk. Performance sapi ditentukan oleh posisi puser atau *unyeng-unyeng (paleserang*) yang baik yang ada di samping tanduk (wawancara dengan Hen).

Sapi pajangan atau *sapi sono'* adalah kontes sapi betina yang dilihat dan dinilai dari sisi tampilannya, kecantikannya, busananya, kesehatannya dan keanggunannya dalam mengikuti kontes sapi sonok. Sebagai sapi pajangan sapi sonok juga membutuhkan perawatan khusus, seperti dimandikan, diberi jamu, diberi rumput yang baik. Pelatihan berjalan, dengan mat tertentu, berhenti di saat yang tepat, dan di tempat yang tepat merupakan seni tersendiri.

Pusat-pusat pemelihara *sape sonok* masih bisa ditemukan di daerah Kecamatan Lenteng, Manding, Guluk-Guluk, Gapura, Ganding, Batu Putih, Bluto, Ambunten, Waru, dan Batang-Batang. Sapi sonok ditampilkan setiap tahun terutama setelah panen dan menjelang musim tanam tembakau (Ariani, 2012: 3). Pagelaran sapi sonok juga dilaksanakan dengan sistem berjenjang di tingkat kabupaten merupakan hasil seleksi di tingkat kecamatan. Walaupun biaya untuk perawatan sapi sono tidak semahal sapi kerap, tetapi sapi sono merupakan aset penting bagi orang Madura. Kepemilikan sapi sono menempatkan pemiliknya dalam strata sosial yang tinggi. Sapi sono menjadi simbol keuletan, kerja keras, kedisiplinan lelaki Madura dalam menyalurkan

kesenangannya terhadap hewan sapi. Menurut Ariani (2012: 51-58) kontes sapi sono mempertontonkan keunggulan orang Madura dalam merawat sapi. Kontes tersebut juga melambangkan tingkat prestisius, gengsi, dan sosial ekonomi pemiliknya lewat asesoris pakaian, hiasan yang dikenakan sapi sono. Kontes sapi sono menunjukkan simbol sarana hiburan dan seni, juga sebagai simbol status dan gengsi, serta simbol paguyuban dan kebersamaan.

Makna Sosial, Ekonomi,Budaya

Makna sosial. Dalam konteks ini mengacu pada pemikiran bahwa pemenangan kerapan sapi dapat berpengaruh pada perilaku pengerap dalam membangun relasi sosial. Pengerap yang menang dalam kerapan secara otomatis akan terkenal, ia memiliki kebanggaan, prestis, yang memang dia kejar yaitu kehormatan dan gengsi. Seperti disebutkan oleh seorang pengerap (Gn dan Hn):

> "yah dapat nama setelah menang akan terkenal, harga sapi tinggi menyandang gelar itu sampai ada karapan sapi berikutnya, tali persahabatan bertambah, *oreng* tidak kenal datang menanyakan sapinya, "

> "ini kegemaran para pengerap ya .....kaitannya dengan gengsi, nama terangkat punya sapi kerapan yang bagus, larinya kencang, namanya terkenal itu jadi beda . . . itu yang dikejar, di samping juga nilai ekonominya, nilai jual sapi"

Kenikmatan ini tidak hanya pengerap yang merasakan tetapi juga keluarga dan kru nya. Ia, joki dan sapinya menjadi buah bibir para penonton yang menyaksikan, ia juga mendapat sanjungan dari sesama

pengerap. Ketika sapinya menang seorang pengerap dan keluarganya langsung menjadi pusat perhatian ketika masih di arena pacuan.Status sosialnya terangkat, banyak juragan besar yang melirik sapinya untuk dibeli. Ini diceritakan oleh seorang pengerap,

"hp saya berdering terus ada yang bilang dilepas berapa . . .".

Demikian juga joki pasarannya menjadi naik, banyak tawaran untuk menggunakan jasanya. Dalam seminggu rumahnya banyak disambangi oleh tetangga, saudara, pandemen kerapan untuk ikut merayakan kemenangan itu secara agama maupun hiburan. Status sosial yang terangkat akan memperkuat kedudukannya dalam masyarakat, dan akan mempermudah mendapatkan prestis sosial dalam masyarakat bahkan ada yang menyebutkan

"bila menginginkan klebun (kepala desa) sudah ada dalam genggamannya".

"Sapeh menang rasanya semua hilang tidak terasa capek, biaya besar, pengeluaran juga besar untuk pesta semuanya, tapi nama sapi dan pemiliknya menjadi cerita, kantor dinas memberikan perhatian. . . . yang dari pariwisata, tamu datang dibawa ke tempat saya melihat sapinya"

"Orang Madura sangat senang kerapan karena punya moyang kita , kalau menang itu kan semuanya, keluarga, meningkatkan gengsi keluarga, menyangkut semuanya, semua kerabat ikut tersanjung . . . . oh itu keluarga haji Gn sapinya menang . . . disebut begitu sebagai keluarganya rasanya bangga. . . "

(disampaikan oleh seorang istri pengerap)

Pengerap atau pemilik sapi di tingkat piala presiden itu pada umumnya adalah termasuk *jeregen* atau juragan. Seorang juragan biasanya orang yang mampu, tokoh masyarakat. Ketika sapinya menang dalam karapan otomatis relasi sosialnya menjadi lebih kuat. Relasi sosialnya menjadi lebih luas baik atas maupun bawah. Menurut seorang pejabat di tingkat kabupaten mengatakan " Tokoh-tokoh seperti itu akan diperlukan terutama dalam dunia politik". Sebagai seorang tokohmasyarakat diharapkan dapat membantu kepentingan pihak lain yang mempunyai kepentingan politik. Kenyataan ini juga dikuatkan oleh sorang tokoh berpengaruh se Madura, bersama tokoh pengerap lainnya menghadap Gubernur Jatim untuk menyampaikan sikap mereka untuk tetap menggunakan rekeng. Hal ini berkait dengan Surat Keputusan Gubernur Jatim dalam hal pelaksanan kerapan sapi yang *non rekeng* (tanpa kekerasan). Tahun 2012 pelaksanaan kerapan sapi menjadi dua versi, tetap dengan pakem lama (kekerasan) dan pakem baru (tanpa kekerasan). Bahkan pernyataan mereka ini sangat bernuansa politis, secara sederhana dikatakan "kalau ingin mendapatkan dukungan dalam pilkada nanti (pemilihan gubernur Jatim) harus mendukung bahwa kerapan sapi dilaksanakan dengan pakem lama".Ini menunjukkan bahwa kerapan sapi memiliki makna sosial yang strategis bagi pengerap (lewat organisasi pengerap).

Makna Ekonomi. Kerapan sapi merupakan gambaran kehidupan ekonomi orang Madura. Siapa pengerap itu, dari kalangan apa, dan bagaimana kerapan terselenggara. Kerapan sapi juga menjadi magnet terselenggaranya sebuah pasar, sebuah transaksi, bahkan perjudian. Di Madura sapi merupakan simbol penting dalam kehidupan orang Madura, hubungan sapi dengan manusia sangat erat. Sapi bagi orang Madura memiliki banyak fungsi dan menguntungkan sehingga dapat menun-

jang kehidupan orang Madura. De jonge menyebutkan bahwa pemeliharaan sapi sangat bermanfaat bagi petani, karena dapat membantu dalam usaha pertanian dan dapat digunakan untuk sarana transportasi, dan dagingnya dimakan (dalam Sutjitro, 2003: 153).

Memelihara sapi merupakan tabungan yang sewaktu-waktu bisa digunakan untuk biaya sekolah anak, memperbaiki rumah, membeli alat transportasi. Kotoran sapi dapat dimanfaatkan untuk menyuburkan tanah. Terkait dengan hal ini petani Madura setiap 3-4 bulan sekali melakukan *delmos* yaitu pindah kandang dan memanfaatkan kotorannya untuk pupuk. Di Madura juga ada kegotongroyongan untuk meminjamkan sapinya yang disebut tradisi *ngowan*.

Sapi-sapi yang dijual di pasar sapi umurnya yang baru atau anak sapi (*budhuk*) atau yang remaja (*pandhere*). Jual-beli sapi biasanya antara pembeli dengan penjual serta perantara sudah saling kenal. Dalam transaksi itu bila membayarnya tidak kontan disebut *pathet*, pembayarannya di rumah.

Pada awalnya kerapan sapi untuk memacu produksi hasil pertanian tanaman pangan sekaligus untuk meningkatkan pemeliharaan sapi. Dalam perkembangannya kerapan sapi tidak hanya mampu meningkatkan populasi pemelihara ternak sapi tetapi kualitas sapi menjadi semakin terjaga, sehingga sapi Madura menjadi semakin diminati di tingkat lokal, regional, nasional, bahkan internasional. Dengan demikian pasar untuk sapi Madura menjadi semakin terbuka, dan dampaknya secara ekonomi akan memberikan peluang usaha bagi para peternak Madura. Pasar-pasar lokal sapi seperti Bangkalan dengan Pasar Tanah Merah, Pasar Giling Sumenep menjadi ramai oleh transaksi para pedagang sapi maupun pernak-pernik lainnya yang berkait dengan kebutuhan kerapan.

Memiliki ternak sapi, khususnya sapi kerapmenunjukkan bahwa secara ekonomi pemiliknya orang berada, orang yang memiliki modal besar, atau memiliki investasi yang cukup bernilai sebagai penyangga perekonomian orang Madura. Sebaliknya menjadi pengerap perlu biaya tinggi untuk perawatan sapinya. Ketika kerapan sapi diselenggarakan memberikan peluang kepada warga setempat untuk berjualan, berdagang. Demikian juga kru atau kelompok yang terlibat dalam kerapan mendapat kesempatan untuk mendapatkan pekerjaan. Di lain pihak sirkulasi uang dalam kerapan sapi diramaikan oleh perjudian.

> "sekarang ini kerapan sapi adalah bisnis, judi yang ada di Madura ini hampir ada di semua permainan ada unsur judinya, yang menarik menjadi judinya"

Makna Budaya. Kerapan sapi merupakan identitas budaya orang Madura, ikon Provinsi Jawa Timur. Terselenggaranya kerapan sapi melibatkan banyak pihak baik dari warga pemilik kerapan, kalangan dari pejabat formal maupun non-formal. Keterlibatan mereka dalam pelaksanaan kerapan sapi memberikan makna bahwa kerapan merupakan karya budaya milik rakyat Madura.

Kerapan sapi dan sabung ayam (sabung ajem) merupakan permainan yang sangat populer dan digandrungi oleh sebagian besar orang Madura. Aktor utama yang menjadi pelaku sekaligus pendukunhg dari kedua pagelaran tersebut adalah para blater. Kedua permainan ini memiliki makna sebagai proses dalam memperoleh status sosial, dan jalinan pertemanan maupun persahabatan (Rozaki, 2004: 73-74).

Ketika muncul fenomena kerapan sapi pakem lama dan pakem baru, muncul kegalauan yang mana budaya Madura yang pakem lama,

atau pakem baru, ataukah keduanya sebagai budaya Madura. Menurutde Jonge bahwa penggunaan kekerasan dalam masyarkat Madura masih dipandang sebagai ciri khas sifat orang Madura atau kebudayaan Madura (de Jonge, 1989: 163). Dua prinsip yang berbeda mengenai pelaksanaan kerapan sapi ini memaknai adanya dua kelompok yang berpijak pada pakem lama dan pakem baru. Pakem lama dari kelompok pengerap dan pakem baru dari para ulama, MUI, pejabat pemerintah, penyayang binatang. Pendukung kerapan pakem lama tetap bertahan, meskipun ada SK Gubernur Jatim yang melarang cara tersebut, serta larangan dari para ulama maupun dari pemimpin formal namun, kerapan dengan rekeng jalan terus, termasuk praktik perjudian Fenomena ini memaknai bahwa ungkapan *bhuppa' bhabhu' ghuru rato* perlu dikaji lagi dalam hal kepatuhan sebagian orang Madura terhadap *ghuru* (ulama kiai) dan *rato* (pemimpin formal).

Makna Relasional, Kegunaan, dan Kognitif

Makna relasional. Dalam perawatan sapi kerap untuk memperoleh sapi yang sehat, tangguh, dibutuhkan beberapa komponen yaitu komponen jejamuan, vitamin perangsang, kebersihan. Komponen ini harus tersedia sesuai yang dibutuhkan sapi. Dalam hal ini ada hubungan relasi antara jejamuan – sapi – perawat – pemilik sapi. Relasi yang terjalin di sini ada nilai kepercayaan dari pemilik sapi kepada perawat sapi untuk merawat sapinya dengan memberi jejemuan, vitamin perangsang sesuai pengetahuan yang dimiliki perawat Perawat meyakini bahwa interaksi yang dilakukan kepada sapinya lewat pemberian jamu, vitamin, menjaga kebersihannya akan menghasilkan sapi yang sehat, dan tangguh sesuai keinginan pemilik sapi atau juragannya. Hubungan relasi antara sapi dengan perawatnya lebih intensif, daripada dengan juragan-

nya. Semua kru kerapan mempunyai hubungan relasi dengan juragan dan sapi. Dalam hal ini sapi menjadi figur obyek eksploitasi untuk memenuhi kepentingan juragan. Aktor-aktor dalam relasi tersebutadalah anggota kru kerapan yang mencurahkan tenaga untuk keberhasilan jalannya kerapan. Jadi obyek sentral dalam hubungan relasi ini adalah sapi dan juragan. Kru kerapan merupakan obyek relasi juragan untuk mengeksploitasi sapi guna memenuhi ambisinya untuk menang dalam kerapan sapi.

Dalam kerapan sapi hubungan relasi antara joki dengan juragan juga ada nilai-nilai kepercayaan juragan akan kepiawaian joki. Dalam hal ini keberhasilan kerapan, juragan sangat tergantung kepada joki. Oleh karena itu keberhasilan joki akan menaikkan kepercayaan juragan kepada joki, dan joki akan menerima hadiah dari juragannya. Relasi yang terbangun antara juragan dengan perawat sapi dan joki lebih dekat karena ada yang ingin diraih selain honor yang diterima dari juragannya. Dalam hal ini juragan akan memperoleh kehormatan, gengsi dan status sosial di masyarakat kalau sapinya menang.

Makna kegunaan. Semua kebutuhan untuk sapi jejamuan, vitamin, pijatan memiliki fungsi kegunaan bagi sapi, yaitu menjaga kesehatan sapi dan memberi sapi supaya dapat lari dengan kencang dalam kerapan. Jejamuan itu ada yang berfungsi untuk menjaga stamina sapi, bebas dari penyakit cacingan, tidak gampang lelah, dan sebagainya. Itu adalah sarana untuk tubuh sapi. Sarana lainnya yang berupa pangonong dan kaleles adalah peralatan yang menyatukan dua sapi menjadi satu sehingga bisa berlari menyatu. Kaleles juga berfungsi sebagai kendaraan joki untuk mengendalikan sapi dapat berlari dengan kencang lurus ke depan.

Kegesitan sapi dalam berlari selain oleh faktor kelincahan joki dalam mengendalikan sapi juga dimotivasi oleh suara-suara yang sengaja dihadirkan oleh kru yaitu suara kecrek yang dipasang di bawah kaleles, kresek yang dipasang di dekat telinga sapi, teriakan tokang gubra dengan membawa tempolong diisi batu, teriakan penonton, dan lecutan *coracoh* dari joki yang menimbulkan kesakitan pada sapi.

Makna kognitif. Dalam kerapan sapi ada pengetahuan dari para pengerap bahwa kerapan tanpa rekeng (kekerasan) tidak akan membuat sapi bisa lari kencang. Pengerap juga berkeyakinan bahwa kerapan dengan rekeng sudah dilakukan sejak nenek moyang mereka mengenal kerapan. Ada pandangan dari pengerap bahwa kerapan identik dengan kekerasan.

Menurut pengetahuan pengerap joki kecil akan meringankan sapi dalam berlari, karena bebannya tidak memberatkan sapi. Sehingga dalam kerapan banyak digunakan joki berumur muda supaya sapi dapat berlari dengan kencang.Sesuai pengalaman pengerap bahwa minuman perangsang yang diminum manusia bisa memberikan kekuatan, tidak cepat lelah, maka. pengerap percaya bahwa minuman kratingdeng, jamu kuat lelaki, tonicum, akan berefek sama bila diberikan kepada sapi. Akhirnya jenis minuman perangsang tersebut menjadi minuman wajib yang diberikan kepada sapi, termasuk anggur, malaga, bir.

BAB V

Penutup

A. Kesimpulan

Secara ekologis Pulau Madura tidak memberi kesempatan banyak kepada penduduknya untuk memanfatkan lahan yang ada guna memenuhi kebutuhan hidupnya. Kondisi ekologis ini pula yang memotivasi penduduknya keluar dari Madura untuk mencari peluang-peluang yang lebih baik Oleh karenanya penduduk Madura yang tetap bertahan di Pulau Madura jumlahnya lebih kecil dari seluruh jumlah orng Madura yang bermukim di luar Madura. Ini menunjukkan bahwa orang Madura adalah sosok etnik yang memiliki semangat tinggi untuk bekerja keras, ulet, tangguh, dan memiliki etos kerja tinggi.

Kondisi ekologis ini pula yang menjadi awalkemunculan permainan kerapan sapi, yang sampai sekarang tetap eksis dan berkembang menjadi permainan yang paling digemari di Pulau Madura. Kerapan sapi meenjadi identitas budaya Madura dan ikon Provinsi Jawa Timur. Kerapan sapi yang dahulu merupakan permainan yang berkait dengan

pertanian, sekarang tidak berkait dengan pertanian,tetapi merupakan permainan untuk ajang mengejar prestige, dan kehormatan.

Sapi kerapan bagi pengerap memiliki makna kekayaan, harta yang sangat penting dalam kehidupannya. sekaligus sebagai simbol prestige keluarganya di masyarakat, dan sapi kerapnya memiliki nilai jual tinggi. Bagi pengerap kepemilikan sapi kerap juga menjadi simbol kebanggaan sebagai penerus tradisi nenek moyang.

Kerapan sapi dalam perkembangannya yang sekarang, dikritisi oleh kelompok penyayang binatang, Ulama, MUI, budayawan, sebagai permaianan yang dalam tampilannya menggunakan kekerasan, menyiksa sapi karena menggunakan alat yang diberi paku untuk melukai sapi. Ahkirnya di Madura pelaksanaan kerapan sapi muncul dalam dua versi pakem lama (menggunakan rekeng) dan pakem baru (tidak menggunakan rekeng). Pakem lama didukung oleh sebagian besar pengerap, dan pakem baru didukung oleh pemerintah, penyayang binatang, ulama, budayawan.

Sapi kerap tidak hanya berkait dengan pengerap sebagai sosok laki-laki Madura, tetapi sosok perempuan Madura juga punya peran penting dalam kerapan sapi. Kemenangan sapi kerap dalam arena pacuan juga menjadi simbol kebanggaan dan keberhasilan joki dan perawatnya. Bagi joki sapi kerap dalam kerapan sapi memberikan nilai ekonomi untuk keluarganya.

Sapi kerap bagi pengerap menjadi simbol kemampuan ekonomi pemilik sapi, karena untuk merawat sapi kerap membutuhkan dana yang tidak sedikit. Biaya yang dikeluarkan tidak hanya untuk membelikan kebutuhan sapi, tetapi juga memberi gaji para perawat yang mengurusinya, membiayai pengikutnya dan sebagainya. Sapi kerap menjadi

indikator penting dalam strata kehidupan orang Madura. Sapi kerap menjadi obyek untuk meraih strata sosial dan gengsi di lingkungan masyarakatnya. Untuk itu segala upaya dilakukan oleh pengerap dari perawatan sampai pemberian jamu dan vitamin yang jumlahnya memerlukan dana besar. Sapi kerap tidak hanya diistimewakan tetapi juga mendapat perlakuan kekerasan untuk menuju kemenangan

Sapi kerap yang dimiliki seorang pengerap bila sapinya menang akan mendapatkan kehormatan, status sosialnya naik. Relasi sosialnya bertambah luas baik non formal maupun formal. Bahkan dalam ranah politik keterlibatan pengerap sangat nyata. Sapi kerap juga memiliki arti ekonomi, menjadi ajang untuk mendapatkan pekerjaan dan uang bagi yang terlibat dalam kerapan sapi. Kerapan sapi juga menaikan pamor sapi, apabila menang harganya akan berlipat.

Sapi kerap memiliki makna relasional dimana dalam kerapan sapi ada hubungan interaksi antara juragan – perawat - sapi dan jejamu atas dasar kepercayaan. Juragan percaya kepada perawat sapi bahwa sapinya akan dirawat dengan baik. Dalam hal ini sapi menjadi obyek eksploitasi para kru kerapan sapi untuk memenuhi kepentingan juragan. Makna relasionl antara juragan dengan joki didasari oleh nilai kepercayaan, dan keberhasilan kerapan juragan bergantung pada joki.Semua perlengkapan yang dikenakan oleh sapi kerap memiliki kegunaan dalam memperoleh kemenangan.

Pada umumnya pengerap memiliki pengetahuan bahwa kerapan pakem lama sudah ada sejak nenek moyang. Pengerap juga berkeyakinan bahwa kerapan tanpa kekerasan bukan kerapan. Jadi sapi kerap disakiti sudah sewajarnya sebagai sapi kerap. Sebagian pengerap juga berkeyakinan bahwa joki kecil akan meringankan beban sapi, sehingga ada kecenderungan dalam kerapan untuk menggunakan joki kecil.

B. Saran

1. Kerapan sapi Madura sebagai ikon Provinsi Jawa Timur perlu ada perhatian dan perlindungan untuk menjaga kelestarian budaya tersebut
2. Kekerasan terhadap sapi kerap dalam kerapan sapi perlu diminimalisir dalam upaya pelestariannya perlu ada komitmen bersama antara pelaku, masyarakat dan pemerintah
3. Sosialisasi kerapan sapi tanpa kekerasan sebaiknya dimusyawarahkan dengan melibatkan pihak-pihak terkait khususnya tokoh-tokoh pelaku Secara formal maupun informal
4. Organisasi-organisasi kerapan sapi yang ada perlu ada kerjasama dan koordinasi untuk kepentingan masa depan kerapan sapi
5. Pengetahuan tentang jejamuan untuk perawatan sapi perlu digali di samping terkandung kearifan juga untuk kelestariannya

Pustaka

Adrianto, A.

2003 "Kerapan Sapi di Madura: Tradisi Khas Berbau Prestis-Magis". Laporan penelitian (draft laporan). Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta.

Ahimsa-Putra, HS

2013 "Pencatatan dan Pendokumentasian Unsur Kebudayaan". Makalah Seminar 27 Mei di Yogyakarta, diselenggarakan oleh Direktorat Nilai Budaya dan Diplomasi Budaya.

Ahimsa-Putra, H.S. (penyunting).

2007 *Kearifan Tradisional Masyarakat Pedesaan Dalam Pemeliharaan Lingkungan Alam, Kabupaten Gunung Kidul, Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Depbudpar.

2000 *Ketika Orang Jawa Nyeni*. Yogyakarta: Galang Press.

1985 "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan". *Masyarakat Indonesia*,Th ke XII, no 2.

Ariani, C.

2012 *Sapi Sonok: Kontes Sapi Betina di Madura*. Yogyakarta: Kepel Press.

Bouvier, H.

2002 *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

De Jonge, H.

2011 *Garam Kekerasan dan Aduan Sapi: Esai-esai Tentang Orang Madura dan Kebudayaan Madura*. Yogyakarta: LKiS.

1989 *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi*: Studi-studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura. Jakarta: Rajawali

Geertz, C.

1992 *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Harrison, L.E., dan Samuel P.Huntington (eds.)

2006 *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-Nilai Membentuk kemajuan Manusia*. Jakarta: LP3ES.

Hasan, F.

2012 "Dampak Sosial Ekonomi Pergeseran Nilai Budaya Karapan Sapi". Jurnal *SEPA*, vol.8 No.2 Februari.

Imron, Z., dkk

2004 *Aneka Ragam Kesenian Sumenep*. Madura: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Sumenep.

Kosim, M.

2007 "Kerapan Sapi Pesta Rakyat (Perspektif Historis-Normatif)".*Karsa*, vol.XI, No. 1, April.

Rifai, M.A.

2007 *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya*. Yogyakarta: Pilar Media.

Rowe, T.

2001 "Kerapan Sapi Madura: Pengaruh Motivasi Pemilik Sapi Pada Perubahan-Perubahan Sosio-Budaya Dalam Kerapan Sapi". Program Australian Consortium For In-Country Indonesian Studies, semester 12, Februari-Juni. Universitas Muhammadiyah Malang.

Rozaki, A.

2004 *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kai dan Blater Sebagai RezimKembar di Madura.* Yogyakarta: Pustaka Marwa.

Saifuddin, A.F.

2005 *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma.* Jakarta:Prenada Media.

Santoso, I.B.

2006 "Karapan Sapi di Pulau Madura Dari Aspek Komunikasi dan Aspek Local Wisdom Pada Sektor Pertanian". Makalah pengantar falsafah sains program pasca sarjana/S3 IPB, dosen: Prof.Dr.Rudy arumingkeng,Prof.Dr.Sjafridahttp://www.scribd.com/doc/44987820/Indrayoto - b-s).

Smith, G.

1995 "Madurese Maize and Bovines Seen Through an Ecological-materialist Lens",dalam*Across Madura Strait: The Dynamics Of An Insular Society,* Kees van Dijk., (eds). Leiden: KTLV V Press – III. Proceedings/koninklijInstituut voor Taal, Land-en Volkenkunde.

1989 "Pentingnya Sapi Dalam Masyarakat Madura" dalam *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi-studi Interdisi-*

pliner Tentang Masyarakat Madura oleh Huub de Jonge (ed)..

Spradley, J.

1997 *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sutjitro

2003 "Gengsi, Magik, dan Judi: Kerapan Sapi di Madura". dalam *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi Dalam Masyarakat Madura* oleh Soegianto (penyunting). Jember: Tapal Kuda.

Sulaiman.

1983/84 *Kerapan Sapi di Madura*. Jakarta: Proyek Media Kebudayaan Jakarta. Direktoral Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Sutrisno, M., & Hendar Putranto (ed.)

2005 T*eori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

Wiyata, A.L.

2006 *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKis.

2013 *Mencari Madura*. Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing

WebsiteTribunews.com. 20 Oktober 2012

http://www.lensaindonesia.info

pangerantanpamahkota.blogspot.com/2013

http://www.scribd.com/doc/44987820/indrayoto -b-s-indrayoto

www.doctoc.com/docs/73783368

http://sinkonkeju.blogspot.com/2012/10

PELESTARIAN LINGKUNGAN HIDUP MELALUI TRADISI KEDUK BEJI

Dra. Isyanti







BAB I

Pendahuluan

Pada zaman dahulu hutan-hutan masih sangat lebat. Di dalamnya hidup bermacam-macam jenis binatang. Sungai-sungai pun masih banyak ikannya. Keadaan tumbuh-tumbuhan dan hewan yang hidup di suatu lingkungan tersebut mempunyai hubungan yang saling menguntungkan. Keadaan seperti itu dapat kita katakan suatu kehidupan dalam suatu lingkungan alam yang lestari. Berbeda dengan keadaan sekarang, keadaan alam lingkungan hidup manusia sekarang sudah berubah, hutan, tanah dan air sudah diolah manusia. Sumber-sumber kekayaan alam sudah banyak yang digali manusia. Bahkan makin lama sumber-sumber kekayaan alam itu semakin berkurang (Afrizal dkk, 1981:61).

Demikian pada kehidupan manusia tidak bisa dipisahkan dari lingkungannya, baik lingkungan alam maupun lingkungan sosial. Dengan demikian pengertian lingkungan adalah segala sesuatu yang ada di sekitar manusia yang mempengaruhi perkembangan kehidupan manusia baik langsung maupun tidak langsung. Lingkungan bisa dibedakan menjadi lingkungan biotik dan abiotik.

Menurut M.A. Marbun (1979:55) lingkungan fisik manusia (*Environment, Man's Physcal*) yaitu lingkungan alam yang mengelilingi atau berada di sekitar manusia (misalnya iklim, tanah, air, mineral). Faktor-faktor tersebut dalam berbagai kombinasi dapat mempengaruhi hidup manusia dan manusia dapat mengadaptasi diri kepadanya. Hubungan-hubungan tersebut dapat saling pengaruh mempengaruhi.

Oleh karena itu manusia sebagai makhluk yang berbudaya mampu mengendalikan hubungan dengan alam sekitarnya, sehingga pengelolaan lingkungan hidup adalah sebagai upaya terpadu untuk melestarikan fungsi lingkungan hidup yang mencakup kebijaksanaan penataan, pemanfaatan, pengembangan, pemeliharaan, pemulihan, pengawasan dan pengendalian lingkungan hidup (Ps angka 1 dan 2 UU No: 23 tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup) (www.radar-sulbar.com). Demikian pula tujuan pelestarian lingkungan hidup adalah menyediakan bahan baku dari penyangga kehidupan lainnya yang mampu menjamin kesinambungan dan kelangsungan hidup manusia.

Selanjutnya proses interaksi antara mausia dengan lingkungan selalu terjadi terus menerus hingga dapat menimbulkan pengalaman. Pada gilirannya pengalaman-pengalaman tersebut kemudian diterjemahkan menjadi konsep-konsep, teori-teori dan pendidikan atau pedoman-pedoman dalam tingkah laku bermasyarakat (Koentjaraningrat 1982:31). Gambaran mengenai lingkungan hidup yaitu bagaimana lingkungan itu berfungsi dan memberikan petunjuk tentang apa yang diharapkan manusia, lingkungan serta apa yang boleh dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan. Dengan demikian manusia memperoleh seperangkat pengetahuan yang dapat mempengaruhi tindakannya dalam mempertahankan lingkungannya.

Dalam mencari keseimbangan manusia dengan lingkungan salah satunya dapat melakukan suatu adat atau tradisi yang masih berlaku dan dihayati perkembangnnya. Menurut Rachmat S. (1991:116) adat atau tradisi merupakan kelakuan simbolis manusia yang mengharapkan keselamatan dan merupakan rangkaian tindakan yang diatur oleh adat yang boleh dan berhubungan dengan berbagai macam peristiwa hidup yang biasanya terjadi dalam masyarakat yang bersangkutan. Oleh karena itu upacara tradisional perlu dilestarikan secara konsisten karena juga merupakan warisan budaya. Upaya pelestarian, perlindungan serta pemanfaatan warisan budaya memerlukan peran serta semua pihak terkait yaitu segenap instansi dan masyarakat secara terkoordinasi (Anonim, 1994:6).

Dengan demikian hubungan manusia dengan lingkungannya dapat diwujudkan dengan adat atau tradisi yang salah satunya masih berlaku yaitu Tradisi *Keduk Beji*. Dalam Tradisi *Keduk Beji* ini terdapat nilai luhur yang ingin di lestarikan yaitu pelestarian sumber air yang sangat bermanfaat bagi lahan pertanian penduduk dan pelestarian sifat ajakan untuk menghormati tata kehidupan para leluhurnya. Dalam penyelenggaraan tradisi *Keduk Beji* ini masyarakat beranggapan bahwa tindakan tersebut untuk mencari keselamatan, kelestarian dan keselarasan dalam hidupnya.

Desa Tawun, Kecamatan Kasreman, Kabupaten Ngawi, Provinsi Jawa Timur pada masa dahulu merupakan daerah yang kering, berbatu-batu dan banyak terdapat tanaman kayu jati. Untuk memenuhi kebutuhan air terutama dalam bidang pertanian warga mengandalkan air hujan. Dari keadaan tersebut warga sangat prihatin bagaimanapun caranya agar mendapatkan air yang sangat diperlukan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Selanjutnya ada salah seorang penduduk yang dianggap

tertua dapat menyingkirkan salah satu bingkahan batu dan keluarlah air sehingga membentuk sendang (Sumarsih, 2007:880).

Mengingat air merupakan kebutuhan pokok bagi kehidupan manusia maka harus dipertahankan keberadaanya. Dalam mempertahankan keberadaan air tersebut masyarakat masih sangat lekat dengan adanya tradisi yang disebut dengan Tradisi *Keduk Beji*. Oleh karena itu masalah yang timbul dalam penelitian yaitu:

1. Mengapa Tradisi *Keduk Beji* masih dilestarikan dan dipertahankan oleh masyarakat Desa Tawun?
2. Bagaimana bentuk pelestarian tersebut?

Penelitian ini mempunyai tujuan antara lain:

1. Mengetahui pelaksanaan Tradisi *Keduk Beji*
2. Mengetahui bentuk pelestarian lingkungan yang dilakukan oleh masyarakat Desa Tawun dalam tradisi *Keduk Beji*

Sedangkan manfaat penelitian ini adalah:

1. Menambah khasanah pengetahuan tentang bentuk pelestarian lingkungan
2. Sebagai sumber informasi atau pendokumentasian tentang pelestarian lingkungan

Penelitian ini perlu di dukung adanya pustaka diantaranya:

- Pelestarian Lingkungan hidup melalui adat saparan di Desa Suka Makmur, Kecamatan Klajoran, Kabupaten Magelang, Provinsi Jawa Tengah yang di tulis oleh Isyanti Tahun 2007 dan menghasilkan suatu penelitian bahwa Desa Suka Makmur yang terdapat di lereng Gunung Sumbing dengan mayoritas pekerjaan penduduk di bidang pertanian, dimana air sangat penting dalam kehidupan

mereka sehari-hari sehingga sumber air perlu dilestarikan dengan melalui tradisi saparan.

- Juga penelitian dari Slamet dimana ia mengadakan penelitian dengan judul Pelestarian Hutan di Manggarai Menurut Adat Retung. Ia menyatakan bahwa keberhasilan menjaga kelestarian lingkungan hidup tidak lepas dari peranan masyarakat setempat yang hidup di sekitarnya. Dimana pelestarian lingkungan hidup akan berhasil jika didukung oleh masyarakat setempat dan tidak bertentangan dengan tradisi setempat.
- Menurut Emil Salim dalam bukunya, Ekologi Pembangunan (1983) menyatakan bahwa pembangunan lingkungan hidup meliputi pembinaan hubungan yang selaras manusia dengan lingkungan, melestarikan sumber daya alam supaya dapat dimanfaatkan secara terus menerus, meningkatkan mutu lingkungan sehingga kualitas hidup penduduk menjadi baik dan menjadikan pembinaan lingkungan. Dalam menciptakan hidupnya manusia tidak dapat melepaskan diri dari lingkungan hidup bagi manusia selalu bergantung dengan lingkungan secara terus menerus.
- Dalam Tradisi *Keduk Beji* akan dijadikan Ikon Pariwisata Ngawi diambil dari internet tanggal 28 November 2012, menyatakan bahwa Tradisi *Keduk Beji* perlu di lestarikan karena merupakan pelestarian sumber air yangg sangat bermanfaat untuk mengairi lahan pertanian penduduk sekitar setiap tahunnya dan pelestarian sifat ajakan warga Desa Tawun untuk menghormati tata kehidupan para leluhurnya yang baik (www.kominfojatim.go.id).

Menurut Ahinsa (2005:8) lingkungan fisik dibedakan menjadi dua yaitu lingkungan alam dan lingkungan buatan. Berkenaan dengan dua jenis lingkungan tersebut setiap masyarakat memiliki kearifan masing-

masing yang diwariskan dari generasi ke generasi. Kearifan tradisional berkenaan dengan lingkungan alam dapat di definisikan sebagi perangkat-perangkat kelestarian, aturan dan penilaian suatu masyarakat berkenaan dengan unsur-unsur alam yang ada disekelilingnya mereka. Sedang kearifan tradisional berkenaan dengan lingkungan buatan mereka adalah perangkat kearifan, hasil klasifikasi, aturan dan penilaian suatu masyarakat berkenaan dengan berbagai hasil perilaku mereka yang berupa benda-benda fosil.

Menurut Babcock dalam Sumintarsih (2005:5), kearifan adalah pengetahuan dan cara berpikir dalam kebudayaan suatu kelompok manusia yang merupakan hasil pengamatan selama kurun waktu yang lama. Kearifan berisikan gambaran atau tanggapan masyarakat yang bersangkutan tentang hal-hal yang berkaitan dengan struktur lingkungan, bagaimana lingkungan berfungi, bagaimana reaksi alam atas tindakan manusia, serta hubungan-hubungan yang sebaliknya tercipta antara manusia (masyarakat) dan lingkungan alamnya.

Persoalan lingkungan merupakan salah satu persoalan yang mengemuka pada abad ini termasuk di Indonesia, sehingga isu lingkungan sangat menarik untuk disikapi. Ada berbagai variabel yang mempengaruhi lingkungan mulai dari segi politik, ekonomi, sosial, hukum, budaya, agama hingga pengelolaanya harus dipandang dari segi interdisipliner (www.radar-sulbar.com)

Dalam penelitian ini persoalan lingkungan akan dikemukakan melalui variabel yang berhubungan dengan budaya atau dapat dikatakan melalui suatu tradisi yang masih di dukung oleh masyarakat di daerah penelitian. Demikian pula manusia di alam ini sebenarnya diciptakan sebagai sahabat manusia bukan penguasa alam dalam perjalanannya

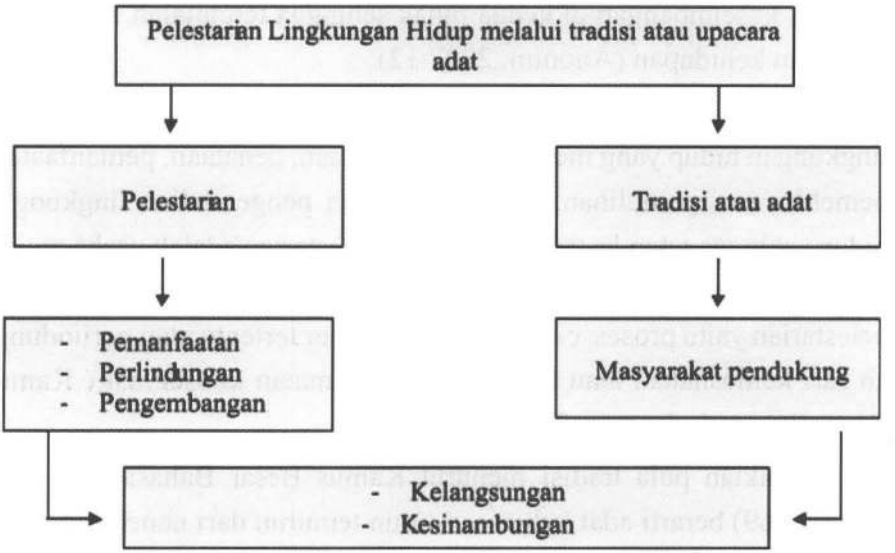
terdapat keseimbangan di kedua pihak sehingga terciptalah sebuah keselarasan kehidupan (Anonim, 2007:12).

Selanjutnya konsep pelestarian hidup adalah upaya pelestarian lingkungan hidup yang meliputi kebijaksanaan, penataan, pemanfaatan, pemeliharaan, pemulihan, pengawasan dan pengendalian lingkungan hidup sehingga tetap lestari. Sedangkan pelestarian adalah usaha manusia untuk mempertahankan sesuatu supaya dapat bertahan lama. Atau pelestarian yaitu proses, cara pembuatan unsur tertentu atau perlindungan sari kemusnahan atau kerusakan, pengamatan konservasi (Kamus Besar Bahasa Indonesia, 2005:665).

Demikian pula tradisi menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (1995:1069) berarti adat kebiasaan turun temurun dari nenek mpoyang yang masih dijalankan dalam masyarakat sedangkan menurut Ahinsa (2006:3) definisi tradisi adalah sejumlah kepercayaan, pandangan atau praktek yang di wariskan dari generasi ke generasi tidak melalui tulisan (biasanya secara lisan atau lewat contoh tindakan) yang diterima oleh suatu masyarakat atau komunitas sehingga menjadi mapan dan mempunyai kekuatan hukum.

Menurut Slamet (1997:60) keberhasilan menjaga kelestarian lingkungan budaya tidak lepas dari peranan masyarakat setempat yang hidup di sekitarnya. Dimana pelestarian lingkungan hidup akan berhasil jika di dukung oleh masyarakat setempat dan tidak bertentangan dengan tradisi setempat. Salah satu upaya yang dapat dilakukan untuk mempertahankan pelestarian lingkungan antara lain dilakukan melalui upacara adat atau tradisi yang telah turun temurun.

Hubungan antara pelestarian lingkunagn hidup dengan tradisi atau upacara adat dapat digambarkan sebagai berikut:



Dari bagan tersebut dapat digambarkan bahwa pelestarian lingkungan hidup dapat dilakukan melalui suatu tradisi atau adat yang dalam hal ini adalah Tradisi *Keduk Beji*. Dimana masyarakat pendukungnya masih melakukan karena adanya kelangsungan maupun kesinambungan untuk pelestarian sumber air sebagai kehidupannya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tradisi atau adat memiliki arti penting untuk sarana pengendalian sosial dan sarana kelangsungan hubungan manusia dengan alam sekitarnya (Koentjaraningrat,1981:195). Selanjutnya hubungan itu dapat saling ketergantungan maupun saling menjaga dan memilikinya. Demikian pula menurut Bintarto (1983:74) dalam mempertahankan kehidupannya manusia tidak dapat melepaskan diri dengan lingkungan hidupnya, atau dapat dikatakan bahwa manusia selalu bergantung dan berinteraksi dengan lingkungan hidunpya secara terus menerus.

Sedangkan ruang lingkupnya yaitu:

1. Lingkup Lokasi
   Penelitian ini dilakukan di Desa Tawun, Kecamatan Kasreman, Kabupaten Ngawi, Provinsi Jawa Timur dengan pertimbangan bahwa Tradisi *Keduk Beji* dilaksanakan di desa ini
2. Lingkup Definisi
   Kata pelestarian lingkungan hidup mempunyai arti pengelolaan sumber daya alam yang menjamin pemanfaatannya secara bijaksana dan menjamin kesinambungannya. Sedangkan tradisi adalah adat kebiasaan turun temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalani masyarakat (www.pusatbahasa.kemdikbud.go.id/kbbi/2010)
3. Lingkup Materi
   Materi yang dicari meliputi deskripsi daerah penelitian, potensi sumber alam, deskripsi Tradisi *Keduk Beji* dan cara-cara mereka melakukan, melaksanakan pelestarian lingkungan melalui tradisi tersebut.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif dengan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Pemilihan lokasi penelitian
   Lokasi yang manjadi sampel penelitian adalah Desa Tawun, Kecamatan Kasreman, Kabupaten Ngawi, Provinsi Jawa Timur. Pemilihan lokasi tersebut dengan alasan bahwa di Desa Tawun Tradisi *Keduk Beji* dilaksanakan.
2. Penentuan Informan
   Informan yang diambil adalah tokoh masyarakat yang mengetahui tentang Tradisi *Keduk Beji*. Mereka bisa sesepuh, aparat pemerintah desa dan warga masyarakat setempat.

3. Tekhnik Pengumpulan Data

   Data yang diperoleh berdasarkan metode deskriptif dengan teknik pengamatan dan wawancara. Menurut Muh Nasir (1985:63), penelitian deskriptif adalah penelitian yang mempelajari masalah-masalah dalam masyarakat tentang hubungan, kegiatan, pemberdayaan dan proses-proses yang sedang berlangsung dan pengaruh dalam suatu fenomena. Pengumpulan data ada 2 cara yaitu data primer dan data sekunder. Data primer digunakan untuk mengumpulkan data dengan cara wawancara langsung dengan informan. Data sekunder di ambil melalui pustaka dan dokumen yang ada hubungannya dengan tempat penelitian.

4. Analisa data

   Data yang telah terkumpul dianalisa secara kuantitatif dengan uraian yang bersifat kualitatif.

BAB II

Gambaran Umum Desa Tawun

A. Lokasi

Desa Tawun termasuk dalam wilayah Kecamatan Kasreman Kabupaten Ngawi Propinsi Jawa Timur. Desa Tawun terdiri dari 10 dusun yaitu Dusun Tawun I, Tawun II, Tawun III, Tawun IV, Mencon, Beton, Bugel, Konten, Pucong dan Dari. Dari 10 dusun tersebut yang terlibat dalam upacara bersih desa dan Keduk Beji adalah dusun Tawun I, Tawun II, Tawun III dan Tawun IV. Sedangkan Sendang Talun sendiri terletak di Dusun Tawun I.

Desa Tawun terletak 7°14" lintang selatan hingga 7°37" lintang selatan. Desa Tawun secara administratif sebelah utara berbatasan dengan Desa Kiyonten, sebelah timur : Desa Lego Kulon, sebelah selatan : Desa Kartoharjo, sebelah barat: Desa Krt.Prandon (lihat peta). Letak Desa Tawun dengan Ibukota Kecamatan berjarak 3,5 km dengan waktu tempuh 0,15 jam dan dengan Ibukota kabupaten berjarak 7 km dengan waktu tempuh 0,5 jam (Monografi Desa tahun 2012). Selain itu letak Desa Tawun yang berada di lereng Gunung Kendang tanahnya me-



Gambar 1. Kantor Kepada Desa Tawun

ngandung unsur kapur. Di lereng pegunungan semacam ini ada kalanya terdapat mata air. Salah satu mata air yang paling besar debit airnya adalah yang terdapat di Desa Tawun tepatnya di Dusun Tawun I. Mata air inilah yang dijadikan obyek wisata dan juga pusat upacara Keduk Beji. Air dari mata air ini pada zaman dahulu dimanfaatkan oleh penduduk sekitar untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan digunakan pula untuk mengairi sawah (Sumintarsih 207:883).

B. Kependudukan

Menurut data monografi Desa Tawun tahun 2012 jumlah penduduk Desa Tawun ada 4481 jiwa terdiri dari 2348 laki-laki dan 2133 perempuan. Untuk lebih jelas dapat dilihat pada tabel 1 berikut:

Tabel 1.1 Jumlah Penduduk Desa Tawun Berdasarkan Umur dan Jenis Kelamin

Umur	Jenis kelamin		Jumlah (jiwa)
	L	P	
0-5	158	140	296
6-10	135	125	260
11-15	223	231	454
16-20	235	234	469
21-25	205	201	466
26-30	196	195	391
31-35	218	219	437
36-40	197	196	393
41-45	171	170	342
46-50	144	143	287
51-55	128	100	228
56-60	61	50	111
61 ke atas	136	108	244
Total	2348	2133	4481

Sumber : Monografi Desa Tawun tahun 2012

Dari tabel 1.1 diatas dapat dilihat bahwa jumlah penduduk laki-laki lebih besar daripada penduduk perempuan. Dari tabel 1.1 dapat diketahui bahwa penduduk Desa Tawun terutama dalam usia produktif yaitu sebesar 3681 (82,1%) dimana usia produktif berada pada kisaran umur 15 hingga 60 tahun. Mengenai komposisi penduduk menurut mata pencaharian dapat dilihat pada tabel 1.2 berikut:

Tabel 1.2 Penduduk Menurut Matapencaharian Desa Tawun tahun 2012

Mata Pencaharian	Jumlah (jiwa)	%
Tani	1798	64,4
Dagang	76	2,7
Sopir	6	0,2
Buruh	831	29,8
PNS	52	1,8
TNI	6	0,2
Polri	4	0,1
Swasta	15	0.5
Total	2788	100

Sumber: Monografi Desa Tawun tahun 2012

Dari tabel 1.2 diatas dapat dilihat bahwa mayoritas penduduk bekerja dibidang pertanian yaitu 1798 jiwa (64,4%). Sedangkan yang lain sebagai pedagang sebesar 2,7%, buruh non pertanian 29,8%. Penduduk yang mayoritas bekerja pada bidang pertanian ini banyak memanfaatkan sawah sebagai lahan garapan dan mayoritas menggunakan irigasi dengan sumber air dari Sendang Tawun.

Mengenai penduduk menurut tingkat pendidikan dapat dipakai untuk mengetahui sampai dimana tingkat pendidikan disuatu daerah. Karena dengan mengetahui tingkat pendidikan suatu daerah dapat digunakan untuk mengetahui kualitas sumber daya manusia di wilayah tersebut. Selain itu tingkat pendidikan juga dapat digunakan sebagai alat ukur kualitas penduduk disuatu wilayah. Lebih jelasnya penduduk menurut tingkat pendidikan di Desa Tawun dapat dilihat pada tabel 1.3 berikut:

Tabel 1.3 Tingkat Pendidikan Penduduk Desa Tawun tahun 2012

Pendidikan	Jumlah (jiwa)	%
TK	70	1,8
SD	1955	50,7
SMP	924	23,9
SMA	782	20,2
Akademi	92	2,3
Sarjana	33	0,8
Total	3856	100

Sumber : Monografi Desa Tawun tahun 2012

Dari tabel 1.3 diatas dapat dilihat bahwa tingkat pendidikan sekolah dasar menacapi 50,7%. Namun demikian di Desa Tawun dapat dikatakan bahwa tingkat pendidikannya masih rendah. Walaupun demikian ada juga yang menamatkan sarjana sebesar 33 orang (0,8%).

C. Kondisi Sosial, Ekonomi dan Budaya

Dalam kehidupannya manusia tidaklah cukup makan saja namun juga perlu kebutuhan yang lain yang harus terpenuhi seperti sandang dan papan. Untuk memenuhi kebutuhan itu suamilah yang bertanggung jawab, namun karena keadaan dapat juga dibantu oleh anggota keluarga yang lain misal istri atau anak mereka.

Dalam kehidupan sosial misalnya bila ada anggota masyarakat yang kesusahan maka dengan sukarela mereka membantu dengan cara gotong royong untuk meringankan beban. Demikian juga dengan kegiatan yang sifatnya dikampung bersih-bersih jalan dalam rangka 17 Agustusan. Bahkan yang paling banyak dapat dilihat pada upacara bersih desa di Sendang Tawun.



Gambar 2. Kolam Bulus Taman Wisata Tawun

Di desa ini sebagai tempat ibadah ada masjid sebanyak 9 buah, musola 6 buah. Sedangkan mengenai tempat rekreasi ada 1 buah, pemandian 1 buah, penginapan 1 buah serta restoran ada 82 buah. Mengenai banyaknya restoran ini karena Desa Tawun terletak di pinggir jalan raya Yogyakarta Surabaya. Oleh karena ini sangat mempengaruhi kondisi ekonomi atau dapat dikatakan dengan restoran ini dapat menambah pendapatan.



Gambar 3. Tempat Pemandian Di Desa Tawun

BAB III

Tradisi Keduk Beji Desa Tawun

A. Asal Mula

Diunduh dengan adanya suatu legenda, konon pada abad ke 15 didaerah Padas, seorang pengembara menemukan sebuah sendang. Pengembara itu bernama Ki Ageng Tawun. Karena yang menemukan sendang itu Ki Ageng Tawun, oleh masyarakat sekitar sendang itu dinamakan sendang Tawun. Ki Ageng Tawun beserta keluarganya hidup aman dan damai di sekitar sendang. Mereka dikaruniai dua orang anak laki-laki bernama Raden Londrojoyo dan Raden Hascaryo. Raden Londrojoyo suka bertani sedangkan Raden Hascaryo suka belajar keprajuritan, olah perang dan mendalami ilmu ketatanegaraan. Raden Hascaryo berguru kepada Raden Sinorowito, Putra Sultan Pajang yang kala itu ikut mengembara bersama Ki Ageng Tawun dan menetap bersama keluarganya.

Setelah dewasa, Raden Hascaryo ikut mengabdi di Kesultanan Pajang bersama Raden Sinorowito. Oleh Ki Ageng Tawun, Raden Hascaryo dibekali sebuah Cinde Pustaka. Konon pada waktu terjadi per-

tempuran antara Kesultanan Pajang dan Kerajaan Blambangan, Raden Hascaryo dipercaya oleh Sultan Pajang sebagai seorang senopati perang. Berkat ketangkasannya dalam olah perang, Kesultanan Pajang menuai kemenangan di bawah pimpinannya melawan Kerajaan Blambangan.

Lain cerita Raden Londrojoyo, sehari-hari ia sangat memperhatikan rakyat kecil atau petani. Mereka tidak dapat menanam padi dengan sempurna karena kekurangan air. Raden Londrojoyo tak habis pikir, ia lalu berusaha mencari akal atau cara bagaimana dapat mengalirkan air sendang menuju persawahan warga. Pada suatu hari tepatnya Kamis Kliwon Raden Londrojoyo mengutarakan niat sucinya kepada Ki Ageng Tawun.

" Romo, jika mengijinkan nanti malam putranda hendak menjalani ulah tirakat atau bertapa di Sendang Tawun"

" Kamu hendak bertapa di Sendang Tawun malam ini?"

"Iya Romo"

"Lalu, tapa apa yang hendak kamu lakukan?"

"*Matirto*, Romo"

"*Matirto*?" "Iya Romo"

Matirto adalah ulah tirakat atau bertapa dengan cara merendam diri dalam air. Di Pulau Jawa bertapa seperti ini juga dikenal dengan tapa *kungkum*. Merendam seluruh tubuh sebatas leher atau bahu di dalam air. Dengan *matirto,* Raden Londrojoyo berharap cita-cita luhurnya akan dikabulkan oleh Tuhan Pencipta Alam Semesta.

"Apa tujuanmu *matirto* Londro?" lagi-lagi tanya Ki Ageng Tawun kepada anak lelakinya.

" Putranda mengerti, bagaimana warga sekitar sendang selalu gagal panen. Hal itu terjadi karena sawah-sawah mereka yang kekurangan air meski ada sendang. Namun, bagaimana cara mengalirkannya? Sawah mereka lebih tinggi letaknya dibandingkan dengan letak Sendang Tawun."

"Kamu ingin merubah nasib mereka?"

"Putranda berniat hendak mohon petunjuk dari Tuhan Yang Maha Agung dan Maha Kuasa bagaimana caranya mengalirkan air Sendang Tawun ke sawah-sawah mereka."

" Baiklah, Romo merestui niat tulusmu Londro."

"Terima kasih Romo"

Tepat pukul tujuh malam Jum'at Legi, Raden Londrojoyo pergi ke Sendang Tawun sambil berdoa memohon petunjuk kepada Tuhan Yang Maha Agung, ia merendam dirinya atau *matirto* di Sendang Tawun. Malam langit sangat cerah, bulan purnama tersenyum ramah. Ditengah-tengah sendang dinaungi teduhnya pepohonan yang memagari Sendang Tawun, Raden Londrojoyo terus memanjatkan doanya. Tepat pada pukul dua belas malam, tiba-tiba bulan jadi redup tertutup awan tebal. Suasana menjadi menyeramkan. Tak lama kemudian terdengar ledakan yang amat dahsyat. Ledakan tersebut sampai membangunkan warga sekitar. Mereka beramai-ramai menuju pusat ledakan yang di duga berasal dari Sendang Tawun. Namun apa yang mereka lihat, Raden Londrojoyo lenyap seketika, sedangkan Sendang Tawun berpindah ke sebelah utara pada tempat yang lebih tinggi dari sawah penduduk.

Ki Ageng Tawun dengan dibantu oleh masyarakat setempat terus mencari Raden Londrojoyo didalam sendang tersebut sampai hari Selasa Kliwon tetapi tidak ditemukannya. Sampai Sendang Tawun dikuras bersih

airnya, Raden Londrojoyo pun tak ditemukan. Untuk mengenang peristiwa tersebut, setahun sekali warga setempat mengadakan upacara adat secara turun temurun. Upacara tersebut untuk mengenang pengorbanan Raden Londrojoyo putra Ki Ageng Tawun yang peduli pada nasib kaum miskin para petani yang menderita. Upacara adat tersebut dinamakan "Bersih Sendang" dan diadakan tepat jatuh pada hari Selasa Kliwon.

Mereka menyediakan sesaji 30 macam termasuk hasil bumi dan bunga-bunga segar dengan keharuman dan kewangian baunya. Dalam upacara adat itu juga disembelih satu ekor kambing yang sebelumnya dimandikan dahulu sebanyak 3 kali di Sendang Tawun. Beberapa juru selamat dengan berpakaian kebesaran melakukan penyelaman sambil membersihkan sendang. Setelah sendang bersih, sekelompok orang yang mewakili masyarakat setempat dengan membawa tumpengan nasi lengkap dan lauk pauknya dan berbagai peralatan makan berjalan beriringan melintasi sendang dari arah timur ke barat. Kemudian diadakan selamatan atau kenduri yang diakhiri dengan perebutan tumpeng berkah dan makan bersama. Acara tersebut dilanjutkan dengan permainan pecut-pecutan berpasang-pasangan sebagai ungkapan latihan perang antara seorang orajurit dengan seorang senopati. Kini upacara tradisional tersebut telah dikembangkan dalam bentuk tari tradisional yang dikenal dengan tari Kecetan atau Tari Keduk Beji. Tarian ini menggambarkan serangkaian kegiatan upacara bersih sendang yang dimainkan oleh muda-mudi dengan gerakan dinamis yang indah.

Legenda Sendang Tawun dikenal masyarakat Ngawi dan sekitarnya bertahun-tahun lamanya. Cerita ini mengandung unsur-unsur pendidikan kepahlawanan, rela membela Ibu Pertiwi dan tanah tumpah darah. Berkorban untuk orang lemah, miskin, kecil dan derita tanpa pamrih habis sampai mati seperti yang dilakukan Raden Londrojoyo.

B. Tujuan

Upacara ini memiliki tujuan untuk mengirim leluhur secara individu dan secara bersama-sama. Upacara mengirim leluhur secara individu dilaksanakan pada hari Kamis Kliwon sekitar pukul 16.00 WIB atau 5 hari sebelum acara Keduk Beji dilaksanakan. Penduduk mengadakan kerja bakti membersihkan makam, jika ada penduduk yang memiliki leluhur dimakam tersebut, maka penduduk tersebut harus memberikan *weweh* yaitu mengantarkan nasi beserta lauk pauk dan makanan kecil kepada keluarga dan kenalan diluar dusun. Selain itu juga disiapkan *gemblangan* yaitu menyediakan makanan, minuman, serta makanan ringan yang diperuntukan bagi keluarga dan kenala yang datang berkunjung kerumah. Pada saat pergi berziarah kemakam sekitar pukul



Gambar 4. Acara mengirim leluhur secara individu

16.00 WIB, penduduk yang mempunyai leluhur yang dimakamkan dimakam tersebut membawa sesaji yang terdiri dari ayam panggang disertai *bunceng* (tumpeng) dengan lauk sambel goreng, bihun goreng, krupuk, srundeng, bunga telon, kemenyan dan upet yaitu seikat tangkai padi (merang) yang nantinya digunakan untuk membakar kemenyan. Sesaji tersebut diletakkan di dalam *encek* yang terbuat dari bambu yang dianyam. Cara membuat *encek* ini adalah empat bilah ayaman diletakkan membujur dan 4 bilah anyaman diletakkan melintang. Setelah itu ke empat tepi bilah anyaman bambu diberi lapisan dari potongan pohon pisang yang ditusukan pada ujung 8 buah bilah bambu tersebut. Dengan demikian terbentuklah bujur sangkar yang pada pinggirnya dibatasi dengan batang pisang. *Encek* ini digunakan sebagai nampan, dengan alas berupa daun pisang.



Gambar 5. Membersihkan mata air

Ada pula acara mengirim leluhur secara bersama. Kegiatan ini dilakukan hari Jum'at sekitar pukul 14.30 WIB. Masyarakat bersama Pamong Desa Tawun melakukan selamatan di makam Sentono. Untuk sajian selamatan ini masing-masing kepala keluarga membawa dua buah *encek*. Satu buah encek diisi ambeng nasi *eter* yaitu *ambeng* yang diberi lauk srundeng, peyek, sambel goreng, mie goreng, berkedel kentang, tepme goreng dan krupuk. *Encek* yang satu diberi *iber-iber* yaitu makanan tradisional terdiri dari rengginan, jadah, jenang, madu mangsa, lempeng ketela dan pisang. Kaur Kesra (modin) selaku pemimpin upacara membawa sajian khusus yang ditempatkan dalam *jodan*g. *Jodang* ini berukuran panjang 150 cm,lebar 60 cm dan tinggi 30 cm. Isi *jodang* antara lain:

- Nasi gurih yang diletakkan di baskom. Nasi ini diberi lauk sambal goreng,peyek, krupuk,perkedel dan srundeng
- Makanan tradisonal
- Sebuah kendi diisi air
- Pisang dua sisir
- Tempat sirih yang berisi perlengakapan nginang terdiri dari sirih, gambir, kapur (injet) pinang, tembakau
- Bokor berisi bunga setaman.

C. Waktu dan Tempat Pelaksanaan

Ada beberapa acara yang dilakukan dalam tradisi Keduk Beji ini yang diantaranya,:

- Pada hari Selasa Kliwon, 25 Juni 2013 diadakan bersih desa Tawun di taman rekreasi Bukit Tawun Ketawang Indah (Kolam Renang Talun) pukul 08.00 hingga 13.00 WIB.

- Pada hari Selasa Kliwon, 25 Juni 2013 ada beberapa agenda acara yang dilaksanakan yaitu:
  a. Jam 04.00 hingga 05.00 WIB diadakan kirab sesaji dari rumah Kepala Desa ke Sumber Beji Tawun (Kolam Renang)
  b. Pukul 05.15 WIB dilakukan upacara larung *wedus kendit* atau penyembelihan untuk dimasak kambing guling diiringi musik gamelan
  c. Pukul 06.00 hingga 10.00 warga masyarakat desa bergotong royong membersihkan sumber air di lingkungan mata air
  d. Pukul 10.00 hingga 12.00 WIB persiapan juru silem menaruh sesaji di dalam sumber mata air dan pengiriman badek (untuk menetralkan air supaya bersih)
  e. Pukul 12.00 hingga 13.00 WIB diadakan Tari Kecetan diiringi musik Gamelan yang dilakukan setelah semua kotoran di lingkungan mata air selesai dibersihkan
  f. Pukul 13.15 WIB diadakan acara tasyakuran (bancakan) oleh masyarakat Tawun dilingkungan Sumber Beji.

D. Proses Upacara

1. Membuat Gunungan

Menurut tradisi pada hari Sabtu Pahing dan Minggu Pon warga Tawun melakukan kerja bakti membersihkan lingkungan upacara. Kolam bulus dibersihkan kotorannya yang berupa lumut dan daun juga membersihkan jalan menuju sendang. Pada Senin Wage sekitar pukul 07.00 WIB sekitar 12 orang berkumpul untuk mengerjakan pembuatan tiga buah gunungan yaitu dua buah gunungan laki-laki dan satu gunungan perempuan. Selain itu mereka juga menghias tempat gamelan dan

menghias tempat meletakkan sesaji. Tugas lain adalah menghias rumah kepala desa karena pada Senin akan digunakan untuk kesenian Gambyong dan tarian tledek.

2. Upacara Siraman

Pada hari Senin Wage sekitar pukul 17.00 WIB upacara siraman dimulai. Mula-mula kepala desa membuat upet dengan membakar kemenyan. Pembakaran kemenyan ini bertujuan agar R.Londrojoyo yang diyakini sebagai penunggu sendang mau memberikan kemudahan kepada kepala desa dan warga desa Tawun dalam melaksanakan Keduk Beji. Kemudian kepala desa dengan mengenakan celana pendek dan kaos menceburkan diri ke teleng (mata air). Kepala desa kemudian membenamkan badannya hingga tenggelam dan diulang beberapa kali dan diikuti oleh peserta lainnya.



Gambar 6. Gunungan yang akan digunakan dalam Keduk Beji



Gambar 7. Siraman

3. Gambyongan

Pertunjukan ini dilakukan dirumah kepala desa pada Senin malam dalam rangka menyambut Keduk Beji. Gambyongan disebut juga tayuban merupakan kesenian tradisional yang ditampilkan pada acara Keduk Beji. Biasanya ditampilkan oleh perempuan dan laki-laki, namun sebenarnya yang pokok adalah penari perempuan yang disebut ledek atau waronggo. Oleh masyarakat Tawun untuk memperhalus agar enak didengar seni tayub ini disebut lengen beksa dan gambyongan.

4. Pemandian Kambing Kendit

Pada Selasa pagi pukul 05.00 WIB kambing kendit yang dibawa dari rumah kepala desa tiba dikompleks sendang. Setelah itu dilakukan

kenduri, barulah setelah kenduri kambing kendit tersebut dimandikan dengan diiringi gamelan dan irama gendhing kebo giro. Petugas yang memandikan adalah keturunan dari orang yang memandikan kambing pertama kalinya. Mulanya kepala kambing dibenamkan dipintu pembuangan air kemudian dituntun dibawa menyebrang ke arah teleng, disini kepala kambing dibenamkan lagi. Selanjutnya kambing dibawa ketempat penyembelihan. Penyembelihan dilakukan oleh modin. Setelah itu kambing dimasak oleh keturunan dari yang pertama kali memasak. Cara memasaknya adalah kambing dikuliti, jeroan diambil dan dicuci, kemudian jeroan dimasukan dalam kambing dan dijahit. Sebelumnya jeroan sudah dilumuri bumbu. Tubuh kambing dilumuri bumbu, kaki bagian depan diikat ke depan dan kaki belakang diikat kebelakang selanjutnya dipanggang kurang lebih 5 jam dengan menggunakan kayu dari sekitar sendang.



Gambar 8. Kambing Kendit yang digunakan dalam ritual Keduk Beji

5. Pengisian gunungan

Pada hari Selasa Kliwon, warga berdatangan ketempat upacara. Warga yang berstatus kuli mbarep mengisi jembol untuk ketiga gunungan. Jembol yang berisi makanan ini di tancapkan pada sebilah bambu yang diirati sehingga menyerupai pohon yang sedang berbuah.

6. Keduk Beji

Sekitar pukul 08.30 WIB kepala desa diserrtai keluarga dan warong-go menuju tempat upacara. Kemudian sesaji diletakkan ditempat upacara yakni disebuah rumah kecil berbentuk cungkup yang dilengkapi pedu-paan.



Gambar 9. Tempat sesaji upacara Keduk Beji

Letak cungkup ini berada tepat di sebelah utara sendang. Sajian yang berjumlah banyak diletakan di petok yaitu nampan besar yang terbuat dari kayu. Di sini sesaji diteliti lagi sebab menurut kepercayaan apabila ada satu sesaji yang kurang lengkap dapat mendatangkan malapetaka. Kepala desa selaku penanggung jawab upacara Keduk Beji sekitar pukul 09.00 WIB mengumumkan bahwa upacara akan segera dimulai. Para petugas kemudian berkumpul ditempat upacara. Kemudian kemenyan dibakar oleh juru silem ditempat pedupaan di utara sendang. Petugas juru silem ada dua orang dimana mereka masih keturunan juru silem pertama. Doa yang dipanjatkan oleh juru silem dapat diterjemahkan sebagai berikut " Eyang Londrojoyo saya minta doa restu agar dalam menjalankan pekerjaan tugas esok hari berjalan lancar tanpa halangan apapun. Apabila ada kekurangan saya beserta teman-teman dalam menjalankan tugas mohon maaf agar Eyang Londrojoyo memaafkan. Sekali lagi saya dan teman-teman minta maaf dan mohon doa restu agar pekerjaan keduk beji yang akan saya lakukan berjalan lancar".

Selanjutnya masuklah pengantin laki-laki dan perempuan (meskipun semua diperankan oleh laki-laki) yang mengenakan riasan yang dipasang pada bagian pangkal lengan dan bagian kepala di atas telinga. Rias ini dibuat dari janur. Rias pada bagian pangkal lengan tersebut disebut jamang dan rias diatas telinga disebut sumping. Pada sumping diselipkan bunga kantil. Bagian punggung dan muka kedua juru silem diolesi bedak berwarna kuning. Pada saat masuk, teleng juru silem sesaji berupa bunga, pisang satu lirang, tiga buah pincuk berisi hiasan dari jamur, satu ikat merang. Perlengkapan yang dibawa penyelam berupa kendi dan badeg yaitu cairan yang berasal dari tape ketan yang diperas. Pada Keduk Beji tahun 2013 ini terdapat empat derigen badeg.



Gambar 10. Juru Silem yang sudah dirias

7. Tari Kecetan

Tari Kecetan adalah tarian yang dilakukan di dalam sendang. Pemerannya adalah para pemuda yang sejak awal ikut ngubeng sendang. Dalam hal ini yang bertindak sebagai pengawas tarian kecetan adalah seorang pamong desa. Para pemuda yang ada dalam air tersebut kemudian mencari pasangan setelah mendapatkan pasangan masing-masing lalu memegang ranting atau akar sebagai pemukul (sabet). Gerakan tarian ini mengikuti bunyi gamelan yang berirama godril. Disela-sela berjoget, peserta berusaha memukul pasangannya dan kesempatan ini digunakan untuk menguji ketrampilan peserta. Tari kecetan ini berlangsung selama 30 menit. Pada pukul 13.00 WIB, tari kecetan diakhiri dan para penari pun naik ke darat.

8. Perebutan Gunungan

Selepas penari kecetan berada didarat mereka bersama-sama pengunjung menuju ke tiga buah gunungan yang letaknya di sebelah barat sendang. Mereka langsung berebut makanan yang ada di dalam gunungan tersebut yang berupa jembol dan nasi yang dibungkus dengan daun jati. Setelah makanan yang ada dalam gunungan habis maka ada peserta yang berperan merobohkan gunungan. Cara merobohkan pun harus hati-hati karena jika saat merobohkan gunungan mengenai orang maka akan terjadi malapetaka.

9. Selamatan Kenduri

Setelah acara perebutan gunungan selesai para pengunjung yang berasal dari luar Desa Tawun meninggalkan lokasi sedangkan bagi masyarakat Dusun Tawun I, Tawun II, Tawun III, dan Tawun IV melakukan upacara kenduri yang dilakukan ditanah kosong yang letaknya disebelah timur sendang. Dalam kenduri masing-masing membawa *encek* yang berisi nasi dan lauk pauk. Kemudian setelah sampai ditempat kenduri, *encek* tersebut ditambah dengan daging kambing yang telah dibuat sebelumnya dan pembagiannya harus secara merata. Acara kenduri sendiri dimulai pukul 14.00 WIB setelah pembagian daging kambing selesai. Kenduri ini dipimpin kepala desa. Selesai kenduri para warga lalu mengambil *encek*nya. Kemudian bersamaan dengan itu masih ada warga yang mengambil air dari teleng yang dimasukkan ke dalam botol air mineral. Mereka yang mengambil air dari teleng beranggapan bahwa air tersebut memiliki khasiat tersendiri. Bagi yang mengangap penting mandi di sendang, mereka kemudian mandi di sendang karena hari itu SelasaKliwon merupakan hari terakhir boleh mandi disendang karena pada hari-hari biasa sendang tersebut tidak boleh digunakan untuk mandi.

10. Gambyongan

Setelah Keduk Beji di sendang Tawun selesai dilakukan maka gamelan di bawa kerumah kepala desa lagi karena malam harinya akan digunakan untuk acara Gambyongan. Gambyongan ini dimaksudkan sebagai penutupan rangkaian acara Keduk Beji dan digunakan sebagai hiburan bagi warga Desa Tawun. Acara Gambyongan ini dimulai pukul 21.00 WIB dimana 12 orang kuli mbarep yang mendapat kehormatan lebih dahulu mbeksa. Sesudah itu giliran orang tua dan selanjutnya masyarakat biasa. Dengan berakhirnya acara Gambyongan ini, berakhir pula rangkaian acara Keduk Beji di Sendang Tawun.

11. Mengenai biaya

Mengenai biaya untuk tahun 2013, pelaksanaan tradisi Keduk Beji menghabiskan dana ± Rp 3.605.000 dimana dana ini diperoleh dari swadaya masyarakat.

E. Pantangan-pantangan

Terkait dengan upacara Keduk beji yang dilakukan oleh penduduk Desa Tawun ini pada zaman dahulu mempunyai banyak pantangan yang harus ditaati warga. Pantangan tersebut antara lain:

1. Pada hari Senin Wage sore penduduk dilarang mandi sebelum kepala desa dan aparat desa mandi di sendang
2. Masakan untuk sesaji upacara tidak boleh dicicipi
3. Petugas yang masak harus dalam kondisi suci, jika perempuan tidak dalam kondisi haid
4. Petugas tertentu yang terlibat seperti petugas modin, juru silem, pembuat gunungan, penyeberang kambing, penyembelih kambing,

yang menyeberangkan kambing yang akan disembelih harus keturunan Kyai Ageng Mataun

5. Penduduk dilarang menebang kayu atau menggunakan kayu yang tumbuh disekitar lingkungan sendang
6. Pengunjung wanita yang ikut menghadiri upacara dilarang memakai baju warna hijau pupus, kemben bermotif bangun tuluk dan kain parang rusak
7. Pengunjung pria dilarang mengenakan ikat kepala dengan motif bangun tulak, celana warna hitam dan bebet motif parang rusak.

Kini pantangan-pantang tersebut sudah banyak dilanggar dengan alasan situasinya sudah berubah dan berbeda. Pantangan yang dilanggar terutama pada pakaian dengan motif yang digunakan pengunjung, selain itu saat ini jarang pengunjung yang datang dengan memakai kain atau bebet.

BAB IV

Pelestarian Lingkungan Hidup Melalui Tradisi Keduk Beji Desa Tawun

Menurut Emil Salim (1986:37), bahwa pembangunan lingkungan hidup meliputi pembinaan hubungan yang selaras antara manusia dengan lingkungannya, melestarikan sumber daya alam supaya dapat dimanfaatkan secara terus menerus, mencegah kemerosotan mutu sekaligus mengusahakan, meningkatkan mutu lingkungan sehingga kualitas hidup penduduk semakin baik dan menjadi pembinaan lingkungan. Dalam mempraktekan dalam kehidupannya manusia tidak dapat melepaskan diri dengan lingkungan dan berinteraksi dengan lingkungannya (Bintarto, 1983:74). Selanjutnya hubungan timbal balik manusia dengan lingkungan hidupnya, manusia memproleh pengalaman sehingga ia akan mendapatkan gambar atau citra lingkungan hidupna.

Berdasarkan pengertian tersebut salah satu upaya untuk pelestarian lingkungan hidup dapat diperoleh dari adat istiadat atau tradisi. Masyarakat desa seharusnya dalam berinteraksi dengan lingkungan alam dapat diwujudkan dalam bentuk tradisi. Tradisi yang diyakini sampai sekarang yaitu Tradisi Keduk Beji di Desa Tawun Kecamatan Kasreman

Kabupaten Ngawi Propinsi Jawa Timur. Dalam hubungannya dengan tradisi tersebut akan dibahas mengenai bagaimanakah persepsi masyarakat terhadap lingkungan, nilai dan unsur-unsur dalam tradisi Keduk Beji, bentuk-bentuk pelestariannya serta manfaat upacara Keduk Beji ini.

A. Persepsi masyarakat terhadap lingkungan

Pada hakikatnya setiap suku bangsa dengan tingkat budaya yang sederhana sudah pasti memiliki sistem pengetahan sebagai salah satu diantara 7 unsur budaya yang bersifat universal. Pengetahuan itu dapat memberikan fungsi bagi setiap individu atau kelompoknya. Namun demikian pengetahuan yang mereka miliki itu sangat sederhana bahkan masih tradisional. Perspesi masyarakat terhadap lingkungan yaitu



Gambar 11. Lingkungan Di Desa Tawun

bahwa lingkungan itu tempat dimana ia hidup dan melakukan kegiatan sehari-ahri. Dengan demikian lingkungan sangat penting bagi masyarakat. Sehingga mereka terus menerus menjaga lingkungannya. Untuk masyarakat ikut menikmati hasilnya sehingga masyarakat perlu menjaga lingkungannya, mereka juga berpendapat bahwa bila lingkngan rusak, masyarakat menjadi sengsara hidupnya selain itu mereka perlu gotong royong dalam menjaga kelestarian lingkungan

Namun demikian orang Jawa atau pun masyarakat Desa Tawun merasa berkewajiban untuk "memayu hayuwing bawana" atau memperindah keindahan dunia hanya dengan usaha inilah yang memberi arti pada hidup (Koentjaraingrat 1984:439). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa masyarakat Desa Tawun masih perlu menjaga kelestarian di lingkungan ia hidup terutama di Sendang Tawun yang merupakan sumber bagi kehidupan melalui penjagaan sumber air. Jadi kesadaran budaya tentang pelestarian lingkungan hidup dapat di artikan sebagai cara-cara manusia dalam melestarikan lingkungan hidupnya yang tidak bertentangan dengan idea, institusi dan perilaku masyarakat (Haryadi 1996:3).

B. Nilai dan unsur-unsur dalam Tradisi Keduk Beji

Tradisi atau adat Keduk Beji yang dilakukan di Desa Tawun erat kaitannya dengan sumber mata air. Kebutuhan air dari waktu kewaktu terus meningkat hal ini juga tercermin pada berubahnya fungsi dan nilai air dari fungsi sosial menjadi fungsi ekonomi. Akibat eksploitasi sumber daya air yang akan meningkat. Potensi sumber daya air juga sangat terbatas tidak akan mampu lagi menajdi andalan guna menopang perkembangan kehidupan yang semakin maju. Pemanfaatan sumber daya air yang

melebihi pasokannya dan adanya penurunan kemampuan tanah untuk menyerap aliran air (*run of*) karena adanya perubahan tata peruntukan lahan menjadikan sumber daya air sebagai sumber daya alam yang harus diperhatikan kelestariannya. Sehingga pengelolaan sumber daya air yang baik menjadi sangat penting untuk dilakukan dan hal ini pun juga tidak diakui oleh banyak pihak, bahwa sumber daya air ini sudah saatnya harus dilakukan tindakan konservasi yang lebih interaktif.

Pelaksanaan konservasi tidak lagi menjadi tanggung jawab salah satu pihak tertentu saja tetapi menjadi tanggung jawab kita bersama. Banyak teori tentang teknik konservasi sumber daya air telah dikemukakan oleh para ahli, baik itu dilakukan melalui perseorangan maupun pemerintah namun semua itu dirasa belum cukup memasyarakat. Demikian pula masalah konervasi sumber daya air ini, juga memerlukan upaya aktif masyarakat yang semakin besar. Berkaitan dengan peran masyarakat dalam pelaksanaan konservasi sumber daya air ini apabila dicermati dengan seksama dalam kehidupan yang terjadi selama ini beberapa tradisi lokal (*indegenerous culture*) yang dilakukan masyarakat sebagai bentuk upaya melakukan tindakan konservasi tersebut. Tanpa disadari masyarakat melakukan apa yang mereka yakini sebagai tradisi secara turun temurun untuk melakukan pemulihan dan penjagaan dari keberadaan sumber mata air yang berada disekitarnya. Dalam kehidupan masyarakat sekitar ada keyakinan bahwa alam yang diciptakan Tuhan itu mampu menopang kehidupan sehari-hari. Sehingga dalam aktivitas kehidupan kesehariannya tidak jarang mereka melakukan kebiasaaan ritual sebagai salah satu bentuk kearifan lokal yang terkait dengan pelestarian sumber daya air yang ada.

Tradisi masyarakat yang terkait dengan pengelolaan sumber daya air antara lain dapat diamati pada kehidupan petani yang selalu melaku-

kan rembug desa untuk menentukan jadwal pembagian pengairan pada tanah persawahannnya dan selalu melakukan gotong royong sebagai wujud kepeduliannya untuk selalu manjaga stabilitas aliran air dari keberadaan sampah dan kerusakan alur aliranya sehingga kelancaran aliran peresapan air kedalam tanah dapat berjalan dengan baik.

Kearifan lokal yang dilakukan masyarakat selain di latar belakangi adanya keinginan mengucapkan syukur kepada Tuhan juga terdapat keingingan untuk merawat atau mengkonservasi sumber daya alam yang menopang kehidupannya. Misal tradisi yang berkaitan dengan pengelolaan sumber daya air yaitu dengan menanam pohon-pohon atau tanaman di daerah perbukitan. Tradisi Keduk Beji di daerah penelitian juga diawali oleh sebuah keinginan untuk memperoleh air dengan lebih mudah. Masyarakat yang berada di daerah resapan air melakukan "*memeti toya*" (pelestarian sunber air).

Seiring dengan lajunya peningkatan kebutuhan akan sumber air, maka pelaksanaan pengelolaan sumber daya air dapat lestari dan lebih bermanfaat sudah tidak dapat di tunda lagi. Dengan dilakukannya tradisi Keduk Beji yang masih dilakukan mempunyai nilai-nilai yang erat hubungannya dengan peletarian lingkungan hidup antara lain:

a. Nilai Hormat

Nilai hormat dari warga Desa Tawun dapat diwujudkan dalam bentuk menghormati air, misalnya tak boleh sembarangan orang memanfaatkan sumber air yang ada. Rasa hormat tersebut diwujudkan dalam rasa ikut supaya terjaga kelestarianya juga terjaga keseimbangannya. Ini diyakinkan dengan cara memberikan selang setiap tahun dengan menguras sendang supaya bersih.

b. Nilai Ketaatan

Nilai ketaatan dalam menjaga tradisi Keduk Beji masih dilakukan masyarakat Desa Tawun dan dipegang teguh oleh pendukungnya. Hal ini disebabkan bahwa tradisi Keduk Beji merupakan peninggalan nenek moyang yang sudah turun temurun. Bila belum melaksanakan merasa belum puas dalam kehidupan mereka. Dalam ketaatan tersebut mereka merasa takut jika belum melaksanakan dan merasa puas dan tentram setelah melaksanakan ritual. Dilakukan dengan cara ikut pelaksanaan tardisi Keduk Beji setiap tahunnya.

c. Nilai Kebersamaan

Niali kebersamaan masyarakat Desa Tawun dalam pelestarian lingkungan hidup dapat dilakukan melalui penjagaan sumber air. Karena dalam tradisi Keduk Beji ini sebenarnya yang pokok yaitu menjaga sepanjang air dapat lestari dengan cara ikut menikmati hasilnya bila sudah mengikat sehingga perlu dilestarikan, selain itu sumber air banyak mempunyai fungsi baik sosial, ekonomi dan budaya. Nilai kebersamaan ini terlihat pada waktu persiapan sampai dengan pelaksanaan tradisi Keduk Beji.

d. Nilai Kepedulian

Hal ini perlu dilakukan karena masyarakat yang peduli terhadap pelestarian sumber daya air ikut menjaga keberadaan sumber air supaya lestari. Jadi ikut menjaga, memulihkan dan merawat.

C. Bentuk-Bentuk Pelestarian

Keberadaan pohon-pohon besar yang tumbuh disekitar sumber mata air yang dulu diyakini oleh sebagian masyarakat setempat sebagai

tempat yang keramat dan harus dijaga keberadaannya. Hal ini memberikan fenomena analogi bahwa sumber air tersebut tak boleh dirusak. Adanya keyakiann disebagian masyarakat Jawa untuk mengutamakan menanam polo gumantung dengan harapan agar dapat selalu mengangkasa sesuai dengan cita-citanya memberikan makan sendiri karena tanah-tanahnya lebih tahan erosi dan berfungsi dalam mengakumulasi air tanah.

Bentuk yang lain yang dilakukan dalam tradisi ini yaitu adanya kerja bakti untuk melestarikan kehidupan dilingkungannya maupun jalan menuju Sendang Tawun. Selanjutnya yaitu membersihkan kotoran-kotoran, sampah-sampah yang ada di sendang kelihatan bersih.



Gambar 12.Pohon Besar dekat Sumber Air



Gambar 13. Taman Wisata Tawun

Bentuk lainnya yaitu adanya upaya konservasi baik secara vegetatif mampu teknis mekanis maka pemanfaatan tradisi lokal yang telah berkembang dilingkup masyarakat dapat digunakan untuk pelaksanaan konservasi air. Dengan cara penanaman pohon-pohon disekitarnya serta penduduk dilarang menebang pohon disekitar sendang.

Adanya peraturan bahwa bulus yang ada di sendang tidak boleh ditangkap adalah betuk pelestarian binatang bulus. Adanya pertunjukan tari Gambyong merupakan bentuk pelestarian kesenian.

D. Manfaat Tradisi Keduk Beji Bagi Masyarakat

Pada masa lalu Sendang Tawun mempunyai manfaat yang banyak bagi masyarakat Desa Tawun. Namun sebagian manfaat air di Sendang Tawun yang utama yaitu untuk pengairan sawah penduduk. Namun demikian manfaat yang utama dalam Tradisi Keduk Beji yaitu menjaga, memelihara sumber air yang ada di Desa Tawun. Selain itu adanya tradisi Keduk Beji dapat dimanfaatkan untuk saling bertemu, bersilahturahmi antar warga. Juga adanya Tradisi Keduk Beji menyebabkan Desa Tawun lebih dikenal oleh penduduk yang lebih luas. Selain itu juga digunakan untuk "*nguri-uri*" atau melestarikan peninggalan nenek moyang dalam bidang pengairan. Dimana inti pokok adanya tradisi Keduk Beji adalah dapat meiningkatkan hasil sawah sehingga akan tercapai kemakmuran bagi warganya. Karena dengan Tradisi Keduk Beji tersebut sumber air akan terjaga keberadaanya, kelangsungannya dan kelestariannya. Di Sendang Tawun sekarang dapat dimanfaatkan sebagai taman rekreasi.

BAB V

Penutup

A. Kesimpulan

Desa Tawun merupakan tempat pelaksanaan tradisi Keduk Beji dimana dalam pelaksanaan tersebut sangat berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat Desa Tawub yang mayoritas adalah sebagai petani. Kehidupan mereka sangat erat kaitannya dengan lingkungan alam. Dengan kehidupan mereka sebagai petani air sangat penting artinya baik dalam bidang pertanian maupun non pertanian. Dengan mengetahui pelaksanaan tradisi Keduk Beji maka pelaksanaan tersebut perlu dilakukan guna menjaga kelestarian air sebagai hal yang pokok dalam kehidupan manusia maupun mahluk hidup yang lain.

Selanjutnya untuk mengetahui bentuk-bentuk pelestarianya yaitu bahwa sebagian besar orang menganggap bahwa sendang tersebut ada penjaganya (angker) dan merupakan suatu bentuk pelestarian lingkungan. Juga andanya pohon-pohon besar yang berada disekitar sendang merupakan tempat-tempat penyimpanan air. Juga adanya tanaman-tanaman disekitarnya merupakan bentuk penjagaan terhadap sumber

air. Bentuk lainnnya yaitu adanya pengurasan sendang setiap tahun merupakan upaya menjaga kebersihan sendang dari kotoran-kotoran sehingga sendaang terlihat bersih dan terjaga sumber airnya juga adanya pantangan-pantangan merupakan bentuk pelestarian.

B. Saran

Pelaksanaan tradisi Keduk Beji perlu dilakukan dan dilestarikan keberadaanya juga lokasi sendang Tawun keindahannya dijaga kebersihannya sehingga dapat membuat pengunjung juga pemerintah Kabupaten Ngawi perlu memperhatikan lagi dalam bidang pemeliharaan kalau perlu kerjasama dengan pihak luar atau swasta.

Daftar Pustaka

Ahinsa, Prata H Kearifan Tradisional Lingkungan Fisik. Makalah workshop

2005 "Inventari Aspek-Aspek Tradisi" diselenggarakan oleh Bidang Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan. Kemenbudpar, Jakarta

Ahinsa, Prata H Tradisi Adat Istiadat : Permasalahan dan Penerapannya sketsa

2006 Pemikiran Antropoligis. Makalah disampaikan dalam bimbingan teknis tenaga peneliti. Jakarta

Anonim *Upaya Pelestarian Warisan Buadaya Peran Serta Semua Pihak.*

1994 Kompas 25 Maret 1994 Hal. 16

2007 *Bencana Akibat Kesalahan Manusia Terhadap Alam.* Bernas 12 Maret 2007 Hal. 12

Afrizal C. dkk *Memelihara Kelestarian Lingkungan Hidup.* Bandung. Angkasa

1981 Bintarto *Pengantar Geografi Sosial.* Yogyakarta. UD Spring

1983 Haryadi Kesadaran Budaya Tentang Pelestarian Lingkungan Hidup

1996 BKSNT Yogya. 20 November

Salim S. *Ekologi Pembangunan*. Jakarta. LP2ES

1983 Isyanti *Pelestarian Lingkungan Hidup Melalui Adat Saparan Di Desa*

2007 *Suka Makmur, Kecamatan Klajoran, Kabupaten Magelang Propinsi Jawa Tengah*. Laporan Hasil Penelitian Belum Dipubliksikan. Yogyakarta. BPSNT

Marbun, MA *Kamus Geografi*. Jakarta. Indonesia Grafika

1979 Koenjaraningrat *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta. Bumi Cipta

1982 Nasir M *Metode Ilmu Sosial*. Jakarta. Triaksara

1985 Rachmat S *Agama Asli Indonesia*. Jakarta Cipta Loka Cempaka

1991 Slamet *Pelestarian Hutan Di Manggarai Menurut Adat Retung*.

1997 Majalah Kebudayaan No. 12 Tahun IV Jakarta

Sri Sumarsih *Upacara Keduk Beji Sebuah Referensi Kepercayaan*

2007 *Masyarakat Terhadap Sendang Tawun*. Yogyakarta. Patra Widya. No. 4 Vol. 18

Sumintarsih *Kearifan Lokal di Lingkungan Masyarakat Nelayan Madura*.

2005 Yogyakarta. BKNST

www.radar-sulbar.com (Lingkungan VS Kesejahteraan Rakyat) di akses tanggal 27 Mei 2013

www.kominfo_jatim.go.id (Tradisi *Keduk Beji* Akan Dijadikan Ikon Wisata Ngawi) di akses tanggal 27 Mei 2013

www.pusatbahasa.kemdikbud.go.id/kbbi/2010 diakses tanggal 27 Mei 2013

Tim Penyusun Kamus PPPB Kamus Besar Bahasa Indonesia. Edisi kedua.
1995 Jakarta. Balai Pustaka

Daftar Informan

NO	NAMA	UMUR (tahun)	PENDI-DIKAN	ALAMAT	PEKERJAAN
1	Bp. Tarto	60	SD	Tawun III	Tani
2	Bp. Wiji	65	SD	Tawun I	Tani
3	Bp. Tosarin	70	SD	Tawun I	Tani
4	Bp. Mulpandi	70	SD	Tawun I	Tani
5	Bp. Said	50	-	Tawun I	Tani
6	Bp. Giman	55	SMP	Tawun I	Tani
7	Bp. Lamidi	49	SMP	Tawun II	Dagang
8	Bp. Supomo	60	SMP	Tawun I	Juru Kunci
9	Bp. Jarwo	50	SD	Tawun III	Tani
10	Bp. Rebo	55	SD	Tawun I	Tani
11	Bp. Harno	45	SMP	Tawun I	Tani
12	Bp. Pramudiyanto	35	SMA	Tawun I	Kades Tawun

Peta Desa Tawun



FUNGSI GEMBYANGAN WARANGGANA TAYUB DI DESA SAMBIREJO KECAMATAN TANJUNGANOM KABUPATEN NGANJUK JAWA TIMUR

Theresiana Ani Larasati







BAB I

Pendahuluan

Tayub atau *tayuban* merupakan kesenian tradisional yang sangat populer di kalangan masyarakat Jawa karena tampilannya yang atraktif, dinamis, estetis, dan ekspresif, serta menempatkan penari perempuan sebagai unsur yang dominan. Tarian tradisional *tayub* konon berasal dari pusat-pusat kerajaan Jawa zaman dahulu, dan pada hakekatnya merupakan bagian dari rangkaian upacara keselamatan atau syukuran bagi para pemimpin pemerintahan yang akan mengemban jabatan baru. Beberapa contohnya adalah dalam rangka *jumenengan* (wisuda) suatu jabatan tertentu dan pemberangkatan panglima ke medan perang (Suharyoso, 2000).

Kesenian *tayub* selanjutnya berkembang dan sangat populer di daerah-daerah yang jauh dari kota besar dan kraton, seperti Pati, Blora, Jepara, Grobogan, Sragen dan Tuban (Muryantoro, 2007), atau di daerah pedesaan (Sukari, 2008). Pada mulanya, *tayub* merupakan sebuah tarian ritual yang dilangsungkan untuk upacara kesuburan pertanian. Upacara tersebut dilangsungkan saat mulai panen dengan harapan pada musim

tanam berikutnya hasil panenan akan melimpah lagi. Di sisi lain, *tayub* merupakan tari pergaulan dan dalam perwujudannya dapat bersifat romantis dan erotis. Hal tersebut tergambar dalam tariannya, yaitu saat para tamu mendapat persembahan *sampur* dari para penari *(ledhek)*, kemudian tamu tersebut menari berpasangan dengan penarinya.

Ajakan untuk ikut menari dari penari perempuan kepada penonton laki-laki pada umumnya dilakukan dengan mengalungkan selendang ke leher penonton laki-laki. Laki-laki yang mendapatkan kalungan selendang tersebut tidak dapat menolak ajakan untuk ikut menari. Selanjutnya sebagai ucapan terimakasih, penonton laki-laki yang telah ikut menari tersebut memberikan uang (*saweran)* kepada penari perempuan melalui cara *suwelan. Suwelan* merupakan suatu cara menyelipkan uang ke dalam *kemben* penari tepat di sela-sela belahan dadanya (http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2003/06/29/SEL/mbm.20030629.SEL88734.id.html).

Cara memberi uang (*saweran*) kepada penari dengan cara di-*suwel*kan tersebut, dan disediakannya minuman keras sebagai suguhan bagi para tamu laki-laki atau para penonton menyebabkan penilaian negatif masyarakat terhadap kesenian ini. Dinas P & K Daerah Istimewa Yogyakarta pada tahun 1977 menyatakan bahwa pada mulanya pelaksanaan *tayuban* tidak lebih dari kontes atau pameran keluwesan dan keterampilan menari berpasangan tanpa meninggalkan *unggah-ungguh* atau sopan santun ketimuran. Namun dalam penyebarannya di masyarakat kemudian telah terjadi penyimpangan sehingga cenderung menimbulkan anggapan bahwa *tayub* merupakan bentuk kesenian yang menjurus kepada perbuatan yang kurang susila (Suharyoso, 2000).

Kabupaten Nganjuk dikenal oleh masyarakat di daerah Jawa Timur sebagai gudangnya penari *tayub* yang sering disebut *tandhak* atau

waranggana. Hal tersebut dapat dimaklumi karena hampir di tiap kecamatan dari 20 kecamatan di Kabupaten Nganjuk dihuni oleh para *waranggana*. Kesenian *tayub* di Nganjuk mengalami masa kejayaan pada tahun 1940-an hingga tahun 1960-an. Saat itu, *waranggana* di Kabupaten Nganjuk berjumlah kurang lebih 400 orang, tersebar hampir di setiap kecamatan. Jumlah tersebut belum termasuk *pengrawit* (pemain gamelan). Namun, keadaan tersebut berbeda sekali dengan kondisi saat ini. Berdasarkan informasi dari Pak Winarto[1], saat ini di Kabupaten Nganjuk terdapat kurang lebih 50 *waranggana*, dan dari jumlah tersebut kurang lebih 18 orang yang aktif berpentas. Selain itu, para *waranggana* yang masih eksis kebanyakan tidak lagi berusia muda, rata-rata berusia 25-40 tahun dan sudah berkeluarga.

Minimnya regenerasi pelaku kesenian *tayub* khususnya sebagai *waranggana*, bukan tidak mungkin terkait dengan protes dari masyarakat Nganjuk terhadap *tayub* di sekitar tahun 1980-an. Protes masyarakat didasari alasan pagelaran *tayub* melanggar etika dan memicu terjadinya kerawanan sosial. Pada masa tersebut, banyak terjadi perselingkuhan antara *ledhek* dan *pengibing*, bahkan banyak pula *ledhek* yang menjadi perempuan simpanan. Selain itu, sering sekali terjadi perkelahian antar penonton karena memperebutkan penari *tayub*. Akhirnya, *tayub* di Nganjuk dapat kembali dipagelarkan namun dengan beberapa aturan, antara lain pertunjukannya harus bersih dari minuman keras, kebiasaan *suwelan* diganti dengan pemberian uang langsung ke tangan penari, dan beberapa aturan lainnya(http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2003/06/29/SEL/mbm.20030629.SEL88734.id.html). Bila di waktu lalu beberapa orang penonton laki-laki dapat ikut menari dalam waktu bersamaan, namun kini guna menghindari keributan karena berebut *wa-*

1 Wawancara dengan Pak Winarto, 7 Juni 2013.

ranggana, ada petugas pemandu yang bertugas mengatur waktu orang yang akan ikut menari (http://majalah-liberty.com/index.php).

Redupnya kesenian *tayub* di Nganjuk ditengarai sebagai akibat dari munculnya citra *tayub* yang identik dengan keburukan akibat ulah para penontonnya, antara lain perbuatan tidak sopan terhadap penari dan minum minuman keras hingga mabuk. Guna memperbaiki citra *tayub* di Nganjuk, maka langkah penyelamatan kesenian *tayub* telah dimulai pada bulan Desember 1985 melalui terbentuknya organisasi Hiprawarpala. Organisasi tersebut diharapkan mampu meningkatkan profesionalitas sekaligus mengangkat martabat serta citra penari *tayub*.

Kiprah Hiprawarpala mendapatkan dukungan dari Pemerintah Nganjuk melalui kegiatan *Gembyangan Waranggana Tayub*. Dari beberapa sumber diperoleh gambaran bahwa *Gembyangan Waranggana Tayub* merupakan upacara wisuda bagi para *waranggana tayub*, sebagai bukti kelulusan sehingga berhak mendapatkan Kartu Induk atau SIP (Surat Izin Pentas) (Harimintadji, dkk., 2003). Sumber lain (htpp://majalah-liberty.com/index.php) menyebutkan bahwa *Gembyangan Waranggana Tayub* bermakna serupa dengan pemberian lisensi. *Gembyangan Waranggana Tayub* sejak tahun 1987 ditangani langsung oleh Pemerintah Daerah Nganjuk, sekaligus digunakan sebagai paket wisata budaya. Model pengembangan wisata budaya *gembyangan waranggana* tersebut merupakan wujud kepedulian Pemerintah terhadap keberadaan seni pertunjukan sekaligus pembangunan wisata di Kabupaten Nganjuk.

Perkembangan *tayub* di Nganjuk tidak dapat dipisahkan dari keberadaan *Pundhen* (sumur) *Mbah Ageng* dan *Padepokan Langen Tayub* yang merupakan pusat olah seni *Langen Tayub*. Keduanya berada di Dukuh Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom. Kabupaten Nganjuk. Di tempat itu pula setiap tahun digelar acara *Gembyangan*

Waranggana Tayub. Selain keberadaan *Pundhen* (sumur) *Mbah Ageng* dan *Padepokan Langen Tayub*, ada sebuah *pundhen* lagi yang hingga saat ini masih sering didatangi masyarakat yaitu *Pundhen Mbah Budha* yang terletak di Dusun Sambirejo, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom. Dengan demikian Desa Sambirejo merupakan lokasi sentral saat membahas acara *Gembyangan Waranggana Tayub* di Nganjuk.

Terkait *Gembyangan Waranggana Tayub* peneliti tertarik untuk mengangkat permasalahan mengenai bagaimana *Gembyangan Waranggana Tayub* dilaksanakan, dan apakah fungsi *Gembyangan Waranggana Tayub*. Adapun tujuan dari penelitian adalah mengetahui seluk beluk pelaksanaan dan fungsi *Gembyangan Waranggana Tayub*. Hasil penelitian tentang seluk beluk pelaksanaan dan fungsi *Gembyangan Waranggana Tayub* diharapkan bermanfaat bagi masyarakat luas, para pelaku serta pecinta kesenian *tayub*.

Tinjauan Pustaka

Kesenian merupakan bagian dari unsur-unsur kebudayaan universal. Kesenian dapat berwujud gagasan-gagasan, ciptaan-ciptaan pikiran, cerita-cerita dan syair-syair yang indah, serta dapat pula berwujud tindakan-tindakan interaksi berpola antara seniman pencipta, seniman penyelenggara, sponsor kesenian, pendengar, penonton, dan konsumen hasil kesenian. Kecuali itu, kesenian juga dapat berupa benda-benda indah, candi, kain tenun yang indah, dan benda-benda kerajinan (Koentjaraningrat, 2002).

Kesenian dapat disebut pula sebagai segala ekspresi hasrat manusia akan keindahan (Koentjaraningrat, 2002). Ekspresi tersebut merupakan ekspresi jiwa manusia dalam memenuhi kebutuhan dasarnya, khususnya kebutuhan yang berkenaan dengan aspek psikologis, seperti

rasa aman, kasih sayang, dan keindahan. Senada dengan hal tersebut, Ahimsa-Putra (2000) menyatakan bahwa kesenian berpijak pada filsafat estetika atau keindahan. Sebagai ekspresi jiwa, kesenian tidak lepas dari lingkungannya, baik alam, sosial, maupun budaya. Lingkungan yang berbeda akan membuahkan kesenian yang berbeda, sehingga tidaklah mengherankan jika kesenian yang tumbuh dan berkembang di masyarakat suku bangsa yang satu berbeda dengan suku bangsa lainnya (Kuntowijoyo, dkk, 1986).

Kesenian, khususnya dalam hal ini tari tradisional sangat erat hubungannya dengan lingkungan di mana tarian tersebut lahir (Suharto, 1999). Pendapat tersebut juga disampaikan oleh Soedarsono yang menyatakan bahwa di setiap zaman, setiap kelompok etnis, serta setiap lingkungan masyarakat mempunyai berbagai bentuk seni pertunjukan yang memiliki fungsi berbeda-beda.

Kesenian *tayub* merupakan satu dari sekian banyak tari tradisional yang menjadi bukti kekayaan warisan budaya *(cultural heritage)* bangsa Indonesia. *Tayub langen bekso* merupakan suatu bentuk seni pertunjukan pedesaan atau pinggiran yang tak lapuk oleh hujan dan tak lekang oleh panas. Kesenian *tayub* berkembang di seantero Pulau Jawa, baik Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, dan Daerah Istimewa Yogyakarta. Seperti ditulis oleh Thomas Stamford Raffles yang pernah menjabat sebagai Letnan Gubernur di wilayah Hindia Belanda (Indonesia), dalam tulisannya yang berjudul *The History of Java* terbitan tahun 1817, mengulas tentang kehadiran para penari *ronggeng* dalam pertunjukan *tayub*. Pertunjukan *tayub* tersebut sangat digemari oleh semua kalangan masyarakat Jawa, terutama Jawa Barat. Seorang ahli Antropologi, yaitu Clifford Geertz dalam bukunya *The Religion of Java*

juga memberikan komentar tentang pertunjukan *tayub* di sebuah desa di Kediri, Jawa Timur (Soedarsono, 2010).

Ada beberapa tulisan hasil penelitian yang membahas tentang fungsi dan perkembangan kesenian *tayub*, baik di daerah Jawa Tengah maupun di daerah Nganjuk, Jawa Timur. Tulisan mengenai *tayub* di Jawa Tengah ditulis oleh Drs. Hisbaron Muryantoro dan telah dimuat dalam jurnal sejarah dan budaya *Jantra* di bulan Desember tahun 2007. Tulisan berjudul *Tayub Sebagai Salah Satu Aset Pariwisata di Kabupaten Blora* menceritakan bahwa *tayub* merupakan sebuah seni pertunjukan rakyat yang cukup populer di Kabupaten Blora. Agar kesenian tersebut tetap eksis dan tidak berkonotasi negatif di masyarakat, maka Pemerintah Kabupaten Blora membuat aturan atau tata tertib yang harus ditaati oleh penari *tayub*. Selain itu, Pemerintah Kabupaten Blora melalui dinas terkait berupaya menampilkan *event* tahunan *tayub* di tempat wisata seperti Taman Budaya dan Seni Tirtonadi. Kegiatan yang dilakukan berupa festival yang disebut sebagai *Gebyar Tayub Syawalan* (Muryantoro, 2007).

Tulisan lain mengenai *tayub* di Jawa Tengah adalah tulisan dari Drs. Sukari yang berjudul *Tayub, Sebuah Tari Pertunjukan Rakyat di Daerah Kabupaten Pati* dan dimuat dalam seri penerbitan penelitian sejarah dan budaya *Patrawidya* di bulan September 2008. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *tayub* sebagai pertunjukan rakyat mempunyai dua fungsi, yang pertama fungsi magis, dan selanjutnya fungsi tontonan. Fungsi magis seperti sedekah bumi dan perkawinan mempunyai makna untuk kesuburan yang berkaitan dengan tanah dan tanaman, serta kesuburan untuk kedua mempelai. Fungsi tontonan disajikan untuk menghibur para penonton. *Tayub* di daerah Pati dikatakan kurang berkembang karena kurang adanya kaderisasi. Generasi muda wanita kurang berminat menjadi penari *tayub (ledhek)*. Penari yang masih aktif

pada umumnya berusia 30 tahun ke atas. *Tayub* sebenarnya mempunyai nilai seni yang bagus, namun kenyataan yang berkembang di masyarakat cenderung dilihat dari sisi negatifnya. Beberapa perilaku negatif yang dimaksud seperti mendatangkan perilaku pelecehan seksual, mengganggu hubungan rumah tangga, dan pada *pengibing* meminum minuman keras hingga mabuk (Sukari, 2008).

Kajian mengenai fungsi dan makna *tayub* dilakukan oleh Widiyaningsih dalam skripsinya yang berjudul *Kesenian Tayub di Desa Sendangagung (Suatu Kajian terhadap Fungsi dan Makna Tayub dalam Upacara Adat Tunggul Wulung)*. Hasil penelitian Widiyaningsih menunjukkan bahwa kelangsungan hidup *tayub* di Desa Sendangagung tidak lain disebabkan karena masyarakat Sendangagung menganggap *tayub* sebagai hal yang sangat penting berkaitan dengan mitos pepunden desa. *Tayub* dipercaya sebagai *klangenan* roh penguasa desa sehingga harus tetap dilestarikan. Terkait dengan mitos tersebut maka *tayub* dianggap sebagai suatu bentuk kesenian sakral yang tidak boleh dipertontonkan secara sembarangan. Keberadaan *tayub* di desa tersebut terbatas untuk keperluan ritual saja, yaitu sebagai persembahan pada sang pepunden dalam upacara bersih desa (Widiyaningsih, 2003).

Hasil dari penelitian Widiyaningsih didapati bahwa *tayub* dalam upacara bersih desa mempunyai beberapa fungsi, antara lain sebagai sarana ritual yaitu sebagai ritual kesuburan, persembahan leluhur, dan sarana membayar *nadzar* atau kaul; sebagai sarana hiburan pribadi; sebagai sajian estetis; sebagai sarana pengikat solidaritas masyarakat; dan sebagai media komunikasi massa. *Tayub* juga kaya akan makna ritual dan makna simbolis yang ditunjukkan dalam rangkaian penyajian tari maupun berbagai perlengkapan yang menyertainya.

Tulisan mengenai fungsi seni *tayub* juga telah dilakukan oleh Erry Kharisma Arindha Pradhana dengan judul *Fungsi Seni Tayub dalam Masyarakat di Dusun Ngrajek Desa Sambirejo Kecamatan Tanjung Anom Kabupaten Nganjuk*. Tulisan tersebut telah dimuat dalam AntroUnairDotNet bulan Februari 2013. Seni *tayub* di Nganjuk tersebut mempunyai fungsi ritual dalam kegiatan bersih desa, fungsi hiburan, juga fungsi politik saat digunakan sebagai media kampanye pemilihan legislatif.

Berdasarkan paparan hasil-hasil penelitian tersebut di atas, maka sepengetahuan penulis belum ada yang memuat topik mengenai *Fungsi Gembyangan Waranggana Tayub di Desa Sambirejo Kecamatan Tanjunganom Kabupaten Nganjuk Jawa Timur* seperti yang penulis angkat dalam penelitian ini.

Kerangka Pikir

Ben Suharto dalam bukunya yang berjudul *Tayub Pertunjukan & Ritus Kesuburan* mencoba mengerti arti kata *tayub* berdasarkan beberapa versi seperti tertulis berikut ini:

"Poerbotjaroko dalam sebuah artikelnya yang berjudul *Najub, Najuban* (*Nayub, Nayuban*) memberikan penjelasan bahwa *nayub* itu bukan berasal dari kata *tayub*, tetapi berasal dari kata *sayub* yang berarti minuman keras. Dapat juga untuk menyebutkan makanan yang sudah basi; dengan membuang huruf akhir berubah menjadi *sayu*, di dalam bahasa Jawa Krama menjadi *sajeng* yang berarti minuman keras; karena pertukaran "s" menjadi "w" berubah menjadi *wajeng* atau minuman keras seperti terdapat dalam Bharatayudha syair II bait 10. Bentuk *ngoko* dari *wajeng* adalah *wayu* yaitu setengah basi atau *menape*, menjadi tape atau dapat juga untuk menyebutkan masakan kemarin. Jadi istilah

menape ini dapat diartikan telah mengeluarkan cairan yang dapat dibuat minuman keras. Maka dengan penjelasan ini sangatlah tepat bila *tayub* erat kaitannya dengan suatu peristiswa yang melibatkan penggunaan minuman keras sebagai bagian penting dalam suatu upacara" (Suharto, 1999).

Di sisi lain, menurut penuturan R.T. Kusumakesawa arti tarian *tayub* sangat berbeda dengan apa yang masih dikenal sekarang ini. Menurutnya *tayub* hanyalah tarian yang dilakukan oleh raja apabila sedang memberikan pelajaran tentang kepemimpinan (*astha brata*) kepada putera mahkota. Melalui menari pelajaran tersebut disampaikan kepada sang calon raja. Tidak ada orang lain yang ikut menyaksikan kecuali empat mata itu saja yang langsung terlibat (Suharto, 1999).

Adapun menurut catatan dari Mangkunegaran, tersebutlah sebuah dongeng tentang raja dari negeri Purwacarita yang bernama Prabu Kano dan di negeri tersebut terdapat peraturan agama Brahma yang disebut *Badudakan* yaitu pada perjamuan perkawinan, baik keluarga perempuan maupun laki-laki bersama-sama menari berpasang-pasangan. Dalam catatan tersebut juga terdapat keterangan bahwa *nayub* berasal dari kata *tayub*, yang terdiri dari dua kata yaitu *mataya* yang berarti tari, dan *guyub* yang berarti rukun bersama. Diperkirakan timbul perubahan dari dua kata menjadi satu: ma-*taya* dan gu-*yub* menjadi *tayub* (Suharto, 1999).

Wanita yang menari dan menyanyi dalam pertunjukan *tayuban* biasa disebut *waranggana*. Kata *waranggana* dalam bahasa Kawi Jawa berarti *wara* (wanita) dan *anggana* (pilihan). Untuk menjadi seorang *waranggana* di Nganjuk bukanlah hal yang mudah karena calon minimal harus berijazah sekolah dasar (SD) dan mampu melantunkan paling sedikit sepuluh jenis tarian dan *gending* yaitu *Eling-eling, Gole-*

kan, Bandingan, Teplek, Gonggo Mino, Astokoro, Ono Ini, Gondoriyo, Ijo-ijo, dan *Kembang Jeruk* (Alfiyah, 2011). Selain itu, untuk menjadi seorang *waranggana* juga harus memiliki modal *swara* (suara), *rupa* (wajah), *raga* (tubuh), *busana* (pakaian), *tatakrama* (sopan santun), dan *yuswa* (umur) (Sukari, 2008).

Menurut Prabaningtyas (2012) unsur penting dalam sebuah pertunjukan *tayub* meliputi *waranggana, pramugari, pengrawit*, dan *pengibing*. Adapun kesenian *tayub* memiliki tiga fungsi primer, yaitu 1) sebagai sarana ritual, 2) sebagai ungkapan pribadi/ hiburan pribadi, dan 3) sebagai presentasi estetis atau tontonan (Soedarsono, 2010). Adapun fungsi sekunder apabila suatu kesenian bertujuan bukan untuk dinikmati, namun untuk kepentingan yang lain. Hal tersebut berarti fungsinya menjadi tergantung dari perkembangan masyarakat pendukungnya. Multifungsi tersebut dapat berarti antara lain sebagai pengikat kebersamaan, media komunikasi, interaksi, ajang gengsi, bisnis, dan mata pencaharian (Caturwati, 2011).

Di lingkungan masyarakat Indonesia yang masih sangat kental nilai-nilai kehidupan agrarisnya, sebagian besar seni pertunjukannya memiliki fungsi ritual. Demikian pula kesenian *tayub* di Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo, Desa Sambirejo ini, mengakar dalam kehidupan masyarakatnya dan berfungsi untuk berbagai acara terutama sarana upacara ritual. *Tayub* merupakan bentuk seni yang berkaitan erat dengan upacara ritual untuk kesuburan, baik berupa kesuburan sawah, ladang, sedekah bumi atau *bedah* bumi, maupun kesuburan bagi sebuah perkawinan. Perubahan fungsi *tayub* dari ritual ke sekuler diutarakan oleh RM. Soedarsono bahwa fungsi tertua dari *tayuban* adalah untuk upacara kesuburan, namun kini *tayuban* dikatakan sebagai tari hiburan bagi kaum laki-laki (Cahyono, 2006).

Jatuh bangun kesenian *tayub* yang sedikit banyak akibat dari tafsir negatif sebagian masyarakat terhadap kesenian ini telah mengantarkan pada suatu titik balik untuk melakukan suatu usaha bagi pelestarian sebuah kesenian tradisional. Sampai kapan kesenian *tayub* akan terus terpinggirkan merupakan pertanyaan yang mengganjal dalam benak para seniman *tayub*. *Gembyangan Waranggana Tayub* diharapkan para pelaku dan pemerhati kesenian *tayub* mampu menjadi pijakan langkah awal bagi para seniman tayub khususnya *waranggana* dalam berkiprah di kemudian hari.

Lingkup wilayah penelitian adalah di Desa Sambirejo Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk, Jawa Timur. Alasan pemilihan lokasi tersebut karena Desa Sambirejo memiliki dua *pundhen* (sumur) yaitu *Pundhen* Mbah Ageng di Dusun Ngrajek dan *Pundhen* Mbah Budha di Dusun Sambirejo. Keduanya termasuk dalam wilayah Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom. Adapun upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* setiap tahun rutin dilaksanakan di *Pundhen* Mbah Ageng, Dukuh Ngrajek, selain itu terdapat pula *Padepokan Langen Tayub* yang merupakan pusat olah seni *Langen Tayub* Kabupaten Nganjuk. Lingkup materi penelitian mengenai seluk beluk pelaksanaan dan fungsi *Gembyangan Waranggana Tayub*.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang berakar pada latar alamiah sebagai keutuhan, mengandalkan manusia (peneliti) sebagai alat (instrumen) penelitian, bersifat deskriptif, perhatian utama pada pemaknaan, dan merupakan penelitian lapangan (Moleong, 1994; Alsa, 2004).

Sumber data diperoleh dari sumber tertulis, lisan, dan rekaman. Sumber tertulis berupa studi pustaka meliputi data dari kepustakaan, media massa, dan sumber-sumber lain yang relevan dengan permasala-

han penelitian. Sumber lisan diperoleh melalui observasi dan wawancara mendalam *(in-depth interview)* terhadap para informan yang meliputi *waranggana, pramugari, pengrawit,* dan *pengibing* di Desa Sambirejo, Nganjuk. Data lisan juga dihimpun melalui wawancara mendalam pada para pelaku kesenian *tayub* dan saksi sejarah perkembangan *tayub* di Nganjuk, dan tokoh masyarakat.

Analisis dan interpretasi data mengacu pada analisis fungsional (Ahimsa-Putra, 2007) yang ditujukan untuk menghasilkan pernyataan-pernyataan yang memperlihatkan hubungan fungsional antara suatu unsur sosial-budaya dengan unsur sosial-budaya lain dalam suatu kebudayaan. Hasil dari analisis fungsional ini tidak ditujukan sebagai generalisasi, dapat bersifat khusus yang hanya berlaku pada masyarakat atau kebudayaan yang diteliti.

BAB II

"Anjuk Ladang" Selayang Pandang

A. Asal-Usul Nama Nganjuk

Dataran yang membentang antara Jalan Nganjuk Loceret di sebelah timur dengan Jalan Guyangan Berbek di sebelah barat dan Jalan Candirejo – Tiripan di sebelah selatan, dengan Jalan Hayam Wuruk di sebelah utara, di dalamnya terdapat Dusun Nanggulan yang diperkirakan merupakan wilayah yang dikenal sebagai "Sima Swantantra Anjuk Ladang" (Harimintadji, 1997).

Dari berbagai sumber sejarah diketahui bahwa sekitar tahun 929 M, di Nganjuk atau tepatnya di Sima Anjuk Ladang, telah terjadi pertempuran hebat antara Pu Sindok melawan bala tentara Kerajaan Melayu/ Sriwijaya. Pu Sindok pada waktu itu bergelar Mahamantri I Hino atau Panglima Perang dari Kerajaan Mataram Hindu (Panitia Peringatan Hari Jadi Nganjuk, tt; Harimintadji, 1997).

Pada setiap pertempuran sebelumnya, dari pesisir utara Jawa Barat hingga Jawa Tengah, kemenangan selalu berada di pihak bala tenta-

ra Melayu. Namun pada kesempatan di daerah Nganjuk, bala prajurit Panglima Pu Sindok memperoleh kemenangan yang gilang gemilang. Kemenangan dapat diraih karena Pu Sindok mendapat dukungan penuh dari rakyat Sima Anjuk Ladang, dan desa-desa sekitarnya. Berkat kemenangan tersebut Pu Sindok dinobatkan menjadi Raja Medang Kahuripan dengan gelar Sri Maharaja Pu Sindok Sri Isyanawikrama Dharmmatunggadewa.

Kurang lebih delapan tahun kemudian, yaitu tahun 937 M, Sri Maharaja Pu Sindok tergugah hatinya untuk mendirikan sebuah *tugu kemenangan atau Jayastambha*, dan sebuah *bangunan suci untuk upacara kebaktian atau Jayamerta*. Adapun kepada masyarakat Desa Anjuk Ladang yang telah berjasa dalam membantu memenangkan perjuangan, Pu Sindok menghadiahkan *desa perdikan atau desa bebas pajak* dengan status "Sima Swatantra Anjuk Ladang".

Arti dan makna dari kata "Anjuk Ladang" berasal dari kata "Anjuk" yang mengandung arti tinggi; tempat yang tinggi atau dalam arti simbolis berarti mendapat kemenangan gilang gemilang, sedangkan "Ladang" berarti tanah atau dataran (Panitia Peringatan Hari Jadi Nganjuk, tt; Harimintadji, 1997). Adapun mengenai perubahan kata "Anjuk" menjadi "Nganjuk" selain keterkaitan yang berlatar belakang sejarah juga dapat terjadi karena proses bahasa, atau hasil proses perubahan morfologi bahasa yang menjadi ciri khas dan struktural Bahasa Jawa. Perubahan tersebut dapat terjadi karena gejala usia tua (waktu), dan gejala informalisasi, juga kebiasaan menambah konsonan sengau "ng" pada kata yang menunjukkan tempat. Dengan demikian jelaslah bahwa Nganjuk yang berasal dari kata Anjuk berarti suatu tempat yang menunjukkan kemenangan dan kejayaan (Panitia Peringatan Hari Jadi Nganjuk, tt).

Sumber lain menyebutkan bahwa berdasarkan latar belakang sejarah dapat diinterpretasikan bahwa Nganjuk dahulu diambil dari nama sebuah tempat atau desa yang bernama "Anjuk Ladang". Sehubungan tempat tersebut memiliki nilai sejarah tentang kepahlawanan para prajurit di bawah kepemimpinan Pu Sindok yang dapat menaklukkan bala tentara dari kerajaan Sriwijaya. Kemudian Nganjuk diabadikan sebagai nama daerah atau wilayah yang lebih luas dan tidak hanya nama sebuah desa kecil, yaitu Kabupaten Nganjuk seperti dikenal sekarang ini. Nganjuk yang diambil dari kata Anjuk berarti "kemenangan dan kejayaan" (Harimintadji, dkk., 2003).

Harimintadji, dkk., dalam bukunya yang berjudul Nganjuk & Sejarahnya (2003) menjelaskan awal mula keberadaan Nganjuk sebagai berikut:

"Nganjuk mulai muncul ke permukaan sejarah pada pertengahan abad ke X (927-937 M) dengan ditemukannya tiga prasasti:

1. *Prasasti Kinawe*, ditemukan di Desa Tanjungkalang, Kecamatan Ngronggot, yang berangka tahun Caka 849 atau 927 M. Prasasti tersebut antara lain berisi tentang Wanua (Desa) Kinawe Watek Kandangan dibebaskan dari pungutan pajak dan mendapat hak sebagai desa Sima.
2. *Prasasti Hering*, ditemukan di Kujonmanis, Kecamatan Tanjunganom, berangka tahun Caka 856 atau 934 M. Prasasti ini menjelaskan tentang jual beli tanah sawah yang sangat luas. Dalam prasasti tersebut disebutkan pula sejumlah nama tempat antara lain: Hering, Marganung, dan Hujung. Nama-nama tersebut dimungkinkan merupakan protonim (nama asal) dari desa-desa Keringan, Ganung, Ngujung, yang masih ada hingga sekarang. Dalam prasasti Kujonmanis disebutkan pula nama Raja yang memerintah pada waktu itu

yaitu Sri Maharaja Pu Sindok Sri Isyanawikrama Dharmmatunggadewa.

3. *Prasasti Candi Lor*, yang kemudian disebut sebagai Prasasti Anjuk Ladang. Prasasti inilah yang berhasil mengangkat Nganjuk dalam percaturan sejarah Indonesia. Prasasti ini merupakan sumber tertulis tertua yang memuat toponim Anjuk Ladang sebagai satuan teritorial Watek, yang dikepalai seorang Samget dan seorang Rama. Prasasti yang dikeluarkan Sri Maharaja Pu Sindok Sri Isyanawikrama Dharmmatunggadewa ini memuat anugerah kepada Anjuk Ladang sebagai daerah yang berstatus otonomi atau swatantra dan dibebaskan dari pungutan pajak (perdikan). Sesuai dengan kedekatan ucapan Anjuk Ladang dan Nganjuk, maka prasasti Candi Lor ini paling tepat sebagai sumber tertulis utama penentuan Hari Jadi Nganjuk"

B. Lokasi dan Keadaan Alam

Kabupaten Nganjuk secara geografis terletak antara 7°20' - 7°50› Lintang Selatan dan 111°45' - 112°13› Bujur Timur. Kabupaten Nganjuk terletak di Provinsi Jawa Timur, dikelilingi oleh enam kabupaten di sekitarnya. Wilayah Kabupaten Nganjuk di sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Bojonegoro dan sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Jombang dan Kediri, sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Ponogoro dan Madiun, sedangkan sebelah selatan berbatasan dengan Kabupaten Kediri dan Trenggalek (Harimintadji, dkk., 2003; http://regionalinvestment.com/sipid/id/displayprofil.php?ia=3518).

Luas wilayah Kabupaten Nganjuk lebih kurang 124.231,71 Ha, terletak pada ketinggian 60-2300 meter dpl, dengan pemanfaatan lahan 48.608,1 Ha untuk hutan dan konservasi alam, 44.936,67 Ha tanah per-

sawahan, 12.717,16 Ha lahan tegalan, 18.169,10 Ha untuk pemukiman dan industri (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Daerah Kabupaten Nganjuk, tt).

Kabupaten Nganjuk mempunyai 20 kecamatan dan 284 desa atau kelurahan. Rincian keduapuluh kecamatan meliputi: 1) Kecamatan Nganjuk, 2) Kecamatan Wilangan, 3) Kecamatan Bagor, 4) Kecamatan Sukomoro, 5) Kecamatan Berbek, 6) Kecamatan Ngetos, 7) Kecamatan Sawahan, 8) Kecamatan Loceret, 9) Kecamatan Tanjunganom, 10) Kecamatan Pace, 11) Kecamatan Prambon, 12) Kecamatan Kertosono, 13) Kecamatan Baron, 14) Kecamatan Ngronggot, 15) Kecamatan Patianrowo, 16) Kecamatan Lengkong, 17) Kecamatan Jatikalen, 18) Kecamatan Gondang, 19) Kecamatan Ngluyu, dan 20) Kecamatan Rejoso.

Posisi Kabupaten Nganjuk sangat menguntungkan sebagai jalur transportasi dan perdagangan. Nganjuk merupakan kota kabupaten yang harus dilewati dalam perjalanan dari Kediri ke Bojonegoro, Kediri ke Madiun, Madiun ke Surabaya, atau Kediri ke Surabaya. Nganjuk juga selalu dilewati dalam perjalanan lintas selatan dari arah Surabaya menuju ke Yogyakarta, Bandung, dan Jakarta.

Menggambarkan tentang Nganjuk tidaklah berlebihan ketika dilukiskan sebagai suatu daerah dengan hamparan sawah-sawah yang sangat luas. Kabupaten Nganjuk merupakan daerah agraris dan merupakan satu dari sekian lumbung pangan yang penting bagi Jawa Timur. Dalam hal pertanian, wilayah Nganjuk terbagi menjadi bagian utara dan selatan.

Keadaan tanah di bagian utara pada umumnya cenderung kering. Meskipun demikian, para petani di bagian utara terkenal memiliki kemauan keras dan semangat yang ulet, sehingga mereka tidak hanya mengandalkan hidupnya pada komoditas tanaman padi yang sangat

membutuhkan air. Tanaman yang dibudidayakan di daerah utara antara lain sayur-sayuran, buah-buahan, kacang tanah, dan ubi kayu. Hasil pertanian andalan dari daerah Nganjuk bagian utara antara lain adalah melon, cabai, dan bawang merah *(brambang)*. Dalam hal ini, Kabupaten Nganjuk merupakan sentra penghasil tanaman sayuran, khususnya bawang merah. Pertanian tanaman bawang merah tersebar di lima kecamatan, meliputi Kecamatan Wilangan, Bagor, Rejoso, Gondang dan Sukomoro. Bawang merah dari Kecamatan Sukomoro merupakan salah satu andalan komoditas pertanian dari Nganjuk.

Di Nganjuk bagian selatan merupakan basis tanaman padi, hortikultura dan perkebunan. Tanaman hortikultura yang dikembangkan meliputi durian, jeruk, mangga, pisang, melon, alpukat, salak, manggis, dan duku. Jeruk yang terkenal dari Nganjuk adalah Jeruk Sawahan yang merupakan jenis buah asal Nganjuk yang dapat dibanggakan. Tidak mau ketinggalan membuat prestasi sekaligus terobosan dalam bidang hasil pertanian, para petani di Kertosono membuat Mangga Tiga Dimensi, yang artinya dalam satu batang pohon mangga terdapat tiga jenis mangga yang berbeda. Kreativitas tersebut sempat terkenal di banyak daerah dan pesanan terus mengalir, bahkan sempat dijajakan hingga Surabaya (Harimintadji, dkk., 2003).

Di sektor perkebunan, Kabupaten Nganjuk memiliki produk-produk unggulan seperti tanaman cengkeh yang banyak ditemui di empat kecamatan wilayah selatan, meliputi Kecamatan Sawahan, Ngetos, Berbek dan Loceret. Adapun tanaman kelapa tersebar merata di seluruh kecamatan, namun yang paling banyak terdapat di Kecamatan Ngronggot dan Lengkong. Selain tanaman yang telah disebutkan, beberapa tanaman lain seperti kakao, tembakau, jahe, serat karung, dan kopi juga

ditanam dan banyak dijumpai di Nganjuk (http://regionalinvestment.com/sipid/id/displayprofil.php?ia=3518).

Desa Sambirejo yang menjadi fokus wilayah penelitian berada di Kecamatan Tanjunganom, kurang lebih 10 km arah timur Kota Nganjuk. Desa Sambirejo terdiri dari Dusun Sambirejo, Dusun Pojok, Dusun Putatmalang, Dusun Tambakrejo, Dusun Ngrajek, dan Dusun Kedung Regul. Berdasarkan Data Dasar Profil Desa Sambirejo 2012, batas wilayah Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk sebelah utara berbatasan dengan Desa Demangan, di sebelah selatan berbatasan dengan Desa Banjaranyar, di sebelah barat berbatasan dengan Sungai Widas, dan di sebelah timur berbatasan dengan Desa Kedungrejo. Adapun letak Dusun Ngrajek adalah di sebelah selatan dan merupakan dusun terdekat dengan jalan raya atau jalan utama arah



Foto 1 Jalan Masuk Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom

Surabaya – Madiun, sedangkan Dusun Sambirejo terletak di ujung sebelah utara.

Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk, Jawa Timur merupakan wilayah yang terletak di dataran rendah, memiliki kondisi dan struktur tanah yang cukup produktif untuk berbagai jenis tanaman, baik tanaman pangan maupun tanaman perkebunan. Kondisi dan struktur tanah yang produktif ini sekaligus ditunjang adanya Sungai Widas yang mengalir sepanjang 69,332 km dan mengairi daerah seluas 3.236 Ha, dan Sungai Brantas yang mampu mengairi sawah seluas 12.705 Ha. Luas wilayah pertanian sawah menurut penggunaannya di Desa Sambirejo adalah sawah irigasi 100,6 Ha, sawah setengah 111,5 Ha, ladang/ Tegalan 117,50 Ha (Data Dasar Profil Desa Sambirejo, 2012).

C. Kependudukan, Pendidikan, Sosial Ekonomi

Jumlah penduduk Desa Sambirejo menurut keterangan Bapak Sekretaris Desa didukung Data Dasar Profil Desa Sambirejo tahun 2012 adalah sebanyak 6950 orang. Bila dibandingkan dengan jumlah penduduk pada tahun 2010 sebesar 6318 orang, maka jumlah penduduk Desa Sambirejo mengalami peningkatan sebesar 10%. Peningkatan terjadi dimungkinkan karena banyaknya pendatang dari daerah lain. Kehadiran industri Jawa Pos yang terletak di pinggir jalan raya jurusan Surabaya–Madiun merupakan satu faktor yang ditengarai mempengaruhi peningkatan jumlah penduduk Desa Sambirejo.

Hampir setiap tahun industri tersebut mendatangkan siswa-siswa praktik kerja lapangan (PKL) dari luar kota. Para siswa PKL yang kebanyakan berasal dari luar Desa Sambirejo selanjutnya tinggal di Desa

Sambirejo, khususnya di Dusun Ngrajek, karena merupakan lokasi yang paling dekat dengan kawasan industri Jawa Pos. Sebaran penduduk berdasarkan usia diketahui bahwa penduduk berusia di atas 17 sampai >58 tahun sebanyak 4809 orang, sedangkan jumlah penduduk di bawah usia 17 tahun adalah 2141 orang (Data Dasar Profil Desa Sambirejo, 2012).

Lembaga pendidikan formal di Desa Sambirejo tersedia mulai dari tingkat Taman Kanak-Kanak sebanyak empat sekolah. Sekolah Dasar sebanyak tiga sekolah, namun kemudian ada dua sekolah yang digabung menjadi satu karena kondisi sarana dan prasarananya tidak mendukung. Tingkat Sekolah Menengah Pertama ada satu sekolah. Prosentasi jumlah penduduk yang tamat SD/ sederajat sebanyak 22,65%, tamat SLTP/ sederajat 25,21%, tamat SLTA/ sederajat 20,09%, dan sisanya sebanyak 32,05% terdiri dari anak-anak yang masih bersekolah serta beberapa orang lulusan diploma atau sarjana yang jumlahnya kurang lebih 10%.

Adapun struktur mata pencaharian penduduk dan status mata pencaharian penduduk di bidang jasa atau perdagangan dapat dilihat di tabel 2 dan tabel 3.

Tabel 2 Struktur Mata Pencaharian Penduduk

No	Keterangan	Jumlah	%
1	Petani	950	30.03
2	Pekerja sektor jasa / perdagangan	1359	42.95
3	Pekerja sektor industri	855	27.02
	Jumlah total	3164	100

Sumber Data: Data Dasar Profil Desa Sambirejo 2012

Tabel 3 Status Mata Pencaharian Penduduk dalam Bidang Jasa/ Perdagangan

No	Status	Jumlah	%
1	Jasa Pemerintahan/ Non Pemerintah		
	a. Pegawai Desa	13	0.96
	b. Pegawai		
	1) PNS	147	10.82
	2) ABRI	86	6.33
	3) Guru	108	7.95
	4) Dokter	1	0.07
	5) Bidan	1	0.07
	6) Mantri Kesehatan/ perawat	11	0.81
	c. Pensiunan ABRI	156	11.48
	d. Pegawai Swasta	519	38.19
	e. Pegawai BUMN	5	0.37
2	Jasa Lembaga Keuangan (Asuransi)	2	0.15
3	Jasa Perdagangan		
	a. Pasar Desa	1	0.07
	b. Warung	91	6.69
	c. Kios	9	0.66
	d. Toko	73	5.37
4	Jasa Hiburan/ Tontonan (*Bilyard*)	2	0.15
5	Jasa Keterampilan		
	a. Tukang Kayu	25	1.84
	b. Tukang Batu	97	7.14

	c. Tukang Jahit/Bordir	8	0.59
	d. Tukang Cukur	2	0.15
6	Jasa Lainnya		
	a. Persewaan Alat Pesta	1	0.07
	b. Las Listrik	1	0.07
	Jumlah total	1359	100

Sumber Data: Data Dasar Profil Desa Sambirejo 2012

Kedua tabel tersebut menggambarkan bahwa matapencaharian penduduk Desa Sambirejo di sektor jasa/ perdagangan berada pada urutan teratas, yaitu sebanyak 42.95%. Meskipun demikian, berdasarkan keterangan Bapak Sekretaris Desa, penduduk Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo bermatapencaharian utama dan mayoritas adalah di sektor pertanian. Selain di sektor pertanian, masyarakat Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo banyak yang berprofesi sebagai seniman, khususnya *pengrawit* dan *waranggana*.

Bagi para petani, faktor cuaca sangat mempengaruhi kehidupan mereka. Keadaan cuaca yang tidak menentu menyebabkan hasil pertanian dan perkebunan *(tegalan)* di Desa Sambirejo seringkali mengalami pasang surut yang tidak menentu. Curah hujan yang tinggi tidak jarang mengakibatkan banjir yang menghanyutkan tanaman dan menggagalkan panen di satu musim, serta kemarau panjang di musim lainnya, berakibat pada hasil panen padi yang menurun dan kerugian bagi para petani. Usaha meningkatkan hasil pertanian dilakukan dengan menanam jagung, kacang hijau, tebu dan kedelai. Keadaan alam yang tidak pasti tersbut memberikan gambaran bahwa tingkat perekonomian penduduk Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo yang mengandalkan

kehidupannya di sektor pertanian saja dapat dikatakan berada di tataran menengah ke bawah.

Berdasarkan hasil amatan, rumah penduduk di Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo rata-rata menggunakan material batu bata, namun masih ada juga yang berdinding *gedhek* (bambu). Menilik alat transportasi yang dimiliki penduduk, sebagian menggunakan sepeda *onthel*, namun ada juga yang tidak memiliki alat transportasi. Pada kalangan masyarakat menengah, transportasi yang dimiliki rata-rata adalah sepeda motor dan mobil.

Para seniman *pengrawit* dan *waranggana* di Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo ini berdasarkan hasil pengamatan tergolong masyarakat dengan taraf perekonomian menengah, bahkan tampaknya bila



Foto 2 Rumah Ibu Musrini, Waranggana Beken dari Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo

dibandingkan dengan penduduk lainnya dalam satu dusun dapat dikatakan mereka berada pada taraf menengah ke atas. Hal tersebut dapat dilihat dari rumah besar berdinding bata yang dimiliki, kendaraan roda dua dan roda empat, juga penggunaan perhiasan yang cukup mencolok dan hanya digunakan oleh kalangan tertentu yaitu para *waranggana*.

Dalam hal agama yang dianut, sebagian besar masyarakat Desa Sambirejo memeluk agama Islam, yaitu sejumlah 6850 jiwa (98,56%). Penduduk lainnya sejumlah 55 orang (0,79%) memeluk agama Kristen, dan 45 orang (0,65%) memeluk agama Katolik. Fasilitas tempat beribadah yang ada di Desa Sambirejo meliputi tujuh masjid yang berdiri di beberapa dusun, yaitu dua masjid di Dusun Tambakrejo, dua masjid di Dusun Sambirejo, satu masjid di Dusun Putatmalang, satu masjid di Dusun Ngrajek, dan satu masjid di Dusun Kedungregul. Gambaran tersebut menunjukkan bahwa hampir seluruh penduduk Desa Sambirejo penganut agama Islam. Hal ini dimungkinkan karena Kota Kecamatan Tanjunganom merupakan pusat kota santri yang terkenal dengan sebutan *Krapyak*. Keberadaan pusat kota santri tersebut memiliki pengaruh yang besar bagi perkembangan keagamaan penduduk di lingkungan sekitar Daerah Warujeyeng, Kecamatan Tanjunganom.

Meskipun masyarakat Desa Sambirejo merupakan pemeluk agama yang taat, dan mayoritas beragama Islam, namun sebagian masyarakatnya masih memegang adat tradisi yang diwariskan oleh para leluhurnya. Salah satu adat dan tradisi yang masih dipercayai hingga kini adalah keberadaan kesenian *tayub* yang berfungsi sebagai penghubung antara masyarakat dan roh-roh penunggu desa, atau sering disebut *danyang*. Seperti diceritakan oleh Bapak Saijo dalam petikan wawancara berikut:

"*Danyang inggih punika ingkang mbaureksa utawi ingkang babad alas dusun Sambirejo lan dusun Ngrajek. Danyang wonten Dusun Sambirejo lan Dusun Ngrajek remenanipun tayub. Danyangipun Sambirejo inggih punika mBah Budha. Danyangipun Ngrajek inggih punika mBah Ageng...*" (*Danyang* adalah mereka yang menunggu desa atau mereka yang membuka hutan pertama kalinya di Dusun Sambirejo dan Dusun Ngrajek. *Danyang* di Dusun Sambirejo dan Dusun Ngrajek sangat menyukai tayub. *Danyang*nya Dusun Sambirejo yaitu mBah Budha. *Danyang*nya Dusun Ngrajek yaitu mBah Ageng)..."

Oleh karena itu, kesenian *tayub* sebagai bagian dari upacara ritual yang terkait dengan ritus kesuburan masih dilaksanakan dalam upacara bersih desa, yaitu pada acara Prosesi *Gembyangan Waranggana Tayub* yang dilakukan setahun sekali di *pundhen* Mbah Ageng Dusun Ngrajek, setiap hari Jum'at *Pahing* dalam Bulan Besar. Bersih desa serupa juga dilaksanakan masyarakat Dusun Sambirejo di *pundhen Mbah Budha* tiap *Jumat Wage* dalam Bulan Besar.

Keberadaan *pundhen* di Dusun Ngrajek dan di Dusun Sambirejo selain berkaitan dengan ritual kesenian *tayub* juga merupakan tempat untuk *ngalap berkah* bagi sebagian warga masyarakat yang mempercayainya. Menurut penjelasan juru kunci *pundhen* Mbah Ageng, selalu ada warga masyarakat yang datang ke *pundhen* untuk melakukan ritual *slametan*, seperti misalnya *slametan* tani atau *slametan* mohon kesembuhan bagi anak yang sedang sakit. Berikut petikan wawancara dengan juru kunci berusia 74 tahun, yang telah kurang lebih tujuh tahun menjadi juru kunci *pundhen* Mbah Ageng.

"Dinten niki onten kalih rombongan sing mriki, ning sanes waranggana. Sami mriki badhe slametan mergi anake sakit lamun saras, mantun saking sakite. Wau sami betha panggang buceng, isine onten panggang, tumpeng, lan ulub-ulub. Tiyange onten nek wolu dugi sanga cacahe. Saben malem Jumat Pahing antawis pukul tiga sonten biasane onten tiyang ingkang slametan ten pundhen Mbah Ageng mriki..." (Hari ini ada dua rombongan yang datang ke sini, tapi bukan *waranggana*. Datang ke sini mau mengadakan selamatan karena anaknya sembuh dari sakit. Tadi datang ke sini membawa *panggang buceng*, yang isinya panggang (ayam), tumpeng, dan sayuran *(gudangan)*. Orang yang datang ada sekitar delapan atau sembilan orang jumlahnya. Setiap malam Jumat Pahing sekitar pukul tiga sore biasanya ada orang datang untuk slametan di *pundhen* (sumur) Mbah Ageng ini..."

D. Wisata Alam, Upacara Tradisional, Kesenian dan Kuliner Tradisional Nganjuk

Kabupaten Nganjuk merupakan satu daerah tujuan wisata di Jawa Timur, dengan berbagai potensi wisata budaya dan keindahan alam yang mengagumkan, seperti *Air Terjun Sedudo, Air Terjun Roro Kuning, Air Terjun Pacoban*, lengkap dengan cerita rakyat yang menyertai keberadaannya. Keanekaragaman seni budaya dan tradisi masyarakat Nganjuk dapat ditemukan mulai dari Upacara Mandi/*Siram Sedudo*, Upacara Tradisional *Suran*, *Gembyangan Waranggana Tayub*, Upacara Adat *Wedhak Ripih*, *Gumbregan*, dan sebagainya. Tidak ketinggalan beraneka macam jenis kesenian tradisional, baik yang masih berjaya, bertahan, dan berkembang, ataupun yang mulai surut dan membutuhkan pelestarian, seperti pertunjukan *Wayang Timplong*, Kesenian *Mung*

Dhe, dan Kesenian *Sandhur* (Harimintadji, dkk., 2003). Adapun kesenian yang paling dekat dengan masyarakat Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk adalah kesenian *Gembyangan Waranggana*.

Masyarakat Kabupaten Nganjuk sangat berbangga hati karena memiliki seorang seniman besar sekaligus dalang tersohor, yaitu (alm) Bapak Panut Darmoko H, yang di masa hidupnya merupakan Ketua Pepadi Nganjuk, serta pendiri Grup Kesenian "Larasmoyo". Bapak Panut Darmoko H atau KRHT. Dwijo Hadi Nagoro merupakan guru bagi hampir semua dalang di Nganjuk dan sekitarnya (hasil wawancara dengan Bapak Panut (alm), dalam kegiatan inventarisasi Warisan Budaya Tak Benda, tahun 2010).

Kabupaten Nganjuk juga mempunyai seorang seniman perajin gamelan yang mendedikasikan seluruh hidupnya bagi terwujudnya alat musik tradisional gamelan. Beliau adalah Bapak Pardjono, pengrajin gamelan "Madu Laras" yang tetap bertahan dan optimis bagi kelangsungan keberadaan gamelan di dunia, dengan upaya-upaya pewarisan pada putranya (hasil wawancara dengan Bapak Pardjono, dalam kegiatan inventarisasi Warisan Budaya Tak Benda, tahun 2010).

Bagi para penikmat kuliner tradisional, Kabupaten Nganjuk memiliki beberapa makanan tradisional yang menggugah semangat rindu pulang kampung, seperti *Kerupuk Pecel*, lengkap dengan minuman *Rujak Kambang*, juga *Soto Becek*. Ada pula kudapan tradisional khas Nganjuk yang saat ini mulai sulit diperoleh kecuali di pasar tradisional, seperti *Dumbleg* dan *Samplok*. Minuman tradisional khas Nganjuk mulai berkembang seperti yang bisa kita jumpai dalam bentuk *Sirup Secang Khas Nganjuk*.

BAB III

Kesenian Tayub Desa Sambirejo Nganjuk

A. Asal-usul *Tayub* Desa Sambirejo

Tayub merupakan bentuk tari rakyat yang bersifat tradisional dan sangat populer di Indonesia, terutama di Jawa. *Tayub* merupakan seni pertunjukan kerakyatan yang tidak lepas dari kehidupan senimannya untuk mencari nafkah. Tarian *tayub* dilakukan oleh laki-laki dan perempuan diiringi oleh *gamelan* dan *tembang*, biasanya untuk melaksanakan pesta perkawinan, bersih desa, dan sebagainya (Depdiknas, 1989). Sebagai tari rakyat, maka *tayub* merupakan jenis tari yang masih berpijak pada kesenian tradisional atau masih bertumpu pada unsur-unsur primitif. Jenis-jenis tari hiburan yang termasuk tari rakyat, selain *tayub* adalah *jathilan* dan *slawatan*. Tari rakyat adalah kesenian komunitas pedesaan yang masih akrab, homogen, yang berfungsi untuk mengikat solidaritas komunitas (Widyastutieningrum, 2007).

Banyak kisah yang menggambarkan tentang kesenian *tayub*. Berbagai mitos dan tradisi yang bercampur aduk mengantar kesenian rakyat ini menjadi kesenian yang terus digandrungi masyarakat di pedesaan Jawa,

termasuk di Kabupaten Nganjuk, khususnya Desa Sambirejo. Seperti telah diuraikan di bab pendahuluan mengenai arti kata dan tarian *tayub* dari para ahli, mengerucut pada suatu kesimpulan bahwa awal kelahiran *tayub* di Desa Sambirejo merupakan ritual sesembahan untuk kesuburan pertanian. Sesembahan untuk kesuburan pertanian diwujudkan dalam upacara bersih desa yang telah turun temurun berlangsung. Memang tidak mudah mengetahui asal mula *tayub* dapat berkembang di Desa Sambirejo, karena saat ini para sesepuh seniman *tayub* telah meninggal dunia. Beruntung peneliti masih dapat berjumpa dengan beberapa informan kunci sehingga benang-benang informasi yang terputus-putus semoga masih dapat disambung kembali. Menurut seorang informan, kesenian *tayub* di Desa Sambirejo dipengaruhi oleh kondisi ekonomi masyarakat yang tergolong rendah. Sebagian besar masyarakat di Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo hanya bekerja sebagai buruh tani di sawah. Penghasilan sebagai buruh tani tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan keluarga, belum lagi saat terjadi gagal panen akibat sawah dan ladang diterjang banjir. Kondisi demikian menggugah para wanita di Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo terjun menjadi penari *tayub* yang kemudian disebut *waranggana*. Kisah tersebut diungkapkan oleh Pak Saijo seperti dalam petikan hasil wawancara berikut ini.

> *"... nggih pripun nggih..., ontene kahanan larang pangan, banjir terus.., mboten siyos panen, para setri lajeng sami latian dados waranggana.. Kapan bar latian terus diamenke (ngamen)..* (ya bagaimana ya, adanya situasi dan kondisi mahal makanan, banjir terus, tidak jadi panen, para wanita kemudian latihan menjadi waranggana. Setelah selesai latihan kemudian dipentaskan keliling/ *ngamen*..)

Dalam menekuni pekerjaan sebagai *waranggana*, masyarakat Desa Sambirejo percaya bahwa keberhasilan mereka menjadi *waranggana* adalah berkat restu dari *danyang* desa. Seperti telah dikutip di bab dua, bahwa *danyang* di Dusun Ngrajek (Mbah Ageng) dan di Dusun Sambirejo (Mbah Budha) sangat menyukai kesenian *tayub* sehingga para *waranggana* percaya bahwa mereka merupakan orang-orang pilihan yang dipercaya oleh *danyang* desa untuk menghiburnya dalam ritual bersih desa. Masyarakat Desa Sambirejo percaya bila ritual bersih desa dilakukan tanpa pertunjukan kesenian *tayub*, maka akan terjadi bencana di desa tersebut.

Pak Samijo, juru kunci *pundhen* Mbah Ageng di Dusun Ngrajek bercerita mengenai asal mula kebiasaan masyarakat ngalap berkah di *pundhen*. Petikan hasil wawancara sebagai berikut.

> " *...riyin niku onten lare sakit, terus tiyang sepuhe sanjang nek saged waras lan pengen dadi ledhek, anake wau ajeng diolehke dadi ledhek, terus lare sing tasih sakit wau dijak ibune ngubengi pundhen kalih nari-nari, banjur mboten dangu lare wau mantun saking sakite. Sak banjuripun lare wau dados ledhek ingkang kondang. Lajeng olehe ibune lare nari-nari ngubengi pundhen diterusake tiyang-tiyang dumugi sak niki..*
> (...dulu itu ada anak sakit, terus orangtuanya bilang kalau anak tersebut sembuh dan ingin menjadi waranggana, anak tersebut akan diizinkan menjadi waranggana, terus anak yang sedang sakit tadi diajak ibunya mengelilingi sumur (*pundhen* Mbah Ageng) sambil menari-nari, tidak lama kemudian anak tersebut sembuh. Selanjutnya anak tersebut menjadi waranggana terkenal. Kemudian tingkah ibu dari anak yang sakit tadi

menari sambil mengelilingi sumur dilanjutkan orang-orang sampai sekarang..)"

Menurut keterangan Pak Saijo (Saijo Hadiwijono), urut-urutan para guru yang mengajar tari dan *tembang* bagi para *waranggana* di Desa Sambirejo adalah sebagai berikut:



Pak Saijo Hadiwijono pada awalnya dulu *nyantrik* (belajar kesenian tradisional Jawa) pada Pak Saijo Sumowijoyo (alm). Selanjutnya sekitar tahun 1978/1979, Pak Saijo Hadiwijono mulai melatih calon *waranggana*. Pada tahun 1978/1979 tersebut, ada banyak perempuan yang aktif berlatih *waranggana*, kurang lebih 65 orang *waranggana* sedukuh. Kondisi tersebut saat ditarik lagi ke belakang, ternyata sudah mulai sekitar tahun 1960-an, para wanita terjun sebagai *waranggana*.

Perkembangan kesenian *tayub* di Desa Sambirejo tidak lepas dari pengaruh politik yang berkembang sesuai masanya. Diceritakan oleh seorang informan bahwa kesenian *tayub* di Desa Sambirejo juga menjadi daya tarik bagi para politisi. Hal tersebut dikuatkan oleh hasil penelitian Bahrul Huda tentang kajian historis kesenian dan politik kesenian

di Dusun Ngrajek antara tahun 1955-1965 (http://digilib.uns.ac.id/abstrak_1348_keseniantayubdinganjuksebagaisaranaagitasipolitikkajianhistoristentangkeseniandanpolitikkeseniandidusunngrajek,desasambirejo,kec.tanjunganom,kab.nganjuk,jawatimurtahun19551965.html.) bahwa banyak diantara seniman *tayub* yang sekaligus juga menjadi politisi. Selanjutnya dalam menciptakan produk kesenian diwarnai oleh ideologi partai yang menaunginya.

Dalam masa tahun 1955-1965, banyak *gendhing-gendhing* tayub yang lahir dari masyarakat diganti dengan *gendhing-gendhing* dari partai politik tertentu. Bahkan, para kader partai politik PKI dan PNI melakukan rekrutmen massa secara terselubung. Saat itu, kesenian *tayub* yang berfungsi sebagai hiburan masyarakat disisipi ajakan untuk memilih partai politik tertentu sesuai partai penanggapnya. Ketika partai politik yang menaungi *tayub* tersebut runtuh, maka kesenian *tayub* sekaligus para senimannya pun tak terdengar lagi. Banyak diantara para seniman *tayub* yang mendapatkan perlakuan buruk dari masyarakat pada waktu itu seperti diejek, dihina, dan dikucilkan. Setelah kejadian 30 September 1965, kesenian tayub di Desa Sambirejo kembali pada kesenian tradisi yang tidak bertendensi politik/ netral.

Hasil penelitian Bahrul Huda dikuatkan oleh hasil penelitian Nanik Oktafia (http://digilib.unesa.org/index.php?com=digilib&view=detil&id=3313) yang menyatakan bahwa kesenian *tayub* pada masa PKI digunakan sebagai alat propaganda dan kampanye, hingga akhirnya PKI tumbang oleh pemerintahan Orde Baru. Pada masa pemerintahan Orde Baru kesenian *tayub* mulai diperketat ruang geraknya (tercantum dalam Tap MPRS No. XXV/MPRS/1966). Pengetatan ruang gerak membuat para seniman *tayub*, khususnya para *waranggana* melakukan kegiatan *ngamen* keliling dan kegiatan lain untuk menjunjung kesenian *tayub*.

Tarian yang dibawakan oleh para *waranggana* pada mulanya bersifat sakral; sebagai simbol kesuburan, bergeser menjadi tarian profan, yaitu tarian pertunjukan guna hiburan semata.

B. Peran Pemerintah Bagi Eksistensi *Tayub* Nganjuk

Dukungan Pemerintah Kabupaten Nganjuk terhadap keberlangsungan kesenian *tayub* di daerahnya dijelaskan oleh Pak Winarto dalam petikan wawancara berikut:

> "Perjuangan mengangkat derajat para *waranggana tayub* dan seni *tayub* mendapatkan apresiasi menggembirakan dari Pemerintah Kabupaten Nganjuk. Sejak tahun 1987 diadakan acara *Wisuda Gembyangan Waranggana Tayub* yang ditangani langsung oleh Pemerintah Kabupaten Nganjuk. Acara *gembyangan* tersebut tidak saja berhasil mengangkat derajat para *waranggana tayub* dan seni *tayub langen bekso*, namun sekaligus berhasil menciptakan objek wisata budaya bagi Kabupaten Nganjuk. Prosesi upacara *wisuda gembyangan waranggana tayub* dikemas unik dan menarik, sehingga pada setiap perhelatannya mampu menarik minat pengunjung yang datang dari berbagai daerah".[1]

Gembyangan Waranggana Tayub merupakan upacara wisuda bagi para *waranggana*. Setahun sekali sejak tahun 1987 Pemerintah Kabupaten Nganjuk melalaui Dinas Pendidikan, Pemuda dan Olahraga (DIKPORA) menggelar ritual *gembyangan waranggana* setiap hari Jumat Pahing bertepatan dengan bulan besar dalam penanggalan Jawa. Acara *Gem-*

1 Wawancara dengan Pak Winarto, 19 Juni 2013.

byangan Waranggana Tayub diselenggarakan di *Pundhen Mbah Ageng*, Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Nganjuk.

Pak Winarto selanjutnya menjelaskan bahwa proses yang panjang harus dijalani seorang *waranggana* untuk mendapatkan izin melakukan pertunjukan *tayub*. Petikan wawancaranya berikut ini:

> "Sebelum mendapatkan serangkaian pembinaan mental dan teknis, seorang *waranggana* telah menjalani latihan khusus tentang keterampilan *olahbeksa* dan *olahswara*. Calon *waranggana* sedikitnya harus menguasai dengan baik 10 jenis tarian dan *tembang*. Setelah dinyatakan lulus kemudian diadakan *Upacara Wisuda Gembyangan Waranggana* atau peresmian, sebagai tanda kelulusan dan dinyatakan berhak mendapatkan Kartu Induk atau Surat Izin Pentas".[2]

Usaha panjang dan penuh perjuangan dari berbagai kalangan bagi terangkatnya kembali kesenian *tayub* sebenarnya telah dilakukan jauh sebelum tahun 1987. Menurut Pak Winarto, usaha tersebut dimulai dari sekitar tahun 1983 melalui perubahan nama dari *tandhak* atau *ledhek* menjadi *waranggana*. Perubahan sebutan itu mempunyai tujuan untuk meningkatkan status dan martabat *waranggana* di masyarakat.

Selanjutnya Pak Winarto menjelaskan bahwa bulan Desember 1985 didirikan organisasi bagi para *pramugari, waranggana*, dan *pengrawit* dengan nama Hiprawarpala (Himpunan *Pramugari, Waranggana* dan *Pengrawit Langen Tayub Anjuk Ladang*). Di dalam naungan organisasi tersebut, kesenian *tayub* Nganjuk dikoordinasikan, meliputi pembinaan bagi *waranggana, pramugari*, maupun *pengrawit*nya. Mereka secara

2 *ibid*

berkala mendapatkan pembinaan mental dan pembinaan teknis berupa gerak ragam tari, suara, dan ragam *gending*. Setelah seorang *waranggana* dinyatakan lulus dalam uji mental dan teknis, kemudian diberi Nomor Induk dan dibolehkan pentas. Bagi *waranggana* yang belum lulus, tidak diberi Nomor Induk dan berarti belum dibolehkan pentas.

Pada tahun 1990, wisuda *gembyangan waranggana* mengalami peralihan pembinaan dari semula dipegang oleh Dinas Pendidikan, Pemuda dan Olahraga (Dikpora) dialihkan kepada Dinas Kebudayaan dan Pariwisata. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata semenjak itu mendapat kepercayaan mengelola acara wisuda *gembyangan waranggana*. Selan-



Foto 3 Searah jarum jam: Gapura Pundhen Mbah Ageng dan Padepokan Langen Tayub Anjuk Ladang, Pundhen Mbah Ageng, Papan Nama Padepokan Langen Tayub Anjuk Ladang, Pendapa Padepokan Langen Tayub Anjuk Ladang

jutnya pada tahun 2001 terjadi peralihan pembinaan seluruh kesenian di daerah Kabupaten Nganjuk (Wawancara dengan Pak Winarto tanggal 19 Juni 2013).

Kiprah Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Nganjuk pada tahun 1996-1997 dalam bentuk fisik ditunjukkan dengan berdirinya Padepokan *Langen Tayub* Anjuk Ladang yang terletak di Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo. Dalam bentuk non fisik, seiring dengan berdirinya padepokan tersebut disusun pula kurikulum yang bertujuan agar padepokan menjadi pusat pembinaan *waranggana*. Keberadaan padepokan sebenarnya juga diharapkan menjadi semacam tempat kursus menari dan *menyindhen*. Namun sayang, rencana tersebut tidak terlaksana karena tidak ada yang mendaftar.

Pak Samijo, juru kunci *pundhen* Mbah Ageng menuturkan bahwa meskipun sudah berdiri megah padepokan lengkap dengan seperangkat gamelan, namun tidak ada latihan rutin. Semakin hari terasa semakin surut aktivitas berkesenian di tempat tersebut, sama sekali tidak ada latihan kecuali mendekati bulan besar dalam penanggalan Jawa. Saat menjelang bulan besar, bertepatan dengan ritual bersih desa biasanya ada latihan karawitan dan menari, sekitar tiga kali latihan.

Prosesi *gembyangan* mulai ditangani oleh Pemerintah Daerah Nganjuk sejak tahun 1987 dengan didirikannya Hiprawarpala oleh Bupati Sutrisno, selanjutnya dikenal dan diartikan sebagai upacara wisuda bagi para *waranggana*. Pengertian dan pemahaman masyarakat tentang *Gembyangan Waranggana Tayub* sebagai upacara wisuda *waranggana* berlangsung hingga tahun 2008, saat kemudian banyak mahasiswa dan para peneliti *gembyangan waranggana* mengkritik atau mengkritisinya.

" ... kalau namanya wisuda mestinya ada tahapan-tahapan pendidikan tertentu yang ditempuh oleh para calon *waranggana*.."

Demikian kurang lebih pertanyaan kritis dari para pemerhati kesenian *tayub* dan *Gembyangan Waranggana Tayub*, sehingga pada tahun 2009 namanya berubah menjadi *"Prosesi Gembyangan Waranggana"*.

Hasil pembinaan yang dilakukan pemerintah mampu mengubah struktur atau urutan pertunjukan, juga berbagai elemen yang mendukung, antara lain tari, karawitan, rias, busana, tempat dan waktu pertunjukan. Pembinaan dilakukan melalui berbagai penataran bagi para seniman *tayub* melalui organisasi yang sampai sekarang masih eksis, yaitu Hiprawarpala (Himpunan *Pramugari, Waranggana* dan *Pengrawit Langen Tayub* Anjuk Ladang).

Hiprawarpal tahun 2012-2015 dipimpin oleh Bapak Lelyanto, seorang pramugari dalam pertunjukan *tayub*. Setiap satu bulan sekali dilakukan pertemuan yang membahas beberapa hal, antara lain keluh kesah seniman yang terlibat menjalankan profesinya dan membahas tentang suatu kegiatan yang akan dilaksanakan.

Selain mengelola acara prosesi *gembyangan waranggana*, sejak tahun 2009 sampai sekarang, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Daerah Kabupaten Nganjuk mengadakan acara rutin tahunan yaitu *Tayub Padang Bulan*. *Tayub Padang Bulan* diadakan empat kali pada setiap tahunnya, berkisar pada pertengahan bulan sampai akhir bulan setiap bulan purnama. *Tayub Padang Bulan* diselenggarakan sebagai contoh atau teladan kebaikan dalam tata cara (tata tertib) pementasan *langen tayub*. Adapun urutan acara *Tayub Padang Bulan* adalah *klenengan*,

gambyongan, gedhok, ndoro-ndoro, penentuan pengibing, tayuban. Pentas di laksanakan di berbagai kecamatan di Kabupaten Nganjuk secara bergantian, menggunakan dana dari DIPA Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Daerah Kabupaten Nganjuk.


PEMERINTAH KABUPATEN NGANJUK
DINAS KEBUDAYAAN DAN PARIWISATA DAERAH

SURAT ADVIS
PENYELENGGARAAN PERTUNJUKAN KESENIAN

Foto 4 Surat Rekomendasi Pentas

Pemerintah Daerah Nganjuk melalui Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Daerah Kabupaten Nganjuk menjaga tata tertib *waranggana* dengan membuatkan beberapa administrasi, meliputi: 1) SIP (Surat Izin Pentas) atau Surat Induk, 2) Surat Rekomendasi Pentas, 3) pendataan *waranggana.* SIP/ Surat Induk diperoleh setelah *waranggana* mengikuti Prosesi *Gembyangan Waranggana* di *Pundhen* Mbah Ageng. Waranggana yang telah mendapatkan kartu induk berarti sudah sah men-

jadi *waranggana* dan siap untuk pentas dipertunjukan *tayub*. Surat rekomendasi pentas digunakan untuk mengurus izin ke kantor polisi setempat, tempat berlangsungnya pementasan. Sekali pengambilan surat rekomendasi berlaku lima lembar surat tanpa dikenakan biaya.

Selanjutnya pendataan dilakukan untuk mengetahui *waranggana* yang masih aktif. Menurut Pak Saijo, *waranggana* di Desa Sambirejo yang masih aktif hingga bulan Juni tahun 2013 adalah: 1) Kasmiyatun, 2) Minatun, 3) Andriyani, 4) Suharti, 5) Suyati, 6) Herminten, 7) Sumini A, 8) Sumini B, 9) Sriyatun, 10) Sunarmi. Pada setiap tahunnya, *waranggana* dikenai biaya untuk uang kas sebesar Rp 50.000,00. Uang tersebut digunakan sebagai dana ketika ada suatu kegiatan yang dilakukan oleh para *waranggana*.

BAB IV

Gembyangan Waranggana Tayub

Menurut keterangan yang dihimpun dari para informan di Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo, proses menjadi seorang *waranggana tayub* adalah melalui *nyantrik* atau melalui proses belajar pada seseorang pinisepuh di wilayah Desa Sambirejo, misalnya saat ini calon *waranggana nyantrik* kepada Pak Saijo di Dusun Sambirejo.

Sudah menjadi hal yang dilakukan turun temurun bahwa seseorang untuk dapat menjadi *waranggana tayub* harus melalui "proses *nyantrik*", dengan berbekal "ongkos tenaga". Calon *waranggana* hidup bersama, lebur menjadi bagian dari keluarga guru. Calon *waranggana* yang berasal dari keluarga mampu ekonomi biasanya membawa beras dan bahan lauk pauk dari rumah orangtuanya untuk dinikmati bersama keluarga gurunya. Namun, tidak semua calon *waranggana* membawa perbekalan hidup dari rumahnya. Kebanyakan mereka tinggal menetap di rumah gurunya sembari belajar kesenian *tayub* tanpa membawa perbekalan dan tidak dipungut biaya apapun oleh gurunya.

Ketika waktunya tanam padi, calon *waranggana* sigap membantu gurunya di sawah. Inilah yang dimaksud dengan "ongkos tenaga". De-

mikian berlangsung sampai calon waranggana dianggap telah mampu *nembang* dan *joged*. Setelah dianggap mampu, kemudian akan diikutkan menjadi "*untul*", yaitu magang pada *waranggana* yang sudah mampu *tanggapan* (ikut tanpa mendapatkan ongkos atau upah *tanggapan*).

Gembyangan bagi *waranggana* pada waktu lalu atau sebelum menjadi *Gembyangan Waranggana Tayub* seperti saat ini merupakan acara "*ngamen*" keliling Desa Sambirejo. *Ngamen* dan *nguntul* tersebut bertujuan untuk melatih mental calon *waranggana*, sekaligus wadah dimunculkannya atau dipromosikannya seorang calon *waranggana* oleh dalang (gurunya) menjadi *waranggana tayub*. *Gembyangan waranggana* mulai berubah kemasannya setelah Pemerintah Daerah terlibat dalam upaya mengelola dan melestarikan kesenian *tayub*.

Upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* dilaksanakan guna mengangkat dan menambah nilai positif bagi *waranggana tayub* dan seni *tayub*. Sejak tahun 1987, upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* dilaksanakan rutin setiap tahun pada hari Jum'at *Pahing* bulan besar (bulan Jawa) dan berlangsung selama kurang lebih 5,5 jam. Upacara tersebut bertempat di *pundhen Mbah Ageng* di Dusun Ngrajek dan *pundhen Mbah Budha* Dusun Sambirejo. Kedua *pundhen* berada di Desa Sambirejo Kecamatan Tanjunganom.

Upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* diperuntukkan bagi *waranggana* yang sudah lulus *ulah bekso* dan *ulah suara*, menguasai paling sedikit sepuluh jenis *gendhing*. Upacara *gembyangan waranggana* ini tampak unik dan sakral. Penata acara upacara menggunakan bahasa Jawa *Krama* berpakaian adat Jawa. Perlengkapan upacara terdiri dari *Genthong, Kembang Setaman, Sampur, Dupa, Gamelan*. Setelah diwisudanya *waranggana* berarti dia telah mempunyai SIP (Surat Izin Pentas) dan kartu induk (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Daerah, [t.t.]).

A. Upacara *Gembyangan Waranggana Tayub*

Sehari sebelum pelaksanaan *Upacara Gembyangan Waranggana Tayub*, yaitu pada Hari Kamis Legi sekitar pukul 13.30 WIB diadakan upacara pengambilan air dari Air Terjun Sedudo oleh panitia tingkat desa, tingkat kecamatan dan kabupaten, perangkat desa, sesepuh desa, dan juru kunci Mbah Ageng. Petugas yang mendapat tugas adalah *waranggana*, perangkat desa, juru kunci dan sesepuh desa. Air suci dari Air Terjun Sedudo dimasukkan ke dalam *gentong* kemudian disatukan dengan air dari *pundhen* Mbah Ageng.



Foto 5 Proses Pengambilan Air di Air Terjun Sedudo (Sumber: Dok. Dinas Kebudayaan Nganjuk)

Pada sore harinya sekitar pukul 17.00 diadakan selamatan *tumpengan* di *pundhen* Mbah Ageng, Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, yang dihadiri oleh warga Desa Sambirejo, *waranggana* setempat, perangkat desa, panitia *gembyangan*, pejabat tingkat kecamatan dan kabupaten.

Pada keesokan harinya, hari Jumat *Pahing* sekitar pukul 07.00 sudah mulai tampak kesibukan dari para panitia yang terlibat dalam prosesi *gembyangan*. Sekitar pukul 07.10 diadakan prosesi dari *sasono toto* (Balai Desa Sambirejo) ke *sasono gembyangan* (*Padepokan Lan-*

gen Tayub Anjuk Ladang). Prosesi ini merupakan iring-iringan panjang yang dimulai oleh *cucuk lampah* prajurit *Mung-Dhe*, pembawa dupa, pembawa *kembang*, pembawa *sampur*, calon *waranggana*, putri *dhomas*, orangtua calon *waranggana*, pramugari *tayub*, sesepuh desa, dan pengrawit *Mung-Dhe*.



Foto 6 Prosesi Iring-iringan dari Sasono Toto ke Sasono Gembyangan (Sumber: Dok. Dinas Kebudayaan Nganjuk)

Setelah Bupati dan Muspida hadir di *sasono gembyangan*, acara segera dimulai. Acara inti dilaksanakan dengan diawali sambutan-sambutan, kemudian pemercikan air suci, pemberian *cundhuk kembang*, kemudian para calon *waranggana* dan *waranggana* yang mendampinginya berdiri mengelilingi *pundhen* Mbah Ageng. Adapun urutan resmi acara prosesi *gembyangan waranggana* meliputi:

1. Kirab peserta *gembyangan*
2. Pembukaan
3. Laporan Panitia
4. Sambutan Bupati Kabupaten Nganjuk
5. Ritual *gembyangan waranggana*
6. Pengukuhan sebagai *waranggana* oleh sesepuh desa
7. Penyerahan sertifikat sebagai *waranggana* oleh Kepala Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Daerah Kabupaten Nganjuk
8. Doa dan Penutup
9. Pentas *Langen Tayub*

Adapun ritual *gembyangan waranggana* pada tahap pertama meliputi: 1) pemercikan air suci supaya *waranggana* terhindar dari *balak*, 2) pemberian *cunduk mentul* untuk pengukuhan para calon *waranggana*, 3) pemberian daun *waru* yang melambangkan cinta kasih, 4) minum air suci beralaskan daun pisang dan daun *waru* supaya *waranggana* bersih kembali dan mendapatkan berkah, dan 5) daun *waru* disobek dengan maksud supaya *waranggana* tetap setia dan tidak berpaling ke hati yang lain. Daun *waru* merupakan simbol hati (simbol asmara). Disobeknya daun *waru* bermakna agar para *waranggana* dapat menghindari hal-hal yang bersifat asusila.

Ritual *gembyangan waranggana* tahap dua meliputi:

1. Mengelilingi *pundhen Mbah Ageng* dengan menyanyikan sepuluh *gendhing* wajib, yaitu: *gendhing Eling-Eling, Golekan, Bandungan, Ketawang Teplek Minggah Srempeg, Gonggo Mino, Astra Kara, Ono Ini, Gondhoriyo, Ijo-Ijo* dan *Kembang Jeruk,*
2. Pengucapan *Ikrar Tri Prasetya Waranggana* di hadapan Bupati dan seluruh hadirin.

Isi *Ikrar Tri Prasetya Waranggana*:

a. *Tansah Ngluhuraken kabudayan nasional mliginipun ing babagan Langen Beksa utawi Tayub* (senantiasa meluhurkan kebudayaan nasional khususnya dalam hal ini melestarikan dan mengembangkan kesenian tradisional kesenian *tayub*).

b. *Tansah angudi indahing kawruh saha kualitas minangka ingkang sae, saha ngugemi jejering wanita utami* (senantiasa berusaha meningkatkan pengetahuan dan kualitas untuk keperluan yang baik/luhur, serta memenuhi harkat dan martabat keutamaan wanita).

c. *Sudi aleladi dumateng bebrayan ingkang tumuju ing reh lestari, ngrembaka luhuring budaya bangsa* (bersedia melayani masyara-



Foto 7 Searah jarum jam: Ritual Memerciki Calon Waranggana Dengan Air Suci, Pemberian Cunduk Mentul, Pemberian Daun Waru, dan Minum Air Suci Beralaskan Daun Pisang
(Sumber: Dok. Dinas Kebudayaan Nganjuk)

kat dengan menjunjung tinggi nilai-nilai kesusilaan supaya tercipta kehidupan yang terhormat menuju keluhuran budaya bangsa).

Acara selanjutnya adalah penganugerahan *sampur* oleh Bupati kepada para calon *waranggana*, dilanjutkan penyerahan Kartu Induk atau Surat Izin Pentas (SIP) oleh Kepala Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Nganjuk. Pemberian SIP ini merupakan acara terakhir di *pundhen* Mbah Ageng Dusun Ngrajek, dan acara selanjutnya dilangsungkan di *pundhen* Mbah Budha Dusun Sambirejo.

Untuk menuju ke Dusun Sambirejo, para *calon* waranggana naik *dokar* yang telah disiapkan. *Dokar* tersebut di pagi hari telah mengangkut para calon *waranggana* yang berasal dari Dusun Sambirejo. Menurut keterangan Pak Saijo bahwa para calon *waranggana* dari Dusun Sambirejo diarak menuju Dusun Ngrajek menggunakan *dokar*. Upacara *gembyangan* secara ceremonial dilangsungkan di Dusun Ngrajek, di *pundhen* mBah Ageng, namun untuk *waranggana* dari Dusun Sambirejo, pelaksanaan ritualnya tetap dilangsungkan juga di *pundhen Mbah Budha* Dusun Sambirejo.

Di *pundhen Mbah Budha*, para calon *waranggana* melaksanakan *gembyangan* yang terakhir, yaitu menari mengelilingi *pundhen Mbah Budha*. Setelah ritual menari mengelilingi *pundhen Mbah Budha* selesai, para wanita yang semula disebut *unthul* tersebut sudah resmi menjadi *waranggana* yang menguasai olah *beksa* dan olah *suara*.

B. Pertunjukan *Tayub* dalam Acara *Gembyangan*

Pertunjukan kesenian *tayub* dalam acara *gembyangan* sama dengan pertunjukan *tayub* saat digunakan untuk perhelatan lainnya, misalnya

syukuran pernikahan dan bersih desa. Struktur pertunjukan kesenian *tayub* dibagi menjadi enam, yaitu: *klenengan, gambyongan, gedhok, ndoro-ndoro, penentuan pengibing, tayuban*. Pada tahap pertama disajikan *klenengan* oleh *pengrawit* untuk menunggu anggota masyarakat yang akan hadir, atau sedang menikmati makanan *selamatan*. Tahap kedua *gambyongan* yang dilakukan oleh para *waranggana* untuk menghormati para tamu serta sebagai tari pembuka. Biasanya *waranggana* pada saat tari pembukaan ini menari *gambyong parianom* atau *pangkur* yang pada pertengahannya dikombinasi dengan *srapatan.*

Tahap ketiga *gedhok,* yaitu pada saat *pramugari* membuka acara akan dimulainya *tayuban.* Tahap keempat *ndoro-ndoro* yaitu para *waranggana* pada saat *gendhing* di meja tamu. Tahap kelima *tayuban* yang dilakukan warga masyarakat, terutama yang mempunyai *hajat*. Selanjutnya, secara bergilir anggota masyarakat yang akan *mengibing* dengan *waranggana* adalah para tamu undangan yang biasanya diawali oleh Kepala Desa, Sekretaris Desa, Kamitua, dan dilanjutkan warga masyarakat yang diatur oleh *pramugari*.

C. Fungsi *Gembyangan Waranggana Tayub*

Tradisi bersih desa di Dusun Ngrajek identik dengan upacara *Gembyangan Waranggana Tayub.* Hal tersebut bukannya tanpa sebab, namun berawal dari suatu cerita yang terjadi di Dusun Ngrajek. Dusun Ngrajek saat itu masih berupa hutan belantara yang dihuni oleh masyarakat pembabat hutan. Para penduduk pembabat hutan memilih lokasi bermukim di Ngrajek, karena di daerah tersebut terdapat beberapa mata air dan salah satunya mempunyai sumber air yang besar yang kemudian oleh penduduk dinamakan *sumur Agung* atau *sumur Mbah*

Ageng. Keberadaan sumber air *(tuk)* mampu mencukupi kebutuhan air bagi penduduk , meliputi pengairan sawah, ladang maupun kebutuhan sehari-hari (Wawancara dengan Pak Samijo, 6 Juni 2013).

Wujud dan ungkapan rasa syukur dan terima kasih masyarakat Dusun Ngrajek atas keberadaan *sumur Mbah Ageng* di desanya diungkapkan melalui acara syukuran dengan cara mengadakan bersih desa dan acara selamatan di dekat *sumur Mbah Ageng*. Perlengkapan upacara bersih desa dan selamatan meliputi: nasi *tumpeng*, panggang ayam, dan doa dengan *ujub* (permohonan) yang dikumandangkan menggunakan bahasa Jawa Kuno. Doa bertujuan untuk memohon kepada Yang Maha Kuasa agar penduduk setempat diberi keselamatan dan kemudahan dalam rejeki.

Dalam acara bersih desa dan selamatan tersebut diadakan pula hiburan berupa *Gambyongan Langen Tayub*. Tarian tersebut ditarikan mengitari *sumur Mbah Ageng* sebanyak sepuluh putaran dengan diiringi sepuluh *gendhing* wajib. Pada waktu itu *tandhak* yang ditampilkan minimal dua orang dan pelatih tarinya adalah juru kunci *Pundhen Mbah Ageng* sebelum dikelola oleh pemerintah seperti saat ini.

Menurut cerita Pak Samijo, Ibu Musrini, dan Pak Winarto, pada tahun 1934, yaitu pada saat menjelang diselenggarakannya acara bersih desa atau syukuran di *pundhen Mbah Ageng*, para pinisepuh di Dusun Ngrajek mengalami kegelisahan karena sulitnya mencari penari *tayub* sebagai salah satu sarana dalam melaksanakan upacara bersih desa. Pada saat bersamaan, ada dua anak perempuan yang bernama Markawit (11 tahun) dan Jaminem (10 tahun) juga sedang gelisah karena kemungkinan tidak dapat menyaksikan bersih desa akibat dari sakit yang tidak kunjung sembuh (Wawancara dengan Pak Samijo, Ibu Musrini, dan Pak Winarto, Juni 2013). Tiba-tiba Markawit dan Jaminem yang sedang

sakit memohon kepada orangtuanya agar diperkenankan tampil sebagai *waranggana.* Permohonan ini disampaikan kepada para sesepuh desa. Para sesepuh desa yang sedang gelisah karena sulitnya mencari *waranggana* serta merta mengabulkan permohonan keduanya. Menurut cerita yang berkembang di masyarakat, pada malam sebelum pentas *waranggana*, kedua anak tersebut bermimpi bahwa dirinya akan sembuh dan hidup berkecukupan bila tampil sebagai *waranggana* dalam upacara bersih desa di *pundhen Mbah Ageng*.

Sebelum tiba acara bersih desa kedua anak tersebut mandi *jamas* di *pundhen Mbah Ageng*. Meskipun keduanya tidak berlatih, namun mereka tampil sangat baik dan mempesona para hadirin, serta setelah acara tersebut keduanya sembuh dari sakitnya. Dua anak tersebut makin lama makin dewasa dan menjadi *waranggana* yang mumpuni. Berdasarkan cerita yang berkembang di masyarakat, kedua anak tersebut berkembang menjadi *waranggana* yang *laris* dan terkenal serta sering mendapat *tanggapan* dengan tarif yang tinggi.

Berdasarkan cerita yang berkembang dan dipercaya oleh masyarakat Dusun Ngrajek dan Dusun Sambirejo tersebut maka kesenian *tayub* menjadi satu persyaratan kelengkapan upacara bersih desa yang tidak dapat ditinggalkan. Kesenian *tayub* dipandang dapat menghindarkan musibah, seperti yang dialami oleh Markawit dan Jaminem. Peristiwa tersebut sekaligus sebagai momentum awal bagi para calon *waranggana* yang baru selesai belajar untuk melakukan upacara adat di *pundhen Mbah Ageng* yang disebut dengan *gembyangan.*

Semakin lama kebutuhan *waranggana* di Desa Sambirejo semakin meningkat, salah satunya untuk acara bersih desa. Berdasarkan adanya kebutuhan *waranggana* maka daripada mendatangkan *waranggana* dari luar daerah, para sesepuh kesenian tayub di Desa Sambirejo mulai men-

didik calon *waranggana* secara sukarela. Seiring berjalannya waktu, Desa Sambirejo memiliki banyak *waranggana* yang selanjutnya juga membuat Nganjuk terkenal sebagai salah satu daerah di Jawa Timur yang memiliki *waranggana-waranggana* handal.

Gembyangan Waranggana Tayub dipercaya membawa berkah bagi masyarakat setempat, karena pelaksanaannya bertepatan dengan acara bersih desa Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom. Desa Sambirejo merupakan desa yang memiliki banyak *waranggana* sehingga tidak berlebihan bila dikatakan pusatnya *waranggana*. *Gembyangan Waranggana Tayub* dilaksanakan sebagai upacara peresmian seorang calon *waranggana* menjadi *waranggana*, sekaligus merupakan kesenian tradisional yang digunakan sebagai tari kesuburan dan tari hiburan di acara bersih desa. Dengan demikian, acara ini secara tidak langsung sangat berpengaruh bagi lingkungan sehingga mendorong masyarakat untuk ikut serta berpartisipasi dalam kesenian tersebut.

BAB V

Penutup

A. Kesimpulan

Dukungan Pemerintah Kabupaten Nganjuk terhadap keberlangsungan kesenian *tayub* di daerahnya ditandai pada bulan Desember 1985 didirikan organisasi bagi para *pramugari, waranggana*, dan *pengrawit* dengan nama Hiprawarpala (Himpunan *Pramugari, Waranggana* dan *Pengrawit Langen Tayub Anjuk Ladang*). Hiprawarpala merupakan satu-satunya organisasi yang menaungi kesenian *tayub* di Kabupaten Nganjuk. Di dalam naungan organisasi tersebut, kesenian *tayub* Nganjuk dikoordinasikan, meliputi pembinaan bagi *waranggana, pramugari*, maupun *pengrawit*nya. Para seniman *tayub* secara berkala mendapatkan pembinaan mental dan pembinaan teknis berupa gerak ragam tari, suara, dan ragam *gending*.

Gembyangan Waranggana Tayub merupakan upacara peresmian atau pengukuhan seseorang menjadi *waranggana*. Upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* menandai seorang *waranggana* dinyatakan lulus

dalam uji mental dan teknis, kemudian diberi Nomor Induk dan dibolehkan pentas. Bagi *waranggana* yang belum dinyatakan lulus, maka tidak berhak mengikuti upacara *gembyangan*, tidak memiliki Nomor Induk dan belum dibolehkan pentas.

Upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* dilaksanakan rutin setiap tahun pada hari Jum'at *Pahing* bulan besar (bulan Jawa), bertempat di *pundhen Mbah Ageng* di Dusun Ngrajek dan *pundhen Mbah Budha* Dusun Sambirejo. Kedua *pundhen* berada di Desa Sambirejo Kecamatan Tanjunganom.

Gembyangan Waranggana Tayub memiliki fungsi sebagai upacara pengukuhan *waranggana*, sekaligus pelaksanaan ritual bersih desa bagi masyarakat Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk. Pengukuhan *waranggana* melalui upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* juga berfungsi untuk mengangkat citra dan martabat para *waranggana* sekaligus media promosi pariwisata Kabupaten Nganjuk.

B. Saran

1. Bagi para pelaku kesenian *tayub* diharapkan senantiasa menjunjung tinggi martabat dan keluhuran budi pekerti, baik dalam perkataan dan perbuatan, serta harus mampu menjadi contoh atau teladan perilaku yang baik bagi generasi penerusnya.
2. Guna mengenalkan kesenian *tayub* pada generasi muda, maka pada upacara *Gembyangan Waranggana Tayub* yang rutin dilaksanakan satu tahun sekali tersebut diharapkan mengundang para mahasiswa atau siswa SLTA/ sederajat.

3. Kesenian *tayub* sejatinya merupakan kesenian yang diperuntukkan bagi kaum dewasa, maka untuk konsumsi anak-anak diharapkan dapat dikemas dalam format pertunjukan panggung dengan durasi pendek, sarat nilai-nilai luhur tata pergaulan yang mengedepankan etika dan keluhuran budi pekerti. Kemasan tersebut diharapkan dapat diajarkan kepada anak-anak usia sekolah dasar dan menengah pertama sebagai upaya pewarisan tari tradisional.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, H.S.

2000 "Wacana Seni dalam Antropologi Budaya: Tekstual, Kontekstual, dan Post-Modernistis" dalam *Ketika Orang Jawa Nyeni.* Heddy Shri Ahimsa-Putra (Peny). Yogyakarta: Galang Press.

2007 Paradigma, Epistemologi Dan Metode Ilmu Sosial-Budaya. *Makalah.* Disampaikan dalam pelatihan "Metodologi Penelitian" diselenggarakan oleh CRCS-UGM. Yogyakarta.

Alfiyah, N.

2011 Tinjauan Hukum Islam terhadap Upah Tayuban Waranggana dan Penggunaannya (Studi Kasus di Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk). *Skripsi.* Surabaya: IAIN Sunan Ampel (*digital library* diunduh 14 Mei 2013 pukul 11.00 wib).

Alsa, A.

2004 *Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif serta Kombinasinya Dalam Penelitian Psikologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Cahyono, A.

2006 Pola Pewarisan Nilai-Nilai Kesenian Tayub. *Harmonia Jurnal Pengetahuan Dan Pemikiran Seni*. Vol. VII. No. 1. Januari – April (*digital library* diunduh 14 Mei 2013 pukul 10.00 wib).

Caturwati, E.

2011 *Sinden Penari Di Atas & Di Luar Panggung*. Kata Pengantar: Prof. Dr.RM. Soedarsono. Edisi II. Cetakan I. Bandung: Sunan Ambu STSI Press Bandung bekerjasama dengan Pustaka Pelajar Yogyakarta.

Departemen Pendidikan Nasional

1989 *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Harimintadji, dkk.

2003 *Nganjuk & Sejarahnya*. Nganjuk: Yayasan Salepuk.

Harimintadji

1997 *Semangat dan Jiwa Anjuk Ladang*. Suatu Kajian atas Sejarah Nganjuk. Nganjuk: Panitia Hari Jadi Kabupaten Nganjuk 1997.

Kayam, U., dkk.

2000 *Ketika Orang Jawa Nyeni*. Pengantar Prof. Dr. Sjafri Sairin, MA. Penyunting Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra, MA. Yogyakarta: Galang Press.

Koentjaraningrat

2002 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

2004 *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Kuntowijoyo, dkk.

1986 *Tema Islam dalam Pertunjukan Rakyat Jawa: Kajian Aspek Sosial, Keagamaan dan Kesenian*. Yogyakarta: Javanologi.

Moleong, L. J.

1994 *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muryantoro, H.

2007 Tayub Sebagai Salah Satu Aset Pariwisata di Kabupaten Blora. *Jantra*. Jurnal Sejarah dan Budaya. Vol. II. No. 4. Yogyakarta: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Oktafia, N.

2012 *Perkembangan Waranggana Dalam Tayub Di Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk Tahun 1966-1998. Tesis*. Diunduh dari http://digilib.unesa.org/index.php?com=digilib&view=detil&id=3313,hari Rabu 29 Februari 2012 pukul 11.15 WIB.

Panitia Hari Jadi Nganjuk

Tt Sejarah Singkat Kabupaten Nganjuk.

Prabaningtyas, N.

2013 *Pertunjukan Tayub Dalam Analisis Dramaturgi (Studi Deskriptif Waranggana Tayub Di Dusun Ngrajek, Desa Sambirejo, Kecamatan Tanjunganom, Kabupaten Nganjuk*. Diunduh dari digital library *journal.unair.ac.id/detail_jurnal.php?id=4708&med=135&bid=8*, tanggal 14 Mei 2013 pukul 11.00 WIB.

Pradhana, E.K.A.

2013 Fungsi Seni Tayub Dalam Masyarakat di Dusun Ngrajek Desa Sambirejo Kecamatan Tanjung Anom Kabupaten Nganjuk. *AntroUnairDotNet*. Vol. 2. No. 1. Januari – Februari (*digital library* diunduh 14 Mei 2013 pukul 10.00 wib).

Soedarsono, R.M.

2010 *Seni Pertunjukan Indonesia di Era Globalisasi*. Edisi ketiga. Cetakan kedua. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Suharto, B.

1999 *Tayub Pertunjukan & Ritus Kesuburan*. Bandung: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia bekerjasama dengan arti.line.

Suharyoso, S.K.

2000 "Teater Tradisional Di Sleman Yogyakarta: Jenis Dan Persebarannya" dalam *Ketika Orang Jawa Nyeni*. Heddy Shri Ahimsa-Putra (Peny). Yogyakarta: Galang Press.

Sukari

2008 Tayub Sebuah Tari Pertunjukan Rakyat di Daerah Kabupaten Pati. *Patrawidya*. Seri Penerbitan Penelitian Sejarah dan Budaya. Vol. 9. No. 3. Yogyakarta: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta.

Widiyaningsih

2003 Kesenian Tayub di Desa Sendangagung (Suatu Kajian terhadap Fungsi dan Makna Tayub dalam Upacara Adat Tunggul Wulung). *Skripsi*. Tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.

Widyastutieningrum, S.R.

2007 *Tayub di Blora Jawa Tengah Pertunjukan Ritual Kerakyatan*. Surakarta: Pascasarjana ISI Surakarta bekerjasama dengan ISI Press Surakarta.

http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2003/06/29/SEL/mbm.20030629.SEL88734.id.html. *Sayup-sayup Suara Tayub*. Diunduh Kamis 3 Maret 2011 pukul 14.45 WIB.

http://putra-wilis.blogspot.com/2007/09/jatuh-bangun-seni-tayub.html. *Jatuh Bangun Seni Tayub*. Diunduh Rabu 2 Maret 2011 pukul 13.45 WIB.

http://majalah-liberty.com/index.php. *Ronggeng Primadona*. Diunduh Rabu 27 Februari 2012 pukul 12.00 WIB.

Daftar Informan

No	Nama	Pendi-dikan	Pekerjaan	Alamat
1	Bapak Winarto. S.Pd.	Sarjana	Kasi Jarahnitra & Muskala, Dinas Kebu-dayaan Nganjuk	Nganjuk
2	Bapak Saijo	SD	Ketua Karawitan "Mardi Laras Irama"	Dusun Sambi-rejo
3	Bapak Samijo	-	Juru Kunci Pundhen Mbah Ageng	Dusun Ngrajek
4	Ibu Musrini	SD	Mantan Waranggana	Dusun Ngrajek
5	Mbak Her-minten	SD	Waranggana	Dusun Ngrajek
6	Ibu Sinten	-	Mantan Waranggana	Dusun Sambi-rejo
7	Sdr. Cindy Tris-nawati	Sarjana	Guru Kesenian	Dusun Ngrajek
8	Sdr. Ivo Nabella	SMP	Pelajar	Dusun Sambi-rejo
9	Bapak Suparno	-	Pemborong Bangunan	Dusun Sambi-rejo
10	Sdr. Iwan Wahyudi	SD	Seniman, pengrawit	Dusun Sambi-rejo

SISTEM GOTONG ROYONG PADA MASYARAKAT DESA SARWODADI, KECAMATAN COMAL, KABUPATEN PEMALANG, PROVINSI JAWA TENGAH

Sindu Galba





BAB I

Pendahuluan

Gotong royong pada dasarnya merupakan pengerahan tenaga untuk mengerjakan sesuatu (kegiatan), baik yang menyangkut kepentingan individu maupun kelompok (masayarakat). Sebagai suatu sistem pengerahan tenaga, berdasarkan sifatnya, dapat dikategorikan menjadi dua, yakni gotong royong tolong-menolong dan gotong royong kerja bakti (Koentjaraningrat, 1985, lihat juga Ahimsa-Putra, 2009, dan Rudito, 2009). Gotong royong tolong menolong biasanya terjadi dalam ketetanggaan, kekerabatan, ekonomi (pertanian). Gotong royong ini bersifat bukan spontan, ada semacam pamrih (berasaskan timbal-balik). Sedangkan, gotong royong kerja bakti tidak ada pamrih karena bukan merupakan kepentingan individual (perorangan), tetapi merupakan kepentingan bersama, seperti: bersih desa, perbaikan jalan desa, dan perbaikan saluran air (selokan)(lihat Rudito, 2012). Oleh karena itu, setiap masyarakat menumbuh-kembangkannya dengan istilah yang berbeda. Orang Batak menyebutnya *"Dalihan Na Tolu"*; Orang Makassar menyebutnya *"Mapalus"*; Orang Lampung menyebutnya *"Nemui*

Nyimah"; Orang Trunyan (Bali) menyebutnya *"Sekaha"*; Orang Kepulauan Kei (Maluku Tenggara) menyebutnya *"Masohi"*; Orang Jawa menyebutnya *"Sambatan"*; dan masih banyak sebutan lain yang ditujukan kepada gotong royong, mengingat jumlah sukubangsa yang ada di Indonesia, baik yang sudah maju maupun yang masih diupayakan untuk berkembang, lebih dari 500 sukubangsa (Melalatoa, 1985).

Pada masa lalu, terutama di daerah pedesaan, pengerahan tenaga pada gotong royong tolong-menolong dari luar kalangan keluarga pada gilirannya akan dibayar dengan tenaga juga. Namun, dalam perkembangannya, khususnya yang berkenaan dengan pengolahan tanah pertanian, masyarakat desa mulai menggantinya dengan uang karena dinilai lebih praktis (Koentjaraningrat, 1985). Dengan perkataan lain, orang lebih suka menggunakan jasa buruh daripada tenaga suka rela (gotong royong) yang bertele-tele dan terkadang merepotkan pemilik sawah. Faktor lain yang menyebabkan seseorang menggantikan tenaga dengan uang adalah keheterogenan suatu masyarakat. Sebab, dalam masyarakat yang heterogen, jenis pekerjaan warga sangat kompleks, sehingga irama kerja dan kepentingannya menjadi tidak sama. Ketidaksamaan irama dan kepentingan itulah yang kemudian menumbuhkan wujud pengerahan tenaga (gotong-royong) digantikan dengan uang atau upah kepada seseorang sebagai wujud partisipasi dalam kegiatan gotong royong.

Apa yang dikatakan oleh kedua pakar antropolog tersebut, menurut penulis, tidak berlaku secara general karena gotong royong yang dilakukan oleh Orang Samin yang berada di Kabupaten Blora (Jawa Tengah) masih bersifat personal. Artinya, tenaga dibayar dengan tenaga, bukan dapat digantikan dengan barang atau uang (Galba, 2009). Namun demikian, apa yang dikatakan oleh kedua pakar tersebut juga tidak berlebihan karena dewasa ini tingkat partisipasi seseorang dalam bergotong-

royong dapat diwujudkan dalam bentuk uang atau mengupah orang lain, sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Dusun Klayu, Desa Timbulharjo, Kecamatan Sewon, Kabupaten Bantul, Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY). Gotong royong, baik yang bersifat tolong-menolong maupun kerja bakti, yang pada awalnya lebih menekankan atau keterlibatan secara fisik para anggota masyarakatnya, kini dapat digantikan dengan uang atau mengupah kepada orang lain (Galba, 2011). Bahkan, Sumintarsih (2011: 28) menyebutkan bahwa gotong royong telah mengalami transformasi, yaitu perubahan pada tingkat bentuk tanpa disertai pada tingkat struktur. Contohnya adalah arisan. Dalam hal ini yang dipertukarkan adalah uang dan barang. Ini bermakna walaupun gotong royong dalam perkembangannya mengalami perubahan dalam tingkat bentuk, tetapi pada hakekatnya masih belum punah.

Namun, dewasa ini dengan kemajuan teknologi dan komunikasi serta arus globalisasi yang menerpa di segala aspek kehidupan kita pada gilirannya membuat semangat komunalisme melemah, sementara semangat individualisme menguat, sehingga praktik gotong royong semakin menipis (Sumintarsih, 2011:22). Padahal, gotong royong dalam suatu masyarakat, tidak hanya berfungsi sebagai sarana integrasi dan jatidiri suatu masyarakat, tetapi yang tidak kalah pentingnya adalah sebagai modal sosial dalam pembangunan, baik dalam bidang sosial, budaya, maupun ekonomi.

Pemalang adalah sebuah kabupaten yang ada di daerah Jawa Tengah. Di sana ada sebuah desa yang bernama Sarwodadi. Secara administratif desa tersebut termasuk dalam wilayah Kecamatan Comal. Bagi sebagian masyarakat Pemalang, khususnya yang berdomilisi di Pemalang bagian utara, nama desa ini tidak asing lagi. Pasalnya, di desa tersebut ada sekelompok orang yang disebut sebagai *"Wong Kaso"* yang

sering diceritakan sebagai orang yang berperilaku "aneh", khususnya jika berkomunikasi dengan "orang luar". Mereka menempati sebagian wilayah desa yang bersangkutan. Dengan perkataan lain, mereka merupakan warga masyarakat Desa Sarwodadi.

Sebagai suatu masyarakat (masyarakat Desa Sarwodadi), mereka mempunyai adat-istiadat dan tradisi yang diwariskan dari para leluhurnya. Satu tradisi yang berkaitan dengan pengerahan tenaga, baik yang menyangkut kepentingan individu maupun kelompok adalah gotong royong. Gotong royong yang berkenaan dengan persawahan disebut *klebotan* (pada saat penanaman); gotong royong yang berkenaan dengan khajatan *(duwe gawe)*, seperti *sunatan* (khitanan) dan perkawinan, disebut sinoman; gotong royong yang berkenaan dengan pendirian rumah disebut *ruweg* (pegotong-royongnya disebut *sambatan*). Lalu, gotong royong yang berkenaan dengan lingkungan, seperti perbaikan gang dan saluran airnya, serta jalan desa disebut *kerig*.

Satu hal yang menarik adalah meskipun mereka tidak lepas dari terpaan arus kemajuan teknologi dan komunikasi serta globalisasi di segala aspek kehidupun, namun semangat komunalisme yang tercermin dalam kegotongan-royongan, khususnya yang berkenaan dengan pendirian rumah dan lingkungan, masih tetap eksis. Sehubungan dengan itu, gotong royong yang ada di kalangan masyarakat Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang (Jawa Tengah) perlu untuk diteliti.

Pertanyaan-pertanyaan yang sekaligus menjadi masalah dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana bentuk dan tata cara gotong royong yang ada dalam masyarakat Desa Sarwodadi? (2) Nilai-nilai apa saja yang masih dijunjung oleh masyarakat desa tersebut? dan (3) Apa fungsi sosial gotong royong bagi kehidupan mereka? Sedangkan, tujuan

penelitian adalah untuk mengetahui: (1) Bentuk dan tata cara gotong royong yang ada dalam masyarakat Desa Sarwodadi, (2) Wujud partisipasi dalam gotong royong, serta nilai-nilai budaya yang ada di dalamnya, (3) Fungsi sosial gotong royong bagi masyarakat Desa Sarwodadi, dan (4) Manfaat gotong royong pada masyarakat Desa Sarwodadi.

Penelitian ini akan menghasilkan sebuah laporan yang bersisi data dan informasi tentang gotong royong yang ada di masyarakat Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang. Data dan infornasi tersebut bermanfaat bagi tersedianya literatur yang berkenaan dengan khasanah budaya Indonesia, khususnya di Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta. Selain itu, data dan informasi tersebut dapat dijadikan sebagai masukan dalam pembinaan dan pengembangan budaya masyarakat Desa Sarwodadi.

Masyarakat dan kebudayaan adalah dua hal yang berbeda tetapi satu dengan yang lain tidak dapat dipisahkan. Ada masyarakat ada kebudayaan karena kebudayaan tidak pernah ada tanpa masyarakat pendukungnya. Fungsi kebudayaan dalam suatu masyarakat adalah sebagai pedoman dalam menanggapi lingkungannya, baik lingkungan: alam, sosial, maupun budaya (Suparlan, 1995: 28). Oleh karena itu, setiap masyarakat dan atau komunitas menumbuh-kembangkan budaya dan tradisi dalam menanggapi lingkungannya secara luas (alam, sosial, dan budaya).

Masyarakat Desa Sarwodadi memiliki budaya dan tradisi tersendiri. Salah satu tradisi yang ada di kalangan mereka adalah gotong royong yang sebutannya bergantung pada obyek gotong royong (dalam pertanian disebut *klebotan*, dalam khajatan disebut *sinoman*, dalam pendirian rumah disebut *sambatan*, dan dalam kbersihan lingkungan disebut *kerig*). Sebagai konsep gotong royong sangat erat kaitannya dengan

kehidupan masyarakat, khususnya petani (Koentjaraningrat, 1985). Istilah gotong royong berasal dari bahasa Jawa yang menurutnya tidak terlalu tua. Sebab, baik dalam kesusasteraan Jawa Kuno maupun Jawa Madya (*Kakawin*, *Kidung*, dan sebagainya), istilah itu tidak ditemukan. Bahkan, dalam kesusasteraan Jawa Baru (*Babad, Serat*, dan sebagainya), juga tidak ditemukan. Sebagai suatu sistem pengerahan tenaga, berdasarkan sifatnya, dapat dikategorikan menjadi dua, yakni gotong royong tolong-menolong dan gotong royong kerja bakti (Koentjaraningrat, 1985, lihat juga Ahimsa-Putra, 2009, dan Rudito, 2009). Sedangkan, berdasarkan pelaksanaannya ada yang datang dari masyarakat (inisiatif masyarakat), tetapi ada pula yang datang dari pemerintah desa (bersifat intruksional). Artinya, gotong royong terselenggara karena adanya intruksi dari pemerintah desa setempat.

Tradisi adalah adat-istiadat dan kepercayaan yang secara turun-temurun dipelihara (Soekanto, 1993). Tradisi sebagai bagian dari kebudayaan bersifat dinamis. Artinya, bisa saja mengalami perubahan sesuai dengan tuntutan zaman atau malah punah. Sehubungan dengan itu, tradisi dapat dikatakan sebagai sikap dan perilaku berpola yang dilakukan oleh sebagian besar anggota suatu masyarakat atau komunitas yang diwariskan secara turun-temuruan (dari satu generasi ke generasi berikutnya). Gotong rooyong sebagai suatu tradisi yang ada di kalangan masyarakat Desa Sarwodadi tidak hanya bermakna sebagai pengerahan tenaga yang berasaskan timbal-balik dan pengerahan tenaga untuk kepentingan bersama, tetapi juga mempunyai nilai dan fungsi sosial bagi para pendukungnya (masyarakat Desa Sarwodadi).

Bertolak dari pemikiran itu, maka penulis mencoba mendeskripsikannya dengan teknik penulisan etnografi "holistik", yaitu mendeskripsikan kebudayaan dengan menggunakan suatu unsur kebudayaan

sebagai fokus deskripsi, kemudian memaparkan hubungan-hubungan yang ada antara unsur budaya tersebut dengan unsur-unsur budaya yang lain (Ahimsa-Putra, 2007:x). Dalam penelitian ini yang menjadi fokus pendeskripsiannya adalah unsur gotong-royong yang ada di kalangan masyarakat Desa Sarwodadi. Untuk itu, pendekatan yang dilakukan dalam penelitian ini adalah pendekatan fungsional, yaitu melihat fungsi gotong-royong dalam komunitas *Wong Kaso* di Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang.

Fungsi adalah kegunaan sesuatu baik yang berupa kebendaan maupun non-kebendaan (aktivitas) yang dimaksudkan untuk memuaskan suatu rangkaian dari sejumlah kebutuhan naluri makhluk manusia yang berhubungan dengan seluruh kehidupannya (Koentjaraningrat, 1980: 171). Dengan fungsi sosial yang dimaksud dalam penelitian ini adalah fungsi gotong royong dalam kaitannya dengan kehidupan bersama dalam sebuah komunitas. Dalam hal hal ini adalah komunitas *Wong Kaso*.

Sementara, nilai menurut C. Kluckhon yang dikutip oleh Berry John W, dkk (1999) menyebutkan bahwa nilai merupakan suatu konsep yang dikukuhi individu atau anggota suatu kelompok secara kolektif mengenai sesuatu yang diharapkan dan berpengaruh terhadap pemilihan cara maupun tujuan tindakan dari beberapa alternatif. Batasan tersebut --menurut Hofstede yang juga dikutip oleh Berry John W, dkk (1999)-- lengkap tetapi agak pelik. Untuk itu, disederhanakan menjadi "kecenderungan umum untuk lebih menyukai keberadaan tertentu dari tata pergaulan dengan orang lain".Dari kedua pengertian tersebut, menurut penulis, dapat disederhanakan lagi menjadi "sesuatu yang dianggap baik dan atau buruk oleh suatu masyarakat" sebagaimana yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat, (1985:11). Ia bersifat abstrak dan ada di kepala (benak) setiap orang. Oleh karena sifatnya yang demikian,

maka ia tidak dapat diraba atau difoto. Ia baru akan kelihatan ketika diwujudkan dalam bentuk aktivitas (tingkah laku). Nilai yang terkandung dalam gotong royong dapat diperoleh melalui pendekatan emik (tineliti) dan etik (peneliti). Artinya, secara emik nilai gotong royong akan dikaji menurut masyarakat pendukungnya, sedangkan yang dimaksud dengan pendekatan secara etik adalah nilai yang diperoleh dari tafsir peneliti terhadap aktivitas dalam proses gotong royong yang ada di kalangan masyarakat Desa Sarwodadi.

Penelitian tentang gotong royong sudah banyak dilakukan orang. Hal itu tercermin dari literatur (buku-buku) hasil penelitian yang berkenaan dengan gotong-royong. Tashadi, Gatot Murniatmo, dkk (1982), misalnya; mereka meneliti gotong royong pada sebuah masyarakat yang berlatar budaya Jawa, yaitu masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), dengan judul "Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Istimewa Yogyakarta". Ruang lingkup materinya meliputi gotong royong yang bersifat tolong-menolong dan gotong-royong yang bersifat kerja bakti. Adapun pendekatan yang digunakan dapat dikatakan sebagai "pendekatan budaya", karena dalam penelitian tersebut para penulis mencoba mengungkapkan nilai-nilai yang ada di balik aktivitas sistem gotong royong. Pendekatan yang sama tetapi pada etnik yang berbeda (Melayu) dan daerah yang berbeda (Kalimantan Barat) juga dilakukan oleh Wardoyo, Pandil Sastro, dkk (1983) dengan judul "Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Kalimantan Barat". Demikian juga penelitian yang dilakukan oleh Sayuti, Azinar, dkk (1983) yang berjudul "Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Sumatera Barat". Penelitian ini juga ruang lingkup materi dan pendekatannya menggunakan pendekatan budaya. Sedangkan, etnik yang melatarbelakanginya adalah Minangkabau.

Sindu Galba (2009) dengan penelitiannya yang berjudul "Modal Sosial: Sistem Gotong Royong pada Komunitas Orang Samin di Kabupaten Blora", melihat gotong royong sebagai modal sosial yang berfungsi sebagai benteng ketahanan budaya dan sekaligus jatidiri Orang Samin. Oleh karena itu, walaupun mereka tidak lepas dari pengaruh "dunia luar" (kontak dengan orang luar), namun mereka masih tetap mempertahankan adat-istiadat dan tradisi nenek moyangnya. Dalam hal ini gotong royong yang mereka lalukan masih bersifat personal. Artinya, tenaga dibayar dengan tenaga, bukan dapat digantikan dengan barang atau uang.

Sindu Galba (2011) dengan penelitian yang berjudul "Gotong Royong: Kasus Perehaban Musholla pada Masyarakat Dusun Klayu, Kelurahan Timbulharjo, Kabupaten Bantul, DIY" melihat gotong royong dalam kaitannya dengan pendidikan budaya, khususnya bagi generasi muda. Dalam hal ini gotong royong tidak hanya sekedar bekerja bersama-sama untuk mendirikan sebuah bangunan milik bersama (musholla), tetapi di balik aktivitas gotong royong itu ada nilai-nilai yang pada gilirannya dapat dijadikan sebagai acuan dalam kehidupan bermasyarakat.

Sumintarsih (2011) dengan penelitiannya yang berjudul "Identifikasi Organisasi Sosial: Gotong Royong di Kabupaten Jember, Jawa Timur", menderkripsikan gotong royong pada sebuah masyarakat yang berada di kawasan *tapal kuda*, yaitu kawasan di Provinsi Jawa Timur yang membentuk lekukan mirip, *ladam* atau *kasut* besi kaki kuda. Kawasan ini memiliki karakteristik tertentu, terutama dalam bidang kebudayaan, karena merupakan campuran kebudayaan Jawa dan Madura. Daerah yang termasuk dalam kawasan tapal kuda adalah Kabupaten: Pasuruan, Probolinggo, Situbondo, Bondowoso, Jember, dan Tuban.

Lokasi yang dipilih Desa Nogosari dan Kaliwining. Kemudian, ruang lingkup materinya adalah gotong royong yang bersifat tolong-menolong dan kerja bakti. Penelitian yang dilakukan oleh Sumintarsih ini bersifat inventarisasi (identifikasi), dengan pendekatan organisasi sosial. Temuannya adalah bahwa gotong royong yang dikenal dan masih di lakukan di lokasi penelitian adalah gotong-royong dalam kegiatan: pertanian, perkawinan, kematian, membuat/memperbaiki rumah, arisan dan gotong royong kerja bakti. Meskipun demikian, di Desa Rambipuji yang lokasinya relatif dekat dengan kota, gotong royong yang sifatnya tolong menolong sudah lemah. Gotong royong dalam kegiatan pertanian, terutama di Desa Nogosari dan Kaliwining masih tetap berjalan (eksis). Hal itu disebabkan masyarakatnya cenderung bersifat homogin dalam matapencaharian (bertani). Selain itu, tata letak rumah yang berdekatan pada gilirannya membuat intensitas hubungan sosial relatif tinggi. Semua itu menunjukkan bahwa gotong royong masih berfungsi karena bermanfaat bagi warga masyarakatnya.

Uraian di atas menunjukkan bahwa gotong royong, walaupun materinya sama, yaitu gotong royong yang bersifat tolong-menolong dan gotong royong yang bersifat kerja bakti, namun tinjauannya berbeda-beda. Dalam hal ini ada yang melihat dari segi nilai yang terkandung di dalamnya; ada yang melihat gotong royong dari segi fungsinya; ada yang menilai gotong royong sebagai modal sosial; dan ada yang menilai gotong royong sebagai organisasi yang berfungsi dan bermanfaat bagi masyarakat pendukungnya. Namun demikian, belum ada yang secara khusus melihat dari sudut terselenggaranya gotong royong. Maksud penulis adalah inisiatif terselenggaranya gotong royong. Dalam hal ini apakah inisiatif datang dari masyarakat atau dari perangkat desa (pemerintah desa). Sehubungan dengan itu, dalam kesempatan ini penulis

lebih menekankan gotong royong yang datang dari pemerintah desa. Gotong royong seperti itu penulis sebut sebagai gotong royong intruksional.

Penelitian ini dilakukan di Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang, dengan pertimbangan desa tersebut di samping relatif sarat dengan kegiatan gotong royong yang bersifat instruksional, juga sering diidentikkan dengan *Wong Kaso*. Lingkup materi penelitian ini adalah gotong royong *ruweg* (pendirian rumah) dan gotong royong yang berkenaan dengan kebersihan lingkungan *(kerig)*. Gotong royong tersebut dilihat bagaimana: sistem, wujud, keberpartisipasian, nilai, fungsi sosial, dan manfaatnya bagi masyarakat Desa Sarwodadi.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Dengan metode ini tradisi gotong royong dapat dideskripsikan secara mendetail (lihat Mc Fracken, 1988 yang dikutip oleh Brannen,1997: 11, Spradley, 1998 dan Koentjaraningrat, 1977: 93). Untuk memperoleh data dan informasi yang tertuang dalam ruang lingkup materi penelitian, peneliti menggunakan teknik wawancara dan observasi.

Wawancara ditujukan kepada tokoh formal (kepala desa dan perangkatnya), "tokoh" *Wong Kaso* dan warga masyarakat setempat, "orang luar", mantan camat Comal, dan pensiunan pegawai Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) yang pernah bertugas di Desa Sarwodadi. Dari wawancara tersebut tidak hanya diperoleh data dan informasi tentang asal-usul *Wong Kaso* dan stereotipnya (pandangan "orang luar" terhadap *Wong Kaso*), tetapi juga informasi yang berkenaan dengan gotong royong, khususnya gotong royong yang berkenaan dengan *ruweg* dan bersih desa.

Selain metode beserta teknik pengumpulan data di atas, studi kepustakaan dan dokumentasi juga dilakukan dalam penelitian ini. Studi

kepustakaan dilakukan untuk memperoleh pengertian-pengertian, konsep-konsep, paradigma-paradigma, teori-teori yang berkenaan dengan gotong-royong. Selain itu, dengan studi dokumentasi dapat diperoleh data kependudukkan, baik jumlah, persebaran, kepadatan, maupun komposisinya berdasarkan pendidikan, matapencaharian, dan agama, maupun data sekunder lainnya yang tidak diperoleh dari wawancara.

Data dan informasi yang diperoleh kemudian diklasifikasi dan dihubung-kaitkan dengan masalah penelitian. Selanjutnya, data dianalisis atau dihubungkan antara variabel yang satu dan lainnya untuk menjelaskan fungsi gotong royong dan manfaatnya dalam kehidupan masyarakat Desa Sarwodadi.

BAB II

Desa Sarwodadi Selayang Pandang

Sebelum mengetahui Desa Sarwodadi secara selayang pandang, ada baiknya mengetahui proses terbentuknya desa tersebut. Di masa lalu, sebelum tahun 1920, ada tiga desa yang salah satu bagian wilayahnya saling berbatasan. Ketiga desa itu adalah: Desa Kaso Kulon, Desa Kaso Wetan, dan Desa Bengkelung. Tahun 1920 ketiga desa tersebut digabung menjadi satu desa dengan nama baru, yaitu Sarwodadi. Desa yang baru ini dipimpin oleh seorang lurah[1] yang bernama Kasman. Sarwodadi merupakan kata jadian (gabungan) antara *sarwo* dan *dadi* yang berasal dari bahasa Jawa. *Sarwo* berarti "serba" dan *dadi* berarti "jadi". Jadi, dengan nama itu apa saja yang diharapkan atau dicita-citakan oleh masyarakatnya menjadi kenyataan. Pada saat penelitian ini dilakukan, yang menjabat sebagai kepala desa adalah Bapak Sugiyono. Ia adalah *buyut* (generasi keempat) dari lurah yang pertama (Kasman).

---

1 Kepala desa pada masyarakat Desa Sarwodadi disebut *"lurah"*. Jadi, bukan "kades" (Kepala Desa) walaupun desa tersebut berada di luar daerah perkotaan.

A. Letak dan Keadaan Alam

Sarwodadi adalah sebuah desa yang secara administratif termasuk dalam wilayah Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang, Provinsi Jawa Tengah. Dari ibukota kecamatan jaraknya kurang lebih 3 Kilometer ke arah utara; sedangkan dari ibukota kabupaten jaraknya kurang lebih 20 Kilometer ke arah timur. Desa ini sebelah utara berbatasan dengan Desa Pandek, sebelah timur berbatasan dengan Desa Gandu, sebelah barat berbatasan dengan Desa Susukan, dan sebelah selatan berbatasan dengan Desa Gintung.

Desa Sarwodadi yang luasnya mencapai 200.105 hektar ini berada di dataran rendah (kurang lebih 7 kilometer dari pantai Laut Jawa). Dari luas tersebut sebagian besar (116.838 hektar atau 58,39%) berupa persawahan; selebihnya (83.267 hektar atau 41,61%) berupa pekarangan[2]. Sedangkan, suhu udara yang menyelimutinya berkisar antara 25--31° Celsius. Sementara, curah hujannya rata-rata 2.500 Milimeter pertahun. Desa ini dilalui oleh saluran sekunder Kaliwadas yang membentang dari arah selatan ke utara. Saluran ini sangat berperan dalam kehidupan masyarakat Desa Sarwodadi, khususnya bagi petani.

Jalan yang menguhubungkan Desa Sarwodadi dengan ibu kota kecamatan (Comal) telah beraspal, bahkan sejauh kurang lebih 2 kilometer kondisinya mulus yang kanan-kirinya didominasi oleh persawahan. Selebihnya, kondisinya rusak; di sana-sini aspalnya mulai mengelupas, sehingga pengendara motor, baik roda dua maupun roda empat harus hati-hati karena di sana-sini banyak lubangnya. Justru, jalan yang menghubungkan antara pedukuhuhan yang satu dengan lainnya kondi-

2 Dalam Monografi Desa Sarwodadi Tahun 2012 penggunaan tanah untuk perumahan dan fasilitas umum tidak disebutkan, tetapi berdasarkan keterangan salah seorang perangkat desa perumahan dan fasiltas umum termasuk dalam pekarangan.

sinya relatif bagus karena jalan-jalan tersebut tidak dilalui oleh kendaraan besar (truk) dan angkutan umum.

Desa Sarwodadi dilalui oleh angkutan umum yang berupa minibus. Masyarakat setempat menyebutnya *"transpot"*. Angkutan umum yang dikelola oleh Koperasi Angkutan Daerah (Keperanda) ini mempunyai rute Comal, Desa Gintung, Desa Sarwodadi, Desa Susukan, dan kembali lagi ke Comal. Jadi, membentuk huruf "O". Oleh karena itu, Desa Sarwodadi relatif mudah dijangkau.Jika seseorang menggunakan jasa ini dari Comal ke Desa Sarwodadi, maka ia cukup mengeluarkan uang sejumlah Rp3.000,00.

B. Administrasi Pemerintahan dan Kependudukan

Sebagai satuan wilayah yang bernama desa, Sarwodadi dipimpin oleh seorang kepala desa (kades). Namun demikian, dalam kehidupan sehari-hari masyarakat setempat menyebut dan atau menyapanya sebagai *lurah* (bukan kades). Jabatan *lurah* bukan didasarkan atas penunjukkan atau penempatan pejabat di atasnya (camat atau bupati), tetapi melalui pemilihan warganya yang oleh masyarakat setempat disebut *"kodrah"*.

Tugas seorang *lurah* pada dasarnya adalah *ngayomi* warganya agar kehidupannya aman, tenteram, damai, maju, dan sejahtera. Untuk mewujudkan kehidupan yang demikian, *lurah* dibantu oleh jajarannya yang terdiri atas: *carik* (sekretaris desa), kepala urusan pemerintahan, *bau* (kepala urusan pembangunan), kepala urusan kesejahteraan rakyat, kepala urusan umum, dan kepala urusan keuangan. *Lurah* beserta stafnya bukan termasuk Pegawai Negeri Sipil (PNS). Oleh karena itu, mereka tidak digaji oleh pemerintah. Namun demikian, mereka mem-

peroleh tanah garapan (sawah) milik desa yang oleh masyarakat setempat disebut *bengkok*. Oleh karena *bengkok* merupakan tanah (sawah) milik desa, maka ketika seseorang tidak menjadi perangkat desa lagi, tanah tersebut dikembalikan kepada desa untuk diserahkan kepada penggantinya.

Selain perangkat-perangkat desa sebagaimana disebutkan di atas, juga ada perangkat-perangkat yang membawahi wilayah *pedukuhan*. Desa Sarwodadi terbagi dalam 3 wilayah pedukuhan, yakni: (1) Kasowetan, (2) Kasokulon, dan (3) Bengkelung. Masing-masing dukuh membawahi 2 dusun. Dukuh Kasowetan membawadi Dusun I dan II (RT 1—13); Dukuh Karokulon membawahi Dusun III dan IV (RT 14—26); dan Dukuh Bengkelung membawahi Dusun V dan VI (RT 27—33). Jadi, Desa Sarwodadi terdiri atas 3 pedukuhan, 6 dusun (RW), dan 33 RT.

Penduduk Desa Sarwodadi berjumlah 5.471 jiwa dengan rincian 2.780 jiwa (50,10%) laki-laki dan 2.691 jiwa (49,90%) perempuan. Daerah permukiman mereka berada di bagian barat-laut desa. Bagian lainnya (timur dan selatan desa) diperuntukan sebagai persawahan. Areal yang diperuntukkan bagi persawahan, sebagaimana telah disinggung, merupakan bagian terbesar dari penggunaan tanah yang ada di Desa Sarwodadi. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika sebagian penduduknya bekerja di sektor pertanian, baik sebagai petani pemilik maupun buruh tani.

Berdasarkan monografi Desa Sarwodadi tahun 2012 tercatat bahwa penduduk yang bekerja secara keseluruhan berjumlah 3.639 jiwa. Selebihnya, yaitu 1.832 jiwa belum bekerja atau sedang mencari pekerjaan. Mereka terdiri atas anak-anak balita dan usia sekolah.Untuk mengetahui berapa besar jumlah penduduk yang bekerja sebagai petani dan

pekerjaan-pekerjaan lain yang digeluti oleh masyarakat desa tersebut dapat dilihat pada tabel II.1 di bawah ini.

TABEL II.1 Penduduk Desa Sarwodadi Berdasarkan Matapencahaian

No.	Jenis Matapencaharian	Jumlah	%
1.	Pegawai Negeri Sipil	60	1,6
2.	TNI/Polri	6	0,2
3.	Swasta	79	2,2
4.	Wiraswasta/Pedagang	823	22,6
5,	Petani	728	20,1
6.	Buruh Tani	1.896	52,0
7.	Pertukangan	25	0,7
8.	Jasa	22	0,6
	Jumlah	3639	

Sumber: Monografi Desa Sarwodadi Tahun 2012

Dari Tabel II.1 di atas dapat diketahui bahwa penduduk Desa Sarwodadi yang bekerja di sektor pertanian persentasinya lebih besar dibandingkan dengan penduduk yang bekerja di sektor lain. Penduduk yang bekerja sebagai buruh tani saja jumlahnya mencapai 1.896 orang atau 52,0%. Apalagi, jika ditambahkan dengan petani pemilik yang jumlahnya mencapai 728 orang atau 20,1%, maka secara keseluruhan penduduk yang bekerja di sektor pertanian jumlahnya mencapai 2.624 orang atau 72,1%). Adapun pertanian yang mereka usahakan adalah sawah dengan sistem irigasi.

Berdasarkan Monografi Desa Sarwodadi Tahun 2012 penduduk yang berpendidikan berjumlah 3.985 jiwa (72,83%). Sedangkan, selebihnya (1.486 jiwa atau 27,17%) adalah penduduk yang belum bersekolah dan buta huruf. Untuk mengetahui jenjang pendidikan, jumlah, dan persentasinya dapat dilihat pada tabel II.2 di bawah ini.

TABEL II.2 Komposisi Penduduk Desa Sarwodadi Berdasarkan Pendidikan

No.	Jenjang Pendidikan	Jumlah	%
1.	SD/sederjat	1761	44,20
2.	SLTP/sederajat	1315	33,00
3.	SLTA/sederajat	827	20,76
4.	D1	-	
5.	D2	21	0,52
6.	D3	17	0,42
7.	S1	32	0,80
8.	S2	12	0,30
	Jumlah	3.985	

Sumber: Monografi Desa Sarwodadi Tahun 2012

Dari tabel di atas dapat diketahui bahwa penduduk Desa Sarwodadi sebagian besar (1761 orang atau 4420%) hanya berpendidikan SD/ sederajat. Penduduk yang bependidikan SLTP/sederajat juga jumlahnya relatif besar, yaitu mencapai 1.315 orang atau 33,00%. Kemudian, penduduk yang berpendidikan SLTA/sederajat berjumlah 827 orang (20,76%). Hanya sebagian kecil yang berpendidikan S1 (32 orang atau

0,80%) dan S2 (12 orang atau 0,30%). Ini artinya tingkat pendidikan masyarakat Desa Sarwodadi dapat dikatakan rendah. Salah satu faktor yang menyebabkan rendahnya tingkat pendidikan masyarakat Desa Sarwodadi adalah ekonomi. Sebab, untuk mencapai jenjang pendidikan yang lebih tinggi (SLTA dan Perguruan Tinggi) mereka harus keluar dari desanya, yang tentunya membutuhkan dana relatif banyak. Oleh karena itu, penduduk yang berpendidikan tinggi jumlahnya hanya puluhan orang.

C. Latar Belakang Sosial-budaya

1. Bahasa

Secara etnik masyarakat Desa Sarwodadi adalah pendukung etnik Jawa. Walaupun pada hakekatnya sama, yaitu sama-sama pendukung budaya Jawa, namun faktor geografis pada gilirannya membuat budaya mereka berbeda dengan budaya Jawa yang ada di pusatnya (Yogyakarta dan Surakarta), khususnya dalam segi bahasa. Bahasa yang digunakan oleh masyarakat Desa Sarwodadi memang bahasa Jawa, namun demikian dialeknya berbeda. Jika orang Yogyakarta dan Surakarta dalam beberapa kata yang diakhiri dengan huruf "k" pengucapannya tidak sejelas orang Sarwodadi yang berada di Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang. Oleh karena itu, orang Pemalang, termasuk orang Sarwodadi, sering disebut sebagai *"wong ngapak"* karena dialek yang digunakan termasuk dalam kategori *"Banyumasan"*[3]. Selain dialek, juga ada perbedaan-perbedaan nama suatu benda dan atau sikap dan

3 Sesungguhnya jika dicermati, walaupun sama-sama dialek *Banyumasan*, namun dialek *Banyumasan*-nya Pemalang atau *"ngapak-pemalangan"* memiliki kekhasan tersendiri. Artinya, berbeda dengan *"ngapak"*-nya Parto-Tegal (pelawak) dan *"ngapak"*-nya Mayangsari-Purwokerto (penyanyi).

tingkah laku. Sebagai contoh, apa yang disebut orang Yogyakarta sebagai *"tape"*, orang Sarwodadi menyebutnya *"kenyas"*. Kemudian, apa yang disebut orang Yogyakarta sebagai *"ndhableg"*, orang Sarwodadi menyebutnya *"mblekesunu"*, dan masih banyak lagi istilah-istilah yang berbeda penyebutannya, baik itu benda maupun kerabat.

2. Agama dan Kepercayaan

Masyarakat Desa Sarwodadi semuanya beragama Islam. Setiap pedukuhan memiliki *langgar* (tempat peribadatan) tersendiri. Selain *langgar* yang tersebar di setiap pedukuhan, desa memiliki sebuah masjid yang tidak hanya digunakan untuk melakukan *sholat* lima waktu dan *jumatan* (*sholat* Jumat) juga pengajian dan kegiatan-kegiatan lainnya dalam rangka memperingati hari-hari besar agama Islam, *muludan*, *Nuzulul* Quran, *Isra Mi'rojd*,dan sebagainya.

Meskipun masyarakat Desa Sarwodadi semuanya menganut agama Islam, namun dalam kehidupan sehari-hari pada umumnya mereka masih mempercayai adanya mahkluk-makhluk halus yang menempati tempat-tempat tertentu, seperti: sumur mati, sawah, dan pesisir laut. Konon, di daerah Sigeseng (pesisir) ada kerajaan makhluk halus. Di daerah tersebut pernah ada kapal yang terdampar karena nahkodanya mengira pelabuhan. Oleh karena itu, para orang tua berpesan kepada anak-anaknya agar tidak mendekati tempat itu. Kalaupun sampai di tempat itu jangan mengambil sesuatu yang bukan menjadi miliknya. Sebab, pernah ada kejadian ada orang yang "iseng" (mengambil sesuatu), lalu jatuh sakit. Untung ada orang "tua" yang menyarankan agar apa yang diambilnya dikembalikan. Setelah dikembalikan, maka yang bersangkutan sembuh seperti sediakala.

BAB III

Sistem Gotong Royong Instruksional Pada Masyarakat Desa Sarwodadi

Gotong royong menyangkut berbagai aspek dalam kehidupan suatu masyarakat, baik dalam ketetanggaan, kekerabatan, matapencaharian, maupun kegiatan-kegiatan yang menyangkut sarana dan fasilitas umum serta lingkungan alam (fisik) di mana sebuah masyarakat berdomisili. Berdasarkan sifatnya, gotong royong dapat dikategorikan menjadi dua, yakni gotong yang menangkut kepentingan individual dan gotong royong yang menyangkut kepentingan umum (masyarakat). Lalu, berdasarkan inisiatif penyelenggaraannya dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu gotong royong yang inisiatifnya datang dari masyarakat dan gotong royong yang inisiatifnya datang dari pemerintah desa (instruksional). Bab ini akan mencoba membahas beberapa gotong royong, khususnya gotong royong yang bersifat instruksional, pada masyarakat Desa Sarwodadi. Namun, sebelumnya ada baiknya kalau fenomena *Wong Kaso* perlu diketahui.

A. *Wong Kaso*

Kaso adalah suatu wilayah (pedukuhan) yang berada di Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang. Di desa tersebut pedukuhan Kaso ada dua, Kaso Wetan dan Kaso Kulon. *Wong Kaso* adalah warga atau penduduk Desa Sarwodadi yang berdomisili di Pedukuhan Kaso Wetan dan Kaso Kulon. Jadi, *Wong Kaso* tidak merujuk pada satu komunitas adat sebagaimana *Wong* Samin *(Sedulur Sikep)* (Fauzanafi, M. Zamzam, dkk, 2012:21), tetapi merujuk pada suatu tempat (wilayah), seperti: *Wong Comal, Wong Tegal, Wong Pekalongan*, dan sebagainya.

Nama Kaso sangat erat kaitannya dengan suatu tempat yang oleh Mbah Madujoyo dijadikan sebagai tempat peristirahatan. Tempat tersebut oleh masyarakat setempat disebut *"pasanggahan"* atau *"candi"*. Pada masa penjajahan (Belanda) tempat tersebut juga dijadikan sebagai tempat peristirahatan *(ngaso)*. Oleh karena itu, tempat tersebut dinamakan "Kaso".

Di kalangan masyarakat Pemalang, cerita tentang *Wong Kaso*, dapat dikatakan tidak asing lagi. Pada umumnya mereka telah mendengarnya. Namun demikian, tidak banyak yang secara langsung datang ke tempat di mana mereka berada dan berkomunikasi secara langsung. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika seseorang mendengar sebutan *"Wong Kaso"* , khususnya bagi masyarakat Pemalang, yang terlintas di benaknya adalah stereotip tentang sekelompok orang sebenarnya *nyrakal* (membuat "orang luar" mengakui "kesalahannya" dengan menterjemahkan arti sesuatu kata) dan *drengki* (tidak suka melihat orang berhasil). Misal, pohon pisang, *kolah*, *weruh*, *dundhang*, mobil (untuk stereotip *drengki*). Cerita-cerita yang berhubungan stereotip *nyrakal*

tercermin dalam cerita nomor 1—4 di bawah ini. Sedangkan, stereotip drengki tercermin dalam cerita nomor 5.

1. Bapak Camat dan Pohon Pisang

Konon, pada suatu saat Bapak Camat berkunjung ke pemukiman *Wong Kaso*. Sang Camat tertarik pada pohon pisang yang ada di pekarangan mereka. Lalu, ia minta bibit pohon pisang untuk ditanam di pekarangan rumahnya. maka *Wong Kaso* memenuhinya. Dengan sukarela *Wong Kaso* memenuhi permintaannya. Apalagi, yang minta seorang Camat. Beberapa *Wong Kaso* pun secara bergotong royong membawa bibit pohon pisang ke rumah Sang Camat. Sang Camat terkejut karena bibit pohon pisang yang dibawa oleh *Wong Kaso* tidak seperti yang dibayangkan (dikehendaki), yaitu pohon pisang yang masih kecil (anak pohon pisang). Oleh karena itu, Sang Camat bertanya: "Kenapa bibit pohon pisang dibawa besar sekali? Lalu, *Wong Kaso* menjawab: "Bukankah yang diminta oleh Bapak Camat adalah bibit pohon pisang?" "Kalau yang masih kecil itu namanya anak pohon pisang", tuturnya lebih lanjut. Mendengar jawabannya, Sang Camat hanya tersenyum.

2. Bertamu pada *Wong Kaso*

Suatu saat ada "orang luar" yang bertamu ke rumah *Wong Kaso*. Konon, Sang Tamu ingin buang air kecil. Untuk itu, ia bertanya kepada tuan rumah: *"Kolahe nang endi?"* (Di mana kamar mandi?). Mendengar pertanyaan tamunya, tuan rumah yang notabene *Wong Kaso*, balik bertanya: "Mau apa?". "Mau buang air kecil" jawab Sang Tamu. "Di sana, jangan buang air kecil di *kolah* tetapi di samping *kolah* karena *kolah* bukan tempat buang air", tutur tuan rumah sambil menjelaskannya.

3. Pencarian Rumah Seorang Lurah

Konon, ada seorang petugas Badan Keluarga Kesejahteraan Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) yang ditugaskan untuk melakukan penuyuluhan di Desa Sarwodadi. Untuk itu, ia mendatangi kantor kelurahan (kantor desa). Namun, setibanya di kelurahan, Sang Lurah tidak ada di tempat. Kemudian, petugas tersebut bertanya kepada salah seorang perangkat desa: "Weruh omahe Pak Lurah?" (Tahu rumahnya Pak Lurah?) Jawaban Sang Perangkat Desa: *"Ora weruh"* (Tidak tahu). Mendengar jawaban itu, petugas BKKBN tidak habis pikir karena bagaimana seorang staf kepala desa tidak tahu rumah lurahnya. Selagi, Sang petugas bengong, perangkat desa yang ditanya tadi menawarkan jasanya dengan kata-kata sebagai berikut: *"Aku ora weruh omahe Pak Lurah; ning anggera Bapak arep nang omahe Pak tak diter"* (Saya tidak tahu rumahnya Pak Lurah, tetapi jika Bapak mau ke sana, saya antar). Sang petugas BKKBN menjadi semakin bingung; sebab bagaimana bisa mengantar kalau tidak tahu rumahnya.

Ternyata pengertian *"weruh"* bagi *Wong Kaso* adalah apa yang dapat dilihat oleh mata (apa yang ada di hadapannya). Apabila tidak dapat dilihat oleh mata karena terhalang oleh sesuatu, maka *Wong Kaso* akan bilang; *"Ora weruh"*. Rumah Pak Lurah berada di antara rumah-rumah penduduk Desa Sarwodadi. Belum lagi, dari kantor kelurahan kurang lebih jaraknya 0,5 kilometer, sehingga tidak kelihatan. Oleh karena itu, ketika petugas BKKBN bertanya, jawabannya *ora weruh* (tidak tahu).

4. *Wong Kaso* yang sedang Sakit

Suatu hari ada *Wong Kaso* yang sakit. Konon, sakitnya parah sehingga tidak dapat berjalan. Oleh karena itu, kesehariannya hanya tiduran (berbaring saja). Bahkan, semakin hari semakin parah. Mengingat

kondisinya yang demikian, ada yang menyarankan *ngundang* dokter untuk memeriksa dan mengobatinya. Mendengar saran itu pesakit langsung menimpalinya: *"Eje didundang, parani bae"* (Jangan dipanggil, datangi saja), demikian pintanya. Sebab, *dundang* (panggil) sangat erat kaitannya suara (bunyi). Sementara, dokter adanya di kota (Comal) yang jaraknya kurang lebih 3 kilometer. Jika *didundang*, sudah barang tentu Sang dokter tidak mendengarnya karena jaraknya relatif jauh. Sekeras-kerasnya suara yang dikeluarkan tidak akan terdengar oleh Sang dokter. Oleh karena itu, untuk mendatangkan dokter harus didatangi rumahnya, bukan *didundang* (dipanggil).

5. *Sinder* Tebu dan Mobilnya

Konon, di zaman penjajahan Belanda ada seorang *Sinder* yang mengelilingi perkebunan tebu. Di suatu tempat, yaitu di daerah *Wong Kaso*, Sang Sinder menghentikan mobil, lalu turun dan berjalan menjuju tanaman tebu yang perlu dilihat secara dekat. Melihat mobil tidak ada orangnya (tidak ada yang menunggu), maka mobil tersebut oleh salah seorang *Wong Kaso setire* (kemudinya) digencang (diikat) dengan pelepah daun pisang yang sudah mulai mengering. Lalu, kaca dan lampunya *dilabur tlepong* (diolesi dengan kotoran kerbau). Konon, maksudnya agar mobil tersebut tidak lari. Sebab, kalau lari (jalan) dapat menabrak apa saja yang di depannya karena tidak ada pengemudinya. Melihat mobilnya kotor, Sang *Sinder* lapor kepada polisi setempat, kemudian polisi menangkap pelakunya. Namun, pelaku bebas karena selalu mengatakan bahwa dirinya hanyalah seorang *bocah angon* (penggembala). Malahan, ia mendapat ganti rugi sejumlah *seringgit* karena selama dua hari tidak bekerja.

Cerita-cerita tentang bagaimana *Wong Kaso* dalam berinteraksi dengan "orang luar" sebagaimana disebutkan di atas, barangkali hanya "gurauan" semata, atau bisa saja pernah terjadi di masa lalu, walaupun sifatnya individual (tidak semua *Wong Kaso* melakukannya). Yang jelas, ketika penulis ada di tengah-tengah mereka, sikap dan perilaku mereka tidak menunjukkan *kaso*-nya. Mereka dapat berkomunikasi dengan penulis dengan baik. Artinya, pesan yang penulis sampaikan kepada mereka dapat dimengerti dengan baik, dan sebaliknya. Jadi, sama seperti penulis berkomunikasi dengan orang-orang non-*Wong Kaso*.

Taril (72 tahun) adalah salah seorang yang dianggap banyak mengetahui tentang sikap dan perilaku *Wong Kaso*. Dalam kehidupan sehari-hari ia di samping bertani, juga berdagang kecil-kecilan (membuka warung yang menyediakan makanan dan minuman). Masyarakat setempat menyebutnya *"warung wedang"*. Atas pertanyaan:"Saya mendengar *Wong Kaso* kalau berkomunikasi mengacu kepada arti kata yang diucapkan oleh komunikator, misalnya *weruh* sangat erat kaitannya dengan batas pandangan mata; kemudian dundang sangat erat kaitannya batas suara. Kepana terhadap saya Bapak tidak melalukan hal yang demikian? Mendengar pertanyaan saya, ia tertawa, kemudian ia menjawab:

> "Niku riyen Pak, saniki mboten. Riyen menawi tiang kados kula (warungan), menawi wonten tiyang bade tumbas, ning sanjangingipun "nyuwun", mboten angsal. Sebab, dagangan ingkang dipun adep mboten disuwunaken, ning dipun sade. Milanipun menawi bade ngersaaken, nggih tumbas, mboten nyuwun"

Terjemahannya (dalam bahasa Indonesia):

"Itu dahulu Pak, sekarang tidak. Dahulu kalau orang seperti saya (buka warung), kalau ada orang akan beli, tetapi bilangnya "minta", tidak boleh. Sebab, barang-barang yang diperdagangkan tidak diberikan, tetapi dijual. Untuk itu, kalau ingin memilikinya, ya beli, tidak minta".

Selanjutnya, Pak Taril menjelaskan bahwa sekarang omongan yang berbau *Wong Kaso* sebenarnya masih ada, khususnya di kalangan anak muda. Namun, fungsinya telah mengalami perubahan, yaitu sebagai sarana keakraban. Targun (71 tahun), Taato (69 tahun), Ujiyanto (67 tahun) senada dengan Pak Taril. Mereka juga mengatakan bahwa anak-anak muda sekarang jika berkumpul sering mengacu pada *Wong Kaso* pada masa lalu dengan tujuan agar suasana pergaulan semakin akrab dan meriah (penuh dengan tawa riang).

Kaso, sebagaimana telah disinggung, adalah nama pedukuhan yang ada di Desa Sarwodadi. Namun demikian, di kalangan masyarakat desa sekitarnya nama Kaso lebih dikenal dari pada nama desanya; paling tidak Kaso identik dengan Desa Sarwodadi. Hal itu tercermin dari sebutan masyarakat desa sekitarnya terhadap Puskesmas dan Masjid yang ada di Desa Sarwodadi. Dalam hal ini, orang luar sering menyebut Puskemas Kaso dari pada Puskesmas Sarwodadi, kemudian Mesjid Kaso dari pada Masjid Sarwodadi, bahkan Kantor Desa Sarwodadi sering disebut dengan Kantor Desa Kaso.

B. Sistem Gotong Royong pada Masyarakat Desa Sarwodadi

Masyarakat Desa Sarwodadi dapat dikatakan identik dengan *Wong Kaso* . Sebab jika berbicara tentang *Wong Kaso* maka merujuk pada suatu desa yang bernama Sarwodadi. Sebaliknya, jika orang berbicara tentang Desa Sarwodadi, maka yang terbayang *Wong Kaso*, karena desa tersebut merupakan desanya *Wong Kaso*. Sebagai suatu masyarakat, *Wong Kaso* atau masyarakat Desa Sarwodadi memiliki tradisi dalam berbagai aspek kehidupannya. Satu tradisi yang ada kaitannya dengan pengerahan tenaga, baik untuk kepentingan perorangan (individual) maupun kelompok (umum/masyarakat) adalah gotong royong.

Berdasarkan sifatnya, gotong royong dapat dikategorikan sebagai gotong royong spontan dan gotong royong instruksional. Dengan gotong royong spontan yang dimaksud adalah gotong royong yang tanpa campur tangan pihak-pihak tertentu (pemerintah atau perangkat desa). Artinya, murni antarwarga masyarakat. Lalu, yang dimaksud dengan gotong royong instruksional adalah gotong rooyong yang dikoordinir oleh pemerintah atau perangkat desa. Bab ini akan mencoba mengetengahkan berbagai gotong royong bersifat instruksional.

1. *Ruweg*

Ruweg adalah istilah setempat untuk menyebut gotong royong dalam membangun/mendirikan rumah. Pada tahun 2012 Desa Sarwodadi menjadi salah satu lokasi program Tentara Manunggal Membangun Desa (TMMD). Pada tahun yang sama Desa Sarwodadi mendapat jatah 5 unit rumah dari pemerintah. Untuk 5 unit rumah, pemerintah menyediakan dana (uang) sejumlah Rp25.000.000,00. Jadi, setiap unit rumah diberi bantuan sejumlah Rp5.000.000.

Untuk menentukan siapa-siapa yang mendapat bantuan, pihak desa (*lurah* dan perangkatnya) beserta tokoh masyarakat bermusyawarah, sehingga warga yang akan dibantu betul-betul belum punya rumah atau kondisi rumahnya tidak layak. Setelah ada mufakat tentang siapa-siapa (5 orang) yang perlu dibantu, maka yang bersangkutan diberi tahu oleh RT-nya, dan sekaligus menjelaskan bahwa uang yang akan diterima khusus untuk pengadaan/pembelian material (bahan-bahan bangunan). Dalam kesempatan itu Sang RT juga menginformasikan bahwa pengerjaan akan dilakukan oleh para tentara yang sedang bertugas di Desa Sarwodadi dan warga RT setempat secara gotong royong.

Pendirian rumah adalah proses. Sebagai suatu proses sudah barang tentu dilakukan secara bertahap. Pada dasarnya ada tiga tahap dalam pendirian rumah, yakni tahap: persiapan, pelaksanaan, dan penyempurnaan *(finishing)*.

a. Tahap Persiapan

Walaupun rumah yang akan didirikan "berkat" bantuan dari pemerintah. Namun, pemilik tidak meninggalkan *petungan* untuk menentukan hari yang dianggap baik, sehingga *slamet* (segala sesuatu berjalan dengan lancar dan selamat). Dalam hal ini biasanya pemilik rumah bertanya kepada *wong tue* (orang yang dianggap ahli dalam *petungan*). Setelah hari yang dianggap diperoleh, maka pemilik rumah menghubungi tukang batu dan atau kayu. Selain itu, memberitahu ke RT-nya. Selanjutnya, Sang RT menginformasikan kepada RW, Kepala Dukuh, dan warganya. Kepala Dukuhlah yang kemudian menginformasikan kepada Lurah dan tentara yang sedang melakukan tugas dalam program TMMD di Desa Sarwodadi. Sedangkan, persiapan yang menyangkut pengadaan material (bahan-bahan bangunan) tidak perlu dipikirkan

oleh calon pemilik rumah. Sebab, hal tersebut telah disediakan oleh Panitia Pelaksanaan Kegiatan (PPK).

b. Tahap Pelaksanaan

1) Pembutan Pondasi

Pada hari yang telah ditentukan, kurang lebih pukul 07.30 WIB, tukang dan para pegotong-royong, termasuk para tentara, berdatangan. Kurang lebih pukul 08.00 WIB mereka mulai bekerja. Ada beberapa orang yang membuat kedudukan pondasi dengan cara mencakuli tanah searah dengan panjang rumah yang akan didirikan; ada beberapa orang yang membuat kedudukan pondasi dengan cara mencangkul searah dengan lebar rumah yang akan didirikan; ada yang meratakan tanah cangkulan; ada yang mengumpulkan sampah di suatu tempat kemudian membakarnya; ada yang menebas semak-belukar; dan lain sebagainya. Sekilas, tampaknya mereka asyik dengan apa yang dilakukan. Namun, sekali-sekali keluar perilaku (omongan) *Kaso*-nya. Misal, ketika salah seorang pegotong-royong memerlukan *arit* (alat potong), kemudian ia bilang: *"Nyelang arite"* (pinjam *arit*-nya), maka yang dipinjami bilang: *"Angel nyopot gagange"* (sulit mencabut *gagang*-nya). Sebab, *arit* adalah bagian dari alat potong (terbuat dari besi atau baja, salah satu sisinya tajam) yang bagian bawahnya ditanjapkan pada *gagang*. Omongan yang mengacu pada *Wong Kaso* itu tidak membuat suasana menjadi keruh jutru mencairkan suasana sehingga gotong royong tampak meriah karena disertai dengan candatawa.

Pukul 09.00 WIB para pegotong-royong beristirahat sejenak untuk menikmati *pacetan* (makanan kecil dan minuman) yang disedia-

kan oleh calon pemilik rumah. Setengah kemudian (09.30 WIB) gotong royong penyiapan pondasi dilanjutkan. Pukul 11.30 WIB para pegotong-royong beristirahat lagi. Kali ini bukan untuk menikmati *pacetan*, tetapi saatnya orang melakukan ibadat (sholat *dzuhur*), lalu makan siang di rumah masing-masing. Pukul 13.00 WIB gotong royong dilanjutkan sampai dengan menjelang waktu *ashar* (sekitar pukul 15.30 WIB).

Penyiapan dan pemasangan pondasi biasanya hanya memerlukan waktu sehari (Pukul 08.00—13.00 WIB) karena rumah yang didi-



Foto 1: Kerangka Bentuk Rumah *Klabang Nyander*

rikan berukuran kecil (4x6 meter). Dalam pemasangan pondasi tukang yang berperan adalah tukang batu. Tukang ini dibayar sesuai dengan harga pasar, yaitu Rp60.000,00 perhari. Adapun rumah yang akan didirikan berbentuk *klabang nyander*. Untuk mengetahui bagaimana rumah yang direncanakan berbentuk *klabang nyander* dapat melihat foto di bawah ini

2) Pembuatan dan Pemasangan Tiang-Tiang Rumah
Pada saat penyiapan dan pemasangan pondasi, tukang kayu tidak hanya berdiam diri. Ia juga menyiapkan kerangka rumah, baik yang dijadikan sebagai *saka* (tiang) maupun yang berkaitan dengan *wongwong* (kerangka atap rumah). Pembuatan dan pemasangan tiang juga dilakukan secara bergotong royong. Namun demikian, karena pemasangan tiang memerlukan keahlian, maka yang banyak berperan adalah tukang kayu. Sementara, para pegotong royong hanya sekedar membantunya, seperti: ikut menegakkan tiang, mengambil bambu yang akan digunakan untuk *cagak* tiang, sehingga kedudukan tiang betul-betul tegak lurus.

3) Pemasangan *Wongwong*
Pada masyarakat Desa Sarwodadi pengertian *wongwong* tidak hanya bagian atas kerangka atap, tetapi juga kerangkanya. Jadi, kerangka atap rumah secara keseluruhan. Tidak semua pegotong royong dapat mengerjakannya, karena pemasangan *wong-wong* membutuhkan orang ahli, yaitu tukang kayu. Oleh karena itu, yang banyak berperan dalam pemasangan *wongwong* adalah tukang kayu. Para pegotong royong hanya sekedar membantu dari bawah. Kegiatan pemasangan *wongwong* oleh masyarakat setempat disebut *munggah molo*. Pada saat kegiatan berlangsung di sana-sini

terdengan suara yang gaduh (bunyi ketukan palu). Oleh karena itu, jika ada suasana yang gaduh orang menyebutnya sebagai "Kaya munggah molo" (seperti *munggah molo*).

4) Pemasangan *Osok* dan *Reng*

Osok adalah bagian kerangka atap rumah yang posisinya melintang (ke arah atap rumah). Sedangkan, *reng* adalah bagian atap rumah yang posisinya membujur. Kedua bagian ini, *baik* osok maupun *reng* berfungsi sebagai penyangga genteng. Sebagaimana pemasangan *wongwong* dan tiang, pemasangan *osok* dan *reng* juga yang banyak perperan adalah tukang kayu. Para pegotong royong hanya sekedar membantu dari bawah. Pemasangan *osok* oleh masyarakat setempat disebut *"ngosok"*, dan pemasangan *reng* oleh masyarakat setempat disebut *"ngereng"*.

5) Pemasangan *Gendeng* (Genteng)

Ada beberapa orang yang berada di atas (kerangka atap). Mereka adalah orang-orang yang biasa melakukan pemasangan *gendeng*. Para pegotong royong lainnya berada di bawah. Ada juga yang berada di tengah tangga. Para pegotong royong yang ada di bawah berjajar ke arah tumpukan *gendeng*. Jarak antarpegotong royong kurang lebih *setengah depa* orang dewasa (kurang lebih 60—70 centimeter). Pegotong royong yang berada di dekat tumpukan *gendeng* mengambil beberapa buah *gendeng* (3 buah) kemudian menyerahkan kepada pegotong royong yang ada di dekaktnya. Lalu, pegotong royong yang menerima menyerahkan kepada pegotong royong yang ada di sampingnya, dan seterusnya sampai diterima oleh pegotong royong yang di tangga. Selanjutnya, pegotong royong yang ada di tangga menyerahkan kepada pegotong royong

yang ada di atasnya (kerangka atap rumah). Lalu, yang ada di kerangka atap rumah memasangnya. Jadi, pengusungan *gendeng* dari tempat ke atas (kerangka atap rumah) dilakukan dengan sistem *estafet*. Pemasangan *gendeng* itu sendiri dimulai dari bagian paling atas kerangka atap rumah. Jadi, bukan dari bagian bawah ke atas. Hal itu disamping untuk menghindari ketidak-rataan *gendeng* (susunan *gendeng* tidak rata), namun yang tidak kalah pentingnya adalah mempermudah pemasangan.

6) Pemasangan Dinding

Dinding yang akan digunakan dalam *ruweg* ini adalah dinding yang terbuat dari bambu (ayaman bambu). Masyarakat setempat menyebutnya *"pager"*. Adapun jenis bambu yang bukan bambu *petung*, tetapi bambu yang oleh masyarakat setempat disebut *"pring kasap"*. Apa yang disebut sebagai *pager* dapat dilihat pada foto 9 di atas.

Perlu diketahui bahwa dinding yang digunakan dalam *ruweg* ini bukan seluruhnya terbuat dari *pager*, tetapi gabungan antara pager dan batu bata (tembok). Tembok berada di bagian bawah setinggi kurang lebih 1 meter. Kemudian, diteruskan dengan *pager* . Jadi, dinding yang berupa *pager* ada di bagian atas. Rumah yang berdinding seperti itu oleh masyarakat setempat disebut *"kutangan"*.

Pemasangan dinding tembok dilakukan oleh tukang batu, sedangkan pemasangan dinding *pager* dilakukan oleh tukang *pager* atau tukang kayu. Pegotong royong lainnya hanya sekedar membantu, seperti mengusung bata, menggotong pager secara bersama-sama, dan sebagainya.

Dengan berakhirnya pemasangan dinding, maka para warga setempat tidak lagi mengikuti kegiatan-kegiatan lainnya. Sebab, kegi-

atan selanjutnya, seperti memasang pintu, jendela, dan melantai dilakukan oleh ahlinya, yaitu tukang kayu dan tukang batu.

Perlu diketahui bahwa pelaksanaan kegiatan *ruweg* yang meliputi: penyiapan dan pemasangan pondasi, pemasangan tiang-tiang (*saka*), *munggah molo*, pemasangan *osok* dan *reng*, pemasangan *gendeng*, dan pemasangan diinding serta pemasangan pintu dan jendela, sebagaimana dijelaskan di atas, dimulai pukul 08.00 dan diakhiri pukul 15.00 WIB (pukul 3 sore). Pukul 09.00 WIB para pegotong royong beristirahat sembari menikmati makanan dan minuman yang disediakan oleh tuan rumah. Perlu diketahui pula bahwa tenaga ahli seperti tukang batu dan tukang kayu dibayar sesuai harga pasar, yaitu Rp60.000,00 per hari untuk tukang batu, dan Rp70.000,00 per hari untuk tukang kayu.

Selain itu, perlu diketahui pula bahwa pada tahun 2013 Desa Sarwodadi juga memperoleh Bantuan Stimulus Perumahan Swadaya (BSPS) dari pemerintah sejumlah 26 unit rumah. Setiap unit dibantu uang untuk pengadaan material (bahan-bahan) sejumlah RP 6.000.000,00. Pelaksanaannya sama seperti *ruweg* yang dilakukan pada tahun sebelumnya (tahun 2012), yaitu secara gotong royong.

2. Kebersihan Desa

Kegiatan-kegiatan yang berkenaan dengan kebersihan desa yang dilakukan secara bergotong royong (kerja bakti) antara lain: membersihkan jalan desa, memperbaiki dan atau membersihkan *gorong-gorong* (saluran air yang menghubungkan antarrumah, antar-RT dan antarpedukuhan, dan membaiki gang. Gotong royong yang termasuk dalam kategori kerja bakti ini oleh masyarakat setempat disebut sebagai *kerig*.

Jadi, ada *kerig gili* (termasuk *gorong-gorong*-nya) dan *kerig* perbaikan gang. Untuk lebih jelasnya, kedua *kerig* yang berkenaan dengan bersih desa ini akan diuraikan satu-persatu berikut ini.

a. *Kerig Gili*

Gili adalah istilah setempat untuk menyebut jalan yang beraspal yang dilalui oleh kendaraan umum (jalan raya). Gotong royong yang berkenaan dengan pembersihan jalan tersebut oleh masyarakat setempat disebut sebagai *kerig gili*. *Kerig gili* biasanya pada saat-saat tertentu, seperti: seperti: dalam rangka menyambut hari ulang tahun kemerdekaan RI (*17-agustusan*), hari-hari besar Islam (Mauludan), dan lain sebagainya. Pada dasarnya ada tahap yang dilakukan dalam *kerig gili*, yaitu tahap persiapan dan tahap pelaksanaan.

1) Tahap Persiapan

Beberapa hari sebelumnya, paling tidak seminggu sebelumnya, baik itu dalam rangka *17-agustusan* maupun *muludan* (memperingati hari kelahiran nabi besar Muhammad SAW), *Lurah* mengundang para stafnya dan Ketua RT, Ketua RW, serta Ketua dukuh yang ada di wilayahnya untuk menginformasikan tentang akan adanya gotong royong dan sekaligus membicarakan tentang waktu pelaksanaannya. Pertemuan itu menghasilkan keputusan atau kesepakatan bahwa jika kegiatan, baik dalam rangka *17-agustusan* maupun *muludan*, jatuh pada hari Sabtu atau Minggu, maka *kerig gili* dilakukan pada hari Jumat. Hal itu disejajarkan dengan program pemerintah tentang kebersihan lingkungan (Jumat Bersih). Namun, jika hari yang akan diperingati jatuh hari Senin atau Selasa, maka *kerig gili* dalam rangka 17-*agustusan* dan atau *muludan* dilakukan pada hari Minggu, sehingga warga yang bekerja sebagai

Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan perusahaan swasta dapat secara fisik (langsung) ikut *kerig gili*.

Para Ketua RT biasanya menginformasikan apa yang dihasilkan dalam rapat yang dipimpin oleh *lurah* kepada beberapa warganya. Lalu, informasi itu diteruskan kepada warga lainnya secara *gethok-tular* (dari mulut ke mulut).

2) Tahap Pelaksanaan

Ketika hari yang telah ditentukan (H) tiba, sekitar pukul 07.00 WIB para Ketua RT yang wilayahnya dilalui *gili* mengumumkan kepada warganya (melalui pengeras suara yang ada di *langgar*) bahwa pukul 08.00 WIB akan diadakan *kerig gili*. Untuk itu, dimohon kehadirannya dengan membawa perlengkapan/peralatan yang diperlukan.

Kurang lebih pukul 07.30 para pegotong-royong mulai berdatangan ke tempat-tempat yang telah ditentukan *(gili)*.Ada yang membawa *pacul*, ada yang membawa *arit*, ada yang membawa sapu lidi, dan ada yang tidak membawa peralatan. Pukul 08.00 WIB kegiatan gotong royong dilakukan. Sampah-sampah yang ada di pinggir jalan dibersihkan. Demikian juga, *gorong-gorong* yang penuh dengan sampah dan atau yang ditumbuhi tumbuh-tumbuhan liar. Sampah-sampah biasanya disapu oleh para pegotong-royong perempuan, khususnya ibu-ibu yang rumahnya ada di pinggir jalan. Sedangkan, para pegotong royong laki-laki mengarit dan atau mencangkuli tanaman liar serta memperdalam *gorong-gorong*, sehingga jika musim hujan tiba air dapat mengalir secara lancar. Jadi, yang ikut *kerig gili* tidak hanya para lelaki, tetapi juga perempuan sebagaimana yang terlihat dalam foto di bawah ini.




Foto 2: Para Pegotong-royong Kerig Gili

Pukul 09.00 WIB berbagai makanan kecil dan minuman tersedia di tempat yang telah ditentukan, yaitu di kantor desa (pihak desa yang menyediakan). Makanan kecil dan minuman juga disediakan oleh warga setempat, biasanya yang mampu. Pukul 11.30 gotong royong diakhiri, dan para pegotong royong pulang ke rumah masing-masing.

b. *Kerig* Perbaikan Gang

Selain *kerig gili* dalam rangka *17-agustusan* dan *muludan*, ada juga *kerig* perbaikan gang yang menghubungkan antar-RT, RW, dan Pedukuhan. Sebagaimana *kerig gili*, *kerig* perbaikan gang juga merupakan proses yang harus dilakukan secara bertahap. Tahap-tahap itu meliputi persiapan dan pelaksanaan.

1) Tahap Persiapan

Sebagaimana telah disinggung pada bagian terdahulu, tugas seorang *lurah* pada dasarnya adalah *ngayomi* warganya agar kehidup-

annya aman, nyaman, tenteram, damai, maju, dan sejahtera. Salah satu faktor yang ikut berperan dalam mewujudkan kehidupan yang demikian adalah kondisi jalan kampung (gang). Jika kondisi gang berlubang-lubang dan becek (pada musim hujan), sudah barang membuat warganya tidak nyaman. Ini artinya, kesejahteraannya terusik. Untuk mewujudkan itu, desa memprogramkan perbaikan gang, khususnya pada gang yang kondisinya memprihatikan.

Sebelum *kerig* perbaikan gang dilaksanakan, *lurah* mengadakan rapat dengan para stafnya dan Ketua RT, Ketua RW, serta Kepala Dukuh yang ada di wilayah desanya. Rapat dimaksudkan untuk menentukan gang mana yang akan diperbaiki. Segala sesuatu yang menyangkut bahan bangunan (material) dan tenaga ahli (tukang batu) ditanggung oleh desa. Setelah ada kesepakatan bahwa gang yang akan diperbaiki adalah salah satu gang yang ada di RT 1 (misalnya), maka RT yang bersangkutan memberitahu kepada para warganya secara *gethok-tular*.

2) Tahap Pelaksanaan

Pada hari yang telah ditentukan (hari H), kurang lebih pukul 07.00 WIB, Ketua RT sekali lagi memberitahukan kepada warga bahwa pada pukul 08.00 WIB akan ada *kerig* pembuatan gang melalui pengeras suara (dari *langgar*). Untuk itu, para warga dihimbau agar hadir dengan membawa peralatan *(pacul)*, *arit*, dan sapu lidi. Kurang lebih pukul 07.30 para pegotong-royong mulai berdatangan, termasuk para tukang batu, ke gang yang akan diperbaiki. Pukul 08.00 WIB kerig perbaikan gang dimulai. Para pegotong-royong yang bukan termasuk tenaga ahli ada yang membersihkan saluran air (got) dengan pacul, dan ada pula mengangkut pasir, semen, dan *konblok* dengan sistem *estafet*. Adapun yang memasang

konblok tukang batu. Sementara, *laden* mendekatkan/memberikan *konblok* yang akan dipasang kepada tukang batu. Selain itu, mengaduk semen dan pasir (jika diperlukan).

Pukul 09.00 WIB para pegotong-royong beristirahat sampai menikmati hidangan (makanan kecil dan minuman) yang disediakan oleh desa dan warga yang rumahnya di sekitar gang yang sedang diperbaiki. Pukul 11.30 gotong royong diakhiri, dan para pegotong royong pulang ke rumah masing-masing. Sedangkan, tukang batu dan *ladenne* (pembantunya) datang lagi pada pukul 13.30 WIB dan melanjutkan pemasangan *konblok* sampai pukul 03.30 WIB. Jika pemasangan *konblok* belum selesai, maka dilanjutkan esok harinya. Tenaga ahli (tukang batu) dan pembantunya dibayar sesuai dengan harga pasar (Rp60.000,00 per hari untuk tukang batu dan Rp45.000,00 per hari untuk *laden*).



Foto 3: Pemasangan Konblok

Uraian di atas menunjukkan bahwa masyarakat Desa Sarwodadi terkesan *guyup-rukun*. Namun, jika dicermati secara seksama, ada juga yang bersikap masa bodoh. Artinya, jarang atau tidak pernah "*nimbrung*" atau "*ngrahabi*". Dengan perkataan lain jarang atau tidak pernah mengikuti kegiatan gotong royong. Orang yang demikian, sering jadi pergunjingan. Dan, orang seperti itu pada masyarakat Desa Sarwodadi disebut "*ora lumprah*" , "*kaya ora butuh wong liye*", atau "*mlekiti*" *Ora lumprah* bermakna tidak peduli terhadap orang lain (sesamanya). Kemudian, *kaya ora butuh wong liya* bermakna *takabur* karena merasa dapat hidup sendiri tanpa bantuan orang lain. Sedangkan, *ora srawung* bermakna sombong karena merasa kedudukan sosialnya lebih tinggi, sehingga tidak perlu berbaur dengan sesama warganya. Berikut ini adalah beberapa foto yang berkenaan dengan kegiatan bersih desa atau lingkungan.

BAB III

Nilai Dan Fungsi Serta Manfaat Gotong Royong

A. Nilai dan Fungsi Gotong Royong

Gotong royong sesungguhnya adalah suatu nilai. Sebagai suatu nilai, gotong-royong baru dapat diamati setelah terwujud dalam aspek tingkah laku. Misal, ada orang-orang yang bersama-sama mengerjakan sesuatu dengan tujuan tertentu yang merupakan kepentingan individual (perorangan), seperti *ruweg*, atau kepentingan bersama (kelompok/ masyarakat), seperti bersih desa. Kedua kegiatan tersebut jika dicermati secara saksama mengandung nilai-nilai yang pada gilirannya dapat dijadikan acuan hidup bersama dalam suatu masyarakat.

Kontjaraningrat (1985) menyebutkan bahwa nilai yang melatarbelakangi segala aktivitas tolong-menolong antarwarga sedesa adalah nilai budaya yang berkenaan dengan hakekat hubungan antarmanusia yang mengandung empat konsep, yaitu: (1) Manusia tidak hidup sendiri tetapi dikelilingi oleh komunitasnya, masyarakatnya, dan alam semesta sekitarnya. Dalam system makrokosmos ia merasa dirinya hanya sebagai unsure kecil yang ikut terbawa oleh proses peredaran alam semesta

yang maha besar; (2) Dengan demikian, dalam segala aspek kehidupannya manusia pada hakekatnya bergantung dengan sesamanya; (3) Oleh karena itu, ia harus selalu berusaha untuk sedapat mungkin memelihara hubungan baik dengan sesamanya, terdorong oleh jiwa sama rata-sama rasa; dan (4) Selalu berusaha untuk sedapat mungkin bersifat conform, berbuat sama dan hidup bersama dengan sesamanya dalam komunitas, terdorong oleh jiwa sama tinggi-sama rendah.

Bertolak dari pendapat di atas, maka gotong royong yang dilakukan oleh masyarakat Desa Sarwodadi, jika dicermati secara seksama, mengandung nilai-nilai: yang pada gilirannya dapat dijadikan acuan dalam hidup bermasyarakat. Nilai-nilai itu antara lain: kerbergantungan dengan sesamanya, kebersamaan, musyawarah, dan kerjasama. Nilai kebergantungan dengan sesamanya tercermin dari kepuduliannya terhadap gotong royong yang ada di desanya, khususnya *ruweg*. Kepedulian tersebut tidak hanya yang bersifat materi (menyumbang uang dan atau barang), tetapi juga non-materi (hadir dan ikut bekerja secara bersama-sama). Semua itu dilatarbelakangi oleh nilai budaya yang berkenaan dengan hakekat hubungan antarmanusia.

Manusia tidak hidup sendiri tetapi dikelilingi oleh komunitasnya, masyarakatnya, dan alam semesta sekitarnya. Dalam sistem makrokosmos ia merasa dirinya hanya sebagai unsur kecil yang ikut terbawa oleh proses peredaran alam semesta yang maha besar. Dengan demikian, dalam segala aspek kehidupannya manusia pada hakekatnya bergantung dengan sesamanya. Oleh karena itu, ia harus selalu berusaha untuk sedapat mungkin memelihara hubungan baik dengan sesamanya, terdorong oleh jiwa sama rata-sama rasa; dan selalu berusaha untuk sedapat mungkin bersifat *conform*, berbuat sama dan hidup bersama

dengan sesamanya dalam komunitas, terdorong oleh jiwa sama tinggi-sama rendah. Sebab, jika tidak ia akan menjadi pergunjingan.

Nilai-nilai yang terkandung dalam gotong royong yang ada di kalangan masyarakat Desa Sarwodadi *(Wong Kaso)*, antara lain: kebersamaan, musyawarah, dan keterbukaan/kejujuran. Nilai kebersamaan tercermin dari bersama-samanya mengerjakan kegiatan-kegiatan yang menyangkut kebersihan desa. Sebab, desa bukan milik perorangan, tetapi milik bersama. Oleh karena itu, harus sama-sama menjaga kebersihannya.Nilai musyawarah tercermin dari adanya pertemuan yang membicarakan tentang siapa-siapa yang akan menerima bantuan dalam perehaban atau pendirian rumah. Jadi, *lurah* tidak semena-semena. Dan, nilai keterbukaan/kejujuran tercermin dalam pemberian bantuan yang berupa uang, yaitu RP5.000.000 per unit. Dengan demikan, setiap warga mengetahuinya.

Bertolak dari nilai-nilai yang terkandung kegiatan gotong royong yang ada di kalangan masyarakat Desa Sarwodadi, maka dapat dikatakan bahwa gotong royong berfungsi dalam kehidupan bermasyarakat. Sebab, dalam gotong royong ada semangat saling-membutuhkan, sama rata dan sama rasa. Selain itu, gotong royong juga berfungsi sebagai kontrol sosial, karena yang tidak pernah hadir akan jadi bahan pergunjingan.

B. Manfaat Gotong Royong

Dari sisi ketenagaan gotong royong merupakan suatu modal kerja yang melimpah, sehingga suatu kegiatan, baik *ruweg* maupun bersih desa, dapat dilakukan dalam waktu yang relatif cepat. Dari segi dana, kedua jenis gotong royong tersebut meringankan. Sebab, banyak tenaga

yang suka rela (tidak dibayar), kecuali tenaga ahli (tukang batu dan tukang kayu). Oleh karena itu, gotong royong diungkapkan sebagai "Ringan sama dijinjing, berat sama dipukul". Senada dengan ungkapan itu adalah jorgan yang sering diucapkan oleh presiden kita (SBY), khususnya pada saat kampanye, yaitu "Bersama kita bisa".

Pada masyarakat Desa Sarwodadi yang sering diidentikkan dengan *Wong Kaso*, menunjukkan bahwa gotong royong belum punah, hal itu setidaknya tercermin dari banyaknya kegiatan yang dilakukan secara bergotong royong, antara lain: *ruweg* dan bersih desa. Ini artinya, tradisi gotong royong yang merupakan warisan nenek moyang, bahkan merupakan salah satu identitas bangsa Indonesia masih tetap lestari. Ini artinya, gotong royong bermanfaat bagi masyarakat pendukungnya (masyarakat Desa Sarwodadi. Sebab, jika tidak bermanfaat sudah tentu ditinggalkan.

Bagi pemerintah Desa Sarwodadi tradisi gotong royong ada di kalangan masyarakatnya juga bermanfaat, khususnya dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan yang kepentingan umum seperti: *ruweg* dan bersih desa.

BAB V

Penutup

A. Kesimpulan

Kaso adalah suatu wilayah (pedukuhan) yang berada di Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang. *Wong Kaso* berarti warga atau penduduk Desa Sarwodadi yang berdomisili di Pedukuhan Kaso. Namun demikian, nama Kaso lebih populer dari pada nama Desa Sarwodadi. Padahal, *Wong Kaso* bagian dari masyarakat Desa Sarwodadi. Hal itu disebabkan oleh adanya stereotip tentang *Wong Kaso* yang *nyrakal* dan *drengki*. Stereotip tentang *kenyakralan Wong Kaso* tercermin dalam cerita "Camat dan Pohon Pisang", "Pencarian Rumah *Lurah*", "*Wong Kaso* Sakit", dan "Bertamu pada *Wong Kaso*". Sedangkan, stereotip yang berkenaan dengan *drengki* tercermin dalam cerita "Sinder Tebu dan Mobilnya".

Sebagai suatu masyarakat, masyarakat Desa Sarwodadi mempunyai berbagai macam tradisi, satu diantaranya gotong royong, seperti: *ruweg* dan bersih desa. Kedua bentuk gotong royong tersebut, jika dicermati secara seksama, di dalamnya niali-nilai. Nilai-nilai itu antara

lain: kebersamaan, musyawarah, dan keterbukaan. Nilai kebersamaan tercermin dari bersama-samanya mengerjakan kegiatan-kegiatan yang menyangkut kebersihan desa. Sebab, desa bukan milik perorangan, tetapi milik bersama. Oleh karena itu, harus sama-sama menjaga kebersihannya.Nilai musyawarah tercermin dari adanya pertemuan yang membicarakan tentang siapa-siapa yang akan menerima bantuan dalam perehaban atau pendirian rumah. Jadi, *lurah* tidak semena-semena. Dan, nilai keterbukaan/kejujuran tercermin dalam pemberian bantuan yang berupa uang, yaitu RP5.000.000 per unit. Dengan demikan, setiap warga mengetahuinya.

Bertolak dari nilai-nilai yang terkandung kegiatan gotong royong yang ada di kalangan masyarakat Desa Sarwodadi, maka dapat dikatakan bahwa gotong royong berfungsi sebagai kehidupan dalam bermasyarakat.Sebab, dalam gotong royong ada semangat saling-membutuhkan, sama rata dan sama rasa. Selain itu, gotong royong juga berfungsi sebagai kontrol sosial, karena yang tidak pernah hadir akan jadi bahan pergunjingan.

Pada masyarakat Desa Sarwodadi yang sering diidentikkan dengan *Wong Kaso*, menunjukkan bahwa gotong royong belum punah, hal itu setidaknya tercermin dari banyaknya kegiatan yang dilakukan secara bergotong royong, antara lain: *ruweg* dan bersih desa. Ini artinya, gotong royong bermanfaat bagi masyarakat pendukungnya (masyarakat Desa Sarwodadi). Sebab, jika tidak bermanfaat sudah tentu ditinggalkan.

B. Saran

Pelaksanaan program pemerintah desa (Desa Sarwodadi, Kecamatan Comal, Kabupaten Pemalang, Jawa Tengah) dengan memanfaatkan budaya setempat (gotong royong) terbukti berhasil. Oleh karena itu, penulis menyarankan agar pendekatan budaya seperti itu perlu dipertahankan dan ditingkatkan oleh desa yang bersangkutan.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, H.S.

2009 "Gotong-royong" (Makalah dalam Diskusi Pembuatan Proposal Gotong-royong), Jakarta, 17—18 Mei 2009.

Berry, J W. dkk.

1999. *Psikologi Lintas-Budaya: Riset dan Aplikasi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Brannen, J.

1997. *Memadu Metode Penelitian Kwalitatif dan Kwantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Galba, S.

2009. *Modal Sosial: Gotong Royong pada Komunitas Orang Samin di Kabupaten Blora, Jawa Tengah*. Yogyakarta: Prapanca.

2011. "Gotong Royong sebagai Wahana Budaya Pendidikan: Kasus Perehaban Musholla Masyarakat Dusun Klayu". *Jantra*, Vol VI. No. 12. Desember 2011. Yogyakarta: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.

Koentjaraningrat.

1977. *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Djambatan.

1980. *Sejarah Teori Antropologi* I. Jakarta: UI-Press.

1985. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.

Melalatoa, J.

1985 *Peta Sukubangsa di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Rudito, B.

2009 "Proposal Sistem Gotong Royong" (Makalah dalam Diskusi Pembuatan Proposal Gotong-royong), Jakarta, 17—18 Mei 2009.

Soekanto, S.

1993. *Kamus Istilah Sosiologi*. Jakarta. Grafiti

Spradley, J.P.

1998. *Metode Etnografi*, Pengantar Dr. Amri Marzali MA. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sumintarsih

2011. *Identifikasi Organisasi Sosial: Gotong Royong di Kabupaten Jember, Jawa Timur*. Jakarta: Direktorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai Budaya Seni dan Film, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.

Suparlan, P.

1995. *Orang Sakai di Propinsi Riau. Pekanbaru*: Pemerintah Daerah Tingkat I Propinsi Riau.

Tashadi, G.M, dkk.

1982. *Sistim Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Istimewa Yogyakarta.*Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Wardoyo, P. S, dkk.

1983. *Sistim Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Kalimantan Barat.* Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Sayuti, A, dkk.

1983. *Sistim Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Sumatera Barat.* Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Daftar Informan

No.	Nama	Umur	Pekerjaan	Pendidikan	Alamat
1.	Karyadi	60 tahun	Wiraswasta	SMP	Sarwodadi
2.	Basir	68 tahun	Pensiunan	Sarjana	Beji, Taman, Pemalang
3.	Sutanto	63 tahun	Pensiunan	SMA	Beji, Taman, Pemalang
4.	Taril	72 tahun	Pedagang	SD	Sarwodadi

5.	Sugiyono	59 tahun	Kades	Sarjana	Sarwodadi
6.	Soni	45 tahun	Perangkat Desa	Sarjana	Sarwodadi
7.	Mursid	56 tahun	Petani	SD	Sarwodadi
8.	Slamet	50 tahun	Petani	SD	Sarwodadi

EKSISTENSI DUKUN DAN KONTROL SOSIAL PADA MASYARAKAT TENGGER

Drs. Ambar Andrianto





BAB I

Pendahuluan

Pada umumnya kajian tentang masyarakat adat berpusat pada upaya inventarisasi nilai-nilai, pola perilaku, bentuk-bentuk kebudayaan, dan budaya material yang menyertainya. Masyarakat adat digambarkan memiliki keunikan budaya yang berbeda akibat adaptasi terhadap alam, proses sejarah sosial dan politik, serta kosmologi yang khas sehingga mencapai bentuknya yang sekarang ini (Koentjaraningrat, 2002: 137).

Hal serupa juga berlaku untuk kajian atas komunitas Tengger di Jawa Timur yang mendiami empat wilayah administratif (kabupaten): Probolinggo, Pasuruan, Malang, dan Lumajang. Berbagai tulisan tentang komunitas Tengger memberikan penegasan mengenai bentuk-bentuk kebudayaan yang relatif tidak berubah di tengah perubahan jaman. Perubahan memperoleh pengakuan sebatas menjadi bagian dari proses masa lampau demi memberikan alasan bagi keberadaan kelompok ini pada masa sekarang. Manusia Tengger dilukiskan memiliki kearifan lokal untuk tetap mempertahankan tradisi yang dianggap menjadi warisan dari pendahulu mereka. Dengan demikian, berbagai kajian dalam

aras ini cenderung bersifat deskriptif dan menempatkan komunitas dalam isolasi kultural (Warouw, 2012: 11).

Dalam konteks penelitian ini, perlu disadari bahwa pada masyarakat mana pun selalu terdapat sesuatu yang dihargai sehingga dapat menimbulkan pelapisan atau strata sosial. Hal ini berhubungan erat dengan orang yang dihormati oleh masyarakat karena memiliki sesuatu yang berharga atau keistimewaan khusus yang tidak dimiliki oleh orang lain. Dengan demikian, orang tersebut menduduki lapisan atas atau elit (Wibowo, 2003: 179)

Ada tendensi untuk menentukan strata sosial tersebut dengan menggunakan kriteria tertentu, misalnya kekayaan, kekuasaan, kehormatan, ataupun kepandaian (Soekanto, 1989: 215). Dalam masyarakat petani seperti halnya di kawasan Tengger ini, ukuran strata cenderung ditentukan oleh siapa yang pertama-tama membuka tanah dan keturunannya. Mereka dipandang akan menempati strata tertinggi. Lapisan berikutnya adalah mereka yang memiliki tanah, pekarangan atau rumah saja, dan yang sama sekali tidak memiliki pekarangan atau tanah (Adrianto, 2002: 36).

Adapun unsur-unsur yang sangat penting dalam strata sosial itu adalah status dan peranan sosial. Di antara strata sosial yang ada, seorang dukun yang ahli di bidang religi (kepercayaan) mempunyai status dan peranan sosial yang penting dan menentukan. Seorang dukun mempunyai keahlian yang spesifik karena dipandang satu-satunya orang yang ahli dalam membaca, menyampaikan *rapal* (*puja*), sekaligus mengintepretasikannya. Di samping itu, dia juga yang karena keahliannya mendapat kesempatan untuk memimpin upacara-upacara keagamaan (Soekanto, 1989: 227).

Di dalam masyarakat Tengger, seorang dukun harus punya keahlian menurut syarat-syarat tertentu. Dengan begitu, seorang dukun tidak bisa dijabat oleh sembarang orang. Dia harus mendapat legitimasi dari masyarakat dan pemerintah. Dengan kata lain, seorang dukun memiliki peranan ganda, sebagai pimpinan formal dan informal. Oleh karena peran ganda tersebut, dukun di Tengger dapat dikatakan seorang ahli di bidang religi yang berkharisma dan pandai membaca mantra yang ditulis di atas daun lontar. Di samping itu, seorang dukun juga punya pengetahuan tentang administrasi pemerintahan (Wibowo, 2003: 180).

Berkaitan dengan hal itu maka upaya untuk memahami status dan peranan sosial dukun di Tengger kiranya merupakan kajian sangat menarik karena menyangkut masalah-masalah religi dan pemerintahan yang terlibat langsung dalam upaya modernitas, sekaligus juga membendung dampak negatif yang ditimbulkan oleh pembangunan itu sendiri. Selain itu, fakta sosial yang hendak diteropong dalam studi ini adalah bagaimana gambaran orang Tengger, baik tentang pandangan hidup, cara dan pelaksanaan pengendalian atau kontrol sosial. Sebagaimana kita ketahui, orang Tengger selalu berusaha menjauhi norma yang jelek (noda dan dosa) dan mempertahankan nilai-nilai yang baik (kebajikan). Mereka beranggapan bahwa setiap perbuatan itu merupakan karma pada akhir kehidupan manusia nantinya. Jadi, barangsiapa berbuat baik akan mendapatkan karma baik, sebaliknya siapa yang berlaku tercela penuh noda dan dosa akan memperoleh karma yang jelek (Murniatmo, 1983: 13).

Bertitik tolak dari realitas sosial tersebut tentu saja kajian tentang eksistensi dukun dan kontrol sosial pada masyarakat Tengger amat menarik, perlu, dan penting untuk dilakukan. Melalui studi induktif, berangkat dari hal-hal yang kecil (mikro), kita berharap nantinya akan

muncul hipotesis ataupun kesimpulan-kesimpulan yang berlaku umum (generalisasi). Dengan kata lain, data empirik yang diperoleh di lapangan pada gilirannya nanti diharapkan dapat menjadi semacam pola atau model pengendalian sosial di berbagai daerah di Indonesia. Dalam konteks inilah studi ini dirasa perlu untuk mencoba memahami sejauh mana peran seorang dukun dalam meredam konflik ketika terjadi krisis yang melanda masyarakat Tengger. Perlu diketahui, selain bertugas memimpin upacara keagamaan, seorang dukun di Tengger adalah penjaga adat yang berfungsi sebagai pedoman orang untuk bertingkah laku. Dengan demikian peran dukun dalam pengendalian sosial itu sangat signifikan di dalam komunitas adat Tengger.

Dalam perspektif antropologis, boleh dibilang tidak pernah ada satu pun masyarakat di belahan dunia ini, betapa pun sederhananya yang dapat terus bertahan tanpa adanya alat kontrol atau sistem pengendalian sosial tertentu. Demikian juga halnya dengan masyarakat Tengger, itulah sebabnya mengapa mereka masih tetap eksis hingga saat ini.

Mungkinkah hal tersebut dikarenakan adanya *social control* yang mampu secara efektif mengatur, mengelola, dan mengendalikan tatanan hidup bermasyarakat? Lebih jauh lagi tentunya ada pihak-pihak yang secara aktif terlibat dalam proses pengendalian sosial di dalam kehidupan masyarakat Tengger. Dalam konteks ini, sudah barang tentu peran dari *formal and informal leader*, seperti kepala desa (*petinggi*) dan dukun sangat signifikan. Oleh sebab itu, pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana peran dukun dalam kaitannya dengan pengendalian sosial di kalangan masyarakat Tengger. :

Pada dasarnya penelitian ini dimaksudkan sebagai upaya inventarisasi dan dokumentasi tentang peran dukun relevansinya dengan pengendalian sosial (*social control*) yang berlaku di kalangan masyarakat

Tengger. Adapun tujuan pokoknya adalah mendeskripsikan sekaligus memberikan informasi terkait dengan peran dukun Tengger tersebut.

Sudah barang tentu, selain tujuan, hal yang perlu diungkapkan dalam penelitian ini adalah aspek kegunaan atau manfaatnya. *Pertama,* secara akademis. Memberi informasi, referensi, pustaka, dan menambah deretan panjang penelitian tentang fenomena sosiokultural, khususnya berkaitan dengan peran dukun dalam pengendalian sosial di lingkungan komunitas adat. *Kedua,* secara praktis. Selain untuk kepentingan masyarakat setempat, kajian ini juga merupakan upaya penyebarluasan informasi tentang realisasi *social control* ke tataran atau level komunitas yang lebih luas lagi. Dengan demikian, masyarakat di lain daerah diharapkan dapat mengetahui bagaimana model pengendalian sosial yang berlaku di kalangan masyarakat Tengger. Ini sekaligus merupakan kontribusi pemikiran atau setidak-tidaknya merupakan sumber informasi strategis bagi para pembuat kebijakan terkait dengan aplikasi sistem pengendalian sosial di Indonesia.

Status dan peranan sosial dukun merupakan unsur-unsur strata sosial yang memberi makna penting dalam sistem sosial masyarakat. Perlu diketahui bahwa status (kedudukan) adalah tempat atau posisi seseorang dalam suatu kelompok sosial (komunitas). Ada dua jenis status yang kita kenal selama ini, yakni *ascribed status* dan *achieved status.* Selain kedua jenis status tersebut, baik yang diperoleh dari keturunan (hubungan darah) maupun karena keahlian atau kepandaian tertentu, ternyata peranan merupakan aspek yang dinamis dari status seseorang (*a role represent dynamic aspect*). Dalam hal ini, peran diatur oleh norma-norma yang berlaku dalam masyarakat. Jadi, peranan lebih menunjuk pada fungsi, penyesuaian, dan proses (Wibowo, 2003: 183).

Studi tentang *status and role* dukun dalam masyarakat Tengger sesungguhnya menitiberatkan pada pribadi dukun sebagai *informal leader*. Oleh sebab itu, perlu kiranya dijelaskan terlebih dahulu pengertian mengenai siapa yang dimaksud dengan dukun itu. Clifford Geertz (1986:116) dalam bukunya Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa mengemukakan beberapa kategori dukun sebagai berikut:

Dukun bayi, *pijet*, *prewangan* (medium), *calak* (tukang sunat), *wiwit* (ahli upacara panen), *temanten* (ahli upacara perkawinan), *petungan* (ahli meramal dengan angka), sihir, susuk (ahli memasukkan barang di bawah kulit), *japa* (mengandalkan mantra), *jampi* (pengobatan tradisional), *sewer* (spesialis mencegah kesialan alami, menolak hujan, *tiban* (kekuatannya temporer karena kerasukan roh), dukun biasa (mempunyai berbagai keahlian sekaligus).

Sebagaimana tadi telah disinggung, ada kemungkinan dukun di kawasan Tengger itu mempunyai peran ganda sehingga dimensi peran sosialnya menjadi jauh lebih kompleks lagi tentunya. Sehubungan dengan itu, dikatakan oleh Ayu Sutarto (2008: 26), dukun adalah sosok yang dipercaya untuk memimpin upacara adat di Tengger. Seorang dukun Tengger merupakan pemeran utama dalam seluruh prosesi, mulai dari membakar dupa di *prapen*, membersihkan air suci dari *sangku,* mengucapkan mantra sembari membunyikan *klinthing*, menyucikan roh, dan tugas-tugas keagamaan lainnya.

Sementara itu konsep lain dalam konteks penelitian ini yang juga perlu diperjelas pengertiannya adalah kontrol sosial. Dapat dikatakan bahwa titik berat tentang studi pengendalian sosial adalah bagaimana melaksanakan kontrol sosial, di samping juga bagaimana sikap warga dalam menerima aturan adat maupun kebijakan pimpinan masyarakat

dalam mengambil keputusan untuk memecahkan masalah (Murniatmo, 1983: 14).

Menurut Soerjono Soekanto (1989: 80), sistem pengendalian sosial merupakan proses yang direncanakan maupun tidak yang bertujuan untuk mendidik, mengajak, atau bahkan memaksa warga masyarakat agar mematuhi norma dan nilai. Adapun tujuan dari kontrol sosial adalah mencapai keserasian antara stabilitas dengan perubahan-perubahan dalam masyarakat demi mencapai suatu kedamaian. Pengertian masyarakat adalah sekelompok manusia yang tinggal di dalam suatu wilayah tertentu yang secara bersama-sama melakukan usaha untuk memenuhi kebutuhan hidup.

Oleh Koentjaraningrat (1980: 207) ditunjukkan adanya beberapa macam cara pengendalian sosial: (a) Mempertebal keyakinan pada warga masyarakat akan kebaikan adat-istiadat; (b) Memberi ganjaran kepada masyarakat yang taat pada adat-istiadat; (c) Mengembangkan rasa malu dalam jiwa warga masyarakat yang menyeleweng dari adat-istiadat; dan (d) Mengembangkan rasa takut dalam jiwa warga masyarakat yang hendak menyeleweng dari adat-istiadat dengan ancaman dan kekuasaan. Terkait dengan pokok persoalan dan tujuan penelitian maka ada beberapa aspek yang hendak diungkap dalam kajian ini, antara lain: (a) Riwayat singkat masyarakat Tengger; (b) Keberadaan dukun dan pengendalian sosial.

Robert W. Hefner dalam sebuah karyanya yang berjudul Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik cenderung membicarakan tentang perubahan sosial, ekonomi, dan politik masyarakat pegunungan Tengger. Disinggung juga tentang bagaimana proses islamisasi dan dampaknya bagi agama Hindu Jawa. Dalam buku ini se-

cara eksplisit tidak diketemukan uraian tentang peran dukun kaitannya dengan proses kontrol sosial.

Dalam bukunya Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa, Clifford Geertz sebatas memberikan deskripsi tentang adanya kategorisasi dukun di Jawa (bukan peran dukun dalam pengendalian sosial), antara lain: *dukun bayi, pijet, prewangan, calak, wiwit, temanten, petungan, sihir, susuk, japa, jampi, sewer, tiban* dan biasa.

Sementara itu, Ayu Sutarto dalam karyanya Di Balik Mitos Gunung Bromo lebih menyinggung pada pembagian tugas antara kepala desa (*petinggi*) dengan dukun di dalam masyarakat Tengger. *Petinggi* diberi kewenangan untuk mengatur pemerintahan desa, ikut menentukan kapan diselenggarakan perayaan adat, masalah hak waris, pernikahan warga. Sedangkan dukun punya kewenangan besar sebagai pemimpin semua ritual dalam upacara adat.

Bambang Soemanto dengan karyanya yang berjudul Budaya Paternalis Masyarakat Adat Tengger mendeskripsikan tentang beberapa persyaratan yang harus dipenuhi untuk dapat menjadi dukun di Tengger, antara lain: (a) Berkemampuan tekun, mampu menggali legenda, dan bertempat tinggal dekat lokasi; (b) Disetujui oleh masyarakat melalui musyawarah; (c) Menguasai adat dan mantra; (d) Sudah kawin; (e) Berbuat kebaikan; (f) Masih mempunyai ikatan saudara dengan dukun terdahulu; dan (g) Telah berusia 40 tahun.

Nurudin dalam bukunya Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger membicarakan tentang berbagai aspek, di antaranya tentang modal sosial masyarakat adat Tengger dalam menjaga tatanan sosial, mitos dan adat istiadat, bertahannya tradisi lokal dalam masyarakat yang sedang berubah, kekuatan kepala desa dan dukun dalam masyarakat adat Tengger.

Dalam karyanya yang berjudul Komunitas Adat Tengger: Nilai-nilai Budaya Lokal, Ambar Adrianto juga melukiskan tentang institusi sosial (modal sosial dan pemuka adat), juga nilai-nilai budaya dalam masyarakat Tengger (ritual adat dan daur hidup). Dalam konteks ini juga belum dibahas secara khusus tentang bagaimana peranan seorang dukun dalam meredakan konflik misalnya.

Wibowo dalam sebuah karyanya yang berjudul "Status dan Peran Sosial Dukun Dalam Masyarakat Tengger" menunjukkan bahwa hasil penelitiannya tidak secara khusus meneropong tentang peranan dukun terkait dengan sistem pengendalian sosial (*social control*) dalam masyarakat adat Tengger. Adapun aspek pokok yang muncul dari studi ini, antara lain: syarat menjadi dukun di Tengger, dukun sebagai *traditional leader,* dan peranan dukun sebagai pemimpin upacara adat.

Sampai di sini menjadi jelas bahwa studi yang akan dilakukan dalam konteks ini bukan merupakan bentuk pengulangan ataupun duplikasi penelitian empirik yang selama ini pernah dilakukan. Pada gilirannya nanti, studi tentang peran dukun dalam pengendalian sosial ini cenderung diposisikan sebagai pelengkap dari berbagai referensi tentang masyarakat Tenger yang sudah ada selama ini.

Dalam konteks kajian tentang Eksistensi Dukun dan Kontrol Sosial pada Masyarakat Tengger, lokasi penelitian difokuskan di Kecamatan Sukapura (Desa Ngadisari dan Ngadas), Kabupaten Probolinggo, Provinsi Jawa Timur. Pemilihan lokasi di Probolinggo (Kecamatan Sukapura) ini didasarkan pada ketersediaan penelitian mengenai inventarisasi tradisi dan budaya komunitas adat Tengger yang membentuk idealisasi tentang kehidupan masyarakat terkait. Tentu saja ini memberikan peluang untuk menjadi pijakan dalam pengamatan dan pengujian antara idealisasi dan esensialisasi.

Secara khusus penelitian ini dilakukan di Desa Ngadas, tempat di mana Kepala Dukun se-wilayah Tengger (yang membawahi empat kabupaten) bermukim. Selain itu juga di Desa Ngadisari, tentunya dengan pertimbangan bahwa tempat tersebut merupakan *cikal-bakal* Kepala Dukun yang pertama kali. Desa tersebut juga terkenal sakral karena tersimpan *jimat klontong* yang sampai saat ini sangat dikeramatkan dan dihormati oleh warga masyarakat Tengger. Selain itu, Ngadisari juga merupakan desa tertinggi dan terakhir, sekaligus sebagai pusat kegiatan dalam upacara-upacara besar, seperti *Kasada*. Desa Ngadisari merupakan pusat budaya rohani Tengger yang berorientasi pada agama Budha Mahayana dan Hindu Dharma. Selain itu, desa tersebut juga dikenal sebagai Museum Adat Tengger (Warouw, 2012: 15)

Dalam studi ini, penggalian data dilakukan dengan metode observasi dan wawancara. Perlu digarisbawahi di sini bahwa teknik pengamatan langsung merupakan alternatif terbaik untuk mendapatkan gambaran mengenai fenomena sosiokultural yang sulit diungkapkan secara verbal dengan kata-kata. Teknik wawancara dilakukan guna menggali informasi tentang hal-hal yang tidak mungkin diperoleh melalui observasi (pengamatan). Ini juga bermanfaat untuk mendapatkan informasi mengenai nilai-nilai sosiokultural, kepercayaan, dan pola perilaku yang telah menjadi kebiasaan (Ihromi, 1980: 42).

Adapun cara untuk memperoleh data lainnya, peneliti juga melakukan wawancara mendalam terhadap sejumlah informan terpilih, dalam hal ini adalah Kepala Dukun Tengger, dukun, perangkat desa (*formal leader*), masyarakat setempat. Alat ukur atau parameter yang digunakan untuk menggali data empirik (data primer) tentang peran dukun dalam sistem pengendalian sosial adalah pedoman wawancara. Sementara itu, untuk menjaring data sekunder juga dilakukan studi

pustaka untuk menambah referensi terkait dengan peran dukun dalam pengendalian sosial di kalangan masyarakat Tengger.

Populasi dari objek penelitian ini adalah masyarakat Tengger Probolinggo, yakni warga masyarakat yang tinggal di Kecamatan Sukapura (Desa Ngadas dan Ngadisari). Perlu disadari bahwa lazimnya dalam studi kualitatif memang tidak ada keharusan untuk membatasi secara kaku tentang seberapa banyak informan yang diperlukan untuk keperluan wawancara. Dalam konteks studi kualitatif ini, informan difokuskan pada: (a) *Informal/traditional leader*, seperti Kepala Dukun Tengger, dukun; (b) *Formal leader*, di antaranya kepala desa (*petinggi*); dan (c) Warga masyarakat setempat.

Adapun data yang terkumpul dalam kegiatan penelitian ini adalah berbentuk kualitatif. Sudah barang tentu supaya konsisten dengan teknik pendekatan yang dilakukan, dan juga dengan jenis data yang diperoleh maka analisis data nantinya cenderung bersifat deskriptif-kualitaif. Selanjutnya terkait dengan operasionalisasi data yang didapatkan tersebut tentu saja harus melalui tahapan analisis interpretatif.

BAB II

Riwayat Singkat Masyarakat Tengger

A. Pengertian

Ditinjau dari arti etimologisnya, "Tengger" berarti berdiri tegak (diam tak bergerak). Namun, jika dikaitkan dengan kepercayaan yang hidup dalam masyarakat, "Tengger" diberi arti *tengering budi luhur*. "Tengger" berarti tanda atau ciri yang memberikan sifat khusus pada sesuatu. Dengan kata lain, "Tengger" dapat bermakna sifat-sifat budi pekerti luhur. Adapun arti yang kedua adalah daerah pegunungan yang memang sangat sesuai dengan realitanya, yakni masyarakat Tengger berada di lereng pegunungan Tengger dan Semeru. (Widyaprakosa, 1994:36)

Selain itu, arti kata Tengger juga dapat dianalisis dari mitos masyarakat Tengger tentang suami-istri sebagai *cikal bakal* atau yang pertama menghuni daerah itu, yaitu Rara Anteng dan Jaka Seger. Alkisah, suami-istri tersebut punya 25 anak, satu di antaranya (Raden Kusuma) dikorbankan sebagai *tumbal* dengan cara dimasukkan ke dalam kawah Gunung Bromo demi keselamatan saudara-saudaranya. Di sini

Tengger merupakan singkatan dari kata "*Teng*" asal kata *Anteng* dan "*Ger*" dari kata *Seger. Anteng* mengandung arti sifat tak banyak tingkah dan tak mudah terusik. Makna dari istilah tersebut tercermin pula pada kenyataan bahwa masyarakat Tengger hidup sederhana, tenteram, damai, bergotong- royong, bertoleransi tinggi, suka bekerja keras. Memang, pada kenyataannya mereka bekerja di ladang dari pagi hingga petang. Bahkan, seringkali sehari penuh tak kunjung pulang ke rumahnya hingga malam hari.

Masyarakat Tengger adalah rakyat yang patuh pada pimpinan (*sabda pandhita ratu*), taat melaksanakan tradisi, seperti selamatan perayaan hari besar dan upacara adat. Karakteristik lainnya, manusia Tengger selalu memakai sarung. Kontak sosial antarwarga dilakukan secara langsung, percaya pada hal-hal gaib, tempat-tempat keramat, dan roh halus. Sifat pergaulan masyarakat Tengger komunal, dalam arti hubungan batin antarwarga relatif erat. Sikap serta tindakan untuk saling menolong sesama warga tetap dilakukan, baik antartetangga maupun antarkerabatnya. Sikap tolong-menolong itu terwujud pada kegiatan bercocok tanam, mendirikan rumah, hajat keluarga, dan mengatasi bencana alam (Soeprijono, 1991:24)

B. Beberapa Contoh Historis

Masyarakat Tengger itu memiliki sifat khas, beragama Hindu-Dharma yang terpadu dengan adat kepercayaan tradisional. Masyarakat Tengger tergolong bersifat tradisional, dalam arti masih mampu mempertahankan nilai-nilai tradisionalnya. Hingga sekarang, pada umumnya mereka hidup sangat sederhana, penuh dengan suasana kedamaian sebagai rakyat petani di lereng-lereng pegunungan yang curam. Namun,

secara bertahap mereka telah ikut menikmati hasil kemajuan teknologi modern dalam batas-batas tertentu (Widyaprakosa, 1994:72)

Era Majapahit. Masyarakat Tengger punya hubungan histories dengan agama Hindu. Hal ini tampak pula dalam hubungan antara nama Bromo dengan Dewa Brahma dalam agama Hindu. Dalam konteks ini, dikemukakan oleh seorang informan:

> "... Gunung Bromo dijadikan tempat pemujaan kepada *Hyang Widhi Wasa* dalam manifestasinya sebagai Dewa Brahmana, dan digunakan sebagai tempat penyucian para arwah untuk bisa naik ke *kahyangan*. Sedang lautan pasir (*segara wedhi*) digambarkan sebagai jalan lintasan bagi arwah manusia dalam perjalanan penyucian sebelum naik ke *kahyangan* ....."



Foto 1. Pemandangan kawah dilihat dari tepi jalan Cemara Lawang-Bromo



Foto 2. Menuju puncak Bromo (naik kuda atau jalan kaki)

Ada dugaan kuat bahwa masyarakat Tengger itu mempunyai hubungan historis yang erat dengan kerajaan Majapahit. Ini diperkuat dengan adanya berbagai alat upacara yang berasal dari zaman kerajaan Majapahit yang hingga kini masih dipakai oleh *pandhita* Tengger. Alat-alat tersebut, antara lain*: Prasen,* yakni tempat air suci yang terbuat dari kuningan bergambar patung dari dewa dan zodiak agama Hindu. Sebagian besar *prasen* yang digunakan di Tengger berangka tahun *Saka* di antara 1243 dan 1352. Saat itu adalah masa kejayaan Majapahit. Kenyataan ini diperkuat pula dengan pengakuan masyarakat Tengger yang mengatakan bahwa mereka itu adalah keturunan Majapahit. Alat-alat ritual lain yang berasal dari Majapahit, antara lain: baju *antrakusuma* dan *sampet*. Sehubungan dengan itu, diasumsikan oleh Nancy (1985:39) menurut naskah yang berasal dari Keraton Yogyakarta yang berangka tahun 1814 M, konon daerah Tengger termasuk wilayah yang

dihadiahkan kepada Gadjah Mada karena jasa-jasanya kepada Keraton Majapahit.

Abad XVI – XVIII. Kawasan Tengger pada abad ke-XVI sulit diketahui karena kurangnya informasi mengenai sejarah Tengger, Dikatakan oleh Nancy (1985:42) dalam *Serat Kandha* diberitakan adanya seorang guru agama yang ikut berjuang melawan musuh Majapahit. Namun, karena kegagalannya, keraton-keraton yang dulu terletak di bawah pegunungan Tengger dibongkar, dan para penghuninya pun diusir.

Kira-kira awal abad ke XVII, situasi politik di Pulau Jawa berubah dengan adanya perpindahan pusat kekuasaan dari Pesisir Utara bergesar ke selatan. Sultan Agung memperluas kekuasannya dari Jawa Tengah ke Jawa Timur, yang akhirnya sampai pula ke daerah Tengger. Pusat kerajaan pengikut agama Hindu yang masih di ujung timur tinggal Blambangan yang kemudian dikuasai oleh Sultan Agung. Akibatnya, pada saat pasukan Mataram kembali ke Blambangan, mereka lewat Pegunungan Tengger dan merusakkan kraton. Selain itu, juga membawa sebagian orang Tengger ke Mataram. Namun demikian, rakyat Tengger masih mempertahankan identitasnya, dan melawan kekuasaan Mataram. Pada tahun 1680 Masehi, sewaktu Trunajaya gagal memberontak melawan Mataram dan Pasukan Belanda, ia pun lari ke arah timur dengan bantuan orang Tengger. Demikian pula sewaktu Surapati melawan Mataram dan pasukan Belanda. Setelah terdesak, ia juga lari ke ujung timur, ke Pasuruan, dan dibantu oleh orang-orang Tengger. Perlawanan rakyat Tengger ini baru dapat dikuasai oleh pasukan Belanda pada tahun 1764.

Setelah tahun 1945. Peran masyarakat Tengger waktu perang kemerdekaan sesudah Proklamasi Kemerdekaan RI pada tanggal 17

Agustus 1945 tidak jelas sebagaimana tertuang dalam asumsi Nancy (1985:87) bahwa menjelang tahun 1945, rakyat Tengger mulai menggali lagi identitasnya dengan mempelajari sejarah nenek moyangnya yang berasal dari daerah Majapahit. Agama yang dipeluk pada waktu itu tak jelas, meski menyatakan diri beragama Budha, namun ciri-cirinya tidak transparan. Kemudian sejak tahun 1973, mulai diadakan pembinaan keagamaan, yaitu dengan memeluk agama Hindu Dharma.

C. Asal Mula Nama

Dahulu kala, raja Majapahit yang bernama Prabu Brawijaya melarikan diri bersama para pengikutnya ke daerah Pegunungan Tengger. Hal ini disebabkan ia terdesak oleh pasukan Raden Patah, puteranya sendiri yang telah memeluk agama Islam. Dikarenakan raja Brawijaya tak mau memeluk agama Islam lalu melarikan diri ke Palaran, sebuah tempat peristirahatan yang berada di sekitar Pegunungan Tengger.

Agaknya di daerah Tengger tersebut, raja Brawijaya belumlah merasa aman, khawatir Raden Patah akan menyusulnya. Dikatakan oleh Waluyo (1993:21), Raja Brawijaya bersama para pengikut yang masih rela meneruskan perjalanan ke tempat yang aman di daerah Banyuwangi, menyeberang ke Pulau Bali, lalu menetap di situ, diikuti keluarga raja, pujangga, dan para pendeta. Sedang pengikutnya yang lain tetap tinggal di Pegunungan Tengger, yakni rakyat kebanyakan yang hidup bercocok tanam. Sejak pasukan Belanda melakukan ekspedisi ke daerah Pasuruan 1707, Malang 1723, dan Tosari 1785 sampai saat ini, komuniti masyarakat Tengger tersebar di wilayah Kabupaten Probolinggo, Malang, Pasuruan, dan Lumajang. Seluruhnya itu berada di dalam wilayah administratif Provinsi Jawa Timur.

Pada zaman dahulu ada seorang puteri dari Raja Brawijaya dengan permaisuri kerajaan Majapahit yang cantik jelita bernama Rara Anteng. Pada waktu itu, keadaan kerajaan yang relatif tenteram, sejahtera, dan damai mengalami perubahan situasi memburuk. Atas nasehat dan saran *pinisepuh* kerajaan, Rara Anteng disuruh mencari tempat yang aman dari pada di kerajaan. Lalu pergilah ia ke Pegunungan Tengger bersama para *punggawanya*. Tepatnya di Desa Krajan, ia singgah selama satu Windu. Kemudian ia melanjutkan perjalanan ke Desa Penanjakan, menetap di sana seraya bercocok tanam di sana (Widyaprakosa, 1994:81). Di tengah pegunungan (dekat Gunung Bromo), ada seorang pendeta bernama Resi Dadap Putih yang berasal dari sekitar Majapahit. Ia bertemu dengan Rara Anteng yang datang dari Majapahit, dan kebetulan sedang mencari ayahnya. Setelah itu, Rara Anteng diangkat menjadi anak oleh Resi Dadap Putih. Konon, keduanya itu hidup berbahagia.

Sementara itu, Kediri juga dalam keadaan kacau akibat dari situasi politik di Majapahit. Jaka Seger, putra seorang brahmana mengasingkan diri ke Desa Keduwung sambil mencari pamannya yang tinggal dekat Gunung Bromo. Di desa ini, Jaka Seger mendapat informasi dari penduduk bahwa ada sejumlah orang dari Majapahit yang menetap di Penanjakan. Jaka Seger kemudian meneruskan perjalannya ke Desa Penanjakan. Pada suatu hari, tatkala pergi mencari air, Rara Anteng bertemu dengan Jaka Seger yang minta pertolongan karena tersesat. Rara Anteng menolong, dan mengajak pulang ke pondoknya. Sesampainya di rumah, Rara Anteng dituduh oleh para *pinisepuh* telah berbuat serong dengan lelaki yang diajaknya pulang itu. Jaka Seger membelanya karena memang hal itu tidak benar. Sekaligus ia bahkan mengutarakan niatnya untuk melamar gadis itu. Lamarannya pun pada akhirnya diteri-

ma dengan baik. Dalam kepentingan ini, yang bertindak sebagai pengesah perkawinan sesuai dengan agama mereka adalah Resi Dadap Putih.

Diperoleh informasi selanjutnya, meskipun perkawinan Jaka Seger dengan Rara Anteng sudah berusia sewindu, tetapi belum juga dikaruniai anak. Mereka lalu bersemedi (bertapa) selama enam tahun, dan selalu berganti arah pada setiap tahunnya. Pertama kali menghadap ke timur, selatan, barat, utara, bawah, dan terakhir ke atas. Tampaknya *Sang Hyang Widhi Wasa* berkenan sehingga dari puncak Bromo keluar semburan cahaya yang menyusup ke dalam jiwa Rara Anteng dan Jaka Seger. Di sini seakan ada getaran gaib (*wisik*) sebagai pertanda dikabulkannya permohonan mereka, dengan syarat anak bungsunya nanti harus rela dijadikan korban (*tumbal*) dimasukkan ke kawah Gunung Bromo. Setelah itu, mereka berdua pulang ke pondoknya dan hidup aman, tenteram, damai, dan sejahtera. Singkat cerita, mereka kemudian dikarunia putra sebanyak 25 orang. Dituturkan oleh seorang informan, nama-namanya adalah sebagai berikut:

> "... anak pertama bernama Tumenggung Klewung yang *moksa* di Gunung Ringgit, Hinta Wiji di Gunung Widangan, Ki Baru Klinthing di Lemah Kuning, Ki Rawit di lemah Sumber Semani, Jinthing Jinah di Gunung Jemahan, Ical di Gunung Ranten, Prabu Siwah di Gunung Linggah, Cokro Pranoto di Gunung Gandera, Tunggul Wulung di Cemoro Lawang, Tumenggung Klinter di Gunung Penanjakan, K. Baguswaris di Watu Batang, Kaki Dukun di Watu Wungkuk, Ki Pranoto di Poten, Kaki Perniti di Gunung Bayangan, Tunggul Ametung di Tunggukan, R. Wingit di Gunung Bathok, Puspo Ki Ganteng di Gunung Widodaren, Kaki Teku Nini Teku di Guyangan, Ki

> Dadung Kawuk di Banurahing, Ki Dumeling di Pusang Lingker, Ki Sindhu Jaya di Wonongkoro, R. Sapujagat di Pundak Lembu, Ki Jenggot di Keramat Rujak, Demang Diningrat di Gunung Semeru, dan anak bungsu R. Kusuma *moksa* di Gunung Bromo ....."

Bertahun-tahun kemudian Gunung Bromo bergoncang dan mengeluarkan semburan api sebagai isyarat sudah saatnya janji mereka harus dipenuhi. Suami-isteri tersebut sadar dan ingat betul akan hal itu. Namun, rasanya dalam lubuk hati mereka merasa tak rela. Mana mungkin ada orangtua yang mau mengorbankan anak yang dikasihinya dengan segenap hati. Oleh karena itu, putra bungsunya yang bernama R. Kusuma disembunyikan di suatu tempat rahasia di sekitar Desa Ngadas. Namun, apa hendak dikata, semburan api gunung tersebut akhirnya sampai juga di tempat persembunyian R. Kusuma hingga korban tertarik (*keseret*) sampai ke kawah Gunung Bromo. Lalu dari dalam kawah seakan terdengar suara sayup-sayup yang pada intinya berisi tentang anjuran supaya semua senantiasa menjaga kerukunan dalam hidup, sebagaimana dikatakan oleh seorang informan berikut:

> "... R. Kusuma rela mewakili saudara-saudaranya dan masyarakat setempat, berkorban demi kesejahteraan, kedamaian orangtua dan saudara-saudaranya. Selanjutnya ia berpesan bahwa setiap tanggal 14 *Kasada* minta upeti hasil bumi. Konon, saudara-saudara R. Kusuma dianggap sebagai penjaga (*mbahureksa*) tempat-tempat lainnya ..."

Demikianlah cerita tentang asal mula nama Tengger yang merupakan paduan dari nama Rara Anteng dan Jaka Seger. Secara implisit,

ini berisi pesan keteladanan yang baik bagi masyarakat agar mau dan berani berkorban demi kesejahteraan, kedamaian, dan ketenteraman hidup anak-cucu keturunannya serta masyarakat. Selain itu, diharapkan pula agar manusia senantiasa bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa.

D. Pegunungan di Kawasan

Konon, kecantikan dan keluhuran budi Rara Anteng terkenal luas sehingga dianggap sebagai titisan dewi, lalu orang banyak berdatangan ingin melamarnya. Di antara para pelamar itu ada yang berwatak raksasa (*buta*) bernama Kyai Bima, seorang penjahat ulung yang sangat terkenal kesaktiannya. Rara Anteng tak kuasa menolak begitu saja, bahkan ia pun bersedia menerima lamaran tersebut dengan syarat Kyai Bima membuatkan lautan di atas gunung, dan pekerjaan itu harus mampu diselesaikan dalam waktu semalam saja.

Tanpa basa-basi, persyaratan tersebut disanggupi oleh Kyai Bima. Ia bekerja keras menggali tanah dengan tempurung (*bathok*) untuk dijadikan lautan. Bekas karyanya sekarang ini adalah Gunung Bathok dan lautan pasir (*segara wedhi*) yang terhampar luas di sekitar puncak Gunung Bromo. Untuk mengairi lautan, dibuatlah sumur raksasa yang saat ini bekasnya menjadi kawah Gunung Bromo. Rara Anteng sangat cemas begitu menyaksikan kesaktian Kyai Bima yang nyaris menyelesaikan pekerjaannya sebagaimana diajukan sebagai persyaratan pinangan. Dalam kegelisahannya, Rara Anteng putar otak mencari cara menggagalkannya. Ia lalu menumbuk jagung untuk memberi kesan fajar sudah menyingsing, meski sebenarnya hari masih larut malam.

Begitu mendengar suara ribut orang menumbuk jagung, karuan saja ayam-ayam pun berkokok bersahut-sahutan menyambut kedatang-

an sang fajar. Kyai Bima amat terperangah tatkala mendengar kicauan burung-burung, disangkanya fajar sebentar lagi menyingsing, padahal pekerjaannya belumlah selesai. Dengan gundah-gulana, Kyai Bima meninggalkan bukit Penanjakan karena gagal memenuhi pinangan calon pengantin. Artinya, ia tak mungkin lagi menjadi suami gadis pujaannya itu.

Kini apabila kita berkunjung ke kawasan Tengger, di sana akan terlihat tanda-tanda bekas karya Kyai Bima sebagaimana diceritakan dalam legenda tadi: (a) *Segara Wedhi* berupa hamparan pasir di kawah Gunung Bromo; (b) Gunung Bathok, sebuah bukit yang terletak di selatan Gunung Bromo berbentuk menyerupai tempurung yang posisinya tengkurap, dan (c) Gundukan tanah yang tersebar di daerah Tengger, yakni Gunung Pundak-Lembu, Gunung Ringgit, Gunung Lingga, dan Gunung Gandera.



Foto 3. Pura (Poten) pelaksanaan upacara Kasada



Foto 4. Lautan pasir (segara wedhi) dengan latar belakang kawah Bromo

E. Kisah Aji Saka

Pada zaman dahulu, sekitar abad I Masehi, ada seorang pengembara sakti bernama Saka ke bumi Nusantara. Ia adalah seorang anak muda yang baru saja menamatkan pelajaran tentang kesusasteraan di sebuah padepokan yang dipimpin oleh seorang Resi. Ia lalu mengembara bersama dua orang muridnya yang bernama Dora dan Sembada. Dikisahkan perjalanan mereka amat panjang melalui hutan belantara. Beberapa tempat suci dan keramat telah disinggahinya. Mereka kini menjadi orang yang pilih tanding (sakti). Tersebutlah mereka sampai di Pulau Majesti yang begitu mempesona panoramanya. Demi teringat perjalanan masih panjang, bawaannya banyak dan berharga, Saka lalu mengadakan semacam undian untuk menentukan siapa yang mesti menjaga barang-barang tersebut. Sesuai undian, yang mendapat jatah

adalah Dora. Sebelum berangkat, Saka meninggalkan sebuah keris pusaka bernama Sarutama seraya berpesan agar jangan sekali-kali diberikan kepada siapa pun, kecuali Saka sendiri yang mengambilnya.

Begitulah, akhirnya Saka dan Sembada meneruskan perjalanan hingga tiba di Pulau Jawa. Mereka bertemu pasangan suami-istri yang sudah tua, dan kebetulan tak dikaruniai seorang anak pun. Saka dan Sembada kemudian tinggal bersama mereka dan diangkat menjadi anak. Di Medang, tempat mereka tinggal, ada seorang raja raksasa bernama Dewata Cengkar yang punya kebiasaan buruk, yaitu makan daging manusia (kanibal) setiap hari. Pada suatu hari, tibalah giliran orangtua angkat Saka mengirimkan calon korban sebagaimana dikisahkan oleh informan berikut:

> "... mengingat keluarga itu tidak punya anak maka otomatis sang ibu yang akan dijadikan korban. Saka bersedia menggantikan peran sebagai calon korban. Lalu ia berangkat ke Medang teriring doa dari orangtua angkatnya agar nantinya bisa mengalahkan keangkara-murkaan Prabu Dewata Cengkar itu ..."

Setibanya di Medang, Saka diterima oleh patih dan diantar kepada Dewata Cengkar. Melihat pemuda tampan dan sehat itu, Dewata Cengkar sangat bernafsu ingin segera menyantapnya. Namun, sebelum dijadikan korban, Saka minta agar kedua orangtua angkatnya diberi tanah selebar ikat kepalanya, dan harus disaksikan oleh seluruh rakyat. Singkat cerita, permohonan itu pun akhirnya dikabulkan. Segera ikat kepala Saka digelar dengan dibuka lipatannya. Anehnya, lipatan itu seakan-akan tiada habisnya hingga di tepi laut Selatan. Dewata Cengkar terus

tergiring oleh sebab mengikuti gelaran ikat kepala tersebut. Akhirnya, sampailah ia di tebing dan jatuh ke dalam lautan yang ganas itu.

Sepeninggal Dewata Cengkar, negara Medang diperintah oleh Saka dengan gelar Aji Saka. Rakyat merasa hidup tenteram, aman, dan sejahtera. Sampai pada suatu hari, Saka teringat pada muridnya yang bertugas menjaga keris dan barang-barang berharga miliknya di Pulau Majesti. Lalu ia mengutus Sembada untuk mengambilkan keris dan barang-barangnya dari tangan Dora. Cerita selanjutnya, sesampainya di Pulau Majesti, Sembada bertemu dengan Dora. Mereka kelihatan begitu senang dan berbahagia serta saling berpelukan demi menyatakan kerinduannya yang sangat dalam. Sembada kemudian mengatakan bahwa sesungguhnya kedatangannya itu atas utusan Saka yang sekarang dinobatkan menjadi raja di Medang untuk mengambilkan keris pusakanya yang dititipkan kepada Dora.

Tentu saja Dora menolak mentah-mentah karena ingat pesan Saka dahulu bahwa barang tersebut tidak boleh diambil oleh siapa pun, kecuali Saka sendiri. Akhirnya, keduanya bertengkar hebat, tak ada yang mau mengalah, masing-masing merasa benar. Berlanjut adu fisik alias berkelahi memperebutkan pusaka Sarutama. Keduanya saling pukul dan tusuk, tanpa memperdulikan rasa sakit. Dua-duanya sama-sama sakti dan sama jayanya, tak ada yang menang ataupun kalah. Akhirnya, keduanya mati secara bersama-sama. Uniknya, setelah mati pun, Dora roboh ke arah barat sedangkan Sembada rebah ke arah timur.

Setelah lama dinanti, kedua muridnya tak kunjung tiba, maka Aji Saka sendiri menuju ke tempat Dora di Pulau Majesti. Setiba di sana diketahui bahwa kedua utusannya tersebut telah meninggal dengan luka bekas tusukan keris pusakanya, Sarutama. Melihat kenyataan tersebut, Aji Saka tergerak hatinya untuk memperingati pengabdian muridnya

dengan cara menciptakan aksara Jawa yang berbunyi sebagai berikut: (a) *Hana Caraka,* ada utusan; (b) *Data Sawala*, saling bertengkar; (c) *Padha Jayanya*, sama-sama berjaya, kuat, dan sakti; dan (d) *Maga Bathanga*, mereka menjadi bangkai.

F. Warisan Leluhur

Legenda Tengger sebagaimana telah dikemukakan di muka oleh masyarakat Tengger dihafalkan, terutama oleh para dukun berkenaan dengan kedudukannya (sebagai kepala adat). Khusus tentang legenda Rara Anteng dan Jaka Seger senantiasa diceritakan pada setiap upacara perayaan *Kasada.* Sedangkan legenda tentang Aji Saka seringkali dikaitkan dengan upacara *Karo*. Sebenarnya ini merupakan contoh mengenai kehidupan dan manusia untuk kembali kepada sifat dan kejujurannya, yaitu pada zaman *Satya Yoga*. Pada waktu itu penduduk masih sangat sedikit sehingga hidup manusia boleh dikata masih serba kecukupan, makmur, dan sejahtera.

Jimat Klontongan. Dalam kepercayaan lokal, *jimat klontongan merupakan* benda warisan nenek moyang yang berisi, antara lain: *gayung sarak, sodor, tumbu, capel,* sejenis pakaian nenek moyang dan sejumlah uang logam. Setiap desa memiliki uang logam itu yang digunakan dalam upacara *Sodoran*. *Jimat klontongan* tersebut seringkali disimpan secara bergiliran. ***Lontar (Keropak).*** Di daerah Tengger masih ditemukan *lontar* atau *keropak* sebanyak kurang lebih 21 ikat yang berisi tulisan Jawa Kuno. Ironisnya, orang Tengger sendiri tak mampu membacanya. Sekarang lontar tersebut disimpan oleh Pak Rusma di Desa Ngadirejo (Probolinggo). Satu contoh bisa disebutkan di sini adalah *lontar* yang berisi tentang mantera *Purwa Bhumi.*

Tahun Saka. Terkait pelaksaan beberapa upacara penting, masyarakat Tengger menggunakan perhitungan kalender tersendiri yang mereka namakan tahun *Saka (Saka Warsa)*. Disebutkan oleh Soeprijono (1991:45) bahwa perhitungan tahun *Saka* di Indonesia jatuh pada tanggal 1 (*sapisan*) bulan kesepuluh (*sasih kedhasa*), yaitu sehari setelah bulan mati (*tilem*), tepatnya pada bulan Maret dalam tahun Masehi. Adapun cara menghitungnya dengan memakai rumus : tiap bulan berlangsung 30 hari sehingga dalam 12 bulan terdapat 360 hari. Sedangkan untuk *wuku* dan hari pasaran tertentu dianggap sebagai *wuku (hari tumbuk)* sehingga ada dua tanggal yang harus disatukan dan akan terjadi pengurangan jumlah hari pada tiap tahunnya. Untuk melengkapi atau menyempurnakan, diadakan perhitungan kembali setiap lima tahun atau satu *windu* tahun *wuku*. Pada waktu itu, ada bulan yang ditiadakan yang digunakan untuk mengadakan perayaan *unan-unan* yang tanggal dan bulan seterusnya dipakai untuk memulai bulan berikutnya, yaitu bulan *Dhesta* atau bulan kesebelas.

BAB III

Keberadaan Dukun dan Pengendalian Sosial

A. Eksistensi Dukun

1. Konsep

Dukun di Tengger mempunyai status yang berbeda dengan dukun di Jawa (14 macam) sebagaimana diutarakan oleh Clifford Geertz (1989:116) di mana masing-masing dukun tersebut mempunyai sebutan dan fungsi sendiri. Adapun keempat belas dukun tersebut adalah *dukun bayi*, *dukun pijet*, *dukun prewangan* (medium), *dukun calak* (tukang sunat), *dukun wiwit* (ahli upacara panen), *dukun temanten* (ahli upacara perkawinan), *dukun petungan* (ahli meramal dengan angka), *dukun sihir* (juru sihir), *dukun susuk* (spesialis yang mengobati dengan memasukkan jarum emas di bawah kulit), *dukun japa* (tabib yang mengandalkan mantra), *dukun jampi* (tabib yang menggunakan tumbuh-tumbuhan dan berbagai obat asli), *dukun siwer* (spesialis mencegah kesialan alami, seperti pawing hujan ketika ada hajatan tertentu), *dukun tiban* (tabib yang kekuatannya temporer karena kerasukan roh), *dukun biasa* (spesialis magi umum dalam masyarakat tradisional berguna untuk semua

orang yang sakit fisik maupun psikologis, permal kejadian masa depan, ahli nasib-peruntungan, juga ahli ilmu sihir, penemu barang-barang yang hilang).

Biasanya seseorang merangkap berbagai jenis dukun dia bisa menjadi dukun apa pun, kecuali dukun bayi yang merupakan status yang di cadangkan khusus untuk kaum wanita. Kadang-kadang kaum wanita mungkin secara tipikal menjadi *dukun tiban* dan *dukun prewangan*, dan lazim menjadi *dukun pijet* ataupun *dukun temanten*, tetapi hampir tidak pernah menjadi *dukun* selain dalam bidang-bidang tadi.

Dukun di Tengger dalam konteks ini hanya bertugas terkait dengan masalah keagamaan. Status dan peran dukun tersebut mirip dengan modin dalam agama Islam. Namun, dalam struktur organisasi kemasyarakatan setempat, tampaknya dukun punya status lebih tinggi daripada modin, tetapi masih berada di bawah *pinandita* yang biasanya bertindak sebagai pemimpin persembahyangan umat Hindu Tengger (Wibowo, 2003:193).

Senada dengan itu dikemukakan oleh seorang informan di Desa Ngadisari, Kecamatan Sukapura bahwa dukun di Tengger itu memang berbeda dengan dukun-dukun di Jawa pada umumnya. Selanjutnya dikatakan:

> "... konsep asli dukun justru berasal dari Tengger. Dukun di Tengger adalah dukun *gedhe* karena mempunyai kelebihan dibandingkan manusia biasa, utamanya di bidang spiritual. Selain itu, dia juga merupakan keturunan langsung dari dukun sebelumnya. Sementara dukun bayi, dukun pijat, dukun sunat dan lainnya dikenal dengan sebutan dukun *cilik* ....."

Di dalam struktur kelembagaan adat, dukun-dukun yang berada di kawasan Tengger yang meliputi 4 kabupaten (Pasuruan, Malang, Lumajang, dan Probolinggo) itu dikoordinasi oleh kepala dukun. Di wilayah setempat, kepala dukun tersebut juga dikenal sebagai lurah dukun yang membawahi dukun *pandita* yang berjumlah 47 orang.

Kepala dukun itu merupakan pemimpin utama dalam menentukan dukun baru, termasuk menguji kemampuan menghafal mantera, *rapal* (doa-doa). Di samping itu, dia juga memimpin berbagai upacara keagamaan. Terkait dengan itu dikatakan oleh seorang informan:

> '... pada penyelenggaraan upacara *Kasada* di pura (*poten*), kepala dukun di bawha pimpinan *pinandita* bertugas membacakan mantera-mantera untuk sesaji. Dalam upacara korban di Gunung Bromo tersebut, sesajiannya terdiri dari berbagai macam hasil bumi yang salama ini ditanam oleh penduduk setempat ....."

2. Primus Interpares

Menjadi seorang dukun di Tengger pada umumnya dikarenakan faktor keturunan (*ascribed status*). Akan tetapi, itu pun tidak secara otomatis karena harus melalui tahapan atau proses pendidikan dan pengalaman. Memang harus diakui bahwa pada kenyataannya, bagaimanapun kharisma ayah (dukun sebelumnya) tetap akan menurun (*nitis*) pada diri dukun tersebut.

Selain itu, seorang dukun dituntut mempunyai hati yang bersih dan harus bersedia mengabdikan dirinya pada kepentingan masyarakat. Mengingat dukun adalah pemimpin agama maka sudah sepantasnya kalau dia harus memahami betul tentang segala hal yang berkaitan

dengan agama, termasuk mampu menjadi panutan warga masyarakat terkait dengan hidup kerohanian. Masih ada hal atau prasyarat lain yang harus dimiliki oleh seorang dukun sebagaimana penuturan informan berikut ini:

> "... dukun harus mampu menghafal di luar kepala sebanyak 600 *rapal* upacara keagamaan. Dia juga harus pernah mengawinkan penganten 7 kali. Adapun ujian tentang *rapal* atau mantera-mantera itu disebut ujian dukun (*muluren*). Dukun juga tidak boleh mengumbar hawa nafsu melakukan *malima* (*main, madon, minum, madat,* dan *maling*)....."

Konsep *"malima"* tersebut penjelasan singkatnya adalah sebagai berikut. *Pertama*, *main*. Pengertian *main* di sini adalah permainan kartu dengan taruhan (perjudian) untuk memperoleh keuntungan dalam waktu singkat tanpa bersusah-payah. Bagi yang kalah tentu saja bukan keuntungan tetapi justru kesengsaraan yang didapat, kalau harta bendanya sudah terkuras habis, bukan tidak mungkin seseorang akan berbuat criminal. Itulah sebabnya mengapa di dalam masyarakat setempat *main* diidentikkan dengan kriminalitas.

Kedua, *madon*. Pengertian *madon* (*medok*) adalah bentuk penyelewengan dalam hubungan keluarga yang dilakukan oleh seorang suami sekaligus merupakan penodaan atas komitmen atau janji perkawinan yang telah diucapkan oleh suami-istri sewaktu akan nikah. Jelas bahwa status dukun Tengger sebagai tokoh panutan dilarang keras melakukan penyelewengan seksual seperti itu karena pasti akan didaulat atau diturunkan jabatannya oleh masyarakat setempat.

Ketiga, minum. Pengertian *minum* di sini adalah kebiasaan minum-minuman keras (*omben-omben*) yang memabukkan sehingga orang menjadi lupa diri, selain bersifat pemborosan dan tidak sehat, omongan yang keluar dari mulut orang mbauk tidak terkontrol lagi sehingga mungkin rahasia pribadi dan keluarganya pun terkuak dan menjadi konsumsi publik.

Keempat, madat. Kebiasaan menghisap *madat* sering diartikan dengan istilah *nyeret* atau *nyandu* (menghisap candu). Kalau sekarang kita kenal dengan istilah narkoba, yakni narkotika dan obat-obatan terlarang. Ini pun juga merupakan pantangan bagi seorang dukun di Tengger. *Kelima, maling*. Dalam hal ini, yang dimaksudkan dengan *maling* adalah perilaku mengambil barang milik sekaligus mengakibatkan kerugian orang lain. Tindakan *maling* ini sangat dihindari oleh masyarakat Tengger yang mengutamakan kejujuran dan kesederhanaan hidup.

Di dalam melaksanakan tugasnya, seorang kepala dukun dibantu oleh *tiyang sepuh*, yakni orang yang ditinggikan atau *disepuhke* di masyarakat. Pada masa lalu, jabatan *tiyang sepuh* tersebut dipilih langsung oleh kepala desa (*petinggi*). Pada perkembangannya, sekarang *tiyang sepuh* dipilih oleh kepala dukun mengingat dia adalah orang yang lebih tahu terkait dngan fungsi, status, dan peran sosialnya. Pembantu kepala dukun lainnya adalah *dandan*, yaitu seorang perempuan tua yang bertugas khusus memeriksa kelengkapan sesaji dan *ubarampe* sebelum diberi mantera-mantera.

Dikemukakan oleh Wibowo (2003:213), dukun merupakan *primus interpares* karena dalam struktur adat, dia menempati status paling tinggi. Hal ini disebabkan dia menjadi pemimpin upacara adat (supranatural) sejak manusia lahir, dewasa, kawin, dan mati. Dalam konteks ini, dukun adalah *sesepuh* yang sangat berperan dalam konstelasi perubah-

an sosial-budaya yang mampu menekan efek negatif dari modernisasi (filter budaya). Jadi, sudah sepantasnyalah kalau kemudian pemerintah setempat menempatkannya sebagai motivator, dinamisator, dan mediator dalam pembangunan.

Seorang dukun memang dituntut untuk memiliki moralitas individual dan sosial yang tinggi. Dia harus mampu memahami agama (lembaga kerohanian) secara tekstual dan kontekstual. Sehubungan dengan itu, dipaparkan oleh seorang informan:

> "... nilai yang tinggi seorang dukun bukan hanya secara perorangan, tetapi juga faktor keturunan. Dia adalah orang yang terbaik dari yang baik. Selain itu, dia pun harus mampu senantiasa mengajarkan *welas asih kapitu,* yakni cinta kepada Tuhan, tanah air, orang tua, jiwa raga, sesama, binatang, dan tumbuh-tumbuhan ....."

3. Dukun sebagai pemimpin upacara adat

Sudah menjadi tradisi bahwa dukun di Tengger itu merupakan tokoh sentral atau pemimpin dalam setiap penyelenggaraan upacara keagamaan ataupun adat. Dalam melaksanakan aktivitas adat yang berhubungan dengna keagamaan, masyarakat setempat sekaligus menggunakan patokan tahun Masehi dan tahun Jawa (*kasa, karo, katelu, kapat, kalmia, kanem, kapitu, kawolu, kasanga, kasepuluh, kadsta, kasada*).

Pertama, *Kasada.* Upacara *Yadnya Kasada* merupakan hari korban (Raden Kusuma). Setiap tahun, tepatnya pada bulan purnama tanggal 14 bulan *Kasada*, semua orang Tengger mempersembahkan sebagian hasil bumi ke kawah Bromo agar masyarakat dijauhkan dari malapataka dan beroleh kemakmuran. *Kedua, Karo*. Hari raya *Karo* jatuh pada

purnama bulan *Karo* (tanggal 15). Ini merupakan ritual terbesar kedua setelah upacara *Kasada*. Pada intinya, upacara *Karo* bertujuan untuk menghormati arwah leluhur orang Tengger. Penyelenggaraannya bisa berlangsung selama dua minggu.

Ketiga, Entas-entas. Upacara ini bertujuan untuk menyucikan roh (*atman*) orang yang telah meninggal dunia, yaitu pada hari keseribu. Biayanya relatif mahal karena harus menyembelih kerbau jantan sebagai korban kepada *Sang Hyang Widhi Wasa*. *Keempat, Unan-unan*. Upacara ini diselenggarakan setiap lima tahun. Ini semacam bersih desa yang bertujuan membebaskan desa dari segala gangguan makhluk halus serta menyucikan para arwah yang masih belum sempurna di alam sesudah kematian fisik. *Kelima, Pujan Mubeng*. Menurut penanggalan Tengger, upacara pada bulan kesembilan (*Panglong Kesanga*) diadakah pada hari kesembilan sesudah bulan purnama. Upacara ini dimaksudkan untuk memohon keselamatan dusun.

4. Petinggi dan dukun

Petinggi adalah seorang kepala desa yang bertugas menangani semua urusan pemerintahan setempat. Sedangkan seorang dukun bertugas di bidang keagamaan, pelaksanaan upacara, dan pembinaan adat. Dalam hal ini, dukun merupakan kepala adat yang berurusan dengan penyelenggaraan upacara perkawinan, kematian, maupun upacara-upacara desa lainnya. Adapun para pembantu dukun adalah *wong/tiyang sepuh* yang bertugas mengurus upacara adat dan kematian, termasuk menyiapkan segala macam sesajian dan *ubarampenya*. Pembantu dukun lainnya adalah *legen*, yakni seorang yang bertugas mengurus upacara perkawinan.

Perlu diketahui bahwa di dalam sistem birokrasi lokal, seringkali dukun dimanfaatkan oleh pemerintah sebagai mitra kerja (*partner*) da-

lam memberi motivasi pembangunan kepada warga masyarakat. Ini berarti seorang dukun merupakan pemimpin informal di bidang keagamaan dan adat. Sehubungan dengan hal itu, studi di Desa Ngadisari oleh Wibowo (2009:192) membeberkan fakta sosial bahwa seorang dukun di Tengger itu merupakan motivator program keluarga berencana (KB), program pemerintah lainnya yang terkait dengan moral dan kemasyarakatan, juga program wajib belajar. Itu sebabnya di DPRD Probolinggo, beberapa dukun terkemuka direkrut menjadi anggota legislatif dari parpol tertentu, yakni Golongan Karya (Golkar).

Secara faktual, eksistensi *petinggi* (*formal leader*) dan dukun (*informal leader*) menempati status sosial yang tinggi dan memang perannya sangat berarti bagi masyarakat Tengger sebagaimana penuturan informan berikut ini:

> "... *petinggi* adalah kepala desa atau pemerintahan, sedangkan dukun adalah pemangku adat bagi masyarakat Tengger, *petinggi* dan dukun adalah dua dalam kesatuan (*loro-loroning atunggal*). Akan tetapi dalam menjalankan tugasnya sehari-hari, mereka tidak saling mencampuri urusan masing-masing ....."

B. Pengendalian Sosial

1. Pengertian

Menurut Soerjono Soekanto (1981:13), konsep tentang sistem pengendalian sosial menunjuk dari pada proses yang direncanakan maupun tidak terencana yang secara esensial bertujuan untuk mendidik, mengajak, atau bahkan bersifat memaksa warga masyarakat agar menaati norma-norma dan nilai-nilai. Pemahaman yang lainnya dikemu-

kakan oleh Gatut Murniatmo (1983:40) yang dimaksud dengan pengendalian sosial (*social control*) adalah suatu usaha untuk mencegah timbulnya ketegangan-ketegangan sosial yang disebabkan oleh perbuatan atau tingkah laku warga masyarakat yang bertentangan dengan ketentuan-ketentuan adat yang berlaku dalam masyarakat itu.

Dalam keseharian, perbuatan atau tingkah laku individu yang menyimpang atau bertentangan dengan adat (*individual deviant*) tersebut, antara lain: sikap seorang warga yang menentang berlakunya ketentuan-ketentuan adat, sikap seorang warga yang menentang kebijakan pemimpin, dan sikap seorang warga masyarakat yang konflik atau bertentangan dengan warga lainnya.

2. Sebagai sistem

Dalam sistem kemasyarakatan orang Tengger, mereka tidak mengenal adanya perbedaan golongan atau *kasta* seperti halnya yang terjadi pada masyarakat Bali. Di sini, setiap orang diakui mempunyai hak yang sama satu dengan yang lain. Dalam perilaku keseharian orang Tengger senantiasa berpegang teguh pada adat-istiadat yang berlaku. Mereka percaya sepenuhnya tentang adanya hukum karma sehingga mereka selalu menjaga dan berusaha untuk berbuat baik, ramah, sopan-santun, dan suka menerima tamu. Pandangan hidup masyarakat itu terungkap dalam pola hidup warga sebagaimana paparan informan berikut ini:

> "... warga masyarakat selama ini lebih mengutamakan pola hidup yang tenteram, terang, rukun, tolong-menolong, gotong-royong, dan sambatan (dalam hal mendirikan rumah, penyelenggaraan perkawinan, peristiwa kesusahan atau bencana) ....."

Masyarakat Tengger selama ini juga menjunjung tinggi azaz-azaz demokrasi sehingga dalam menangani perkara apa pun selalu mengedepankan musyawarah untuk mencapai kata sepakat di kalangan warga masyarakat (mufakat). Sebagai landasan pokoknya adalah ajaran tujuh cinta kasih (*welas asih pepitu*), yakni *welas asih marang Bapak Kuwasa* (Tuhan), *welas asih marang ibu pertiwi* (tanah air), *welas asih marang bapa-biyung* (bapak-ibu/orang tua), *welas asih marang rasa jiwa* (jiwa-raga), *welas asih marang sepadhane urip* (sesama manusia), *welas asih marang sato kewan* (binatang), dan *welas asih marang tandur tetuwuh* (tumbuh-tumbuhan). Kalau hal tersebut dinyatakan dalam kehidupan sehari-hari maka mereka yakin bahwa masyarakat akan terang dan tenteram.

Mengacu pada apa yang dikemukakan oleh Simanhadi Widyaprakosa (1994:110), mulai tahun 1973, agama orang Tengger adalah Hindu Dharma dan menyebut Tuhan sebagai *Sang Hyang Agung,* Yang Maha Agung (pencipta dan penguasa alam semesta). Adapun buku suci mereka adalah *primbon* yang isinya ditulis di atas daun lontar berbahasa Jawa Kuno-*Sansekerta*. Perlu diketahui di sini bahwa kitab *primbon* ini hanya boleh dimiliki oleh dukun selaku pemimpin dan pemangku adat. Sedangkan pedoman dalam hidup beragama masyarakat Tengger adalah *Panca Crada* seperti dituturkan oleh informan berikut:

> "... adapun inti daripada ajaran *Panca Crada* terdiri dari lima unsur kepercayaan masyarakat Tengger terhadap Sang Hyang Agung (Tuhan), *atma* (roh leluhur, nenek moyang), *karmapala* (hukum timbal-balik), *punarkawa* (reinkarnasi/penjelmaan kembali), dan *moksa* ...."

Selain itu dalam menjalani hidup bermasyarakat orang Tengger juga mempunyai bekal atau modal sosial yang berupa dua puluh wasiat yang dijadikan pedoman untuk selalu menjaga hubungan baik dengan sesama warga masyarakat. Tampaknya keluarga merupakan basis pokok di mana seorang anak memperoleh bekal tentang pengertian norma-norma yang berlaku di dalam arena sosial (Murniatmo, 1983:32). Adapun isi pokok dari dua puluh wasiat tersebut adalah sebagai berikut:

a. Hendaklah orang hidup itu mempunyai budi yang baik
b. Hendaklah orang bias mencegah makan yang mewah-mewah
c. Hendaklah orang itu bias mengurangi tidur
d. Hendaklah setiap orang hidup bias menyabarkan diri
e. Setiap orang hidup wajib menerima dan melaksanakan ketentuan Yang Maha Agung.
f. Hendaklah setiap orang hidup mempunyai rasa syukur kepada Yang Maha Agung
g. Hendaklah setiap orang itu mempunyai rasa kasih saying pada saudara yang miskin
h. Hendaklah setiap orang itu suka memberikan pertolongan kepada saudara yang sedang dalam keadaan kesusahaan
i. Hendaklah setiap orang hidup suka memberikan makanan kepada mereka yang kelaparan.
j. Hendaklah setiap orang hidup suka memberikan pakaian kepada mereka yang telanjang.
k. Orang hidup wajib memberikan paying kepada orang yang sedang kehujanan.
l. Setiap orang wajib memberikan tudung kepada mereka yang kepanasan.

m. Setiap orang hidup hendaknya suka membeirkan minum kepada mereka yang dahaga.
n. Setiap orang hendaknya mau memberikan tongkat kepada mereka yang tergelincir.
o. Hendaklah setiap orang mau menunjukkan kepada orang yang tersesat.
p. Hendaklah setiap orang mau mengingatkan kepada orang yang lupa
q. Hendaklah setiap orang mau meluruskan perbuatan orang yang salah.
r. Setiap orang hendaknya ramah dalam menerima tamu.
s. Hendaknya orang itu mau memberikan maaf kepada mereka yang bersalah dan mengakui kesalahannya itu.
t. Hendaknya orang itu tidak mempunyai rasa benar sendiri, pandai sendiri, kaya sendiri. Untuk itu, kita semua harus mengakui bahwa semua itu adalah milik Yang Maha Agung.

3. Pranata Sosial

Pada umumnya masyarakat adat Tengger hidup sangat sederhana dan hemat. Mereka tidak mempunyai keinginan yang muluk-muluk. Segala sesuatu dilakukan dengan apa adanya. Dalam hal materi, mereka tidak mempunyai perasaan iri pada milik orang lain. Apa pun yang terjadi, mereka hadapi dengan hati lapang, tanpa mempunyai perasaan syak wasangka pada orang lain. Meskipun mereka mempunyai harta yang banyak dan berlimpah, tak sedikit pun dalam hati mereka untuk melakukan persaingan dengan kehidupan orang lain. Bahkan, kelebihan penjualan hasil ladang mereka tabung untuk perbaikan rumah dan keperluan lain. Kehidupan juga dekat dengan norma-norma agama

dan adat istiadat yang merupakan warisan nenek moyang. Kondisi masyarakat aman, damai, dan segala permasalahan yang muncul akan mereka selesaikan dengan sistem musyawarah.

Masyarakat adat Tengger, seperti masyarakat Jawa pada umumnya mengenal sistem kekerabatan yang memperhitungkan keturunan, baik melalui garis laki-laki maupun perempuan. Dalam sistem ini, setiap individu dalam kekerabatan akan mengenal anggota keluarga dari pihak laki-laki maupun perempuan. Orang-orang Tengger juga mengenal adanya sistem kekerabatan *batih* atau keluarga inti dan kelompok kekerabatan *kindred*. Sistem kekerabatan ini bisa berkembang karena adanya perkawinan.

Dalam hal perkawinan, masyarakat adat Tengger pada umumnya kawin dengan sesama warga Tengger, baik di kalangan desanya sendiri, maupun dengan warga Tengger lain yang tersebar di empat kabupaten. Terkait dengan itu dituturkan oleh informan:

> "... jarang sekali di antara mereka yang melakukan perkawinan dengan warga lain di luar Tengger. Hal ini berkaitan dengan masalah pekerjaan, yaitu mereka masih menganggap bahwa lahan pertanian di Tengger sangat menjanjikan untuk masa depan sehingga mereka mencari suami atau istri di sekitar mereka sendiri. Dengan demikian, mereka merasa masih bisa mengamalkan adat istiadat yang mereka yakini sejak dahulu....."

Meskipun sebagai penganut agama Hindu, namun masyarakat adat Tengger tidak mengenal adanya sistem kasta sebagaimana di Bali. Setiap orang diakui mempunyai hak yang sama. Batas-batas pergaul-

an antarwarga masyarakat satu dengan yang lain tidak dikenal dalam kehidupan masyarakat. Bila kita melihat keadaan atau kehidupan masyarakat adat Tengger, khususnya dalam hal adat istiadatnya, dapat dikatakan bahwa orang-orang Tengger merupakan warga masyarakat yang taat pada adat-istiadat. Yang menjadi ikatan dalam pergaulan di antara warga masyarakat adalah hukum karma. Ada dan berlakunya hukum karma ini diakui oleh seluruh masyarakat sejak nenek moyang. Nilai-nilai sosial dari budaya paternal tersebut mereka pegang teguh dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, dalam kehidupan sehari-harinya, masyarakat adat Tengger selalu berusaha untuk berperilaku baik sehingga banyak dijumpai orang-orang Tengger selalu berbuat ramah, sopan, dan suka menerima tamu yang datang.

Dalam menyelesaikan setiap permasalahan, masyarakat mengedepankan musyawarah yang berlandaskan pada *Welas Asih Pepitu* (tujuh cinta kasih). Artinya, apabila muncul permasalahan dalam masyarakat diselesaikan berdasarkan pada rasa kasih sayang kepada Tuhan Yang Maha Esa, negara dan tanah air, orangtua, jiwa dan perasaan, sesama hidup, binatang, dan tumbuhan. Isi *Welas Asih Pepitu* menurut seorang informan adalah sebagai berikut:

a. *Welas asih marang Bapa Kuasa,* kasih sayang pada Syang Hyang Widhi;
b. *Welas asih marang Ibu Pertiwi,* cinta pada tanah air dan bangsa;
c. *Welas asih marang Bapa-Biyung,* kasih sayang pada kedua orangtua;
d. *Welas asih marang Rasa-Jiwa,* cinta dan sayang pada diri sendiri;
e. *Welas asih marang Sepadane Urip,* kasih sayang pada sesama;
f. *Welas asih marang Sato Kewan,* kasih sayang pada hewan;
g. *Welas asih marang Tandur-Temuwuh,* kasih sayang pada tanaman.

Ajaran tersebut dalam kehidupan bermasyarakat terlihat sangat jelas, yakni dikedepankannya pola hubungan kerjasama, gotong royong, tolong-menolong. Hubungan tersebut tampak dalam kegiatan-kegiatan desa dan sosial kemasyarakatan. Bila ada suatu rencana kegiatan yang dilakukan oleh desa, mereka datang berbondong-bondong untuk menyelesaikan pekerjaan tanpa diundang. Di samping dikenal sistem gotong royong untuk kepentingan umum, juga dikenal adanya sistem gotong royong untuk kepentingan orang lain. Kegiatan semacam ini mereka sebut dengan *sambatan*, misalnya dalam mendirikan rumah dan *sinoman* untuk masyarakat yang punya hajat.

Adalah suatu kenyataan bahwa dalam pergaulan hidup sehari-hari, tampak adanya sikap saling menghargai satu sama lain. Mereka masih percaya akan prinsip hukum karma. Oleh karena itu, satu sama lain selalu berusaha berbuat baik, tidak justru menyakiti pihak lainnya. Selain itu, setiap ada masalah, mereka akan berusaha menyelesaikan dengan cara musyawarah sebagaimana diinformasikan oleh seorang warga masyarakat setempat berikut ini:

> "... Landasan prinsip musyawarah tersebut adalah *welas asih pepitu* (tujuh cinta kasih): *welas asih marang Bapa Kuasa* (Tuhan); *Ibu pertiwi* (tanah air); *Bapa-Biyung* (orangtua); *rasa jiwa; sapadhane urip* (sesama hidup); *sato kewan* (binatang); *welas asih marang tandhur-temuwuh* (tumbuh-tumbuhan) ....."

Di samping ajaran-ajaran mengenai *welas asih pepitu* tadi, masyarakat setempat juga mengenal adanya beberapa pantangan untuk menjaga keserasian hubungan kemasyarakatan. Berikut ini akan dikemu-

kakan keterangan singkat dari informan tentang beberapa pantangan tersebut, antara lain:

> " ... Tidak boleh menyakiti atau membunuh binatang, kecuali binatang korban atau untuk kepentingan konsumsi (dimakan), pantang berbuat jahat, tidak boleh mencuri, tak diperkenankan berdusta, dan pantang minum-minuman yang memabukkan ....."

Sebaliknya, ada beberapa hal yang justru dianjurkan kepada masyarakat, di antaranya orang mesti berpikiran benar, berkata jujur, dan berbuat serta menjalankan kepercayaan secara taat. Pantangan dan anjuran tersebut sebenarnya dimaksudkan agar masyarakat bisa berlaku sesuai dengan perasaan yang dimiliki dan status yang dipunyai sehingga bisa menjalankan kewajibannya dengan baik.

Beberapa informan lain yang ditemui menggarisbawahi bahwa selain pantangan dan anjuran sebagaimana disebutkan tadi, masyarakat setempat juga mengenal adanya wasiat yang harus diingat dan dilaksanakan dalam pergaulan hidup sehari-hari. Dalam hal ini, paling tidak setelah disarikan ada sekitar dua puluh wasiat:

a. Sebaiknya orang hidup itu mempunyai budi pekerti yang baik;
b. Mencegah makanan yang mewah, buatlah sederhana saja;
c. Mencegah rasa kantuk sehingga tidur tak perlu berlebih-lebihan;
d. Bisa mengendalikan diri;
e. Setiap orang wajib melaksanakan ajaran Tuhan;
f. Setiap orang hendaknya bersyukur pada Sang Hyang Agung;
g. Saling menolong, apalagi pada orang yang lagi tertimpa suatu musibah atau kesusahan;

h. Suka memberi makan kepada orang yang kelaparan;
i. Wajib memberi payung pada mereka yang kehujanan;
j. Memberi tudung kepada mereka yang kepanasan;
k. Memberi minum kepada mereka yang kehausan;
l. Memberi tongkat kepada yang tergelincir;
m. Menunjukkan jalan kepada yang tersesat;
n. Saling mengingatkan manakala ada di antara mereka yang kealpaan (lupa diri);
o. Bisa memaklumi perbuatan orang yang bersalah sampai yang bersangkutan pada gilirannya nanti sadar kembali akan dosa dan kesalahannya tersebut;
p. Hendaknya setiap orang bersikap ramah terhadap tamu;
q. Hendaknya orang bisa saling memaarkan; dan
r. Sebaiknya orang tidak sok, merasa diri paling benar, paling pintar, ataupun paling kaya karena kesemuanya itu sesungguhnya semata-mata milik Tuhan, *Sang Hyang Agung*.

Berdasarkan ajaran *welas asih pepitu, panca sroda,* dan dua puluh wasiat yang terkandung unsur yang menekankan agar masyarakat senantiasa berbuat baik terhadap sesama manusia ataupun makhluk hidup lainnya sesama ciptaan Tuhan. Semua pesan dalam ajaran-ajaran tersebut diharapkan tertanam dalam diri setiap individu sebagai anggota masyarakat. Seterusnya hal itu diyakini kebenarannya dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari sebagai suatu adat-istiadat yang berlaku dalam masyarakat Tengger.

Di samping adanya beberapa ajaran yang berlaku dalam kehidupan masyarakat, terdapat pula jenis pengendalian sosial (*social control*). Ini berfungsi sebagai pencegah timbulnya suatu perbuatan menyeleweng

atau pelanggaran terhadap norma (aturan) yang berlaku. Adapun wujud konkret daripada pengendalian sosial tersebut adalah adat istiadat lokal itu sendiri. Bertolak dari adat-istiadat yang dijadikan pedoman oleh masyarakat, juga ketaatan mereka menjalankan atau melaksanakan upacara-upacara berkenaan dengan tradisi tersebut menunjukkan ketakwaan mereka terhadap Sang Hyang Agung.

Beberapa faktor yang tadi disebutkan menyebabkan terciptanya suatu kelompok kehidupan kemasyarakatan yang relatif aman, tenteram, dan damai sehingga warga masyarakat bisa hidup berdampingan satu dengan lainnya. Terciptanya keamanan lingkungan tersebut didukung pula oleh adanya rasa kebersamaan yang tinggi di kalangan penduduk. Satu bentuk kebersamaan tersebut adalah tidak munculnya rasa penonjolan diri yang berlebihan dalam kehidupan mereka. Suatu kenyataan sosial bahwa mereka sampai saat ini mampu mempertahankan hidup untuk saling menghormati, saling menghargai di antara pemeluk agama yang berbeda. Selain itu, mereka juga melaksanakan upacara adat secara bersama.

4. Cara pengendalian

Menurut Koentjaraningrat (1980:207), ada beberapa cara yang bisa ditempuh untuk mengendalikan sosial (*social control*), antara lain: (a) Mempertebal keyakinan pada warga masyarakat akan kebaikan adat-istiadat; (b) Memberi ganjaran kepada masyarakat yang taat pada adat-istiadat; (c) Mengembangkan rasa malu dalam jiwa warga masyarakat yang menyeleweng dari adat-istiadat; dan (d) Mengembangkan rasa takut dalam jiwa warga masyarakat yang hendak menyeleweng dari adat-istiadat dengan ancaman dan kekuasaan.

Pada kenyataannya di kalangan masyarakat Tengger memang berlaku cara-cara pengendalian sosial yang terutama bersifat mencegah (upaya preventif) agar jangan sampai ada di antara warga masyarakat yang berlaku atau bertindak menyeleweng bahkan menentng adat-istiadat (*individual deviant*). Tentu saja ini ada relevansinya dengan pandangan hidup dan sikap orang Tengger yang tercermin dalam sistem nilai budaya yang berlaku dalam masyarakat setempat. Adapun wujudnya berupa aturan, norma-norma yang mengendalikan pergaulan hidup manusia di dalam arena sosial, seperti adat-istiadat dan sopan santun. Terkait dengan itu, masyarakat telah mengenal adanya beberapa pantangan dan anjuran supaya warga masyarakat tidak menyeleweng dari ketentuan adat seperti yang dipaparkan oleh seorang informan berikut ini:

> "... pantangan sosial itu berupa larangan menyakiti atau membunung binatang, terkecuali untuk kepentingan korban atau dimakan, tidak boleh mencuri, berbuat jahat, berdusta, dan minum minuman yang memabukan. Adapun yang berupa anjuran, di antaranya hendaknya orang berpikiran yang benar, juga ucapan, perbuatan, ingatan, serta mempunyai sekaligus menjalankan kepercayaannya secara benar dan total ....."

Cara pengendalian sosial yang lain dapat ditempuh melalui pendidikan informal di tingkat keluarga. Ini berarti melalui kehidupan keluarga sehari-hari, orangtua bisa memainkan peran *ing ngarso sung tuladha,* dapat memberikan contoh-contoh perbuatan yang baik bagi anak-anaknya. Dalam hal ini tentu saja nilai-nilai dan norma-norma yang diajarkannya berlandaskan pada *Panca Crada*, *Welas Asih Pepitu*,

dan Dua Puluh Wasiat yang selama ini diyakini sebagai pedoman hidup orang Tengger dalam menjalani hidup bermasyarakat.

Pembinaan adat dalam konteks pengendalian sosial juga dapat dilakukan dalam forum resmi oleh lembaga kemasyarakatan formal. Misalnya bisa dilakukan oleh pemerintah kelurahan dalam kesempatan rapat-rapat desa. Dalam hal ini, selain melibatkan petinggi, hendaklah juga dukun selaku tokoh adat. Forum formal lainnya adalah lembaga pendidikan di mana peran guru BP maupun agama tentu sangat vital dalam rangka meyakinkan kepada anak didik akan kebaikan adat-isti-adat. Ini juga sekaligus mengembangkan rasa malu jika menyeleweng, apalagi menentang nilai, norma, ketentuan, dan adat yang berlaku dalam pergaulan hidup bermasyarakat. Kegiatan ekstrakurikuler, seperti kepramukaan juga bisa dimanfaatkan sebagai wahana untuk pembinaan adat kepada para siswa.

Sementara itu, dalam forum pendidikan nonformal, dukun punya peran yang sangat sentral. Ini bisa dilakukan ketika ada pertemuan-pertemuan adat, baik yang menyangkut kepentingan masyarakat luas maupun yang bersifat individual (upacara kelahiran, perkawinan, dan kematian). Dalam momen-momen semacam itu, dukun punya kesempatan untuk menyampaikan uraian beberapa butir nilai-nilai yang tertuang dalam *Panca Crada*, *Welas Asih Pepitu*, Dua Puluh Wasiat, ataupun dari kitab suci *Primbon*. Masih ada lagi media lain yang dimanfaatkan untuk pembinaan adat seperti dituturkan oleh informan berikut ini:

> "..setiap Minggu malam diselenggarakan *pasinaon*, yakni pembinaan agama kepada umat yang diikuti oleh mereka yang telah berusia 18 tahun ke atas yang dipimin oleh seorang dukun. Adapun bahan ajarannya diambilkan dari kitab suci *Primbon Manton* ..."

Sampai di sini dapat dikatakan bahwa sesungguhnya pembinaan umat dalam upaya pengendalian sosial itu dapat ditempuh melalui keluarga, masyarakat (berkumpul di pura), forum resmi/formal saat ada pertemuan di tingkat desa. Di sini dukun diundang untuk sekedar mengingatkan (*nyembuh*) karena sesungguhnya orang Tengger tidak lagi memerlukan khotbah-khotbah. Kita tidak perlu merasa khawatir secara berlebihan karena secara faktual tidak terjadi pendangkalan nilai-nilai adiluhung di keluarga generasi muda. Hal tersebut dikarenakan generasi muda sudah merasakan manfaatnya nilai-nilai luhur warisan nenek moyang yang memang sudah sepantasnya untuk dilestarikan (*diuri-uri*). Selanjutnya terkait dengan hal itu dikatakan oleh seorang informan bahwa:

> "... sebenarnya tradisi Tengger itu bukan lagi semata-mata berupa adat-istiadat, tetapi lebih merupakan ungkapan ajaran suci agama Syiwa-Budha (penerus Majapahit) dan kearifan lokal (*local genius*) ....."

5. Mengatasi masalah

Perlu digarisbawahi di sini bahwa meskipun tidak tertulis, namun adat-istiadat senantiasa hidup dan diakui berlakunya oleh warga masyarakat (Murniatmo, 1983:38). Apabila ada seorang warga melanggarnya, biasaya bagi si pelaku tidak dilaksanakan hukuman yang bersifat fisik, tetapi hukuman yang dijatuhkan ialah bersifat menekan batin si pelanggar. Misalnya, dijauhkan dari segala kegiatan sosial-kemasyarakatan, tidak diberi hak dan kewajiban sebagaimana mestinya, diisolasikan dari lingkungan sosial sekitarnya.

Pada tahap tersebut, adat-istiadat ini pun bisa berkembang dan mempunyai kekuatan hukum kalau dilanggar. Artinya, si pelaku pelanggaran bisa dikenakan sanksi hukuman, misalnya berupa denda. Dalam kondisi sedemikian itulah maka berlakulah bahwa adat dalam komunitas atau masyarakat tersebut terlepas dari adanya nuansa perbedaan antara hukum adat dan adat-istiadat, namun yang jelas ada persamaan fungsi keduanya, yaitu sebagai pengendali sosial (*social control*). Prinsipnya adalah tindakan preventif untuk mencegah timbulnya suatu perbuatan yang menyeleweng ataupun adanya ketentuan-ketentuan yang berlaku. Terkait dengan itu, berikut kita ikuti pemaparan seorang informan:

> "... bila ada masalah di kalangan masyarakat, pemecahannya adalah melalui musyawarah dengan landasan *welas asih pepitu* (tujuh cinta kasih). Dalam hal ini, yang penting konflik sosial harus bisa diselesaikan di tingkat desa dengan cara musyawarah untuk mufakat ....."

Perlu kita sadari bersama bahwa sebaik apa pun cara pengendalian sosial yan telah dilakukan oleh masyarakat Tengger, namun karena adanya pemikiran dan kepentingan yang berbeda, bisa juga terjadi pelanggaran adat yang telah disepakati bersama. Terhadap *individual deviant* seperti itu maka keputusan sanksi sosialnya berada sepenuhnya di tangan kepala desa (*petinggi*) dan dukun. Sifatnya memang agak berbeda di sini, kalau *petinggi* akan memberikan sanksi hukuman dengan maksud untuk menjaga kerisauan atau kegalauan masyarakat setempat. Sedangkan sanksi yang dikenakan oleh dukun terhadap si pelanggar lebh bersifat menjaga kewibawaan adat-istiadat. Mengenai bentuk-bentuk sanksi hukuman tersebut menurut penuturan seorang informan adalah sebagai berikut:

"... mengisolasi si pelanggar adat dari semua kegiatan sosial-kemasyarakatan. Jadi, kalau kebetulan ada penyelenggaraan upacara, dia tidak diajak. Apabia suatu ketika dia tertimpa masalah atau kesusahan, tidak ada satu pun tetangga yang datang menolongnya. Sesungguhnya ini semua bertujuan untuk menyadarkan si pelaku bahwa perbuatan yang telah dilakukannya itu memang tidak benar ....."

Studi empirik yang pernah dilakukan oleh Gatut Muniatmo (1983:45) di Desa Ngadisari juga menjelaskan bahwa sanksi yang diterima oleh seseorang karena kesalahannya melanggar adat itu waktunya tidak terbatas. Ini tergantung dari perilakunya. Setelah ia berbuat salah, masyarakat pun tidak mudah memberikan kesempatan si pelaku untuk ikut lagi kegiatan sosial. Baru kalau memang tampak betul-betul si pelaku telah menyadari kesalahannya, masyarakat akan menerimanya lagi.

BAB IV

Penutup

A. Kesimpulan

1. Dukun di Tengger merupakan *primus interpares* karena dalam struktur adat, dia menempati status paling tinggi. Hal ini disebabkan dia menjadi pemimpin upacara adat (individual maupun masyarakat). Selain itu, oleh pemerintah setempat, dukun juga dilibatkan sebagai motivator, dinamisator, dan mediator dalam berbagai program pembangunan
2. Ada berbagai pranata dalam sistem pengendalian sosial di kalangan masyarakat Tengger, antara lain: *Panca Crada, Welas Asih Pepitu,* Dua Puluh Wasiat dan Kitab Suci *Primbon*. Konsep dari ajaran-ajaran fundamental kerohanian tersebut sesungguhnya merupakan media agar orang tidak berbuat melanggar adat-istiadat dan taat melaksanakan agama dan kepercayaannya.
3. Cara pengendalian sosial, antara lain: mempertebal keyakinan pada warga masyarakat akan kebaikan adat-istiadat; memberi ganjaran (*reward*) kepada masyarakat yang teat pada adat-istiadat,

mengembangkan rasa malu dalam jiwa warga masyarakat yang menyeleweng dari adat-istiadat; mengembangkan rasa takut dalam jiwa warga masyarakat yang hendak menyeleweng dari adat-istiadat dengan ancaman dan kekuasaan; memberikan sanksi hukuman kepada mereka yang benar-benar melanggar adat-istiadat yang berlaku (*punishment*).

4. Sebenarnya hakekat pengendalian sosial itu bersifat mencegah (upaya preventif) agar jangan sampai norma dan peraturan yang ada itu dilanggar oleh warga masyarakat. Sekaligus ini bertujuan mendidik masyarakat agar senantiasa menaati segala peraturan yang berlaku. Dalam hal ini, agama dan kepercayaan mempunyai peran yang sangat penting, terutama yang paling ditakuti oleh warga adalah hukum karma (*karmapala*).
5. Mengingat statusnya sebagai pembina adat, tentu saja peran seorang dukun sangat dominan dalam upaya pengendalian sosial. Pembinaan adat yang dilakaukan oleh dukun itu meliputi berbagai forum, baik formal di lembaga pemerintahan (rapat-rapat desa), informal di tingkat keluarga (upacara seputar siklus hidup individu), dan non formal di arena sosial (pertemuan adat, upacara adat, lembaga *pasinaon*).
6. Bila terjadi konflik sosial, pemecahannya melalui musyawarah dengan landasan *welas asih pepitu*. Terhaap pelanggar adat (*individual deviant*), keputusan sanksi sosialnya berada di tangan *petinggi* (kepala desa) agar tidak terjadi ketegangan sosial. Adapun sanksi dari dukun terhadap si pelanggar adalah semata-mata bersifat menjaga kewibawaan adat.

B. Saran

1. Harus tercipta iklim yang kondusif terjalinnya hubungan yang harmonis antara pemerintah setempat, yakni kepala desa (*petinggi*) dengan dukun, sebagai pemimpin informal, dukun perlu diikutsertakan dalam perencanaan pembangunan sosial-budaya khususnya.
2. Terkait dengan sistem pengendalian sosial, dukun dituntut untuk lebih meningkatkan intensitas pembinaan adat di berbagai forum terutama bagi generasi muda yang relatif rentan terhadap sentuhan nilai-nilai modernitas yang bisa menggoncangkan *local genius*.
3. Dukun harus dikondisikan menjadi katup penyelamat manakala terjadi gejolak sosial. Dengan kata lain, pemerintah perlu mengajak dukun sebagai motivator, dinamisator, mediator (komunitor) dalam menyampaikan pesan-pesan pembangunan kepada warga masyarakat.

Daftar Pustaka

Adrianto, A.

2002 *Profil Sosiolkultural Masyarakat Tengger: Penelitian Awal di Desa Ngadisari*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

2010 *Komunitas Adat Tengger: Nilai-nilai Budaya Lokal*. Yogyakarta: Prapanca.

Geetrz, C.

1989 *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Bandung: Pustaka Jaya.

Hefner, RW.

1999 *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perlakuan Politik*. Cetakan I. yogyakarta: LKiS

Ihromi, TO.

1980 *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Gramedia.

Koentjaraningrat.

1980 *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

2002 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Cetakan Kedelapan. Jakarta: PT. Rineka Cipta.

Murniatmo, G.

1983 *Sistem Pengendalian Sosial di Dalam Masyarakat Desa Ngadisari Tengger Provinsi Jawa Timur*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Nancy, JS.

1985 *Japa Mantra Hindu Kuno Dalam Tradisi Tengger,* Jakarta: Antropologi UI.

Nurudin, dkk

2003 *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Yogyakarta: LKiS

Soekanto, S.

1989 *Sosiologi Suatu Pengantar*. Edisi Ketiga. Jakarta: PT. Rajawali Pers.

Soemanto, B.

2002 *Budaya Paternalis Masyarakat Adat Tengger (Tesis Master)*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang.

Soeprijono

1991 *Di Balik Keindahan Gunung Bromo*. Probolinggo.

Sutarto, A.

2001 *Di Balik Mitos Gunung Bromo.* Surabaya: Dinas Pariwisata Provinsi Jawa Timur.

2008 *Kamus Budaya dan Religi Tengger.* Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.

Waluyo

1993 *Dukungan-dukungan Budaya Terhadap Perkembangan Ekonomi: Kasus Pariwisata di Ngadisari.* Jakarta: Depdikbud.

Warouw, NJ.

2012 *Komunitas Adat Tengger: Inentarisasi Budaya di Desa Ngadisari, Sukapura, Probolinggo, Jawa Timur*. Yogyakarta: BPNB dan FIB-UGM.

Wibowo, HJ.

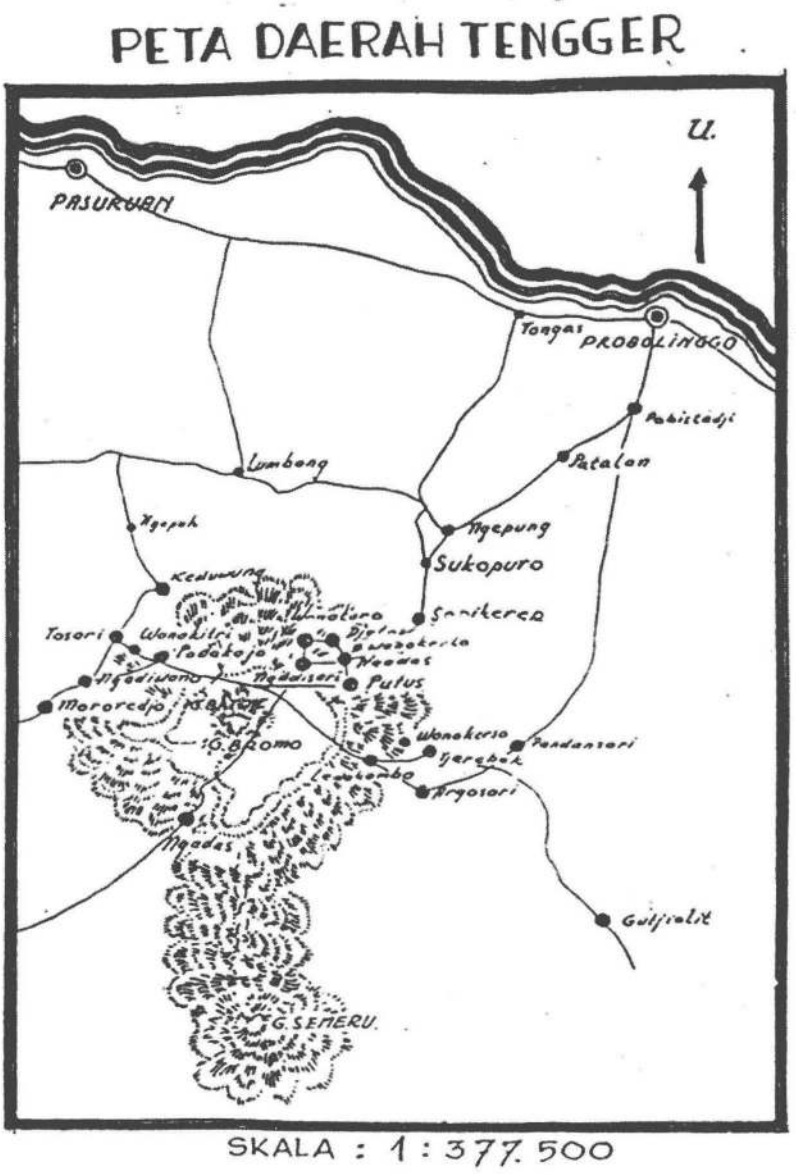
2003 "Status dan Peranan Sosial Dukun Dalam Masyarakat Tengger". *Patrawidya*, Vol. 4 No. 1, Edisi Maret. Yogyakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.

Widyaprakosa, S.

1994 *Masyarakat Tengger: Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*. Cetakan I. Yogyakarta: Kanisius.

Daftar Informan

No	Nama	Umur (Th)	Agama	Pendidikan	Pekerjaan	Alamat
1	Drs. Suroyo, M.Hum.	45	Hindu	S2 Universitas Wijaya Putra	Kepala Desa (Petinggi) Ngadisari	Ngadisari, Sukapura
2	Mudjono	63	Hindu	SR	Kepala Dukun Tengger	Ngadas, Sukapura
3	Sutomo	54	Hindu	SMP	Dukun Ngadisari	Ngadisari, Sukapura
4	Waluyo	41	Hindu	SMP	Petani	Ngadisari, Sukapura
5	Syafe'I	39	Hindu	SMA	Pedagang dan petani	Ngadas, Sukapura


PETA DAERAH TENGGER
U.
PASURUAN
Tongas
PROBOLINGGO
Lumbang
Pasrepan
Ngepung
Sukapura
Sapikerep
Tosari
Wonokitri
Podokoyo
Ngadisari
Pulus
Mororejo
G. Bromo
Wonokerto
Tengger
Argosari
Ngadas
Gubugklakah
G. SEMERU
SKALA : 1 : 377.500

SONG-OSONG LOMBHUNG
SISTEM GOTONG ROYONG MASYARAKAT DESA KOTAH SAMPANG MADURA

Siti Munawaroh







BAB I

Pendahuluan

Manusia sebagai mahluk sosial tidak dapat hidup sendiri, melainkan memerlukan orang lain dalam berbagai hal. Seperti yang dikemukakan oleh Kayam (1987), sejak manusia bergabung dalam suatu masyarakat, keselarasan menjadi suatu kebutuhan. Manusia hidup bermasyarakat jauh lebih menguntungkan, efisien dan efektif daripada sendirian. Pada waktu itu pula manusia belajar untuk bersikap toleran terhadap yang lain serta untuk menjaga kelangsungan hidupnya membutuhkan bekerja bersama dan kemudian mengikat diri dalam suatu masyarakat. Selain itu, juga belajar memahami suatu pola kerjasama yang terdapat dalam hubungan antara anggota masyarakat.

Kerjasama, gotong royong dan tolong menolong menjadi strategi dalam pola hidup yang saling meringankan beban masing-masing pekerjaan, terutama masyarakat yang berada di desa, bahkan di kota pun beberapa hal tertentu memerlukan semangat gotong royong. Adanya kerjasama semacam ini merupakan suatu bukti adanya keselarasan hidup antar sesama warga, terutama yang menghormati dan mejalankan

nilai-nilai kehidupan. Mengutip dari Sugiarto (2004), satu dari sekian kekuatan yang dimiliki dan telah terbukti sangat besar manfaatnya dalam sejarah kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di Indonesia adalah gotong-royong. Semangat kebersamaan dan gotong royong menunjukkan kehidupan yang rukun dan damai dalam masyarakat, karena gotong royong tidak akan ada kalau tidak ada kerukunan dan kedamaian.

Menurut Koenjaraningrat (1987:64-65), sistem nilai budaya yang melatarbelakangi adanya semangat kegiatan gotong royong dalam masyarakat, dapat dikelompokkan ke dalam empat konsep, yaitu sebagai berikut:

1. Manusia itu tidak dapat hidup sendiri di dunia ini, tetai di lingkungi oleh masyarakat dan alam sekitarnya. Didalam sistem makrokosmos tersebut manusia merasakan dirinya hanya sebagai unsur kecil saja, yang ikut terbawa oleh proses peredaran alam semesta yang maha besar;
2. Dengan demikian, maka pada hakekatnya manusia tergantung pada semua aspek kehidupan bersama dengan sesamanya;
3. Karena itu manusia harus berusaha sedapat mungkin memelihara hubungan baik dengan sesamanya, terdorong oleh jiwa sama-rata, sama rasa; dan
4. Selalu berusaha untuk sedapat mungkin bersifat *conform*, berbuat sama dan bersama dengan sesamanya dalam komunitas, terdorong oleh jiwa sama-tinggi sama-rendah.

Menurut (Sumintarsih, 2011:20), gotong royong bukan "barang baru" bagi masyarakat Indonesia, dan merupakan bentuk solidaritas sosial karena adanya bantuan dari pihak lain, untuk kepentingan pribadi

ataupun kelompok, sehingga di dalamnya terdapat sikap loyal dari setiap warga sebagai satu kesatuan. Walaupun setiap sukubangsa mengenalnya dengan istilah yang berbeda-beda, tetapi memiliki makna yang sama, yakni adanya rasa kebersamaan, setia kawan, empati, solidaritas, dan semangat komunal yang tebal. Misalnya, orang Bali menyebutnya dengan *Ngayah*, orang Jember (Jawa Timur) menyebutnya *Sambatan*, orang Tapanuli (Sumatra Utara) menyebutnya *Siadapari*, NTT menyebutnya *Pawonda*, Sumatra Selatan menyebutnya *Ammossi*, orang Papua menyebutnya *Helem Foi Kenambai*, Kalimantan Timur menyebutnya *Paleo*, Ternate (Maluku Utara) menyebutnya *Bari*, Sumatra Barat menyebutnya *Hoyak Taboik*, orang Minahasa (Sulawesi Utara) menyebutnya dengan istilah *Mapalus*, dan orang Madura menyebutnya dengan istilah *Song Osong Lombhung* (Tanggalan Bank BCA, 2013).

Namun, seiring dengan kemajuan teknologi komunikasi dan informasi terjadi pergeseran. Menurut Sumintarsih (2011:22), meredupnya semangat gotong royong dalam kehidupan sehari-hari masyarakat telah menjadikan perhatian negara, yang berusaha untuk mengembalikan dan merevitalisasi semangat gotong royong yang dulu pernah dimilikinya. Untuk membangkitkan semangat gotong royong dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, maka lahirlah kegiatan Bulan Bakti Gotong Royong Masyarakat (BBGRM). BBGRM merupakan upaya untuk lebih menggelorakan semangat gotong royong. Hal ini karena gotong royong merupakan kearifan lokal yang sangat berperan dalam pembangunan (http://bapemas.jatimprov.go.id). Gotong royong dalam suatu masyarakat, tidak hanya berfungsi sebagai sarana integrasi dan jatidiri suatu masyarakat, tetapi yang tidak kalah pentingnya adalah sebagai modal sosial dalam pembangunan, baik dalam bidang sosial, budaya, maupun ekonomi.

Gotong royong adalah satu dari sekian bentuk aktivitas kebudayaan tercipta atas dasar rasa ingin saling membantu dalam kehidupan bermasyarakat. Aktivitas masyarakat yang berinteraksi dan bergaul dalam gotong royong akan menciptakan suasana keterbukaan dan saling percaya, sehingga pada akhirnya akan terjalin hubungan timbal-balik yang bersifat saling memberi dan menerima (*reciprocity*). Dengan demikian, gotong royong sangat penting serta berharga bagi kehidupan manusia dan masyarakatnya, dalam membangun rasa kebersamaan dan sepenanggungan menghadapi berbagai masalah yang dihadapi.

Menurut Suparlan (1995:28), bahwa masyarakat dan kebudayaan adalah dua hal yang berbeda tetapi satu dengan yang lain tidak dapat dipisahkan. Ada masyarakat ada kebudayaan karena kebudayaan tidak pernah ada tanpa masyarakat pendukungnya. Fungsi kebudayaan dalam suatu masyarakat adalah sebagai pedoman dalam menanggapi lingkungannya, baik lingkungan: alam, sosial, maupun budaya. Sementara Sumintarsih (2011:25), bahwa suatu daerah yang warga masyarakatnya mampu menjalin hubungan secara harmonis dengan lingkungan kehidupannya menunjukkan bahwa organisasi sosial yang ada tersebut berfungsi dan berperan bagi warga masyarakat yang bersangkutan. Organisasi sosial yang dimaksud adalah perkumpulan yang dibentuk oleh masyarakat yang berfungsi sebagai sarana untuk mencapai tujuan tertentu yang tidak dapat dicapai sendiri.

Masyarakat Desa Kotah, seperti masyarakat pada umumnya yakni memiliki budaya dan tradisi tersendiri. Satu dari sekian tradisi yang ada adalah gotong royong atau istilah mereka *song-osong lombhung*. Maksudnya adalah mengerjakan suatu pekerjaan secara bersama-sama tanpa adanya imbalan atau upah, dan dilakukan lebih dari satu orang. Menurutnya gotong royong dengan upah adalah bukan gotong royong.

Gotong royong atau *ghutong rojhung* ini menjadikan kehidupan berkelompok lebih berdaya dan sejahtera. Hal ini dikarenakan dengan gotong royong berbagai permasalahan kehidupan bersama bisa terpecahkan secara mudah

Gotong royong sebagai suatu sistem pengerahan tenaga dan berdasarkan sifatnya, dapat dikategorikan menjadi dua, yakni gotong royong tolong-menolong dan gotong royong kerja bakti (Koentjaraningrat, 2002, lihat juga Ahimsa-Putra, 2009, dan Rudito, 2009). Menurut Subagyo (2012) gotong royong adalah sebagai pengerahan tenaga manusia tanpa bayaran untuk suatu proyek atau pekerjaan yang bermanfaat bagi umum atau yang berguna bagi pembangunan.

Gotong royong dapat terwujud dalam bentuk spontan, dilandasi pamrih, atau karena memenuhi kewajiban sosial. Tujuan dari bentuk kerjasama itu dapat beraneka ragam sesuai dengan bidang dan kegiatan sosial itu (Lakebo,at.all, 1982:2). Konsep gotong royong sangat erat kaitannya dengan kehidupan masyarakat, khususnya petani (Koentjaraningrat, 2002). Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika gotong royong tumbuh dengan subur dalam kehidupan masyarakat pedesaan, termasuk di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang, Madura.

Masyarakat Desa Kotah memiliki berbagai tradisi dalam menanggapi lingkungannnya. Tradisi yang sangat erat kaitannya dengan ketenagaan untuk mengerjakan sesuatu, baik yang menyangkut kehidupan perorangan (individu) maupun kelompok, adalah pengerahan tenaga dalam hal ini adalah *song-osong lombhung* atau gotong royong. Tradisi adalah adat-istiadat dan kepercayaan yang secara turun-temurun dipelihara (Soekanto, 1993). Tradisi sebagai bagian dari kebudayaan bersifat dinamis. Artinya, bisa saja mengalami perubahan sesuai dengan tuntutan zaman atau malah punah. Sehubungan dengan itu, tradisi

dapat dikatakan sebagai sikap dan perilaku berpola yang dilakukan oleh sebagian besar anggota suatu masyarakat yang diwariskan secara turun-temuruan (dari satu generasi ke generasi berikutnya). *Song-osong lombhung* sebagai suatu tradisi yang ada di masyarakat Desa Kotah tidak hanya bermakna sebagai pengerahan tenaga yang berasaskan kemasyarakatan saja, tetapi juga mempunyai nilai dan fungsi sosial bagi masyarakat Desa Kotah.

Bertolak dari pemikiran itu, maka penulis mencoba mendeskripsikannya dengan teknik penulisan etnografi "holistik", yaitu mendeskripsikan kebudayaan dengan menggunakan suatu unsur kebudayaan sebagai fokus deskripsi, kemudian memaparkan hubungan-hubungan yang ada antara unsur budaya tersebut dengan unsur-unsur budaya yang lain (Ahimsa, 2007:x). Dalam penelitian ini lebih fokus pada unsur gotong-royong yang ada di pada masyarakat Desa Kotah. Untuk itu, pendekatan yang dilakukan dalam penelitian ini adalah pendekatan fungsional, yaitu melihat fungsi gotong-royong dalam masyarakat Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang.

Fungsi adalah kegunaan sesuatu baik yang berupa kebendaan maupun non-kebendaan (aktivitas) yang dimaksudkan untuk memuaskan suatu rangkaian dari sejumlah kebutuhan naluri makhluk manusia yang berhubungan dengan seluruh kehidupannya (Koentjaraningrat, 1980: 171). Fungsi sosial yang dimaksud dalam penelitian ini adalah fungsi gotong royong dalam kaitannya dengan kehidupan bersama dalam lingkungan warga masyarakat Desa Kotah, Jrengik, Sampang Madura.

Selanjutnya mengenai nilai adalah merupakan suatu konsep yang dikukuhi individu atau anggota suatu kelompok secara kolektif mengenai sesuatu yang diharapkan dan berpengaruh terhadap pemilihan cara maupun tujuan tindakan dari beberapa alternatif Berry John W, dkk

(1999). Pengertian tersebut, menurut penulis, dapat disederhanakan lagi menjadi "sesuatu yang dianggap baik dan atau buruk oleh suatu masyarakat" sebagaimana yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat, (1985:11). Nilai adalah bersifat abstrak dan ada di kepala (benak) setiap orang. Oleh karena sifatnya yang demikian, maka tidak dapat diraba atau difoto. Nilai baru akan kelihatan ketika diwujudkan dalam bentuk aktivitas (tingkah laku). Nilai yang terkandung dalam gotong royong dapat diperoleh melalui pendekatan emik (tineliti) dan etik (peneliti). Artinya, secara emik nilai gotong royong akan dikaji menurut masyarakat pendukungnya, sedangkan yang dimaksud dengan pendekatan secara etik adalah nilai yang diperoleh dari tafsir peneliti terhadap aktivitas dalam proses gotong royong.

Di kalangan masyarakat Sampang, gotong royong dikenal dengan istilah *Song Osong Lombhung*. *Osong* merupakan kata kerja = *angka'*, *ateng* - diangkat dengan dipikul. *Ngosong*: *ngangka'*, *nganteg* – mengangkat sesuatu (Tim Pakem Maddhu Pamekasan, 2007). Dengan demikian menurut orang Madura gotong royong atau *song-osong lombhung* adalah mengerjakan suatu pekerjaan secara bersama-sama atau kebersamaan tanpa adanya imbalan atau upah. Gotong royong dengan upah menurutnya bukan gotong royong.

Pada awalnya *Song-osong Lombhung* dilakukan khusus pada kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, mulai dari membuka lahan sampai memetik hasil atau panen. Kegiatan gotong royong semacam ini berlangsung sesuai permintaan atau sesuai giliran. Namun sekarang kegiatan gotong royong ini dilakukan tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan juga diterapkan dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, dan hampir di segala bidang kehidupan,

seperti dalam mendirikan dan membuat rumah, upacara adat atau hajatan, perkawinan, supitan maupun dalam kematian.

Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang Madura wilayah sampel penelitian, gotong royong atau *song-osong lombhung* tersebut masih dilaksanakan. Gotong royong diyakini memiliki nilai yang mengikat mayarakat dan juga merupakan semangat yang telah dimiliki dan berakar dalam kehidupan masyarakatnya. Gotong royong juga merupakan pranata sosial yang berfungsi dalam kehidupan masyarakat sejak dulu hingga sekarang. Namun, pada masa sekarang ini banyak yang menyatakan bahwa eksistensi gotong royong sudah mulai berubah dan bergeser. Sehubungan dengan hal tersebut, permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini adalah bagaimana bentuk dan fungsinya, nilai apa yang ada dalam gotong royong, dan bagaimana eksistensinya sehingga kegiatan gotong royong tetap berlangsung. Dengan demikian tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bentuk dan jenis gotong royong, nilai-nilai budaya yang tersirat dalam gotong royong, dan untuk mengetahui eksistensi gotong royong di lingkungan masyarakat Desa Kotah, Sampang, Madura. Hasil penelitian diharapkan dapat menambah wawasan, pengetahuan tentang khasanah budaya gotong royong khususnya di Desa Kotah, Sampang, Madura, dan memberikan masukan tentang gotong royong dalam rangka pengembangan untuk pembangunan masyarakat.

Lingkup materi dalam penelitian ini segala sesuatu yang menyangkut gotong royong yang meliputi: bentuk, nilai dan eksistensi gotong royong. Pendekatan penelitian ini dilakukan secara kualitatif yang bertitik tolak dari konsep-konsep yang ada dengan memberikan batasan-batasan operasional yang dipakai, dan selanjutnya akan dihasilkan data-data yang akan dianalisis secara deskriptif.

Adapun teknik pengumpulan data diperoleh dari data primer dan data sekunder. Data primer dilakukan melalui serangkaian wawancara. Wawancara adalah sebuah dialog yang dilakukan oleh wawancara untuk memeroleh informasi dari terwawancara (Arikunto, 2002:132). Wawancara dilakukan dengan pedoman pertanyaan yang sifatnya terbuka. Pengambilan narasumber dilakukan dengan menentukan terlebih dahulu narasumber kunci kemudian dari narasumber kunci ini diupayakan memperoleh rekomendasi-rekomendasi narasumber lainnya yang dapat memberikan informasi berkaitan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian. Narasumber kunci dalam penelitian ini adalah kepala Desa Kotah. Untuk menjaga keakuratan data hasil wawancara, dilakukan proses pencatatan dengan alat tulis maupun perekaman dengan *tape recorder*. Observasi lapangan, menurut Arikunto observasi adalah pengamatan langsung meliputi kegiatan pemuatan perhatian terhadap suatu obyek dengan menggunakan seluruh alat indra. Observasi ditujukan untuk menggumpulkan data secara langsung tentang proses kegiatan gotong royong sebagai suatu gejala yang dapat diamati. Pada proses ini dilakukan pemotretan dan usaha merekam semua gejala sosial atau realita mengenai gotong royong saat penelitian berlangsung.

Data sekunder dilakukan dengan studi literatur dan pengambilan data di instansi. Studi literatur dilakukan untuk mengetahui teori-teori yang memiliki relevansi dengan permasalahan dn tujuan penelitian yang diangkat. Sumber kepustakaan yang digunakan adalah buku, mass media termasuk internet. Pengambilan data di instansi bertujuan untuk mendapatkan data sekunder tentang wilayah penelitian.

BAB II

Gambaran Umum Desa Kotah

A. Lokasi Desa Kotah

Desa Kotah merupakan satu di antara 14 desa yang berada di wilayah Kecamatan Jrengik yang terletak di Kabupaten Sampang (Madura) Jawa Timur. Untuk mencapai wilayah desa tersebut cukup mudah karena terdapat angkutan umum bus jurusan Surabaya – Madura yang menjadi transportasi antara Kabupaten Bangkalan, Sampang, Pamekasan dan Kabupaten Sumenep. Wilayah Desa Kotah, dari Kecamatan Jrengik kurang lebih 3 km dan dapat ditempuh 20 menit, sedangkan untuk sampai ke Ibukota Kabupaten Sampang sejauh kurang lebih 20 km ke arah timur kurang-lebih 1 jam dengan naik sepeda motor.

Menurut data Potensi Desa tahun 2012, Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang (Madura) Jawa Timur, berbatasan dengan daerah lain di antaranya: sebelah utara berbatasan dengan Desa Karanganyar, Kecamatan Tambelangan, sebelah selatan Desa Kalangan Prao, Kecamatan Jrengik, sebelah timur Desa Jungkarang, Kecamatan



Foto 1: Kantor Kecamatan Jrengik dan sekaligus Kantor Sekdes Desa Kotah bekerja



Foto 2: Jalan raya Kotah dan ojek yang sedang menunggu penumpang

Jrengik, dan di sebelah barat berbatasan dengan Desa Jrengik, Kecamatan Jrengik (lihat peta Desa Kotah).

B. Kondisi Alam dan Fisik Desa

Desa Kotah berdasarkan topografi kurang lebih 60% termasuk daerah perbukitan, sedangkan 40% merupakan daerah landai atau daratan. Desa Kotah terbagi kedalam 5 dusun atau lingkungan di antaranya adalah Dusun Kotah, Magug, Tengah, Ginanjah, dan Dusun Dampul. Sarana jalan dapat dikatakan sudah baik, hal ini karena jalan desa maupun dusun atau lingkungan sudah di aspal dan diperkeras atau *makadam*. Luas Desa Kotah yang ada, dipergunakan untuk permukiman dan pekarangan sebanyak 45,363 ha/m2, tanah sawah irigasi setengah teknis



Foto 3: Salah satu jalan Dusun/lingkungan Desa Kotah

28,000 ha/m2, tegalan/lahan kering 263,955 ha/m2, dan lahan yang di gunakan sebagai fasilitas umum, seperti kuburan, jalan desa, dusun atau lingkungan, dan lapangan sebanyak 5,610 ha/m2 (Potensi desa 2012).

Wilayah Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang seperti pada umumnya wilayah Madura yang lain, berada di sekitar garis khatulistiwa, maka wilayah ini mempunyai perubahan iklim sebanyak 2 jenis setiap tahun, musim kemarau dan musim penghujan. Suhu udara rata-rata antara 25°C - 32°C dengan kecepatan angin rata-rata 5 m/dt. Bulan Oktober sampai Maret merupakan musim penghujan sedangkan musim kemarau terjadi pada bulan April sampai September.

Kondisi tanah di wilayah ini cukup baik, sehingga sawah dan ladang merupakan sumber mata pencaharian utama penduduk pada umumnya. Selain itu, di Desa Kotah dilalui dua sungai yaitu Sungai Jrengik di sebelah barat dan Sungai Kotah di sebelah timur yang tidak pernah kering (*asat*). Selain ke dua sungai tersebut di wilayah Desa Kotah terdapat sumber atau mata air yang dapat digunakan oleh penduduk untuk kebutuhan mengolah atau mengairi tanah pertanian dan ada yang menggunakan untuk keperlan sehari-hari yang disambungkan dengan pralon.

C. Kependudukan

Berdasarkan data Potensi Desa Kotah tahun 2012, jumlah penduduk ada 3.290 jiwa, terdiri dari sebanyak 1.649 (50,1%) jiwa penduduk laki-laki dan 1.641 (49,9%) jiwa perempuan, dengan 716 kepala keluarga (KK). Dengan demikian, penduduk perempuan lebih besar bila dibandingkan dengan penduduk laki-laki. Ini menunjukkan bahwa potensi perempuan di Desa Kotah perlu dioptimalkan untuk menunjang

perekonomian di tingkat keluarga. Mengenai kepadatan penduduk secara agraris Desa Kotah sebesar 945,16 jiwa/km2.

Bila dilihat dari matapencaharian, pekerjaan utama penduduk Desa Kotah yang paling menonjol adalah di bidang pertanian, kemudian diikuti bidang jasa, dan perdagangan. Hasil produksi pertanian yang ada seperti padi, jagung, kedelai, kacang tanah, ubi kayu atau singkong, dan cabe. Di bidang jasa yang ada seperti tukang, tenaga kerja, transportasi, pembantu rumah tangga dan industri.



Foto 4: Kondisi lahan persawahan di Desa Kotah



Foto 5: Salah satu gedung SD N Desa Kotah

Selanjutnya untuk tingkat pendidikan, khususnya pendidikan formal masyarakat Desa Kotah pada umumnya hanya sampai menamatkan tingkat sekolah dasar. Walaupun untuk generasi muda sekarang sudah banyak yang hingga lulus atau tamat setingkat SLTP, SMA dan sekarang sudah ada penduduk yang masuk ke perguruan tinggi dan sudah lulus ada 5 orang. Namun demikian untuk meningkatkan pengetahuan atau pendidikan sumberdaya manusianya, masyarakat di daerah penelitian didapat juga melalui pendidikan non formal atau kursus-kursus, seperti menjahit, tukang, kerajinan, pertanian, dan pendidikan agama (*madrasah* atau pesantren). Adapun sarana pendidikan yang ada dari data potensi desa SD/MI ada 6, *madrasah* khusus agama atau pesantren ada sejumlah 3 gedung

C. Kehidupan Ekonomi dan Sosial-Budaya

Perekonomian masyarakat Desa Kotah pada umumnya adalah bermata- pencaharian sebagai petani, perdagangan, dan jasa. Keadaan ekonomi tersebut dapat mempengaruhi tingkat kemakmuran penduduk, terutama menyangkut kebutuhan pokok yang paling mendasar, yakni pangan, sandang, dan papan. Untuk memenuhui kebutuhan tersebut, terlihat keterlibatan anggota keluarga ikut bekerja membantu untuk menambah penghasilan keluarga.

Adanya keterlibatan anggota keluarga, sehingga kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat Desa Kotah bisa terlihat. Data potensi desa tahun 2012 tercatat dari sebanyak 681 rumah, dari rumah tersebut 116 atau 17, 0% kondisi rumah sudah di tembok atau sudah permanen, 87 (5,9%) rumah kayu dan bata atau semi permanen, dan sebesar 478 atau 70,1% rumah bambu atau non permanen. Apabila dlihat dari tingkat

kesejahteraan keluarga dari jumlah keluarga yang ada sebesar 30,8 % termasuk keluarga prasejahtera, 23,7% sejahtera I, 41,1% sejahtera II, 3,9% sejahtera 3, dan 0,5% keluarga sejahtera III plus.

Seperti pada umumnya masyarakat Madura, masyarakat Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang memeluk agama Islam. Religiusitas ini terlihat dari pemandangan adanya masjid-masjid dan pesantren, madrasah atau tempat menimba ilmu bagi penduduk. Dari data potensi desa, tercatat ada 5 dusun atau lingkungan yang ada 4 dusun sudah terdapat masjid dan satu sedang membangun tepatnya di Dusun Magug. Sedangkan mushola atau langgar ada 15 bangunan. Namun demikian dalam pergaulan kehidupan masyarakat yang mayoritas Islam dan agamis tersebut, tampak adanya pengaruh dari luar Madura seperti Jawa, Cina maupun Eropa terlihat pada lapisan masyarakat, bahasa, dan rumah (Albiladiyah, 2011).



Foto 6: Bangunan pondok pesantren dan masjid yang berada di Desa Kotah

Sementara dilihat dari pelapisan sosial, masyarakat Desa Kotah seperti masyarakat Madura pada umumnya. Menurut Rifai (2007:105-106), dijelaskan bahwa kehidupan masyarakat Madura terdapat 4 pelapisan sosial: 1) *Pangraja* yakni pembesar atau pejabat pemerintah,

2) *Pongghaba* yakni pegawai dan pamong praja, 3) *Oreng andi'* yakni orang berharta atau *oreng soghi* (orang kaya), 4) *Orang kere'* yakni *wong cilik* atau rakyat kecil. Namun di luar pelapisan sosial tersebut, masyarakat Desa Kotah, menurut informan terdapat juga adanya pelapisan yang berdasarkan kekentalan dan kepandaian dalam ilmu agama, misalnya *kiai, nyai*, dan *santri*, sehingga tokoh agama seorang *kiai, nyai*, dan *santri* bisa lebih berpengaruh dibandingkan dengan pejabat pemerintah di suatu desa. Ini terlihat ketika masyarakat ingin menikahkan anaknya, selamatan orang meninggal, membuka usaha, dan membuat rumah mereka sering minta petunjuk dan nasehat kepada beliau (*kiai*). *Kiai* bukan hanya sebagai pengajar agama, akan tetapi lebih dari itu yakni sebagai konsultan untuk memecahkan masalah-masalah kehidupan.



Foto 7: Kedatangan kiai yang cukup dihormati oleh masyarakat

Menurut informan selain pelapisan sosial, hubungan kekerabatan masyarakat di Desa Kotah, baik berdasarkan pertalian darah dan perkawinan atau *taretan ereng* juga masih cukup mengenal. Sebagai contoh, sebutan ayah/ibu yakni *eppa'/emma'*, anak *ana'*, saudara kandung laki usia lebih tua *kaka'*, saudara perempuan *embhu'*, dan sebutan saudara kandung laki dan perempuan usia lebih muda disebut *ale'*. Kakak/adik kandung ayah dan ibu disebut *majadhik*'. Anak dari kakak/adik kandung ayah dan ibu disebut *ponakan*. Kakak kandung laki ayah dan kandung perempuan ibu disebut *'oba*. Adik kandung laki-laki orang tua disebut *paman* atau *anom*. Dan adik kandung perempuan ayah dan ibu disebut *bhibbhi* atau *ebhu anom* atau *emma'*.

Untuk penyebutan kekerabatan karena perkawinan atau *taretan ereng*, contohnya saudara dari ayah ibu mertua disebut *majhadi ereng*. Saudara sepupu dari ayah dan ibu mertua *majhadi sapopo*, saudara dari ayah dan ibu mertua *majhadi sapopo ereng*, dan saudara kandung adik dan kakak dari istri atau suami disebut *epar*. Selanjutnya mertua disebut *mattowa*, ayah mertua *mattowa lake'*, dan ibu mertua *mattowa bine'*.

Masih menurut informan, bahwa dalam kehidupan bermasyarakat orang Madura termasuk yang berada di Desa Kotah, mempunyai falsafah *bhuppa', bhabhu', ghuru, rato*. Menurut Rifai (2007:313) yang artinya adalah ibu, bapak, tetua, guru, dan raja (pemimpin atau pemerintah). Kata-kata ajaran tersebut mengandung mereka itu yang menata kehidupan terhadap generasi muda, merekalah yang bertugas, bertanggungjawab, mendidik, memelihara keberhasilan anak keturunannya. Ajaran *bhuppa', bhabhu', ghuru, rato* adalah merupakan ajaran leluhur Madura yang masih selaras dengan perkembangan dalam etnis Madura, dan ajaran tersebut dilaksankan dengan konsekwen tanpa *reserve* yang akhirnya menjadi ajaran *otorits tradisional* bagi masyarakat Madura

(Sadik, 2007:23). Dengan kata lain di dalam keluarga berlaku norma-norma yang mengatur segala tindak-tanduk sopan-santun dalam bersikap, bertutur kata, dan bertindak.

Hubungan kemasyarakatan di Desa Kotah seperti penduduk Madura pada umumnya yakni menghargai kesopanan, dan menjauhui perbuatan tercela. Sikap sopan-santun dalam bermasyarakat ditunjukkan ketika orang akan memasuki rumah orang lain atau bertamu, maka ia akan mengucap *galanon* atau *pangapora* sebagai ucapan salam bertamu.

Masyarakat Desa Kotah walaupun erat dengan ajaran agama Islam, masih mempercayai adat-istiadat leluhur atau tradisi lama mereka. Di antaranya masih mengenal adat istiadat yang berkenaan dengan daur hidup yang diikuti dengan upacara selamatan, misalnya upacara



Foto 8: Kegiatan selamatan 100 hari orang meninggal dengan membaca dzikir dan tahlil

kehamilan, kelahiran, khitanan, perkawinan, dan kematian. Selain itu, mendatangi atau berziarah ke makam-makam tokoh yang dianggap karismatik dan keramat. Berkaitan dengan orang yang meninggal, masyarakat masih sangat hormat, baik pada orang tua maupun leluhurnya, sehingga pada saat tertentu dilakukan acara *tahlilan*, membaca Al-quran dan *dzikir*. Masyarakat percaya bahwa jika orang yang meninggal ketika hidupnya banyak melakukan perbuatan dosa, maka rohnya tidak langsung ke alamnya, namun lebih dulu akan menjadi mahluk siluman Muthmainnah (Albiladiyah, 2011:40).

BAB III

Song-Osong Lombhung Masyarakat Desa Kotah

Telah diuraikan dalam sub bab sebelumnya, bahwa gotong royong sebagai salah satu bentuk aktivitas kebudayaan yang tercipta atas dasar rasa ingin saling membantu dalam kehidupan bermasyarakat. Aktivitas masyarakat yang berinteraksi dan bergaul dalam gotong royong akan menciptakan suasana keterbukaan dan saling percaya, sehingga pada akhirnya akan terjalin hubungan timbal-balik yang bersifat saling memberi dan menerima (*reciprocity*). Oleh karenanya, gotong royong akan dirasa penting serta berharga bagi kehidupan manusia dan masyarakatnya, dalam membangun rasa kebersamaan dan sepenanggungan menghadapi berbagai masalah yang dihadapi, termasuk bagi masyarakat Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang Madura.

Di kalangan masyarakat Desa Kotah, gotong royong atau *ghutong rojhung* dikenal dengan istilah *song-osong lombhung*. Pada awalnya *song-osong lombhung* dilakukan khusus pada kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, mulai dari membuka lahan sampai memetik hasil atau panen. Kegiatan gotong royong semacam ini berlangsung

sesuai permintaan atau sesuai giliran. Ketika seorang anggota masyarakat akan melakukan pekerjaan yang membutuhkan banyak tenaga kerja, maka hal tersebut menyampaikan pada tetangganya atau lingkungannya untuk ikut membantu. Bila di antara orang-orang yang telah memberi bantuan tersebut menghadapi kondisi serupa pada suatu saat, maka orang yang telah dibantunya dulu akan balas membantunya.

Dalam perkembangannya kegiatan *song-osong lombhung* dilakukan tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan juga diterapkan dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, dan hampir di segala bidang kehidupan, seperti dalam kegiatan-kegiatan upacara adat, mendirikan rumah, perkawinan, khitanan maupun kematian. Untuk itu dalam sub bab ini akan dibahas berturut-turut bentuk-bentuk gotong royong, eksistensi gotong royong, dan nilai-nilai yang tersirat dalam gotong royong.

A. Bentuk-Bentuk Gotong Royong atau *Song-Osong Lombhung*

Gotong royong atau *ghutong rojhung* di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik khususnya dan pada umumnya di Madura mempunyai istilah *song-osong lombhung*. Dalam Kamus Bahasa Madura-Madura-Indonesia, *osong* merupakan kata kerja yang berarti *angka', ateng* - diangkat dengan dipikul. *Ngosong*: *ngangka', nganteg* – mengangkat sesuatu (Tim Pakem Maddhu Pamekasan, 2007). Dengan demikian menurut orang Madura gotong royong atau *song-osong lombhung* adalah mengerjakan suatu pekerjaan secara bersama-sama atau kebersamaan tanpa adanya imbalan atau upah. Menurut informan *klebun* atau kepala desa Bapak Mat Bahri, gotong royong dengan upah menurutnya bukan gotong royong.

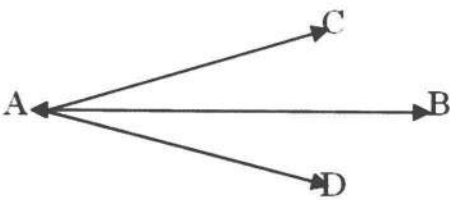
Berdasarkan hasil lapangan bahwa di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang Madura terdapat beberapa macam bentuk gotong royong atau *song-osong lombhung* di antaranya adalah:

1. *Tos Otosan*

Kegiatan *tos otosan*, merupakan sebutan gotong royong atau *ghutong rojhung* bagi masyarakat Desa Kotah Sampang Madura dalam hal kegiatan pertanian atau mata pencaharian penduduk pada umumnya. *Tos otosan* berasal dari kata *otos* yang berarti utusan atau wakil untuk membantu pekerjaan orang lain, tanpa adanya upah. Hanya saja, biasanya orang yang diutus mendapat makanan dan minuman dari tuan rumah. Kegiatan *tos otosan* ini berawal dari adanya rasa sosial masyarakat Desa Kotah, khususnya dalam kegiatan bercocok tanam di lahan kering. Adapun bentuk-bentuk atau wujud *tos otosan* pada kegiatan pertanian di antaranya membajak sawah, menanam, menyiangi rumput, irigasi, panen, dan kegiatan yang berhubungan dengan pertanian lainnya.

Menurut informan bantuan tenaga sangat dibutuhkan sekali pada petani di lahan kering, mulai dari saat membuka lahan sampai mengerjakan lahan pertanian dan diakhiri di saat panen yang dilakukan secara bergantian. Hal ini karena, selain lahan garapan yang cukup luas rata-rata 500-600 meter persegi, juga karena tenaga keluarga yang tidak bisa untuk mencukupi atau tidak bisa mengolah dengan cepat, sehingga perlu adanya bantuan tenaga kerja orang lain. Kondisi tersebut yang akhirnya terjadilah saling tolong menolong dan bantu membantu dengan asas timbal balik atau bergantian atau *gantean* masyarakat Desa Kotah mengucapkannya. Menurut Sumintarsih (2011:94), apabila digambar hubungan gotong royong dalam bidang pertanian dengan sistem timbal balik *atau*

gantean (bergantian) termasuk juga yang berada di Desa Kotah adalah sebagai berikut.



Masih menurut Sumintarsih, bahwa tolong menolong dengan sistem bergantian atau timbal balik ini tergantung kepada yang membutuhkan untuk minta dibantu. Petani yang telah membantu akan membalas kepada petani yang telah ikut membantu atau dalam hal tolong menolong di sini sifatnya lebih ke individu, yaitu membalas apa yang telah dikerjakan, namun waktu membalas tidak bisa dipastikan kapan. Misalnya A dibantu C, B, dan D, maka pada saatnya akan membantu C, lain waktu akan membantu B, dan D. Pada umumnya mereka berkelompok antara 4-6 keluarga dan dibantu anggota masing-masing

2. *Royongan*

Istilah *royongan* berasal dari kata *royong* yang artinya bekerja sama, dalam hal berbagai bidang kehidupan masyarakat. Adapun latar belakang adanya kegiatan *royongan* ini adalah adanya rasa sosial kemasyarakatan penduduk di Desa Kotah. *Royongan* timbul dari adanya kepentingan dan kebutuhan bersama terhadap suatu fasilitas atau sarana tertentu. Persamaan kebutuhan dan kepentingan ini menimbulkan adanya rasa atau keinginan untuk bersama-sama mewujudkannya.

Royongan ini biasanya dilakukan untuk kegiatan atau kepentingan bersama, misalnya pembangunan sarana dan prasarana desa, seperti; pembangunan jalan lingkungan, jembatan, gapura, sarana pendidikan, tempat peribadatan masjid, mushola atau langgar, dan sarana prasarana lainnya.

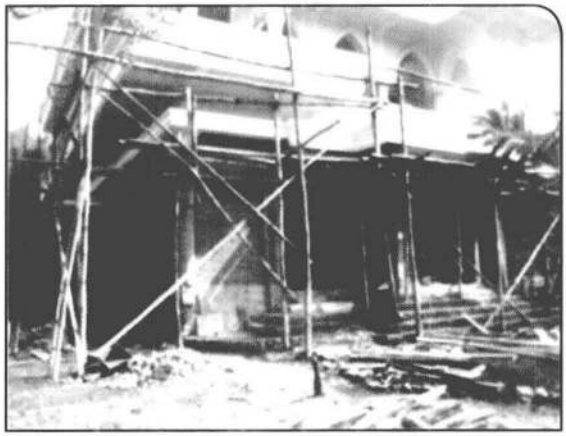


Foto 9: Royongan membuat masjid



Foto 10: Gapura hasil royongan dan masyarakat Kotah sedang meminta amal



Foto 11: Royongan membuat jalan dusun

Berbagai kegiatan *royongan* tersebut, yang sangat menonjol dan warga masyarakat Desa Kotah sangat antusias adalah kegiatan *royongan* bangunan tempat rumah ibadah seperti pembuatan masjid, mushola atau langgar. Menonjolnya adalah masyarakat Madura sebagai masyarakat yang memperhatikan nilai-nilai keagamaan. Pandangan mereka tentang Tuhan yang paling utama adalah dipengaruhi oleh sikap *religious* yang bersumber dari agama yang mereka anut yaitu Islam (Rozaki,2004:3). Terdapat dua pandangan ketuhanan dalam kumpulan puisi *Nemor Karo*, yakni Tuhan adalah penguasa dan yang menguasai nasib manusia dan Tuhan adalah penuntun ke jalan yang lurus. Perwujudan dari penutun ke jalan yang lurus adalah dari doa yang setiap hari lima kali dilkukan (sholat). Karena bagi yang tidak menjalankan perintah agama, mereka *Edina pangeranna* atau ditinggal Tuhannya (Julian, 2012:6).Oleh karena itu, di setiap dusun membangun dan membuat masjid begitu juga setiap rumah mempunyai mushola atau langgar, agar ingat pada Allah.

Royongan ini biasanya dilakukan untuk kegiatan atau kepentingan bersama, misalnya pembangunan sarana dan prasarana desa, seperti; pembangunan jalan lingkungan, jembatan, gapura, sarana pendidikan, tempat peribadatan masjid, mushola atau langgar, dan sarana prasarana lainnya.



Foto 9: Royongan membuat masjid



Foto 10:Gapura hasil royongan dan masyarakat Kotah sedang meminta amal



Foto 11: Royongan membuat jalan dusun

Berbagai kegiatan *royongan* tersebut, yang sangat menonjol dan warga masyarakat Desa Kotah sangat antusias adalah kegiatan *royongan* bangunan tempat rumah ibadah seperti pembuatan masjid, mushola atau langgar. Menonjolnya adalah masyarakat Madura sebagai masyarakat yang memperhatikan nilai-nilai keagamaan. Pandangan mereka tentang Tuhan yang paling utama adalah dipengaruhi oleh sikap *religious* yang bersumber dari agama yang mereka anut yaitu Islam (Rozaki,2004:3). Terdapat dua pandangan ketuhanan dalam kumpulan puisi *Nemor Karo*, yakni Tuhan adalah penguasa dan yang menguasai nasib manusia dan Tuhan adalah penuntun ke jalan yang lurus. Perwujudan dari penutun ke jalan yang lurus adalah dari doa yang setiap hari lima kali dilkukan (sholat). Karena bagi yang tidak menjalankan perintah agama, mereka *Edina pangeranna* atau ditinggal Tuhannya (Julian, 2012:6).Oleh karena itu, di setiap dusun membangun dan membuat masjid begitu juga setiap rumah mempunyai mushola atau langgar, agar ingat pada Allah.

Bentuk *royongan* yang disumbangkan oleh warga masyarakat khususnya masjid adalah materi, tenaga, dan ide atau fikiran. Sumbangan fikiran ini masyarakat setempat menyebutnya dengan istilah *rembugen*. *Rembugen* menurut informan adalah berasal dari kata *rembug* yang artinya musyawarah. Latar belakang diadakannya kegiatan *rembugen* ini adalah selain karena musyawarah dan mufakat merupakan salah satu identitas etnis Madura (Sadik, 2007:23), juga karena adanya permasalahan yang menyangkut kepentingan berbagai pihak, sehingga dalam penyelsaiannya memerlukan sumbangan pendapat dan fikiran dari warga masyarakat. Seperti membuat masjid, membangket jalan, dan membuat jalan maupun *makadam* jalan lingkungan.

Mengenai sumbangan dalam kegiatan *royongan* masjid, dari hasil wawancara, bisa dikatakan cukup tinggi, ini terlihat semua masyarakat terlibat dan melibatkan diri baik yang merantau atau tidak (berwujud tenaga dan materi). Hal ini karena etnik Madura memiliki pandangan kemasyarakatan yakni bangga akan identitas, tolong-menolong, kebersamaan dan persatuan. Dalam pandangan kebersamaan dan persatuan etnik Madura, tersirat dalam kutipan puisi yang diberi judul "Blibis Mole Karabana" yang menceritakan tentang seorang anak laki-laki pulang kampung halamannya di Madura setelah sekian lama merantau ke daerah lain. Masyarakat Madura percaya bahwa kebersamaan merupakan hal yang dapat membuat komunitas bersatu. Kebersamaan dapat terwujud bila semua bagian dari komunitas berkumpul bersama.

Dalam puisi "Maduraku, Budayaku dan Tumpah Darahku" menyiratkan masyarakat Madura untuk senantiasa bangga akan kelahiran kekayaan seni budaya, budaya sopan santun, tanah kelahiran merupakan tanah tumpah darah yang harus diakui karena kemuliaannya serta merupakan tempat para pahlawan, orang yang berbudi pekerti luhur

dan dekat dengan yang spiritual dan Ilahiah. Ungkapan Madura *basa nantowagi bangsa* atau bahasa menentukan bangsa yang bermakna keharusan untuk selalu mengakui dan bangga akan identitas yang melekat pada diri (Julian, 2012:6).

Begitu juga peminta amal-amal ikut berperan juga dalam kegiatan *royongan* masjid ini. Menurut informan bahwa dari hasil yang diperoleh setelah dikurangi untuk beli makan dan rokok sisanya kurang lebih 95% diberikan pada pengelola masjid *(takmir)* disumbangkan untuk pembangunan. Untuk pembuatan mushola atau langgar, karena ini sifatnya milik perseorangan maka yang terlibat dalam kegiatan *royongan* adalah masyarakat lingkungan sekitar dengan wujud tenaga dan oleh yang punya gawe disediakan makan dan minum.

3. *Jung Rojung*

Jung rojung berasal dari kata *rojung* yag artinya saling membantu. *Jung rojung* ini merupakan sebutan untuk gotong royong atau *ghutong rojhung* dalam lingkup aktivitas keluarga. Gotong royong ini terbentuk dan dilatarbelakangi oleh adanya rasa kekeluargaan atau saling menolong dalam lingkup keluarga. Menurut informan, hal ini terbentuk dan didukung oleh adanya pola pemukiman *taneyan lanjang*, dimana satu keluarga batih berkumpul dalam satu *taneyan* atau halaman, sehingga mempermudah mereka untuk berinteraksi. Menurut Albiladiyah (2011:16), pola pemukiman *taneyan lanjang* artinya memiliki halaman panjang, bangunannya dibuat dengan cara berjejer dari barat ke timur menurut urutan kelahiran atau perkawinan. Selain itu, rumah menghadap ke selatan dan jajaran antara rumah satu dengan lainnya tidak diberi pagar pembatas, bila dipagar akan menjadi *bang-sebang* atau sendiri-sendiri.

Kegiatan *jung rojung* di Desa Kotah, dalam perkembangannya tidak hanya dalam anggota keluarga saja, akan tetapi juga ke warga masyarakat sekitar. Kegiatan *jung rojung* bisa terlihat pada saat ada anggota keluarga yang mempunyai hajat perkawinan, khitanan, naik haji, sakit, meninggal, dan kesusahan lainnya. Adapun bentuk bantuan atau sumbangan istilah setempat *run dhurun,* baik dari keluarga maupun tetangga sekitar bisa berupa tenaga, barang maupun uang. Tetangga atau masyarakat sekitar, perempuan atau ibu-ibu *run dhurun* barang yang mereka bawa pada umumnya berupa beras 2 kg, mi, dan gula teh kurang lebih seharga Rp 35.000 – Rp 50.000, laki-laki pada hajatan perkawinan dan khitanan berupa uang minimal Rp 20.000.



Foto 12: Baskom dari bantuan



Foto 13: Baskom yang telah diisi oleh Yang punya hajat

Menurut informan, namun itu semua tidak menjadi patokan, menurutnya yang terpenting bisa silaturahmi dan membantu seihlasnya. Setelah mereka pulang, oleh yang punya hajat *baskom* yang berisi beras, mi, dan gula pasir dikembalikan dan ditukar dengan nasi, lauk, dan kue yang dihidangkan oleh yang punya hajat (waktu penelitian gulai dan sate kambing serta kue *coro* dan *onde-onde*). Untuk menengok orang sakit biasanya berupa uang maupun makanan. Apabila masih ada ikatan keluarga dan hubungan cukup dekat, dalam memberikan bantuan atau *jung rojung* bisa lebih atau sesuai dengan kehendak hati mereka. Bahkan ada yang sampai memberi bantuan jutaan rupiah. Contohnya ada keluarga yang ingin menunaikan haji mereka belum bisa membayar penuh atau kurang, maka kekurangannya bisa minta bantuan dari keluarga

dan besok akan dikembalikan setelah menunaikan haji atau bergantian dalam menyumbangnya.

Menurut informan menunaikan haji bagi masyarakat Madura adalah cukup tinggi. Mereka jika mampu (kaya) tidak lupa untuk mensyukuri kenikmatan yang telah diberikan oleh Allah SWT, bahkan karena dengan kuatnya keinginan menunaikan ibadah haji ada yang hingga menjual kekayaan yang dimiliki. Hampir semua warga masyarakat Madura bila ditanyakan keinginannya atau bercita-cita, pasti menjawab dapat menjalani rukun Islam yang kelima yakni berangkat haji atau naik haji. Zubairi (2010), mengatakan bahwa karena seakan keislaman seseorang tidak lengkap jika belum naik haji. Haji bagi masyarakat Madura melambangkan vitalitas yang sinkronis-diakronis antara Islam dan *kultur lokal* (Santoso,2010). Dalam masyarakat Madura keinginan menunaikan ibadah haji itu diungkapkan dengan istilah mangkadhe (mau barangkat atau naik) atau dha' bara'a (mau ke arah barat, mungkin karena arah Mekkah di barat).

4. *Ka'ajegen*

Ka'ajegen berasal dari kata *ajeg* yang artinya mengajak. Bentuk kegiatan gotong royong ini merupakan kegiatan yang sifatnya mengajak untuk membantu pada pihak yang mempunyai kepentingan. *Ka'ajegen* dapat terwujud dalam kegiatan kehidupan kemasyarakatan maupun dalam kegiatan *relegius* atau agama. *Ke'ajegen* dalam kehidupan kemasyarakatan di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, dilatar belakangi oleh beratnya suatu pekerjaan dan bila dilakukan sendiri tidak mampu, sehingga perlu mengajak orang lain untuk membantunya tanpa harus mengeluarkan biaya.

Kegiatan *ka'ajegen* dalam kehidupan kemasyarakatan dapat terlihat dalam mengolah lahan pertanian, pembangunan dan memperbaiki atau rehap rumah, membuat kandang, membuat kue, memasak, dan membereskan atau mencuci peralatan dapur. Di Desa Kotah, kaum ibu-ibu pada umumnya membantu dalam kegiatan penyediaan konsumsi di rumah pihak yang berkepentingan, baik acara perkawinan, pertemuan muslimat, pengajian yasinan, tadarus Al-Quran, dan pengajian seperti *Israk mikrad*, *nuzul Quran*, *rejepan*. Bapak-bapak maupun remaja laki-laki untuk membantu dalam penyelesaian pekerjaan membangun *terop* untuk acara pernikahan, dan lainnya yang sifat mengajak untuk meringankan suatu pekerjaan. Pada saat peneliti wawancara, kegiatan ibu-ibu yang dilakukan adalah membuat kue-kue dan makanan yang akan dihidangkan para tamu undangan. sedangkan laki-laki membuat atau membangun tenda atau terop dan kegiatan lain seperti menyembelih ayam dan kambing.



Foto 14: Ibu-ibu sedang mempersiapkan dan membuat kue untuk hajatan perkawinan

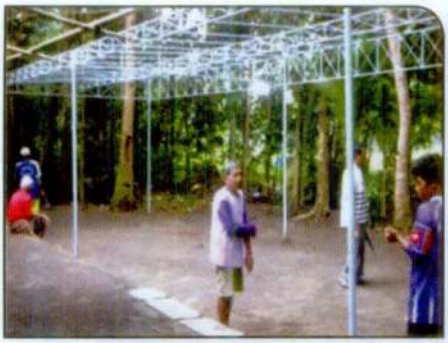




Foto 15: Bapak-bapak membantu mendirikan tenda membuat tarop untuk acara pernikahan



Foto 16: Ibu-ibu melakukan kegiatan Angen-angen nasi agar dingin



Foto 17: Melakukan kegiatan mencuci peralatan dapur

Ka'ajegen dalam kehidupan kemasyarakatan yang sifatnya *religious* atau agamis, dilatar belakangi oleh tingginya rasa kebersamaan dan ketaatan kepada Allah SWT. dalam kehidupan masyarakat Madura yang secara umumnya yakni memeluk agama Islam atau Islami. Adapun bentuk kegiatan *ka'ajegen* dalam kehidupan *religious* atau agama dapat ditemukan saat peringatan kelahiran Nabi Muhammat atau Maulud Nabi Muhammad SAW atau acara *muludan*, *isrok mikrod*, *istigosah*

atau berzikir bersama untuk kesejahteraan desa. Pada saat mengadakan peringatan tersebut warga masyarakat dalam hal ini kepala keluarga membantu sesuai kemampuannya yang bentuknya berupa uang maupun barang seperti makan, kue, buah, gula dan teh untuk menjamu para tamu yang hadir.



Foto 18: Ibu-ibu sedang membantu membuat kue lemper untuk acara pengajian isrok mikrod

5. *Thok-othok*

Thok-othok adalah kegiatan gotong royong atau *ghotung rojung* sejenis kegiatan arisan yang bersifat formal dan terkoordinir, sehingga dalam kegiatan ini anggota harus disiplin dan harus mengikuti peraturan-peraturan yang mengikat seluruh anggota yang terlibat di dalamnya. Mereka dituntut untuk bersedia dan rela mematuhi serta mentaati aturan yang telah disepakati bersama. Hal ini yang menunjukkan kedisiplinan mereka sebagai bagian dari suatu masyarakat dalam menjalankan kegiatan untuk kepentingan bersama.

Kedisiplinan dapat menjadi tolok ukur atas keberhasilan pelaksanaan suatu kegiatan. Dengan adanya pemahaman para anggota masyarakat terhadap arti pentingnya nilai kedisiplinan, dapat dipastikan kegiatan *song-osong lombhung* dalam *kegiatan thok-othok* dapat berlangsung dengan baik dan lancar sesuai harapan bersama. Kondisi ini menjadi bukti nyata, bahwa kedisiplinan para peserta *song-osong lombhung* (*thok-othok*) dalam memenuhi dan melaksanakan hak serta kewajiban masing-masing telah berjalan seimbang. Secara lahiriah memang mereka terikat pada hak dan kewajiban sebagai anggota masyarakat yang harus patuh dan taat pada peraturan, sedangkan secara batiniah mereka juga terikat untuk saling mengerti, menghormati, dan menghargai satu sama lain.

Keterikatan para anggota dalam *song-osong lombhung* kegiatan *thok-othok* memberikan arah sekaligus menyatakan, bahwa mereka tidak dapat bertindak sembarangan tanpa persetujuan dan kesepakatan bersama. Lancar tidaknya suatu kegiatan tergantung pada kedisiplinan setiap anggota dalam menjalankan tugasnya. Kedisiplinan patut dimiliki oleh setiap individu dalam menjalankan segala bentuk kegiatan, baik yang berhubungan dengan orang banyak, dalam lingkungan keluarga, maupun bagi dirinya sendiri.

Kegiatan *thok-othok* bisa dilakukan oleh kaum laki-laki, perempuan atau laki dan perempuan dan tidak memandang dari mana tempat tinggal mereka, yakni bisa di luar Sampang seperti Bangkalan, Sumenep, bahkan ada yang dari Surabaya tergantung relasi-relasi mereka. Sebagai contohnya level *kelbun* atau kepala desa sudah jauh atau luas, sedangkan masyarakat biasa pada umumnya hanya se kecamatan. Seperti diungkapkan oleh informan PLT Sekcam Jrengik maupun *kelbun* atau Kepala Desa Kotah sebagai berikut:

" kegiatan *thok-othok* adalah semacam kegiatan arisan, sehingga apabila sudah menjadi anggota dan pada waktu kegiatan tidak bisa datang, maka anggota tersebut merasa berhutang. Pada umumnya kegiatan *thok-othok* ini dilakukan pada acara kegiatan punya kerja atau gawe seperti khitanan, perkawinan, kelahiran maupun kegiatan atau punya kerja lainnya. Misalnya saya ikut kegatan *othok-othok* tetapi saya tak punya kerja atau gawe karena tidak punya anak, akan tetapi saya juga harus mengadakan atau mendapat giliran, sehingga undangan nantinya adalah acara selamatan diri sendiri. Perlu diketahui juga apabila waktu saya *thok-othok* di tempat ibu memberi Rp 100.000,- maka sewaktu ibu ke tempat saya harus ada plesnya, plesnya misalnya Rp 10.000 dan bila tidak ada lebihnya berarti mereka menyatakan putus dari anggota. Kemudian sewaktu ada kegiatan *thok-othok* tidak hadir, maka saya yang puya kerjaan menyampaikan pada ketua bahwa si A tidak hadir (ditagih) kemudian si ketua tadi menyampaikan salam pada si A tersebut".

6. *Pak-opak Eling Se Ekapajung*

Bagi masyarakat Madura khususnya yang berada di Desa Kotah, *Pak-opak Eling Se Ekapajung* mengandung makna atau arti mengingatkan mereka yang lupa, baik dalam perbuatan salah atau berperilaku tidak baik. Dengan demikian *Pak-opak Eling Se Ekapajung* yang dimaksudkan adalah tolong menolong untuk mengingatkan pada masyarakat yang lupa. Oleh karena itu, bila budaya saling mengingatkan ini dilestarikan sehingga akan terjalin dan tercipta masyarakat yang hidup sesuai dengan tuntunan hukum dan agama. Sesuai dengan kehidupan sehari-hari etnik

Madura yang memiliki pandangan terhadap pribadi. Dalam hidup manusia akan berhadapan dengan berbagai masalah. Oleh karenan manusia harus bersabar menghadapi masalah, jika tidak manusia akan terjebak pada perilaku buruk dan masyarakat Madura percaya bahwa setiap perilaku buruk dapat berdampak buruk (Julian, 2012:7)

7. *Khadhisah*

Khadisah berasal dari dua kata, yaitu *ka* yang artinya pergi dan *dhisah* yang artinya desa. Sehingga kata *khadisah* menurut arti katanya berarti pergi ke desa. Sedangkan untuk pengertian *kadhisah*, menurut fakta yang ada di lapangan adalah suatu kegiatan pergi atau datang ke suatu tempat di desa, dalam rangka mengadakan selamatan desa. Latar belakang kegiatan *kadhisah*, pada awalnya adalah adanya keinginan dari warga desa dan pemerintah desa untuk menjaga keselamatan warga dan kesejahteran desa. Bentuk kegiatan *kadhisah* berupa berkumpul bersama. Kegiatan yang dilakukan diantaranya adalah mendengarkan petuah dari sesepuh dan tokoh agama yang ada di desa setempat, bahkan kadang ada undangan dari luar desa dan diakhiri dengan hiburan kesenian terbangan serta makan bersama. Namun sekarang *kadhisah* ini tidak dilakukan, hanya doa bersama akhir dan awal tahun di bulan Sura atau istigosah dilakukan di rumah *kelbun* atau kepala desa untuk kesejahteraan dan keselamatan warga desa.

Berbagai bentuk kegiatan gotong royong atau *song-osnong lombhung* yang berada di Desa Kotah tersebut, maka dapat dimasukkan atau dikelompokkan ke dalam empat kegiatan kehidupan seperti bidang ekonomi atau matapencaharian, teknologi, kemasyarakatan dan bidang religi atau kepercayaan. Bidang ekonomi yang terlihat adalah pada kegiatan *tos otosan* atau utusan atau wakil untuk membantu pekerjaan

di kegiatan pertanian. Bidang teknologi yakni pada kegiatan *royongan* yang memiliki maksud bekerja sama. Pada umumnya kegiatan *royongan* dilakukan untuk kepentingan bersama dalam pembangunan sarana dan prasarana desa, ada pembangunan masjid, langgar atau mushola, jalan, jembatan, dan pendidikan.

Selanjutnya bidang kemasyarakatan, ini terlihat dalam kegiatan *jung rojung* dan *ka'jegen*, *Pak-opak Eling Se Ekapajung, rembugen, run dhurun,* dan *khadisah*. *Jung rojung* memiliki maksud saling membantu, seperti bila dalam anggota keluarga mempunyai kegiatan hajatan pernikahan, khitanan, sakit, maupun menunaikan haji. Kemudian bidang religi atau kepercayaan, ini terlihat dalam kegatan *song-osong lombhung ka'jegen* yang memiliki maksud mengajak. *Ka'jegen* dapat dilihat dalam kegiatan kemasyarakatan dan *religious*. Kegiatan ini terlihat dalam pembangunan rumah, membantu memasak kue untuk keperluan hajatan dan pengajian-pengajian, dan membuat *terop* atau memasang tenda.

B. Nilai-nilai yang Tersirat dalam *Song-Osong Lombhung*

Menurut Kontjaraningrat (1987) bahwa nilai budaya berkenaan dengan hakekat hubungan antarmanusia adalah yang mengandung empat konsep, yaitu: (1) Manusia tidak hidup sendiri tetapi dikelilingi oleh komunitasnya, masyarakatnya, dan alam semesta sekitarnya. Dalam sistem makrokosmos ia merasa dirinya hanya sebagai unsur kecil yang ikut terbawa oleh proses peredaran alam semesta yang maha besar; (2) Segala aspek kehidupan manusia pada hakekatnya bergantung dengan sesamanya; (3) Oleh karena itu, harus berusaha untuk memelihara

hubungan baik dengan sesamanya, terdorong oleh jiwa sama rata-sama rasa; dan (4) Berusaha untuk bersifat *conform*, berbuat sama dan hidup bersama dengan sesamanya dalam komunitas, terdorong oleh jiwa sama tinggi-sama rendah.

Berdasar konsep tersebut, maka *song-osong lombhung* yang dilakukan oleh masyarakat Desa Kotah mengandung nilai-nilai yang dapat dijadikan acuan dalam hidup bermasyarakat. Kegiatan gotong royong atau *song-osong lombhung* bukan hanya sekadar aktivitas masyarakat yang saling tolong demi tercapainya kebutuhan, atau hanya sebagai perwujudan dari interaksi antar-manusia sebagai mahluk sosial. Di balik kegiatan tersebut terkandung nilai-nilai luhur yang ditanamkan secara turun-temurun, yang dapat dijadikan sebagai pedoman hidup bagi masyarakat pada umumnya dan khususnya masyarakat Desa Kotah. Nilai tersebut adalah kebersamaan dan atau kekeluargaan, kedisplinan, kepedulian atau rasa sosial, dan nilai ekonmi. Nilai-nilai tersebut tercermin dalam kegiatan *song-osong lombhung* atau gotong royong yang dilakukan baik yang bersifat individu maupun untuk kepentingan umum dan juga tidak hanya bersifat materi tetapi juga non materi yang diberikan.

1. Nilai kebersamaan

Sebagai mahluk sosial, manusia tidak dapat hidup menyendiri dalam memenuhi kebutuhan dan kelangsungan hidupnya. Oleh karena akan bergaul dengan individu-individu lainnya dalam suatu masyarakat, baik di dalam maupun di luar keluarga. Mereka akan berinteraksi dengan mahluk sosial lainnya. Interaksi sosial merupakan hubungan sosial yang dinamis, yang menyangkut hubungan antara orang perorangan serta antara kelompok-kelompok manusia (Soekanto,1986).

Dalam berinteraksi atau bergaul akan muncul rasa saling membutuhkan, yang antara lain diwujudkan dengan saling menolong atau saling memberi dan menerima. Dengan adanya interaksi sosial yang demikian, akan memupuk dan menghidupkan rasa kebersamaan di antara anggota-anggota suatu kelompok lingkungan masyarakat.

Kebersamaan, kekeluargaan di antara orang-orang yang terlibat dalam kegiatan *song-osong lombhung* merupakan salah satu faktor yang sangat penting dalam pelaksanaan serta kelangsungan kegiatan tersebut. Keikutsertaan warga masyarakat di Desa Kotah dalam kegiatan *song-osong lombhung* menandakan suatu sikap yang bersedia dan rela untuk membantu warga masyarakat maupun keluarga lainnya secara bersama-sama.

Sebelum *song-osong lombhung* dilakukan berkaitan dengan suatu pekerjaan atau peristiwa tertentu, biasanya diadakan musyawarah atau *rembugen* untuk mengatasi permasalahan yang kemungkinan akan timbul. Menurut informan, sampai sejauh ini, pelaksanaan *song-osong lombhung* masyarakat di Desa Kotah dapat berlangsung dengan baik karena ada unsur musyawarah untuk mencapai mufakat, yang secara tidak langsung menunjang rasa kebersamaan, kekeluargaan di antara warga masyarakat yang terlibat dalam *song-osong lombhung*. Dengan penuh kesadaran anggota masyarakat yang lain akan membantu keluarga atau warga yang menyelenggarakan kegiatan atau pekerjaan, karena sebagai mahluk sosial yang berbudaya mereka adalah bagian dari masyarakat yang harus saling memperhatikan dan menghormati. Nilai kebersamaan, kekeluargaan ini mengikat para warga atau anggota masyarakat untuk tidak bertindak sendiri dalam menghadapi suatu pekerjaan atau masalah yang sebenarnya membutuhkan bantuan orang lain.

2. Nilai Kedisiplinan

Disiplin adalah suatu sikap mental yang mengarahkan manusia untuk senantiasa mentaati serta mematuhi tata tertib dan peraturan yang berlaku dalam masyarakat. Disiplin sangat diperlukan dalam setiap aktivitas kehidupan, baik secara individual maupun dalam kelompok. Sebagai suatu sikap mental, disiplin dimanifestasikan dalam berbagai bentuk tindakan yang nyata sesuai dengan situasi dan kondisi. Disiplin terwujud dalam sikap dan perilaku manusia dalam kelompoknya serta lingkungannya (Djamarah, 2002: 12). Dengan demikian, konsep disiplin berfungsi sebagai pengarah seseorang di dalam menentukan tingkah laku dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam *song-osong lombhung* yang memiliki nilai kedisiplinan adalah dalam kegiatan *royongan* dan *thok-othok*. Kedua macam kegiatan tersebut, diberlakukan aturan-aturan yang mengikat seluruh anggota yang terlibat di dalamnya. Mereka dituntut untuk bersedia dan rela mematuhi serta mentaati aturan yang telah disepakati bersama. Kedisiplinan dapat menjadi tolok ukur atas keberhasilan pelaksanaan suatu kegiatan. Dengan adanya pemahaman para anggota masyarakat terhadap arti pentingnya nilai kedisiplinan, dapat dipastikan kegiatan *song-osong lombhung* dalam *kegiatan thok-othok* maupun *royongan* dapat berlangsung dengan baik dan lancar sesuai harapan bersama. Kondisi ini menjadi bukti nyata, bahwa kedisiplinan para peserta *song-osong lombhung* (*thok-othok*) dan *royongan* dalam memenuhi dan melaksanakan hak serta kewajiban masing-masing telah berjalan seimbang.

Keterikatan para anggota dalam *song-osong lombhung* kegiatan *thok-othok* dan *royongan* memberikan arah sekaligus menyatakan, bahwa mereka tidak dapat bertindak sembarangan tanpa persetujuan

dan kesepakatan bersama. Kedisiplinan patut dimiliki oleh setiap individu dalam menjalankan segala bentuk kegiatan, baik yang berhubungan dengan orang banyak, dalam lingkungan keluarga, maupun bagi dirinya sendiri.

3. Nilai Kepedulian Atau Rasa Sosial

Sebagai sesama mahluk sosial, seseorang selayaknya memiliki rasa kepedulian yang tinggi terhadap orang lain, apalagi bila orang tersebut sedang menghadapi kesulitan atau pekerjaan besar yang membutuhkan bantuan orang lain. Mereka yang secara spontan dan tanpa pamrih memberi bantuan dalam bentuk apa pun terhadap yang membutuhkan, berarti mereka memiliki kepedulian yang tinggi terhadap sesamanya.

Sikap peduli sangat dibutuhkan dalam kegiatan *song-osong lombhung*, oleh karena prinsip dari kegiatan ini adalah sosial kemasyarakatan tanpa imbalan atau upah. Apalagi pada peristiwa-peristiwa kedukaan, keluarga yang tertimpa kemalangan sangat membutuhkan bantuan orang lain (dalam arti bukan kerabat sendiri) untuk meringankan bebannya. Tanpa adanya kepedulian dari orang lain akan menambah beban orang yang bersangkutan, sebab dia harus mengerjakan sendiri segala sesuatunya di tengah rasa kedukaannya.

Kepedulian sosial bukan hanya dibutuhkan dalam kehidupan suatu komunitas saja, juga dibutuhkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dimulai dengan sikap peduli terhadap sesama, akan menciptakan rasa solidaritas atau tenggang rasa serta kepekaan sosial. Nilai-nilai ini yang sebenarnya dapat menjadi langkah antisipasi untuk menghindari konflik antar individu dan kelompok. Dengan memahami dan menghayati nilai-nilai tersebut, dapat menjadi dasar untuk memperkokoh rasa persatuan dan kesatuan.

4. Nilai Ekonomis

Manusia sebagai mahluk sosial memerlukan materi untuk memenuhi kebutuhan dalam rangka upaya mempertahankan hidupnya. Sandang, pangan, serta papan merupakan kebutuhan hidup utama manusia, sedangkan komponen lain di luar kebutuhan primer tersebut merupakan kebutuhan sekunder. Komponen-komponen kebutuhan ini tidak terlepas dari nilai ekonomi, karena berkaitan dengan kebendaan atau materi. *Song-osong lombhung* sangat bernilai ekonomis bagi masyarakat Desa Kota, Kecamatan Jrengik, Sampang Madura yang akan menyelenggarakan suatu kegiatan atau pekerjaan. Dalam hal ini, keluarga yang menyelenggarakan kegiatan tersebut dapat menghemat biaya, karena banyak warga lain yang membantu menyediakan segala sesuatu yang dibutuhkan, baik berupa uang, bahan, maupun makanan. Apalagi dalam peristiwa kedukaan, yang mana keluarga yang tertimpa kedukaan harus mengeluarkan cukup banyak biaya, bebannya akan terasa ringan dengan adanya bantuan dari warga-warga lain.

Oleh sebab itu, kegiatan *song-osong lombhung* menjadi sangat penting artinya bagi kehidupan masyarakat Desa Kotah ksususnya dan Madura pada umumnya. Nilai ekonomis yang terkandung dalam kegiatan *song-osong lombhung* sangat membantu mereka, terutama dalam hal penghematan biaya, karena dengan demikian mereka dapat sekaligus memenuhi kebutuhan hidup lainnya yang muncul secara bersamaan.

C. Eksistensi Gotong Royong atau *Song-Osong Lombhung*

Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, dijelaskan bahwa: "Eksistensi artinya keberadaan, keadaan, adanya" (Tim Penyusun KBBI,

2002). Berdasarkan penjelasan tersebut, maka yang dimaksud dengan eksistensi adalah suatu keberadaan atau keadaan kegiatan gotong royong atau *song-osng lombhung* yang berada di Desa Kotah yang saat ini masih dilaksanakan.

Gotong royong sudah menjadi tradisi masyarakat sejak dulu. Berbagai kegiatan baik yang bersifat individu maupun untuk kepentingan umum sebagian ada yang dikerjakan dengan saling bantu-membantu, tolong-menolong, dan ada yang dikerjakan bersama-sama atau gotong royong atau *song-osong lombhung* masyarakat Madura menyebutnya.

Osong merupakan kata kerja = *angka', ateng* - diangkat dengan dipikul. *Ngosong*: *ngangka', nganteg* – mengangkat sesuatu (Tim Pakem Maddhu Pamekasan, 2007). Menurut orang Madura gotong royong atau *song-osong lombhung* adalah mempunyai arti mengerjakan suatu pekerjaan secara bersama-sama atau kebersamaan tanpa adanya imbalan atau upah. Hal ini gotong royong dengan upah menurutnya bukan gotong royong.

Mengutip dari Sumintarsih (2012:51) bahwa aktivitas gotong royong di masyarakat banyak disebutkan telah memudar, atau bergeser dari arti sebenarnya yaitu tanpa pamrih, sukarela tanpa meminta imbalan, dan menjadi bersifat komersial. Aktivitas gotong royong juga disinyalir sudah ditinggalkan oleh masyarakatnya yang semakin terkena penetrasi kehidupan yang menjurus ke individualistis. Namun demikian lain halnya tradisi gotong royong atau *song-osong lombhung* masyarakat yang berada di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik khususnya dan Madura secara umum, yakni masih tampak dalam kehidupan masyarakatnya.

Desa Kotah yang sebagian besar masyarakatnya hidup dari lahan pertanian, sudah tentu budaya agraris masih melekat dalam kehdupan

sehari-harinya. Oleh karena itu, *Song-osong Lombhung* pada awalnya dilakukan khusus kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, namun sekarang tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan juga diterapkan dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, dan hampir di segala bidang.

Berdasarkan hasil penelitian, diketahui berbagai bentuk dan jenis gotong royong yang ada di Desa Kotah, antara lain dalam kegiatan *tos otosan, royongan, jung rojung, ka'ajegan, rembugen, thok-othok, rembugen, khadisah,* dan *pak-opak eling se ekapajung.* Dari berbagai bentuk dan jenis gotong royong atau *Song-osong lombhung* tersebut, dapat diklasifikasikan atau dikelompokkan menjadi empat bidang kegiatan kehidupan antara lain:

1. Bidang kemasyarakatan (*tos otosan, jung rojung, ka'ajegan, pak-opak eling se ekapajung*, dan *rembugen*)
2. Bidang teknologi (*royongan,* dan *rembugen*)
3. Bidang religi atau kepercayaan (*ka'ajegen,* dan *rembugen*)
4. Bidang ekonomi (*tos otosan, thok-othok* atau arisan)

Berbagai kegiatan *Song-osong lombhung* yang berada di Desa Kotah tersebut, ternyata hingga saat ini masih eksis atau keberadaan kegiatan gotong royong yang ada masih dilakukan dalam kehidupan masyarakatnya. Bentuk gotong royong saat ini yang keberadaanya sudah ditinggalkan oleh masyarakat hanya pada kegiatan istilah setempat *kadhisah* atau selamatan desa. Namun sebetulnya tradisi selamatan desa masih ada, hanya sekarang dilihkan ke dalam kegiatan doa bersama yakni doa akhir dan awal tahun yang dilakukan pada awal bulan Sura. Dalam kegiatan ini kegiatan gotong royong yang dilakukan adalah mengajak masyarakat (*ka'ajegan* yang bersifat religius) untuk mem-

bawa makanan sebagai jamuan setelah acara doa akhir dan awal tahun Sura selesai. Untuk lebih jelasnya bagaimana macam-macam bentuk kegiatan song-osong lombhung, mulai dari bidang, tenaga, pelaksanaan, tujuan, dan sifat gotong royong yang ada di Desa Kotah dapat di lihat pada tabel berikut.

Tabel IV.1 Macam-Macam Bentuk Kegiatan *Song-Osong Lombhung* Masyarakat Desa Kotah

No.	Osong-osong Lombhung	Bidang	Tenaga	Pelaksanaan	Tujuan	Sifat
1.	*Tos otosan*	• Ekonomi dan matapencaharian (pertanian, pernikahan, dan kematian)	• Pertanian (kelompok antara 4-6 orang bergantian) • Pernikahan & kematian (warga masyarakat setempat, sanak keluarga baik laki maupun perempuan).	• Pertanian (membajak, tanam, dan panin) • Pernikahan & kematian (memasak, nyiapkan masakan, mencuci) dan laki mendirikan tenda dan menggali kubur	• Meringankan baik materi maupun tenaga • Rasa sosial • Saling menghormati • Mendoakan	• Sosial kemasyarakatan • kekeluargaan • memberi makan dan minum
2.	*Royongan*	• Teknologi (untuk kepen-tingan umum &bersama)	• Warga masyarakat setempat, warga yang merantau, tokoh pemerintah setempat, khusus laki-laki • Tenaga, materi, ide dan *rembugan*	• Membuat & merehap rumah, masjid dan mushola . • Membuat gapura • Perbaikan jalan, parit • Sarana pendidikan dikerjakan laki-laki	• Kebersamaan di antara warga • Ikut memiliki • Rasa sosial • Saling menghormati	• Setengah komersial (tukang pokok dibayar) • Sosial dan kebersamaan

3.	*Ka'ajegan*	• Kemasyarakatan (membangun rumah, acara pernikahan) • Religi atau kepercayaan (peringatan maulid nabi, isrok mi'rad, rejepan, nuzul Quran dan istigosah)	• Warga masyarakat setempat, sanak keluarga laki dan perempuan • Laki maupun perempuan (tenaga, materi)	• Laki-laki membangun tenda • Perempuan memasak, menyiapkan makan, dan mencuci peralatan dapur	• Meringankan tenaga dan materi • Ikut memiliki • Rasa sosial • Saling menghormati • Mendoakan	• Sosial kemasyarakatan • Setengah komersial
4.	*Jung Rojung*	• Kemasyarakatan (khsus keluarga) dan berkembang untuk umum antara lain hajat pernikahan, khitanan, sakit, meninggal, kesusahan, dan naik haji	• Sanak keluarga, tetangga sekitar baik laki dan perempuan (tenaga dan materi)	• Laki-laki membangun tenda • Perempuan memasak, menyiapkan makan, dan memcuci peralatan dapur	• Meringankan tenaga dan materi • Rasa sosial • Saling menghormati • Mendoakan	• Kekeluargaan • Sosial kemasyarakatan • Setengah komersial karena adanya timbale balik
5.	*Thok-othok*	• Ekonomi (arisan)	• Warga lingkungan, luar bahkan hingga warga Madura, baik laki maupun perempuan • Lingkup kelbun/kepala desa sampai 500 orang	• Bergiliran, acaranya bisa dalam hajatan, kelahiran, khitanan, maupun hajatan lain	• Saling mengerti, menghormati, dan menghargai	• Komersial

6.	*Pak-opak Eling Se Ekapajung*	• Kemasya-rakatan	• Keluar-ga, tokoh masyarakat dan kiai baik laki maupun perempuan	• Dalam pertemuan muslimat, fatayat, dan pengajian2	• Kekeluar-gaan dan kebersa-maan	• Kekeluar-gaan dan kebersa-maan
7.	*Kadhisah*	• Kemasya-rakatan • Religi atau keper-cayaan	• Warga masyarakat setempat, tokoh agama/ kiai, laki dan perempuan	• Di masjid, langgar, dan atau di rumah klebun/kepala desa	• Kekeluar-gaan • Kebersa-maan • Mendoakan	• Sosial • Kekeluar-gaan dan keber-samaan

Sumber; Data Primer Tahun 2013

BAB IV

Penutup

A. Kesimpulan

Gotong royong atau *song-osong lombhung* adalah bagian dari kehidupan masyarakat di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura. Nilai-nilai dan perilaku gotong royong bagi masyarakat sudah menjadi pandangan hidup, sehingga tidak bisa dipisahkan dari aktivitas kehidupnnya sehari-hari. Pola ini merupakan bentuk nyata dari solidaritas mereka dalam kehidupan masyarakat, sehingga setiap warga yang terlbat di dalamnya memiliki hak untuk dibantu dan kewajiban untuk membantu atau di dalamnya terdapat azas timbal balik. Gotong royong menjadikan kehidupan masyarakat lebih berdaya dan sejahtera, karena dengan gotong royong berbagai permasalahan kehidupan bersama bisa terpecahkan secara mudah dan murah.

Ada berbagai macam jenis gotong royong, yang berada di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura. Gotong royong atau masyarakat Desa Kotah menyebutnya *song-osong lombhung* yang maksudnya adalah mengerjakan suatu pekerjaan secara bersama-sama

atau kebersamaan tanpa adanya imbalan atau upah yang dilakukan lebih dari satu. *Song-osong lombhung* ini terjadi adanya rasa persaudaraan yang sangat kental, serta tingginya rasa sosial yang ada di lingkungan masyarakat Desa Kotah.

Pada awalnya istilah *Song-osong Lombhung* di Desa Kotah, dilakukan khusus pada kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, namun sekarang tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan juga diterapkan dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, dan hampir di segala bidang kehidupan, seperti bidang ekonomi atau mata pencaharian, teknologi, kemasyarakatan dan bidang religi atau kepercayaan. Bidang ekonomi pada kegiatan *tos otosan* dan *thok-othok* atau arisan. Bidang teknologi pada kegiatan *royongan* dalam pembangunan sarana dan prasarana desa. Bidang kemsyarakatan pada kegiatan *jung rojung*, *ka'jegen*, *Pak-opak Eling Se Ekapajung, rembugen, run dhurun,* dan *khadisah*. Kemudian bidang religi atau kepercayaan, terlihat kegiatan *ka'jegen* yang dapat dilihat dalam kegiatan pengajian *israk mi'rad, nuzul Quran, rejepan*, dan *istigosah*.

Berbagai bentuk atau macam jenis kegiatan gotong royong atau *song-song lombhung* yang masih eksis dilakukan oleh masyarakat adalah *tos otosan, royongan, jung rojung, rembugen, ka'jegan, thok-othok.* Adapun nilai-nilai yang terkandung dalam gotong royong adalah nilai kebersamaan, kekeluargaan, saling menghormati, nilai ekonomis, nilai kepedulian atau rasa sosial, dan nilai kedisiplinan.

B. Saran

Gotong royong banyak memiliki nilai-nilai luhur yang menjujung tinggi kemanusiaan, di dalam gotong royong setiap pekerjaan dilaku-

kan bersama-sama tanpa memandang kedudukan seseorang tetapi memandang keterlibatan dalam suatu proses pekerjaan sampai dengan yang diharapkan, oleh karena harus tetap ada dan terus menjadi bagian dari kehidupan serta perlu dilestarikan.

Daftar Pustaka

Albiladiyah,S.I

2011 *Nilai Filosofis Rumah Tanean Lanjang Sebuah Studi Awal terhadap Pola Permukiman Lama Di Desa Lenteng Timur Kecamatan Lenteng Kabupaten Sumenep.*Yogyakarta: Kepel Press

Ahimsa-Putra, H.S.

2009 "Gotong-royong" (Makalah dalam Diskusi Pembuatan Proposal Gotong-royong), Jakarta, 17—18 Mei 2009.

Arikunto, S.

2002 *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik.* Jakarta: Rineka Cipta

Berry, J W. dkk.

1999. *Psikologi Lintas-Budaya: Riset dan Aplikasi.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Djamarah

2002 *Prestasi Belajar dan Kompetisi Guru.* Surabaya: Usaha Nasional

Galba, S.

2009. *Modal Sosial: Gotong Royong pada Komunitas Orang Samin di Kabupaten Blora, Jawa Tengah*. Yogyakarta: Prapanca.

Galba, S.

2011. "Gotong Royong sebagai Wahana Budaya Pendidikan: Kasus Perehaban Musholla Masyarakat Dusun Klayu". *Jantra*, Vol VI. No. 12. Desember 2011. Yogyakarta: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.

Imron, D.Z.

2011 "Mengenal Pandangan Hidup Orang Madura", www.mediamadura.wordpress.com, diakses 30 Juli 2013

Julian, R.

2012 *Pandangan Hidup Etnik Madura Dalam Kumpulan Puisi Nemor Kara*. Malang: Sastra Indonesia Universitas Negeri Malang.

Kayam, U.

1987 *Keselarasan dan Kebersamaan: Suatu Penjelajahan Awal*. Jakarta: LP3ES

Koentjaraningrat

1980. *Sejarah Teori Antropologi* I. Jakarta: UI-Press.

Koentjaraningrat

1987 *Beberapa Pokok Antroologi Sosial*. Jakarta Dian Rakyat

Koentjaraningrat

1997 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta

Koentjaraningrat

2002 *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.

Lakebo, B. at. Al.

1982 *Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Sulawesi Tenggara*. Jakarta:Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Potensi Desa Kotah

2013 *Potensi Desa Kotah*: Pemerintahan Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang, Madura

Rifai

2007 *Manusia Madura, Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidup Seperti Diceritakan Peribahasannya*. Yogyakarta: Pilar Media.

Rozaki, A

2004 *Menabur Karisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar Di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa

Sadik, A.S.

2007 Revitalisasi Semangat Bhuppa' Bhabhu Ghuru Rato dalam Melihat Madura Ke Depan. Madura: Jurnal Karsa Universitas Madura (UNIRA), Vol. XI No. 1 April 2007

Santoso, H.

2010 "Mengapa Oorang Madura Gemar Pergi Haji", http://haji.okezone.com, diakses 31 Juli 2013

Soekanto,J.

1986 *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: CV. Rajawali

Subagyo

2012 "Pengembangan Nilai dan Tradisi Gotong Royong Dalam Bingkai Konservasi Nilai Budaya". Semarang: Indonesia *Journal of Conservation*, Vol. 1 No. 1-Juni 2011.

Sugiarto

2004 "Gotong royong Besar Manfaatnya". *http//www.suara-merdeka.com*, diakses tanggal 10 Februari 2013.

Sumintarsih

2011 *Identifikasi Organisasi Sosial Gotong Royong Di Kabupaten Jember,Jawa Timur*. Jakarta: Direktorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni, Dan Film. Kementrian Kebudayaan Dan Pariwisata.

Tanggalan Bank BCA

2013 "Melihat Indahnya Kebersamaan Lewat Foto". http://yatirido.blogspot.com, diakses 8 Februari 2013

Tashadi; Gatot Murniatmo, Supanto, dan Sukirman

1982 *Sistem Gotong Royong Dalam Masyarakat Pedesaan Derah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Deartemen Pendidikan dan Kebudayaan

Tim Pakem Maddhu Pamekasan

2007 *Kamus Bahasa Madura-Madura-Indonesia*, Pemkab Pamekasan: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan.

Tim Penyusun KBBI

2002 *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka

Zubairi, A.D.

2010 "Orang Madura Naik Haji", http://rampak-naong.blogspot.com, diakses 31 Juli 2 013

2011 "Hidup Seimbang Ala Orang Madura". http://sosbud.kompasiana.com. Diakses Selasa 30 Juli 2013

http://bapemas.jatimprov.go.id/index.php/program/kegiatan-sosbud/308-bulan-bhakti-gotong-royong-masyarakat-prov-jawa-timur, diakses 20 Mei 2013.

Daftar Informan

No	Nama	Umur (th)	Pendidi-kan	Pekerjaan
1.	Mad Bahri	44	SMA	*Kelbun*/Kepala Desa Kotah
2.	M. Sirajudin	50	SMA	Wakil ketua BPD dan Pengelo-la Masjid
3.	Ahmad Husairi	50	Sarjana	PLT. Sekcam Jrengik
4.	Dhofiri	55	SD TT	Perajin Batik
5.	Mas Ali	28	SMA	Pedagang
6.	Rokhim Mawardi	54	Sarjana	Kasi Budpar
7.	Bu Ida	42	SMP	Kader Yandu
8.	Songgowono	25	SMA	PNS/Sekdes Desa Kotah
9.	Moh. Najib	42	SMA	Tokoh masyarakat
10.	Slawi	52	SMP	Petani

TRADISI *MUBENG* GAPURA MASJID LORAM DI MASJID LORAM KULON

Drs. Suwarno







BAB I

Pendahuluan

Kudus merupakan salah satu Kabupaten di Propinsi Jawa Tengah yang terletak di sebelah timur laut kota Semarang. Kota Kudus selain dikenal sebagai kota industri dan perdagangan juga dikenal sebagai kota sejarah dan budaya karena memiliki banyak peninggalan purbakala baik dari masa prasejarah, klasik Hindu/ Budha, masa Islam, masa Kolonial dan masa Kemerdekaan. Pada masa pemerintahan kerajaan Demak, daerah Kudus *kilen* (barat) dikenal sebagai daerah elite, tempat bermkimnya para bangsawan dan saudagar. Di daerah ini bekas-bekas lingkungan tempat tinggal yang menggambarkan masyarakat elite masih tampak nyata. Gambaran itu dapat diketahui melalui rumah-rumah tradisional dengan *gebyok* atau dinding kayu berukir indah, rumit, unik dan spesifik atau yang lebih dikenal dengan sebutan rumah tradisional Kudus (Sancaka Dwi Supani dkk, 2009: 5).

Masyarakat Kudus adalah komunitas masyarakat yang sangat taat menjalankan ibadah dan syariat agama Islam. Seperti diketahui, di Kudus juga terdapat seorang *Wali* yang bergelar sunan, yaitu Sunan Kudus,

hal itu tentu berpengaruh terhadap masyarakatnya. Konon kota Kudus sendiri didirikan oleh Sunan Kudus atau Raden Jafar Shodiq, pada tanggal 1 Ramadhan 956 H atau bertepatan tanggal 23 September 1549 M (Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kudus, 2009: 5). Nama Kudus berasal dari bahasa Arab Al Quds, yang berarti suci. Awalnya Kudus merupakan daerah *Perdikan* yang pada awal abad 15-17 berkembang menjadi " Nagari Kudus". Pada akhirnya Kudus tumbuh sebagai pusat kekuasaan politik dan keagamaan dari kerajaan Demak Bintoro.

Sebagai pusat kegiatan agama Islam, Kudus mempunyai banyak peninggalan bersejarah yang tersebar hampir di seluruh wilayah Kabupaten. Peninggalan itu antara lain berupa masjid-masjid, makam, dan gapura-gapura. Peninggalan berupa masjid antara lain: masjid menara kudus di Kauman, Kecamatan Kota Kudus, masjid Bubar di Demangan, masjid Madureksan di Kerjasan, masjid Langgardalem di Kecamatan Kota, masjid Sunan Muria di Dawe, masjid Baitul Azis Hadiwarno di Mejobo, masjid Nganguk Wali di Desa Kramat, dan masjid Loram di Desa loram Kulon Kecamatan Jati. Peninggalan berupa makam di antaranya adalah makam Sunan Kudus, makam Kyai Telingsing, kompleks makam Sunan Muria, makam Kaliyitno, dan makam Pangeran Puger. Adapun peninggalan yang berupa gapura antara lain: Gapura Paduraksan Kidul Menara di Kecamatan Kota Kudus, Gapura Masjid Jepang di Mejobo, Gapura Makam Sedomoekti di Kecamatan Kota, Gapura Gerbang Tajug, gapura samping di kompleks Menara Kudus, Gapura Kembar di serambi Masjid Agung, dan Gapura Paduraksa Masjid Loram Kulon di Kecamatan Jati. Peninggalan-peninggalan tersebut disamping sebagai peninggalan sejarah , ternyata juga merupakan karya arsitektur yang bernilai tinggi baik dari segi tata ruang maupun segi estektik.

Di antara beberapa peninggalan yang berupa gapura tersebut, tampaknya hanya gapura Paduraksa masjid Loram yang masih memiliki keterkaitan dengan tradisi masyarakat sekitar. Tradisi itu disebut *mubeng gapura,* yaitu mengelilingi Gapura Paduraksan Masjid Desa Loram Kulon. Masyarakat atau para orang tua di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus mempunyai tradisi atau kebiasaan yang berbeda dengan masyarakat lain. Tradisi itu sangat unik khususnya di dalam melaksanakan upacara pernikahan dan khitanan. Dalam menikahkan putra putrinya atau mengkhitankan anaknya, para orang tua menyelenggarakan upacara *Kirab* sebagai kelengkapan upacara pernikahan atau khitanan. Dalam upacara *kirab temanten* diawali upacara pernikahan yang kemudian dilanjutkan upacara kirab. Kedua mempelai *temanten* putra dan putri yang didampingi oleh orang tua, saudara dan sanak famili serta para kerabat d*ikirabkan* dengan mengelilingi Gapura Paduraksan Masjid Loram Kulon, biasanya dilaksanakan satu kali putaran. Upacara *kirab* khitanan dilaksanakan sebelum upacara khitanan dilaksanakan dengan diawali kegiatan khataman, anak yang akan dikhitankan dinaikan kuda dengan didampingi oleh orang tua, saudara, sanak famili dan para kerabat serta masyarakat dengan membawa kembar *manggar*, diiringi musik terbang *jidur* dan seni *barongan*.

Upacara *mubeng gapura* biasanya dilaksanakan pada bulan *Sawal, Besar, Rejeb* dan *Ruwah*. Masyarakat sangat menyakini bahwa dengan melaksanakan upacara *kirab* mengelilingi Gapura Paduraksan akan mendapat ridho dan barokah dari Allah SWT, sehingga akan diberi kesehatan, umur panjang, rukun dalam keluarga serta diselamatkan di dunia dan akherat. Namun sebaliknya apabila tidak melaksanakan upacara *kirab* takut akan terjadi sesuatu hal yang tidak diinginkan seperti sakit,

keluarga tidak harmonis yang diakhiri dengan perceraian dan sebagainya.

Sejalan latar belakang masalah uraian di atas, pertanyaan penelitian dalam studi ini dapat dikemukakan sebagai berikut: (1) Bagaimana sejarah munculnya tradisi *mubeng* Gapura masjid di Loram Kulon. (2) Bagaimana pelaksanaan tradisi itu sekarang. (3) Bagaimana kontinuitas dan pelestariannya tradisi tersebut.

Tujuan penelitian ini disamping untuk inventarisasi dan dokumentasi, juga untuk mengetahui maksud dan fungsi diselenggarakannya tradisi *mubeng* gapura bagi masyarakat pendukungnya. Di samping itu juga untuk mengetahui makna dan nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi tersebut.

Manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Memberikan gambaran tentang sebuah tradisi yang masih berlangsung di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus.
2. Menambah kepustakaan di bidang budaya khususnya mengenai tradisi, sehingga dapat memberi bacaan bagi generasi muda, pelajar atau masyarakat khususnya yang memerlukan informasi mengenai tradisi *mubeng* gapura.

Selama ini penulis belum menemukan hasil penelitian yang secara khusus membahas tentang tradisi *mubeng* gapura di Loram. Namun demikian, ada beberapa tulisan yang penulis anggap dapat dijadikan acuan terkait dengan penelitian ini,antara lain:

Buku berjudul *Memahami Kebudayaan* tulisan Mudjahirin (2007), buku yang berupa bunga rampai ini ada bagian yang menjelaskan bahwa upacara atau *slametan* dilakukan umumnya karena alasan-alasan

penting yaitu adanya (1) suatu keyakinan terhadap beberapa cerita mitologis; (2) cerita mitologis tersebut terkait atau dikaitkan dengan keadaan seseorang misalnya nasib jelek bagi orang-orang tertentu yang termasuk kategori *sukerta.* Adanya hubungan seperti itu melahirkan (3) rasa cemas dalam satu sisi, dan kebutuhan akan perubahan yang lebih baik dalam sisi yang lain. Singkatnya, adanya suatu harapan yang berada dalam kondisi yang tidak menentu untuk berubah menjadi kepastian yang menguntungkan. Berbagai upacara dan tradisi pada umumnya dilakukan untuk mengurangi bahkan menghilangkan rasa tegang dalam satu segi, dan dapat tercapainya harapan dalam segi yang lain. Dalam upacara dibutuhkan dukungan kejiwaan berupa doa-restu dari sejumlah orang. Bersamaan dengan itu, juga mengharap agar tidak ada gangguan dari berbagai makhluk gaib. Buku ini dapat dijadikan acuan dalam memahami kosmologi masyarakat daerah penelitian.

Tulisan berjudul *Mubeng Beteng, Aktivitas Spiritual Masyarakat Yogyakarta* yang ditulis Endah Susilantini (2007). Dalam tulisan ini dibahas tentang aktivitas M*ubeng Beteng Kraton Kasultanan Yogyakarta.* Menurut penjelasan penulis, *Mubeng Beteng* memiliki makna, baik menurut konsep *Kejawen,* Konsep Islam maupun konsep Modernitas. Dalam kaitannya dengan konsep kejawen, *Mubeng Benteng* memiliki arti sebagai laku manusia secara fisik dalam usahanya untuk dapat mendekatkan diri kepada Tuhan. Disamping itu *Mubeng Beteng* termasuk ibadah, dengan melakukan aktivitas fisik dan batin, termasuk ucapannya adalah merupakan upaya manusia untuk membersihkan dirinya dari segala macam nafsu keduniawian, mengendalikan dirinya dari penguasaan hawa nafsu untuk selalu mengingat kepada Tuhan, agar dirinya selamat dan sejahtera. Terkait dengan konsep Islam berjalan kaki mengelilingi *beteng* kraton dapat dikatakan sebagai bersuci de-

ngan membawa kesegaran jasmani. Dengan kesegaran jasmani setiap orang dimaksudkan memiliki kesegaran badan, otot, daging, kulit, tulang dan sungsum, sehingga aktivitas tersebut membawa ketenangan hati dan menghilangkan *keruwetan batin.* Dalam kaitannya dengan konsep modernitas tradisi ritual *Mubeng Beteng* lebih ditekankan sebagai wadah penyampaian rasa keprihatinan oleh anggota masyarakat, yang secara sepiritual di dalamnya mengandung ungkapan rasa prihatin peserta, sesuai dengan kepercayaan masing-masing. Tulisan ini dapat dijadikan sebagai pembanding dalam penelitian.

Buku berjudul *Revitalisasi Ritual Adat Dalam Rangka Ketahanan Budaya Lokal: Kasus Ritual Nyanggring Di Desa Tlemang Lamongan* yang ditulis Agus Indiyanto dkk (2012), kiranya juga akan sangat membantu dalam penelitian ini. Dalam buku itu ada salah satu bagian yang menjelaskan tentang kosmologi masyarakat Jawa khususnya di Desa Tlemang. Masyarakat Jawa, walaupun mayoritas sudah beragama Islam namun masih dipengaruhi kedatangan Islam pertama kali. Hal tersebut terlihat pada adat-istiadat, praktik-pratik keagamaan dan tata cara hidup sehari-hari. Disamping percaya pada Tuhan masyarakat Jawa pada umumnya juga masih percaya adanya makhluk-makhluk lain selain manusia. Tulisan ini selanjutnya juga menyebut bergabungnya aliran " *Kejawen"* dengan agama Islam yang akhirnya menciptakan sebuh aliran baru yakni " Islam *Kejawen*". Dalam "Islam *Kejawen",* ini pelaksanaan upacara biasanya menggunakan beberapa sesaji (*sajen)* dan menggunakan beberapa pedoman yang berupa mitos-mitos. Mitos-mitos tersebut ada yang dijadikan kiblat hidup, ditaati, dipuja, dan diberikan tempat istimewa dalam hidupnya. Orang Jawa melakukan pratik mistisme bertujuan untuk.menemukan pengalaman yang berarti bagi kehidupan mereka. Mereka yakin adanya hubungan antara ritual de-

ngan kekuatan adikodrati. Hidup harus ada keselarasan antara alam dunia dan akherat, alam nyata dan alam gaib, dunia atas dan bawah.

Buku berjudul *Revitalisasi Kesenian Dongkrek Dalam Rangka Ketahanan Budaya Lokal* tulisan Pande Made Kutanegara dkk (2012) ada bagian yang mengungkap tentang relasi-relasi antara mitos seni dan sakral. Dijelaskan bahwa kesakralan itu, bagian dari proses jalin menjalin dari berbagai unsur yang membentuk satu kesatuan titik pertemuan. Kesakralan atau membuat sesuatu menjadi sakral, perlu dilakukan ritus dan ritual khusus melalui serangkaian prosesi pemberian sajen, pembakaran kemenyan/dupa atau ritus-ritus yang lain agar terjadi perbedaan dengan yang *profan.* Untuk menunjukkan sesuatu itu sakral, diperlukan material-material yang disakralkan. Disamping itu juga perlu didukung oleh perilaku-perilaku khusus yang menggambarkan tentang kesakralan itu. Salah satu bentuk perilaku itu ditunjukkan dengan ritus-ritus yang dilakukan secara khusus, berulang, dan rutin. Tulisan ini dapat membantu dalam memahami ritual yang ada di daerah penelitian.

Tulisan N.Rupaka berjudul " Peranan Mentalitas Magis Religius Dalam melestarikan Warisan Budaya di Bali" yang dimuat dalam majalah *Analisis Kebudayaan* (1984, 1V, No.2,) kiranya juga patut dijadikan acuan. Dalam tulisan itu disamping dijelaskan mengenai langkah-langkah peneliti dalam mempelajari kebudayaan, juga beberapa konsep mengenai mentalitas pendukung pewaris kebudayaan. Dijelaskan bahwa sebagian manusia Indonesia masih percaya bahwa tempat-tempat, benda-benda dan pohon-pohon tertentu memiliki kekeramatan. Oleh karena itu manusia di dalam berhubungan dengan tempat-tempat dan benda-benda tersebut harus bersikap berhati-hati untuk menghindari bahaya gaib yang ditimbulkannya. Manusia merasa rendah diri dalam menghadapinya sehingga timbul pemujaan terhadap benda-benda

tersebut yang dianggap memiliki kekuatan alam supernatural, yang sulit dipecahkan oleh akal manusia. Benda-benda yang dikeramatkan itu umumnya memiliki latar belakang yang unik, seperti sejarah penemuannya, bentuk yang luar biasa, dan kelangkaannya. Dari anggapan itu timbullah usaha menyelamatkan benda-benda kuno yang mengandung nilai kepurbakalaan dengan jalan menempatkannya pada tempat-tempat suci.

Kebudayaan adalah hasil karya pikiran manusia yang bertujuan untuk menunjang atau membantu mencukupi kebutuhan hidupnya. Kebudayaan itu sendiri bersifat dinamis, artinya akan selalu mengalami perubahan sesuai dengan kemajuan dan kebutuhan masyarakat pemangkunya. Koentjaraningrat menyebutkan ada tiga wujud kebudayaan yaitu pertama wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan-gagasan, nilai-nilai, norma-norma, dan sebagainya. Kedua wujud kabudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas serta tindakan berpola dari manusia dalam masyarakat. Ketiga, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia (Sujarno, 2006, Koentjaraningrat, 1990: 186-187). Sebagai hasil karya manusia, kebudayaan mempunyai fungsi bagi masyarakat pemangkunya atau paling tidak bagi penciptanya sendiri. Seperti disebutkan oleh Malinowski bahwa segala aktivitas kebudayaan sebenarnya bermaksud memuaskan suatu rangkaian dari sejumlah kebutuhan naluri makhluk manusia yang berhubungan dengan seluruh kehidupannya (Koentjaraningrat, 1980: 171).

Upacara tradisional adalah wujud dari sistem sosial suatu kebudayaan dari unsur agama atau religi. Seperti beberapa bentuk kebudayaan fisik yang mencerminkan keanekaragaman jenis, upacara-upacara juga demikian halnya. Keanekaragaman itu menunjukkan adanya daya serap yang berbeda dari kekuatan tradisi setempat di

dalam penganutan agama. Dengan demikan, walaupun beberapa daerah masyarakatnya meganut satu agama, namun mereka tetap meneruskan atau melengkapi upacara keagamaan dengan upacara yang dilaksanakan menurut tradisi mereka masing-masing. Sebagai akibatnya timbul berbagai upacara yang berbeda-beda di samping menunjukkan kesamaan (Tim LRKN-LIPI,1984: 30).

Upacara-upacara tradisional dalam pelaksanaannya sering melengkapi upacara yang dijalankan menurut agama, hal itu disebabkan karena upacara tradisional dipadukan ke dalam upacara agama. Dalam suatu acara pernikahan biasanya pelaksanaan upacara agama pada dasarnya sama hanya dalam waktu singkat dan sederhana. Namun demikian upacara yang sederhana ini dilengkapi dengan upacara tradisional yang lebih rumit pengaturannya. Hal ini disebabkan, karena perkawinan bukanlah merupakan perkawinan antara dua insan belaka, tetapi merupakan perkawinan dua keluarga. Atas dasar inilah upacaranya pun menjadi tanggung jawab keluarga, karena menyangkut keselamatan, keharmonisan, keserasian dan nama baik mereka pula. Dalam kerangka pemikiran yang demikian ini, maka ada beberapa ketentuan dalam upacara itu yang menyangkut tidak hanya yang bersangkutan, melainkan juga kedua anggota keluarga mereka.

Dalam masyarakat Jawa, ada kepercayaan bahwa alam semesta ini terdiri dari *makrokosmos* dan *mikrokosmos*. *Makrokosmos* dikenal sebagai *jagad gede* atau alam semesta ini, sedangkan *mikrokosmos atau jagad cilik* yaitu manusia itu sendiri. Agar kehidupan tetap dapat berlangsung, manusia harus dapat menjaga hubungan yang serasi dan seimbang, baik secara vertikal maupun secara horisontal. Secara vertikal artinya hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan secara horisontal, artinya hubungan antara manusia dengan manusia dalam kehidupan so-

sialnya. Untuk menciptakan hubungan yang serasi dan seimbang manusia perlu melaksanakan upacara ritus. Tujuan utama dalam pelaksanaan ritus adalah untuk mendapatkan perlindungan dan ketenteraman hidup bagi masyarakat (Koentjaraningrat, 1999: 252). Dalam pelaksanaan upacara ritus itu sering digunakan simbol-simbol yang berfungsi sebagai alat penghubung antara sesama manusia, antara manusia dengan benda, dan sebagai mediator antara dunia nyata dengan alam gaib (Suparlan, 1981).

Masyarakat Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus sekarang masih memiliki tradisi yang disebut *mubeng* gapura. Tradisi yang merupakan upacara ritus itu dilakukan ketika masyarakat (para anggotanya) sekitar sedang melaksanakan upacara pernikahan atau *khitanan* bagi putra-putrinya. Dalam upacara tradisi *mubeng* gapura terdapat simbol-simbol yang memiliki nilai budaya warisan leluhur. Dengan melaksanakan tradisi *mubeng* gapura, masyarakat Desa Loram Kulon percaya bahwa mereka telah melakukan hubungan yang serasi dan seimbang, baik secara vertikal maupun horisontal.

Ruang lingkup dalam penelitian ini dibagi dua, yaitu lingkup wilayah dan lingkup materi. Lingkup wilayah adalah Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati Kabupaten Kudus. Dipilihnya lokasi tersebut sebagai tempat penelitian dengan pertimbangan pendukung tradisi tersebut adalah masyarakat Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati. Lingkup materi pembahasan dibatasi pada pendeskripsian tradisi *mubeng* gapura yang meliputi: sejarah, tujuan, dan prosesi *mubeng* gapura. Selain itu juga diuraikan tentang gambaran gapura masjid Loram.

Objek penelitian ini adalah tradisi *mubeng* gapura di masjid Loram Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus. Untuk mengungkap latar belakang sejarah dan unsur-unsur yang berpengaruh terha-

dap tradisi tersebut, sekaligus untuk mengungkapkan pelaksanaannya, maka dalam kajian ini digunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan ini dilakukan dengan merunut pada cara pandang, cara-cara hidup, selera ataupun ungkapan-ungkapan perasaan, pikiran, dan keyakinan dari warga masyarakat setempat. Di samping itu penelitian ini juga berusaha memahami makna secara interpretatif terhadap pola-pola kelakuan manusia sebagai gejala sosial yang dipelajari. Mencari makna dengan cara menafsirkan tindakan-tindakan ataupun fenomena sosial yang ada, dalam pengumpulan datanya diusahakan sealamiah mungkin. Artinya peneliti berusaha sedekat mungkin dengan objek yang diteliti, sehingga kejujuran (informan menjawab dengan jujur) lebih mudah didapatkan (Mudjahirin T, 2007: 50). Dengan metode ini pertama-tama akan dilakukan observasi langsung terhadap lingkungan masyarakat seperti lokasi, perilaku yang tampak pada masyarakat sehubungan dengan tradisi *mubeng* gapura Loram. Wawancara dilakukan secara mendalam kepada beberapa informan yang dianggap mengetahui tentang seluk beluk tradisi *mubeng* gapura tersebut. Selanjutnya dilakukan pula studi kepustakaan untuk melengkapi data yang belum diperoleh di lapangan. Data ini dikumpulkan dari dokumentasi yang berupa tulisan-tulisan seperti buku, surat kabar, majalah, media elektronik dan lainnya yang masih terkait dengan permasalahan yang diteliti.

BAB II

Gambaran Umum Daerah Penelitian

A. Sejarah Desa Loram

Secara administratif, Desa Loram Kulon merupakan salah satu desa di wilayah Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Batas-batas Desa Loram Kulon di sebelah utara dan barat berbatasan dengan Desa Getas Pejaten, Kecamatan Jati, di sebelah timur berbatasan dengan Desa Loram Wetan, Kecamatan Jati, dan sebelah selatan berbatasan dengan Desa Jetis Kapuan, Kecamatan Jati. Jarak dari pusat kota Kudus kira-kira Lima kilometer.

Asal mula nama Loram sampai saat ini belum dapat ditemukan data yang pasti karena belum ada peninggalan sejarah yang memberikan keterangan mengenai hal ini. Ada sebuah sumber yang berhasil dikumpulkan adalah berupa cerita rakyat atau legenda. Berdasarkan sumber cerita rakyat, nama Loram dapat dijelaskan sebagai berikut:

Dalam cerita rakyat, nama Loram dikaitkan dengan kisah Prabu Brawijaya terakhir dari Kerajaan Majapahit. Dikisahkan setelah keruntuhan Kerajaan Majapahit menjadikan Prabu Brawijaya terakhir me-

ngembara kemana-mana, hingga sampai ke daerah Kudus. Konon kata yang punya cerita Prabu Brawijaya sering semedi di bawah pohon Lo di pinggiran Kota Kudus saat itu. Berabad-abad pohon Lo tumbuh menjadi pohon raksasa. Oleh karena kelewat besarnya pohon tersebut, masyarakat sekitar mengkeramatkannya. Siapa saja yang datang dan melihat pohon Lo yang sangat besar itu, pasti akan menjadi heran, *gumun*, dan keheranan. Selanjutnya oleh cikal bakal pemukiman daerah tersebut dinamakan dengan Loram, yang mengandung arti pohon Lo yang *ngeramerami* (Wawancara dengan Afroh Aminudin tanggal 15-8-2013).

Munculnya tokoh Prabu Brawijaya dalam panggung sejarah Desa Loram dapat ditafsirkan bahwa pada masa lampau tokoh tersebut sedikit banyak telah berpengaruh pada kehidupan masyarakat. Seperti halnya daerah lain di Pulau Jawa, Desa Loram yang termasuk dalam lingkungan wilayah Kudus bagian selatan sebelum kedatangan Islam situasi kehidupan masyarakatnya tentu juga banyak dipengaruhi oleh sistem kasta. Dalam sistem kasta, perbedaan golongan kelas membuat masyarakat menjadi terpecah-pecah. Mereka yang termasuk golongan kasta tinggi tidak di perbolehkan bergaul dengan kasta rendah. Setidaknya ada 4 (empat) Kasta dalam golongan mereka yaitu: 1). Brahmana, 2). Ksatria, 3). Waisya dan, 4). Sudra. Kasta Sudra merupakan Kasta yang paling rendah derajatnya. Golongan Kasta inilah yang sering menjadi korban penindasan dari golongan kasta yang lebih tinggi. Sistem Kehidupan seperti itu mempersubur pranata sosial yang begitu diskriminatif, tidak ada suasana egalitarianisme. Yang rendah semakin kalah, golongan tinggi semakin menjadi dan semena-mena (Nursaid, 2010: 54). Manifestasi yang suci diwujudkan dalam bentuk arca dan juga binatang-binatang tertentu yang dianggap memiliki nilai sakral. Yang menonjol adalah mempercayai adanya banyak Tuhan (politeisme).

Hadirnya dua tokoh yaitu Sultan Hadirin dan Patih Badar Duwung di Desa Loram yang membawa ajaran baru dengan agama Islam yang menekankan aspek tauhid (monoteisme), jelas sangat bertolak belakang dengan ajaran masyarakat setempat. Ini merupakan tantangan berat bagi Sultan Hadirin dan Patih Badar Duwung. Oleh karena itu, dengan penuh bijaksana Sultan Hadirin dan Patih Badar Duwung tidak secara frontal menyampaikan ajaran Islam tersebut kepada mereka (untuk hal ini lihat di bagian lain).

Pada awalnya Loram hanyalah sebuah desa yang dipimpin oleh seorang petinggi. Hal tersebut berlangsung cukup lama hingga sampai beberapa generasi. Dalam perkembangannya, tatkala sampai generasi ke tujuh, Loram dipimpin oleh seorang petinggi yang masih muda belia dan belum menikah. Karena usia yang masih terlalu muda dan pengalaman yang belum cukup maka dalam memimpin wilayahnya tentu ada banyak kekurangan. Walaupun kepemimpinannya dapat dikatakan tidak gagal, akan tetapi sebagian rakyat Loram merasa tidak puas. Oleh karena itu ketika dilakukan pemilihan petinggi baru, tidak semua warga masyarakat Loram memilihnya kembali. Sebagian warga desa yang tinggal di Loram bagian barat, memang masih memilih mempertahankan tokoh tersebut untuk tetap menjadi petinggi desa. Hal itu dengan pertimbangan "Toh dengan berjalannya waktu dan bertambahnya usia serta pengalaman memimpin, kepemimpinannya akan menjadi semakin matang dan berubah menjadi semakan baik". Hal tersebut berbeda dengan warga masyarakat yang tinggal di Desa Loram bagian timur *(wetan)*. Mereka pada umumnya tidak mau lagi dipimpin oleh petinggi lama dengan alasan; di samping bersifat pribadinya yang belum menikah, petinggi tersebut dianggap juga tidak berhasil dalam memimpin wilayahnya. Oleh karena itu warga masyarakat yang pada umumnya

tinggal di wilayah desa bagian timur *(wetan),* lebih memilih petinggi yang baru dan sepakat melepaskan wilayahnya dari wilayah yang lama. Akhirnya sejak saat itu Desa Loram yang sebelumnya memiliki area yang begitu luas terbagi menjadi dua wilayah, yaitu wilayah barat *(Kulon)* dan wilayah timur *(Wetan).* Wilayah barat yang dipimpin oleh petinggi desa lama menjadi Loram Kulon dan wilayah timur yang dipimpin petinggi baru menjadi Loram Wetan. Bapak Kasuri salah satu *sesepuh* Desa Loram Kulon mengatakan:

> "Pemilihan petinggi desa pada waktu itu tidak seperti sekarang ini, cukup sederhana sekali seperti anak-anak yang sedang main ular-ularan. Warga masyarakat pada waktu itu diminta hadlir dan berkumpul pada suatu tempat tertentu. Setelah berkumpul selanjutnya dipilih satu atau dua calon untuk ditawarkan pada warga masyarakat yang hadlir pada saat itu. Sebagai contoh calon A saja, atau calon A dan calon B. Selanjutnya diumumkan siapa yang memilih calon A supaya berdiri dan diikuti pemilih lain yang setuju berdiri di belakangnya, sehingga berderet memanjang ke belakang berkelok-kelok menyerupai seekor ular. Nah, akhirnya calon yang pengikutnya (pemilihnya) paling panjang, itulah yang paling berhak memimpin desanya".

Pada awalnya, keadaan Desa Loram Wetan memang masih belum menentu karena dengan adanya petinggi baru, tidak serta merta juga memiliki perangkat baru. Oleh karenanya, pada waktu itu untuk hal-hal yang bersangkutan dengan tugas seorang modin saja masih harus meminjam modin lama yang bertugas di wilayah lama (Lorom Kulon). Seorang modin waktu itu tiga hari bertugas di Desa Loram Kulon dan tiga hari selanjutnya bertugas di Desa Loram Wetan. Seiring berjalannya

waktu, Desa Loram Wetan juga berbenah diri melengkapi kekurangan-kekurangannya sehingga dapat menjadi seperti sekarang ini. Sekarang ini baik Desa Loram Kulon dan Loram Wetan masing-masing dipimpin oleh kepala desa dengan aparatnya sendiri-sendiri (Wawancara dengan bapak Kasuri tgl 14-8-2013).

Berdasarkan pengamatan penulis, Desa Loram Kulon sekarang ini telah mencirikan sebuah desa yang telah mengkota, meskipun ciri-ciri pedesaan (agraris) juga masih dapat ditemukan di sisi-sisi ruang ekologis di sebelah selatan dan barat (Lihat Foto.1). Sebagai desa yang masih memiliki sumber produksi agraris, maka fenomena pekerjaan buruh tani, petani, dan buruh serabutan, juga masih menjadi bagian dari kenyataan yang empirik. Di sisi lain, sebagai desa yang mengkota, Loram Kulon juga dicirikan oleh munculnya sumber-sumber produksi baru yang ber-



Foto 1. Gambaran desa yang telah mengkota.

basis jasa, keahlian dan ketrampilan, serta sektor informal kota. Bersamaan dengan itu, bentuk-bentuk pekerjaan seperti: karyawan (pabrik, toko, bank), kepegawaian (PNS, ABRI/TNI), pertukangan (bengkel, tukang bangunan), dan bakulan (warung, kios, pedagang), juga telah menjadi bagian yang mengiringi denyut nadi sektor kotanya tersebut.

Secara administratif Desa Loram Kulon ditatakelola melalui sistem pemerintah desa dan bukan sistem kelurahan. Sistem ini membawahi dusun-dusun sebagai wilayah administratifnya. Masing-masing dusun dipimpin oleh seorang Kepala Dusun dengan memiliki wilayah kerja khusus dalam bentuk tatakelola kewargaan yang dikenal dengan nama Rukun Warga (RW). Rukun Warga ini membawahi rumah tangga-rumah tangga di setiap dusun, yang disebut dengan nama Rukun Tetangga (RT). Masing-masing RW dan RT di setiap dusun dipimpin oleh seorang ketua RW dan RT, yang dipilih secara demokratis dalam rentang tertentu, atau sesuai kebutuhan masing-masing wilayah. Baik RW maupun RT, masing-masing memiliki tanggungjawab struktural terhadap kepala dusun dan kepala desa.

Walaupun Desa Loram Kulon menggambarkan kehidupan sebuah desa yang telah mengkota, bukan berarti di daerah tersebut tidak ada tradisi yang masih tetap berlangsung. Desa loram Kulon hingga sampai sekarang masih memiliki beberapa tradisi dan upacara adat, di antaranya adalah upacara ampyang, tradisi nasi kepel dan tradisi *nganten mubeng* Gapura di masjid Loram Kulon. Di antara tiga tradisi tersebut upacara ampyang dan tradisi *Mubeng* gapura masih dilaksanakan dengan baik. Sedangkan tradisi nasi kepel yang berawal dari kebiasaan warga sekitar dalam memberikan makanan kepada pekerja di masjid dalam perkembangannya kurang begitu baik. Karena nasi kepel yang seharusnya disediakan sering diganti dengan uang tunai, sehingga pe-

ngelola masjid menyediakan kotak amal khusus bertuliskan kas *manten* dan *kepel*.

Upacara Ampyang

Upacara Ampyang merupakan tradisi ritual yang masih dilestarikan dan dilaksanakan oleh masyarakat Desa Loram Kulon. Upacara Ampyang dilaksanakan setiap tahunnya pada tanggal 12 Rabi'ulawal bertepatan dengan hari lahirnya Nabi Muhammad SAW sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT atas nikmat dan karunianya. Setiap tanggal 12 Robi'ulawal masyarakat Desa Loram Kulon mengadakan upacara Ampyang yang diawali kirab dari balai Desa Loram Kulon dengan diikuti oleh berbagai kelompok seperti: RT, Dukuh, Mushola dan sebagainya dengan membawa ubarampe kelengkapan upacara Ampyang yang berupa nasi dengan lauk pauknya, jajan pasar, buah-buahan, hasil bumi dan sebagainya yang dimasukkan dalam jodang/ grobag yang dapat dipikul atau ditarik/ didorong dengan dihiasi kertas dan bendera yang berwarna-warni serta diiringi dengan berbagai jenis kesenian antara lain musik terbang dan barongan. Setelah sampai di depan masjid kemudian dilaksanakan upacara Ampyang yang ditandai dengan penyerahan ubarampe kelengkapan upacara dan dilanjutkan kirab mengeliligi Desa Loram Kulon (Aminudin A.).

B. Sejarah Pembangunan Masjid Loram Kulon.

Tidak diketahui dengan jelas sejak kapan tradisi *mubeng* gapura masjid di Desa Loram Kulon ini dilakukan. Namun, dari hasil wawancara dengan beberapa informan menyatakan bahwa tradisi *mubeng* gapura telah dilakukan masyarakat Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten

Kudus, Propinsi Jawa Tengah, sejak lama. Tradisi ini berhubungan erat dengan sejarah masjid Wali atau Al-Taqwa di Desa Loram Kulon. Berdasarkan informasi yang turun-temurun, tradisi mubeng gapura sudah dilakukan sejak jaman Islam awal di Kudus. Hal itu terekam dalam cerita siar agama Islam dan pembangunan masjid Wali atau Al-taqwa di Kudus. Dalam kontinuitas pelaksanaan tradisi Mubeng gapura masih tetap berlangsung hingga sampai sekarang.

Dalam siar agama Islam di Kudus, khususnya di Desa Loram tidak terlepas dari peranan Sultan Hadirin dan Patih Bandar Duwung. Di atas telah disebutkan bahwa dalam menjalankan dakwahnya ke dua tokoh tersebut telah menemui kendala yang cukup berat, karena kalau salah langkah dapat terjadi benturan yang sangat dahsyat dan berakibat patal. Maka dengan penuh bijaksana Sultan Hadirin dan Patih Badar Duwung mengambil satu strategi akulturasi Islam dan budaya lokal.

Langkah pertama aksi dakwah yang dilakukan oleh Sultan Hadirin dan Patih Badar Duwung adalah membangun masjid sebagai pusat kegiatan ibadah, pendidikan dan sosial. Tampaknya hal ini juga sejalan dengan strategi dakwah yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW dalam kasus pendirian masjid Quba di kota Madinah, yang didiami Nabi sesaat setelah momentum hijrah bersama kaum Mujahirin (Mas'ud, A, 2004: 52). Dalam hal ini masjid menjadi semacam perwujudan aktual dari dunia lain, dimana pendiriannya harus menjadi prioritas di atas kebutuhan lain yang memiliki orientasi duniawi.

Dengan didirikannya masjid Loram, meski awalnya dalam bentuk yang sederhana, dalam perspektif budaya, Sultan Hadirin sebenarnya sudah sadar akan pentingnya ruang budaya dalam melakukan transformasi sosial. Masjid dalam hal ini menjadi semacam nilai simbolik babak baru dalam melakukan tramisi nilai, meski dari segi struktur bentuk

masjid masih tetap memperhatikan budaya lokal yang mirip bangunan Pure, tempat ibadah bagi umat Hindu. Bangunan demikian menyiratkan bahwa nilai-nilai lama yang tidak bertentangan dengan Islam yang dimiliki oleh Hindu tidak serta merta dihilangkan secara total.

Gapura masjid Loram yang terletak sekitar dua kilometer dari jalan raya Kudus-Semarang itu, dibangun oleh Patih Sungging Badar Duwung dan Sultan Hadirin atas permintaan Sunan Kudus. Masjid itu didirikan pada tahun 1596/1597. Pada awalnya bangunan masjid itu sangat sederhana, menyerupai bangunan masjid-masjid kuna pada umumnya, bedanya hanya di depan bangunan masjid dibuat pagar dengan dua gapura yang berbentuk paduraksa. Gapura pertama terletak di bagian selatan dan biasanya digunakan sebagai jalan masuk menuju masjid (Lihat Foto 2). Gapura ke dua masih dalam deretan pagar yang sama,



Foto 2. Gapura pertama di sebelah selatan yang berbentuk paduraksa.

tetapi terletak pada bagian utara dan biasanya digunakan untuk pintu ke luar masjid (Lihat Foto 3). Pada awalnya bangunan masjid Loram Kulon terbuat dari bahan kayu, sehingga mudah rapuh dan sisa-sisa bangunanya tidak dapat terdokumentasi dengan baik(wawancara dengan Aminudin, A, tgl 15-8- 2013). Sampai sekarang, karena tuntutan umat yang semakin berkembang dan keadaan bangunan masjid yang semakin rapuh maka sudah layak kalau bangunan tersebut sudah beberapa kali dilakukan renovasi.



Foto 3. Gapura masjid bagian utara yang berbentuk Paduraksa

Pada awal tahun 1990, bangunan masjid tersebut direnovasi karena kayu-kayunya sudah lapuk termakan usia. Hasil renovasi masjid yang semula berdinding papan dan berangka kayu itu pun berubah menjadi masjid yang berdinding tembok dan berangka beton (Lihat Foto 4).

Tata letaknya yang dulu agak jauh ke dalam dari pintu gapura sekarang dapat dilihat, bangunan masjid menjadi semakin ke depan sehing-



Foto 4. Masjid yang sudah dipugar berdinding tembok kerangka beton dibelakang pagar gapura.

ga jarak antara bangunan masjid dengan pintu gapura semakin dekat.

Adapun artefak yang berupa pagar gapura sekarang masih kelihatan utuh dan dapat disaksikan dengan baik. Ke dua gapura itu diberi daun pintu dari bahan kayu jati yang dapat dibuka dan ditutup untuk ke luar masuk masjid. Pagar gapura itu dibangun dari bahan batu bata merah dan terletak di depan masjid membujur dari arah selatan ke utara sehigga menutup bangunan masjid dari arah depan. Pada mulanya jarak bangunan masjid dengan pagar gapura cukup jauh. Akan tetapi setelah beberapa kali dilakukan renovasi jarak ke duanya semakin dekat, hal tersebut disebabkan karena meningkatnya jumlah jamaah masjid sehingga membutuhkan ruang yang semakin luas dan bangunan yang semakin besar. Pada saat ini bangunan masjid Loram juga masih dalam proses renovasi, dan rencananya bangunan akan dibuat bertingkat.

BAB III

Gapura Masjid Loram Sebagai Ruang Budaya

A. Dua Tokoh Siar Islam Di Loram

Di depan sudah disinggung bahwa Patih Badar Duwung dan Sultan Hadirin adalah dua orang tokoh yang diminta oleh Sunan Kudus untuk ikut menyebarkan Islam di wilayah Kudus bagian selatan, termasuk Loram. Tentang siapa Patih Sungging Badar Duwung itu hingga sekarang kita tidak banyak mengetahui. Sebuah cerita menuturkan pada kita, bahwa dia adalah seorang pengembara Muslim dari Campa, China yang mendarat di Jepara semasa pemerintahan Ratu Kalinyamat. Pada waktu itu Jepara masih dibawah kekuasaan Kerajaan Demak. Pada mulanya dia telah bekerja dalam bidang pemerintahan di Kerajaan Jepara yang pada waktu itu diperintah Ratu Kalinyamat yang dalam sumber cerita tersebut disebut dengan nama julukan Sinuhun Kalinyamat. Seiring berjalannnya waktu, dalam jenjang kariernya Sungging Badar Duwung yang nama aslinya Tjie Wie Gwan telah berhasil mencapai pangkat yang tinggi sebagai patih, namun nama asli Tionghoa yang ia sandang

tidak ada yang mengetahui. Oleh karena setelah itu setelah memeluk agama Islam ia tidak mau disebut dengan nama aslinya lagi.

Di samping pandai memerintah Patih Cina tersebut juga pandai sekali mengukir. Keahliannya dalam bidang yang satu ini dibawanya dari Tiongkok. Di tengah-tengah kesibukannya sebagai Mangkubumi Kerajaan Jepara ia masih sering mengukir di atas batu, yang khusus di datangkan dari negeri leluhurnya. Bahkan ia mengajarkan keahlian yang dimilikinya itu pada penduduk di Jepara. Oleh karena batu yang ditemukan di daerah Jepara tidak cocok untuk diukir, sedangkan jumlah batu yang didatangkan dari negeri Tiongkok juga tidak dapat mencukupi kebutuhan, penduduk Jepara mempraktekkan pelajaran yang diterimanya di atas kayu. Konon kabarnya dari sinilah lambat laun telah tumbuh seni ukir di kalangan masyarakat Jepara. Patih Cina itu sendiri, karena teramat mahirnya mengukir di atas batu akhirnya mendapat nama julukan " Patih Sungging Badar Duwung" yang menurut sumber cerita tersebut mempunyai arti " Sungging" berarti "memahat", "Badar" berarti " batu atau akik", "Duwung" berarti "tajam". Mengenai pengartian nama julukan " Patih Sungging Badar Duwung" sebenarnya merupakan masalah yang perlu dipecahkan. Perkataan "Sungging" berarti melukis bukan memahat. "Badar" berarti batal atau urung, tidak dapat diartikan " batu atau akik ". Sedang Duwung berarti keris bukan "tajam". Secara keseluruhan apakah Patih Sungging Badar Duwung dapat diartikan sebagai seseorang tokoh yang pernah batal memberi lukisan sebuah sangkur atau keris kiranya perlu pemikiran dan analisa lebih lanjut.

Di lingkungan Kerajaan Jepara status Sungging Badar Duwung di samping sebagai Patih juga menjadi ayah angkat Sultan Hadirin (suami Ratu Kalinyamat). Sungging Badar Duwung juga dipercaya menyebarkan agama Islam di Kudus. Bersama Sultan Hadirin yang juga menantu

Sunan Kudus, Tjie Wie Gwan membuat masjid dengan gapura menyerupai pura di Bali. Sedangkan mustaka masjidnya merupakan peninggalan Sultan Hadirin atau yang lebih dikenal dengan Sunan Mantingan Kalinyamat Jepara (Dwi Supani S. 2009, 22). Pangeran Hadirin adalah selain sebagai murid juga menantu Sunan Kudus, dia beristrikan Ratu Kalinyamat. Tokoh tentang Pangeran Hadirin (Hadiri) ini ternyata ada beberapa sumber, sumber dari cerita rakyat dan sumber babad.

Dalam cerita rakyat seperti yang dituturkan juru kunci kompleks makam Mantingan, Pangeran Hadirin adalah putera Sultan Aceh. Dia bernama Raden Toyib dan diangkat ayahnya menggantikan kedudukan ayahnya sebagai sebagai Sultan di Aceh. Akan tetapi karena sesuatu hal Raden Toyib lebih senang berkelana dan sampailah dia di negeri Tiongkok. Sampai di Tiongkak Raden Toyib diambil anak angkat seorang patih Tiongkok (Murtadho Hadi; 2010: 29).

Lebih kurang lima tahun lamanya Raden Toyib berada di negeri Tiongkok. Pada suatu hari orang tua angkat Raden Toyib mendapat tugas untuk memperbaiki sebuah perhiasan intan Raja yang rusak. Tugas itu bagi patih (orang tua angkat Raden Toyib) menjadikan permasalahan, karena disamping pengerjaannya sangat sulit, waktu yang diberikannyapun sangat singkat. Melihat keadaan yang demikian Raden Toyib turun tangan dan mengambil alih tugas ayah angkatnya untuk memperbaiki perhiasan yang rusak tersebut. Akhirnya Raden Toyib dapat menyelesaikan pekerjaan itu dengan baik. Kaisar merasa puas melihat hasil karya Raden Toyib, sehingga dia mengundang Raden Toyib untuk menghadap ke istana. Melihat Raden Toyib dan prestasi kerjanya yang sangat bagus itu Kaisar Tiongkok sangat tertarik, oleh karenanya Raden Toyib akan dijadikan anak angkatnya. Akan tetapi Raden Toyib menolak, karena ingin meneruskan perjalanannya ke Jepara.

Sampai di Jepara Raden Toyib menuju ke istana Ratu Kalinyamat, kepada penjaga istana dengan terus terang Raden Toyib menyampaikan maksudnya ingin menghadap Kanjeng Ratu Kalinyamat. Raden Toyib ingin sekali mengabdi, dan keinginan tersebut dikabulkan. Kanjeng Ratu Kalinyamat memberinya pekerjaan kepada Raden Toyib sebagai tukang kebun.

Pada suatu hari Ratu Kalinyamat memeriksa pekerjaan Raden Toyib dan menanyakan perihal asal-usulnya. Ratu Kalinyamat merasa curiga bahwa Raden Toyib bukan manusia *sembarangan* (biasa), karena konon Raden Toyib adalah seorang pemuda yang tampan rupawan dan gagah perkasa. Akan tetapi Raden Toyib tidak mau mengaku secara terus terang. Sebagai akibatnya dia dijebloskan dalam penjara. Setelah beberapa waktu lamanya meringkuk dalam penjara, Raden Toyib akhirnya bersedia juga membuka rahasia hidupnya kepada Kanjeng Ratu. Raden Toyib dengan terus terang mengaku berasal daeri Aceh, bahkan pernah menjadi Sultan di Aceh. Hati Ratu Kalinyamat menjadi berdebar-debar. Dia segera teringat pada ramalan mendiang ayahnya: bahwa laki-laki yang akan menjadi jodohnya kelak bukan berasal dari kalangan masyarakat pribumi Jawa, tetapi berasal dari negeri seberang. Ratu Kalinyamat merasa bukan mustahil Raden Toyib memang merupakan calon suami bagi dirinya. Singkat cerita dalam waktu tidak lama Raden Toyib menjadi suami Ratu Kalinyamat. Setelah menikah Kanjeng Ratu menyerahkan takhta Kerajaan Jepara kepadanya. Raden Toyib diberi nama baru Pangeran Hadiri.

Cerita yang dituturkan oleh juru kunci makam Mantingan tersebut berbeda dengan apa yang ada dalam *"Serat Kandaning Ringgit Purwa"* naskah KBG No. 7. Dalam naskah itu dituturkan bahwa awal mulanya Pangeran Hadiri merupakan seorang pedagang Tionghoa yang datang

ke pulau Jawa membawa tiga buah kapal yang sarat dengan barang-barang dagangan dari negeri Tiongkok. Adapun nama aslinya dalam naskah itu hanya disebut "Juragan Wintang".

Dalam perjalanannya sayang sekali, sampai di ujung Elor semua kapal Juragan Wintang tenggelam. Orang-orang Tionghoa yang berada di dalamnya meninggal. Waktu sampai didaratan, Juragan Wintang merasa malu pada orang-orang Tionghoa yang telah bertempat tinggal di Pulau Jawa. Hatinya merasa sedih, harta bendanya telah hlang, badanya rusak, hatinya sakit, sedang istrinya tidak tersua. Juragan Wintang pergi ke sana ke mari tidak tentu arah tujuannya. Pikirannya sangat kusut, dan akhirnya Juragan Wintang sampai ke suatu tempat bernama Jung Mara (sekarang Jepara). Di tempat itu Juragan Wintang bertapa mati raga. Selama bertapa Juragan Wintang bermimpi mendengar suara yang memberinya wangsit, jika ia ingin mendapatkan kembali harta bendanya, hendaknya ia memeluk agama Islam pada Sunan Kudus dan melakukan semua perintahnya. Seusai terjaga dari tidurnya Juragan Wintang cepat-cepat pergi ke Kudus.

Setelah berjumpa dengan Sunan Kudus Juragan Wintang segera memberikan hormat. Sunan Kudus menanyakan maksud kedatangannya. Juragan Wintang menjawab sambil menyembah dengan menggunakan bahasa Tionghoa. Kebetulan sekali Sunan Kudus mempunyai seorang murid orang Tionghoa, Ki Rakin namanya. Ki Rakin inilah yang kemudian bertindak sebagai juru bahasa. Begitu Sunan Kudus mempersilahkannya memeluk agama Islam dan menjadi muridnya. Selanjutnya Juragan Wintang diberi nama Rakit dan mendapat perintah bertempat tinggal di pinggir sungai Kalinyamat. Lama kelamaan tempat tinggalnya menjadi desa. Sunan Kudus memberinya nama Kalinyamat (Hendro, E, 1989: 205).

Keterangan *"Se*rat *Kandaning Ringgit Purwa"* Naskah KBG No. 7, nampaknya dapat dipercaya. Sebagaimana dikeemukan oleh De Graaf dan Pigeaud, ada kemungkinan setelah bertemu dengan Sunan Kudus dan memeluk Islam, Juragan Wintang yang telah kehilangan semua kapal dan barang-barang dagangannya, telah mendapat bantuan yang diambilkan dari "baitulmal" hasil pengumpulan zakat, yang menurut hukum Islam antara lain memang digunakan untuk memberi bantuan pada orang-orang yang sedang mengalami nasib malang seperti Juragan Wintang itu (De Graaf dkk, 1974: 270).

B. Bentuk Gapura Masjid Loram

Gapura masjid Loram terletak di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Gapura itu berukuran panjang 1500 cm; Lebar 148 cm; dan Tinggi 553 cm. Bahan untuk pembuatan berupa batu bata merah dan kayu jati. Di atas disebutkan bahwa gapura masjid Loram memiliki bentuk menyerupai Pura di Bali. Hal tersebut kiranya dapat dijelaskan melalui proses sejarah yang pernah terjadi di Indonesia pada umumnya, dan daerah Kudus pada khususnya (lihat Foto 5).

Dalam sejarahnya, bangsa Indonesia telah mengenal kebudayaan tersendiri sebelum kedatangan bangsa asing. Oleh karena itu ketika orang-orang muslim masuk dengan agamanya di Indonesia, unsur-unsur Islam itu berbaur dengan kebudayaan asli yang datang sebelumnya yaitu kebudayaan Indonesia-Hindu (Ambari, H. 1970:1). Berakhirnya setiap tahap kebudayaan tidak berbentuk secara mendadak, tetapi secara perlahan-lahan untuk kemudian digantikan oleh kebudayaan berikutnya. Meskipun demikian kebudayaan terdahulu tidak hilang begitu



Foto 5. Gapura masjid Loram yang menyerupai Pure di Bali.

saja, tetapi masih ada pengaruhnya terhadap kebudayaan berikutnya. Ada kalanya kedua bentuk kebudayaan tersebut bergabung untuk kemudian membentuk kebudayaan baru tanpa meninggalkan kebudayaan aslinya.

Percampuran ke dua bentuk kebudayaan maupun lebih disebut dengan akulturasi. Hasil akulturasi sudah ada jauh sebelum masa Islam. Bentuk semacam itu pada masa prasejarah antara lain dapat dilihat pada bangunan punden berundak. Pada masa itu telah berkembang suatu kepercayaan bahwa arwah leluhur berasal dari gunung dan kembali ke gunung, sehingga gunung sering digunakan sebagai tempat pemakaman maupun sebagai tempat orientasi bangunan pemujaan. Bentuk punden berundak antara lain dapat dilihat di Lebak Sibeduk Banten. Punden

tersebut terdiri dari empat undakan dan di atas susunan pertama sebelah barat terdapat batu berdiri (Ambon, M. 1984: 5). Sejajar dengan bangunan itu terdapat pula bangunan berundak dua, dan diantaranya ditemukan empat batu berdiri (Holt, C; 1961: 76).

Pada masa Indonesia Hindu, hasil akulturasi antara lain dapat dilihat pada bentuk bangunan candi. Candi pada masa Indonesia Hindu dianggap sebagai replika Gunung Meru yang menggambarkan kahyangan dan merupakan pula tempat para dewa (Geldern, R.H; 1982: 5).Kepercayaan yang mewarnainya berasal dari kepercayaan Indonesia asli sedang bentuk fisik gunung Meru tersebut berasal dari kebudayaan Hindu-Budha yang datang dari India. Pada waktu itu gunung juga dianggap sebagai pusat dari segala kekuatan gaib, sehingga bangunan yang didirikan di atas gunung dan menyerupai gunung (Zigurat) sering disebut sebagai *Mountain of God* atau *House of Mountain,* dan merupakan pusat pemujaan terhadap roh nenek moyang yang sudah didewakan. Menurut kepercayaan, gunung beserta arwah nenek moyang yang menempatinya merupakan sesuatu kekuatan gaib yang abadi. Hal itu dapat membuat kemakmuran bagi manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan dan kekayaan bagi keturunan selanjutnya (Wales,Q; 1958: 7-8).

Pada masa pengaruh Islam hasil akulturasi antara lain dapat dilihat pada bentuk bangunan masjid yang mempunyai atap bertingkat. Bentuk atap seperti ini sebelumnya dapat dilihat pada bangunan pemujaan masa Indonesia Hindu dan sampai sekarang masih dapat dijumpai di Bali dalam berbagai struktur yang tidak ada hubungannya dengan Islam (Pijper, 1947: 275). Di samping pada bangunan masjid, pengaruh kebudayaan Indonesia-Hindu terhadap kebudayaan Indonesia Islam terlihat pada bentuk gapura candi bentar maupun paduraksa baik yang berada di kompleks makam dan masjid. Bentuk-bentuk semacam ini

sudah dikenal sejak zaman Majapahit (Tjandrasasmita, Uka; 1979: 2). Reliefnya dapat dilihat pada sebagian relief di Trowulan, (Kempers, B; 1959: Foto 288), sebagian relief candi Jago dan sebagian relief candi Tegawangi (Callenfels, Van Stein; 1925: gb 10b dan 13). Bentuk-bentuk gapura tersebut ditemukan juga di kompleks makam Mantingan, Jepara, makam Sunan Drajad dan Sendang Duwur, di Lamongan.

BAB IV

Tradisi Mubeng Gapura Masjid Loram

A. Latar Belakang Tradisi *Nganten Mubeng* Gapura

Sebuah tradisi dapat berlangsung terus, biasanya karena mempunyai landasan atau latar belakang sejarah tertentu yang mengiringinya. Seringkali sejarah tersebut dibumbui dengan mitos-mitos agar tradisi tersebut tetap eksis dan dapat dilaksanakan (Indiyanto, A. Dkk: 2012: 69). Di samping itu ada juga tradisi ritual yang menurut masyarakat selalu sama dari tahun ke tahun. Tradisi seperti itu sampai sekarang masih dapat ditemukan di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Masyarakat Desa Loram menyebut ritual tersebut sebagai tradisi *Nganten Mubeng* gapura. Tradisi *Nganten Mubeng* gapura sudah merupakan adat kebiasaan warga Loram Kulon dan sekitarnya yang sudah ada sejak ratusan tahun yang lalu. Tradisi itu terkait dengan siar agama Islam yang dilakukan oleh Sungging Badar Duwung dan Sultan Hadirin sekitar tahun 1400-an. Pada waktu itu ke dua tokoh tersebut diminta oleh Sunan Kudus untuk ikut menyebarkan ajaran Islam di Kudus bagian selatan. Sultan Hadirin pada waktu itu

memilih Loram sebagai tempat berdakwah. Seperti halnya Sunan Kudus, Sultan Hadirin dalam menjalankan dakwahnya melalui jalan damai dengan strategi rekonsiliasi dengan nilai, kebiasaan dan budaya lokal (Nur Said; 2010: 57). Mungkin karena sebab itulah, sehingga wujud Islam yang ada di Loram dan sekitarnya sekarang menjadi " Islam Jawa". Hal tersebut nampak pada adat-istiadat, praktik-praktik keagamaan dan tata cara hidup sehari-hari orang Loram yang notabenenya adalah orang Jawa. Masyarakat Jawa pada umumnya mempunyai pandangan atau keyakinan sinkretik. Keyakinan tersebut sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran animisme-dinamisme, Hindu, Budha, dan Islam yang disatupadukan, sehingga padangan demikian ini disebut sebagai sinkretisme (Mulder; 1992: 235). Pandangan sinkretik itu pada masa lalu di Desa Loram tampaknya telah mendasari pola pemikiran masyarakat yang kebanyakan bermatapencaharian sebagai petani. Dalam dunia pertanian terdapat hal ketidakpastian. Arti ketidakpastian di sini menunjuk kepada "berhasil atau tidaknya suatu tanaman" sangat tergantung pada derma alam yakni atas dasar "kebaikan" penguasa alam.

Karena alasan itulah, maka para petani Jawa yang hidup pada era pra-Islam, memiliki kegemaran-kegemaran untuk mengidentifikasi kekuatan-kekuatan gaib yang dipersonifikasikan sebagai dewa-dewa. Ada banyak dewa yang dikenal, akan tetapi semua dapat diklasifikasikan dalam dua kategori yaitu dewa penolong dan dewa perusak. Dewa perusak dianggap dapat menghadirkan malapetaka. Adanya konsep tentang dewa dengan sifat-sifat yang berbeda itu, melahirkan kecenderungan kaum petani untuk "mendekati" dewa-dewa yang baik agar mereka dibantu terbebaskan dari dewa-dewa perusak. Di samping itu mereka masih mempercayai adanya makhluk-makhluk lain selain manusia, dan sangat mempercayai adanya Tuhan. Sebagai masyarakat yang sangat

mempercayai Tuhan (pengenalan Tuhan dianggap sudah diketahui sejak masuknya agama-agama sebelum Islam, yakni kepercayaan asli, agama Hindu dan agama Budha). Adapun " ke-Jawa-an " yang dulunya dipengaruhi oleh agama-agama sebelum masuknya Islam dianggap sebagai aliran "Kejawen". Selanjutnya aliran "Kejawen" beradaptasi dengan agama baru yang masuk ke tanah Jawa yaitu Islam. Penggabungan kedua aliran yang berbeda itu, kemudian berusaha menyatu dengan mempertimbangkan adat-istiadat yang sudah berlaku sejak lama, dan akhirnya menciptakan sebuah aliran baru, yakni "Islam Kejawen" (Indiyanto; 2012: 39).

Keberadaan benda cagar budaya seperti gapura masjid Loram, bentuk arsitektur, mitos dan kisahnya cukup memberi bukti bahwa Desa Loram merupakan salah satu desa yang masuk dalam wilayah Islam "Kejawen". Hal itu juga terlihat adanya beberapa tradisi yang sampai sekarang masih dilaksanakan.

Kepercayaan kepada adanya dunia gaib, dalam masyarakat Islam "Kejawen" tampaknya masih tetap berlangsung. Kepercayaan ini telah melahirkan kecenderungan pada manusia untuk mendekatinya agar mereka terbebaskan dari pengaruh-pengaruh buruk dan jahat. Kecenderungan semacam itu akhirnya diekspresikan ke dalam berbagai upacara dan ritual. Tradisi *Nganten Mubeng* gapura kemungkinan merupakan salah satu dari ritual yang dilakukan dalam konteks seperti ini.

Kebutuhan untuk mendekati kepada dunia gaib seperti itu, oleh Van Peursen (1976) dilihat sebagai ciri-ciri dari tahapan pemikiran mistis. Dalam pemikiran mistis itu, manusia merasa terkungkung oleh kekuatan-kekuatan gaib. Manusia dalam hidupnya lantas disibukan untuk melakukan upacara-upacara guna menemukan hubungan-hubungan kepada kekuatan-kekuatan gaib tersebut. Pada tahap selanjutnya, terjadi

suatu tahapan ontologis. Pada tahapan ini, manusia tidak merasa lagi terkungkung oleh kekuatan-kekuatan gaib karena antara manusia dengan kekuatan itu sudah ada. jarak dan pembagian wilayah kekuasaan. Ada wilayah kekuasaan makhluk gaib yang dibedakan dari atau berada di luar wilayah kekuasaan manusia. Tetapi karena waktu bergerak dan manusia juga bergerak dalam lintasan ruang dan waktu, maka dapat mengalami tabrakan yang tidak disengaja. Sistem kategori waktu (seperti siang dan malam), kategori ruang (seperti ruang propan dan ruang sakral) merupakan ciri dari kebudayaan ontologis. Kalau orang Jawa menyuruh anak-anaknya untuk berhenti bermain saat pergantian waktu yaitu pada sore hari, adalah karena bertolak pada anggapan bahwa saat pergantian waktu itulah makhluk-makhluk gaib memulai kehidupannya. Kalau tidak hati-hati, bisa jadi bertabrakan dengan anak-anak setan dan sejenisnya sehingga mereka marah dan memperdayanya. Konsep sakit seperti *kesambet, kesurupan,* dan sejenisnya, biasanya dipersepsi sebagai karena melewati waktu dan wilayah tempat para makhluk gaib itu ada. Oleh karena itu, berbagai ritual dapat dilihat sebagai semacam ijin melewati daerah atau negoisasi untuk damai (Thohir,M: 2007: 149). Tradisi *Nganten Mubeng* gapura yang merupakan salah satu bagian dari rangkaian keseluruhan upacara perkawinan, kiranya juga dapat dipahami dalam konteks yang demikian itu. Karena perkawinan pada dasarnya juga merupakan masa peralihan, baik terkait dengan waktu ataupun status seseorang.

B. Jalannya Ritual Tradisi *Mubeng* Gapura

Ritual *Nganten Mubeng* gapura konon menurut beberapa tokoh masyarakat Loram Kulon merupakan upaya mengingatkan dan mendekatkan cikal bakal keluarga baru agar selalu dekat dengan Allah SWT

(wawancara). Tradisi *Nganten Mubeng* gapura adalah sebuah ritual yang tidak memiliki jadwal waktu yang jelas. Pelaksanaannya dapat dilakukan kapan saja; dapat pagi hari, siang hari, sore hari, bahkan pada malam hari. Oleh karena tradisi tersebut merupakan bagian dari rangkaian keseluruhan sebuah upacara pernikahan, maka pelaksanaanya juga sering terjadi pada bulan-bulan yang oleh sebagian masyarakat Desa Loram dianggap sebagai bulan yang baik.

Menurut beberapa informan, masyarakat Desa Loram Kulon dalam memilih hari dan bulan untuk pelaksanaan upacara perkawinan mengacu pada penanggalan Jawa. Bulan-bulan seperti: Sawal dan besar dianggap sebagai bulan-bulan yang baik dan penuh berkah. Oleh sebab itu, bulan-bulan tersebut bagi orang-orang tua merupakan waktu yang tepat untuk melangsungkan pernikahan bagi putera-puterinya. Terkait dengan itulah maka pada bulan-bulan tersebut tradisi *Mubeng* gapura juga sering dilakukan. Sebenarnya tradisi *Manten Mubeng* gapura bukan merupakan sebuah kewajiban bagi calon pasangan suami isteri yang akan melaksanakan pernikahan. Akan tetapi karena ritual tersebut sudah menjadi tradisi yang berlangsung turun-temurun, maka banyak calon mempelai yang tetap melakukan.

Pelaku Ritual

Dalam ritual *Manten Mubeng* gapura, pelaku utamanya tentu saja sepasang mempelai berdua. Kemudian ada yang diikuti oleh pengiring dari keluarga penganten putra dan putri. Namun kadangkala ritual itu hanya dilakukan oleh ke dua mempelai saja. Selain pelaku utamanya adalah mempelai berdua, ritual *Manten Mubeng* gapura juga melibatkan seseorang yang ditunjuk sebagai pemimpin upacara. Orang tersebut merupakan salah satu pengurus masjid yang membidangi perihal

kebudayaan. Pada saat ini kebetulan tugas tersebut dipegang oleh saudara Afroh Aminudin, seorang yang berstatus pegawai negeri sipil yang bertugas sebagai juru pelihara masjid Loram Kulon. Afroh Aminudin sudah beberapa tahun ini memimpin ritual *Mubeng* gapura. Menurut pernyataan dia, dalam pelaksanaan ritual *Manten Mubeng* gapura dapat dikategorikan dalam tiga prosesi yakni:

1. Perkawinan yang dilaksanakan di dalam masjid Loram Kulon
2. Perkawinan yang dilaksanakan di rumah calon penganten dan
3. Perkawinan yang dilaksanakan di KUA atau tempat lain.

Prosesi 1. Perkawinan yang dilaksanakan di dalam masjid

Pada zaman dahulu, masjid bukan hanya berfungsi sebagai tempat ritual dan ibadah saja, tetapi juga mempunyai banyak fungsi. Pada waktu itu masjid biasanya juga digunakan para Wali (ulama) untuk menyusun siasat mengangkat manusia dari kebodohan dan keterpurukan, melaksanakan paguyuban pengajian dan pendidikan serta kegiatan musyawarah lain untuk kemaslahatan umat. Untuk yang terakhir ini masjid juga sering dijadikan sebagai tempat kenaiban untuk sebuah acara pernikahan. Terkait dengan tradisi *Manten Mubeng* gapura, maka pernikahan yang dilaksanakan di dalam masjid prosesinya dapat dijelaskan sebagai berikut: Setelah dilaksanakan pernikahan di dalam masjid dan kedua mempelai berhasil melakukan ijab qobul, selanjutnya kedua mempelai ke luar masjid untuk melaksanakan ritual *Mubeng* gapura. Prosesi diawali dengan penjelasan pemimpin upacara kirab kepada mempelai berdua tentang tata cara kirab. Penjelasan itu antara lain berisi :

> Penjenengan nikah meniko diniati kanti ibadah, mugi-mugi niat ibadah samangke saget dados keluarga ingkang, sakinah,

mawadah, lan waromah. Minongko tiyang muslim meniko ngiras pantes nepangaken bilih benjang menawi gadahi putera kito didik ibadahipun wonten masjid. Anggenipun kirab cekap namung sepindah, dene pengin ajeng kaping kalih lan salajengipun nyumanggaaken. Penjenengan maos doa ingkang wonten ing papan, mugi-mugi kanti doa mekaten menopo ingkang panjenengan sedyo Gusti Alloh tansah ngijabahi. *Allohuma Bariklana Bilqoir. Amin!.*

Arti terjemahannya

Kamu menikah ini dengan niat untuk ibadah, semoga niat ibadah ini nantinya dapat menjadikan keluarga yang *sakinah, mawadah*, dan *waromah*. Sebagai orang muslim ini sekalian memperkenalkan bahwa besuk kalau mempunyai anak kita didik ibadahnya di masjid. Melakukannya kirab, cukup sekali saja, akan tetapi kalau mau dua kali atau lebih dipersilahkan. Kalian baca doa yang tertulis di papan tulis itu, semoga dengan membaca doa itu apa yang kalian cita-citakan Tuhan Alloh selalu mengabulkan. Ya Alloh berkahilah kebaikan pada kami. Amin!.

Setelah menerima penjelasan seperti itu, mempelai berdua dan pengiringnya dipersilahkan bersiap-siap di depan pintu gapura sebelah selatan. Selanjutnya setelah persiapan dirasakan cukup, ritual dilaksanakan; pertama diawali ke dua mempelai dan pengiringnya berjalan memasuki pintu gapura sebelah selatan, selanjutnya berjalan dengan pelan-pelan sambil membaca doa yang baru saja diberikan (*Allahuma Bariklana Bilqoir)*. Sampai di depan masjid berbelok ke arah utara (barjalan di depan masjid) dan selanjutnya berbelok kembali berjalan

ke luar melalui pintu gapura sebelah utara. Pada zaman dahulu, jarak pintu gapura dengan bangunan masjid agak begitu jauh. Di lingkungan depan masjid ditumbuhi pohon-pohon besar, sehingga prosesi perjalanannya juga agak panjang. Berjalan di dalam lingkungan tempat yang sakral sambil mengucap doa di dalam hati, dibawah rindangnya pohon-pohon dirasa membuat suasana menjadi sejuk, mencekam, dan penuh mistis (wawancara Bpk. Kasuri tgl.6-8-2013). Setelah keluar dari pintu gapura sebelah utara prosesi *Mubeng* gapura dianggap sudah selesai.

Pada saat ini, sebagai akibat renovasi bangunan masjid menjadi semakin ke depan sehingga jarak antara bangunan masjid dengan pintu gapura semakin dekat. Terkait dengan hal itu pelaksanaan tradisi *Mubeng* gapurapun waktunya juga semakin cepat. Biasanya usai melakukan prosesi, ke dua penganten dan keluarganya sebelum pulang menyempatkan diri berpose foto bersama dengan latar belakang *gapura masjid.*

Prosesi 2. Perkawinan yang dilaksanakan di rumah.

Perkawinan yang dilaksanakan di rumah maksudnya perkawinan itu ijab qobulnya dilakukan di rumah orang tua calon penganten perempuan atau laki-laki. Dalam Islam, ijab qobul merupakan syarat utama syahnya sebuah perkawinan. Oleh sebab itu ijab qobul mutlak harus dilaksanakan. Pelaksanaan ijab qobul dapat dilakukan di manapun dan kapan saja. Ijab qobul dalam sebuah perkawinan yang paling lazim dilakukan di masjid, di rumah ataupun di kantor urusan agama. Terkait dengan tradisi *Mubeng* gapura di Desa Loram Kulon yang pelaksanaan ijab qobulnya dilakukan di rumah orang tua calon pengaten baik perempuan maupun laki-laki, maka pelaksanaan ritualnya dapat dijelaskan sebagai berikut:

Setelah mempelai berhasil melaksanakan ijab qobul dan menyelesaikan ritual lainnya seperti upacara *panggih (temu manten),* serah terima *Manten* dan seterusnya, maka selanjutnya ke dua mempelai diarak menuju masjid Loram Kulon untuk melakukan tradisi *Mubeng* gapura. Pada zaman dahulu ke dua mempelai diikuti rombongan dari keluarga, sanak famili temanten laki-laki dan perempuan (sekarang umumnya juga masih diikuti rombongan pengiring). Kalau rumah yang digunakan untuk pelaksanaan ijab qobul berjarak agak jauh dari masjid Loram, maka mempelai dan rombongan menggunakan kendaraan andong dan dokar yang ditarik oleh beberapa ekor kuda (wawancara Bpk Afroh. A. Tgl 14-8-2013). Bagi seseorang yang memiliki stratifikasi sosial tinggi dan mampu secara finansial, rombongan pengiring yang ikut mengantar mempelai jumlahnya lebih besar. Oleh karena itu, kendaraan yang digunakan juga lebih banyak, sehingga terjadi iring-iringan yang panjang. Iring-iringan kendaraan yang panjang menuju masjid dengan penumpang yang berwajah ceria secara tidak langsung telah menunjukkan pada khalayak bahwa mempelai berdua telah syah menjadi suami istri.

Perbedaan nampak sekali dengan orang-orang yang memiliki rumah yang berdekatan dengan masjid Loram. Bagi mereka yang tinggal berdekatan dengan masjid, maka dalam melaksanakan tradisi *Mubeng* gapura mempelai dan rombongan pengiring dari rumah menuju masjid cukup berjalan kaki. Hal itu tentu saja kalau serangkaian upacara perkawinan sudah diselesaikan. Setelah mempelai dan pengiringnya sampai di depan pintu gapura, maka ada salah seorang yang ditunjuk sebagai wakil rombongan masuk ke dalam masjid untuk mengatakan maksud kedatangannya kepada petugas yang biasa memimpin jalannya ritual. Dalam pembicaraan itu orang yang ditunjuk sebagai wakil dari rombongan mempelai mengisi khas sekedarnya ke dalam kotak yang

sudah disediakan. Setelah mengisi buku tamu, dan penjelasannya dirasa sudah cukup ritual segera dimulai. Pelaksanaan ritualnya tidak berbeda dengan yang sudah dijelaskan di depan.

Prosesi 3. Perkawinan yang dilaksanakan di KUA atau tempat lain.

Berdasarkan keterangan para informan, masyarakat Desa Loram Kulon hampir 99% memeluk agama Islam. Oleh karena itu penulis mempersepsikan bahwa selain perkawinan dilakukan di dalam mesjid dan di rumah yang lebih dominan juga dilaksanakan di Kantor Urusan Agama. Adapun perkawinan di tempat lain maksudnya perkawinan orang-orang Desa Loram Kulon yang berada di perantauan, tetapi orang-orang tersebut masih melaksanakan tradisi *Mubeng* gapura di Desa Loram.

Perkawinan di zaman sekarang memang lazim dilaksanakan di KUA setempat. Bahkan di daerah tertentu di Yogyakarta, pernikahan dilaksanakan sesuai dengan jam kerja pemerintah. Sehingga hari jum'at pada bulan-bulan tertentu merupakan hari yang padat untuk jadwal pernikahan. Terkait dengan tradisi *Mubeng* gapura di Desa Loram Kulon yang pelaksanaan ijab qobulnya dilakukan di KUA maka pelaksanaan ritualnya dapat dijelaskan sebagai berikut:

Setelah mempelai berhasil melaksanakan ijab qobul di KUA, dan menyelesaikan segala urusan administrasi selanjutnya ke dua mempelai tidak langsung pulang. Akan tetapi lebih dahulu diarak menuju masjid Loram Kulon untuk melakukan tradisi *Mubeng* gapura. Sesampainya di depan pintu masjid Loram ke dua mempelai beserta rombongan pengiring berhenti sejenak untuk mempersiapkan diri melakukan ritual. Ketika rombongan berada dalam penantian maka ada salah seorang yang dipercaya mewakili masuk ke dalam masjid untuk mengatakan maksud

kedatangannya kepada petugas yang biasa memimpin jalannya ritual. Dalam pembicaraan itu wakil rombongan tersebut juga mengisi khas sekedarnya ke dalam kotak yang memang sudah disediakan. Selanjutnya petugas memberikan penjelasan kepada ke dua mempelai dan rombongan. Setelah wakil rombongan mengisi buku tamu, dan penjelasannya dianggap cukup ritual segera dilaksanakan. Pelaksanaan ritualnya sama dengan yang sudah dijelaskan di depan. Ke dua mempelai dan rombongan memasuki pintu gerbang gapura sebelah selatan menuju halaman masjid dan berjalan ke arah masjid. Sampai di sudut depan masjid bagian selatan belok ke arah kanan berjalan ke arah utara melewati tepat di depan masjid. Selanjutnya sampai di depan sudut masjid bagian utara, ke dua mempelai dan rombongan belok ke kanan berjalan ke arah timur menuju pintu keluar di gapura masjid bagian utara. Selama dalam perjalanan, sejak memasuki pintu gapura sebelah selatan hingga ke luar pintu gapura sebelah utara ke dua mempelai diwajibkan membaca doa yang baru saja diberikan oleh petugas yaitu *Allahuma Bariklana Bilqoir*. Setelah ke luar dari pintu gapura sebelah utara prosesi *Mubeng* gapura dianggap sudah selesai.

BAB V

Penutup

Tradisi *Manten Mubeng* gapura adalah salah satu tradisi yang sampai sekarang masih berlangsung di Desa Loram, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus Pronpinsi Jawa Tengah. Tradisi ini merupakan bagian dari keseluruhan ritual sebuah perkawinan. Sebenarnya tidak ada ketentuan yang mengharuskan setiap calon penganten melakukan ritual *Mubeng* gapura. Namun karena tradisi itu sudah berlangsung ratusan tahun dan secara turun-temurun, maka untuk menghormati dan mentaatinya warga masih selalu mengikuti ritual tersebut.

Tradisi *Manten Mubeng* gapura menurut sejarahnya terkait dengan siar agama Islam yang dilakukan Patih Sungging Badar Duwung bersama Sultan Hadirin. Sebelum agama Islam masuk di daerah Kudus, termasuk Desa Loram, masyarakat di daerah tersebut sudah mengenal dan memeluk agama Hindu, Budha disamping kepercayaan asli yang berupa animisme dan dinamisme. Atas permintaan Sunan Kudus yang merupakan salah seorang wali dari kelompok walisongo, Sultan Hadirin dan Patih Sungging Badar Duwung ikut menyiarkan agama Islam ke wilayah Kudus bagian selatan.

Patih Sungging Badar Duwung dan Sultan Hadirin dalam aktivitas dakwahnya selalu mengikuti apa yang telah digariskan oleh Sunan Kudus yang notabenenya sebagai guru dan ayah mertua. Dalam aktivitas dakwahnya Sultan Hadirin menggunakan pendekatan "bilhikmah" (bijaksanaan) yang secara teologis merujuk pada semangat Alqur'an. Pendekatan "bilhikmah" yang dijalankan Sultan Hadirin lebih ditekankan pada jalur pendekatan kultural. Pendekatan ini dapat dicermati melalui penciptaan ruang budaya dengan pembangunan masjid, akulturasi, dan pelestarian tradisi-tradisi lama yang dianggap memiliki nilai-nilai lyang tidak bertentangan dengan Islam seperti tradisi Ampyangan dan *Manten Mubeng* gapura.

Tradisi *Manten Mubeng* gapura mengingatkan kegiatan pradaksina dalam agama Hindu. Pradaksina adalah berjalan mengelilingi candi dengan arah mengkanankan candi. Pradaksina merupakan penghormatan terhadap dewa dan karenanya berkenaan dengan upacara pemujaan (dewayajna). Dalam pradaksina arah Timur-Laut adalah titik terakhir, oleh karena itu di sini pulalah berakhirnya sesuatu perjalanan keliling pada umumnya.

Apabila diperbandingkan, antara tradisi *Manten Mubeng* gapura dan pradaksina kemungkinan ada keterkaitan. Tradisi *Manten Mubeng* gapura merupakan wujud akulturasi antara Islam dengan nilai-nilai budaya Hindu. Oleh karena itu aktivitasnya hampir sama, walaupun dalam nuansa yang berbeda.

Daftar Pustaka

Agus Indiyanto, dkk

2012 *Revitalisasi Ritual Adat Dalam Rangka Ketahanan Budaya Lokal: KasusRitual Nyanggring di Desa Tlemang Kabupaten Lamongan,* Yogyakarta: FIB BPNB Yogyakarta bekerjasama UGM.

Ambari, HM

1970 "Catatan Singkat Tentang Masuknya Islam Di Cirebon" *Paper* dalam Seminar Sejarah Nasional II Di Yogyakarta.

Ambon, M

1984 "Punden Berundak Di Lebak Sibedug Suatu Tradisi Pemujaan Arwah Leluhur", *Tesis* Sarjana Ilmu Arkeologi, Yogyakarta

Callenfels, V

1925 "Sudamala in de Hindoe Javaansche Kunst", *VBG* , LXVI, Batavia: Albreche &Co.

Endah Susilantini

2007 "Mubeng Beteng, Aktivitas spiritual Masyarakat Yogyakarta" dalam *Jantra* Yogyakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata BPSNT.

De Graaf dkk

1985 *Kerajaan-kerajaan Islam Di Jawa, Peralihan Dari Majapahit ke Mataram,* Jakarta: PT. Grafiti Pers.

Geldern, HR

1982 *Konsepsi Tentang Negara dan Kedudukan Raja di Asia Tenggara* diterjemahkan oleh Delier Noer, Jakarta: CV. Rajawali

Hendra, E

1989 "Pola Perkotaan dan Pemukiman Kuno di Jepara", dalam PIA V, Yogyakarta 4-7 Juli.

Holt, C

1961 *Art in Indonesia, Continuities and Change,* Ithaca New York: Cornell Univ.Press.

Koentjaraningrat

1980 *Sejarah Teori Antropologi,* Jakarta: Universitas Indonesia (UI Press)

Kempers, B

1959 *Ancient Indonesian Art,* Cambridge, Massachusett: Harvard University Press.

Mas'ud, Abdurrahman

2004 *Intelektual Pesantren; Perhelatan A*gama dan *Tradisi,* Yogyakarta: LKIS.

Murtadho Hadi

2010 *Ratu Kalinyamat,* Yogyakarta: Pustaka Sastra LkiS.

Nur Said

2010 *Jejak Perjuangan Sunan Kudus,* Bandung: Brillian Media Utama.

Pijper, GF

1947 "The Minaret in Java", *India Antiqua*, Leiden: EJ. Brill.

1990 *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta

Mudjahirin, T.

2007 *Memahami Kebudayaan, Teori, Metodologi, dan Aplikasi*, Semarang: Fasindo Press

Pande Made Kutanegara

2012 *Revitalisasi Kesenian Dongkrek Dalam Rangka Ketahanan Budaya Lokal: Studi Kesenian Dongkrek Desa Mejayan Kota Madiun*, Yogyakarta: BPNB Yogyakarta bekerjasama dengan FIB UGM.

Suparlan, P.

1981 *Kebudayaan, Masyarakat dan Agama*, Bandung: Alumni

Sancaka Dwi Supani dkk

2009 *Benda Cagar Budaya Peninggalan Sejarah dan Purbakala Kabupaten Kudus*, Kudus: Dinas BudPar Kudus

Sujarno

2006 "Upacara *Ngunduh* Sarang Burung Walet Di Karangbolong", *Patra Wi*dya, Vol 9 No. 1 hlm. 1-262. Yogyakarta: Kemen Budpar, Balai Kajian jarahnitra Yogyakarta.

TIM LRKN

1984 LIPI

Tjandrasasmita, Uka

1979 "Some Note on Traditional Art of Majapahit and Demak-Jepara Found in Cirebon" *Paper* IAHA, Yogyakarta, 26-30 Agustus

Wales, Q

1958 *The Mountain of God*, London: Bernard Quaritch Ltd.

Kearifan Lokal

MAKNA SAPI KERAPAN DARI PERSPEKTIF ORANG MADURA
KAJIAN SOSIAL EKONOMI DAN BUDAYA
Sumintarsih

PELESTARIAN LINGKUNGAN HIDUP MELALUI TRADISI KEDUK BEJI
Isyanti

FUNGSI GEMBYANGAN WARANGGANA TAYUB DI DESA SAMBIREJO
KECAMATAN TANJUNG ANOM KABUPATEN NGANJUK JAWA TIMUR
Theresiana Ani Larasati

SISTEM GOTONG-ROYONG PADA MASYARAKAT DESA SARWODADI,
KECAMATAN COMAL KABUPATEN PEMALANG
Sindu Galba

EKSISTENSI DUKUN DAN KONTROL SOSIAL PADA MASYARAKAT TENGGER
Ambar Adrianto

SONG-OSONG LOMBHUNG SISTEM GOTONG-ROYONG
MASYARAKAT DESA KOTAH SAMPANG MADURA
Siti Munawaroh

TRADISI MUBENG GAPURA MASJID LORAM DI MASJID LORAM KULON
Suwarno

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Direktorat Jenderal Kebudayaan
Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta

ISBN 602-1222-01-6
9 786021 222010