

KONFLIK SOSIAL TABU NIKAH PADA MASYARAKAT PERDESAAN DI PURBALINGGA DAN BANYUMAS

*Sugeng Priyadi**

ABSTRACT

This study is aimed at discovering the social conflicts which the community experienced leading to the marriage taboo. The study employs the historical method combined with the folklore and philological method. The two later methods are applied to provide the historical sources contained in the texts and folklores. Then, the historical method is taken to produce a historiography work, i.e. the cultural history or the intellectual history in the local range of Purbalingga and Banyumas.

The results of study show that the marriage taboo in the rural community of Purbalingga and Banyumas indicates the phenomenon of plural socio-culture laid on socio-political legitimate. The marriage taboos are inflicted by social conflict as the manifestation of incest marriage, social rivalry, and legitimate battle. In those conflicts, the communities of Onje, of Banjaranyar, and of Raden Kaligenteng are the troublemakers. In addition, the communities of Sambeng Kulon, of Sambeng Wetan, of Jompo Kulon, and of Jompo Wetan can also be categorized into the troublemaker, since they are involved in the internal conflict, leaving them broken into parts. The marriage taboos indicate something that can be understood as the shift of *cosmos* into chaos. The chaotic situation is dominant, for the shift has not resulted in a new *cosmos*, i.e. it is always in the liminal or threshold position.

Key words: taboos, liminal, folklore, and conflict.

PENGANTAR

Banyaknya kasus tabu nikah antar-penduduk desa yang tampak pada karya-karya historiografi tradisional ataupun folklor yang masih berlaku hingga hari ini di perdesaan Purbalingga dan Banyumas sebagian besar berkaitan dengan peristiwa konflik-konflik sosial yang terjadi pada masa lampau. Tabu nikah merupakan pantangan yang memberlakukan anggota masyarakat sebuah desa untuk tidak melakukan hubungan pernikahan sehubungan dengan sumpah atau pernyataan nenek moyangnya sebagai akibat perbedaan kepentingan. Tabu itu sendiri merupakan konflik yang tidak berbau kekerasan sosial.

Penelitian ini difokuskan kepada masalah konflik-konflik sosial tabu nikah yang berlaku di desa Onje-Cipaku, Kecamatan Mrebet, Kabupaten Purbalingga; desa Banjaranyar (Kecamatan Sokaraja)-desa Sambeng dan Kramat (Kecamatan Kembaran) dan Jompo Kulon (Kecamatan Sokaraja), Kabupaten Banyumas; serta wilayah yang lebih luas cakupannya, yaitu Purbalingga-Banyumas (Sokaraja) sebagaimana dituturkan dalam teks *Babad Purbalingga-Sokaraja* atau *Babad Kaligenteng* beserta dengan versi-versi lisannya. Penelitian ini menggunakan sumber yang berupa naskah dari Museum Sono Budoyo Yogyakarta dan lokal seperti *Babad*

* Staf Pengajar Program Studi Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Purwokerto

Banyumas, Babad Onje, Babad Purbalingga, Serat Sejarah Rupi Onje, Babad Purbalingga-Sokaraja, dan sumber folklor yang terdapat pada masyarakat perdesaan di Kabupaten Purbalingga dan Banyumas yang terletak di sebelah utara Sungai Serayu.

Penelitian ini diharapkan dapat menjelaskan kasus konflik-konflik sosial tabu nikah yang terjadi sebagai salah satu perilaku sosial pada masyarakat perdesaan Purbalingga dan Banyumas. Penelitian ini merupakan penelitian kebudayaan di tingkat lokal Karesidenan Banyumas, khususnya Kabupaten Purbalingga dan Banyumas. Penelitian kebudayaan dapat menghasilkan gambaran mengenai budaya lokal yang di dalamnya mengandung kearifan lokal sehingga dapat disusun suatu karya sejarah, yaitu sejarah kebudayaan lokal Banyumas dan selanjutnya ditulis sejarah pemikiran lokal Banyumas. Penelitian ini, sebagai perintisan dalam penelitian sejarah kebudayaan lokal dan sejarah pemikiran lokal di Banyumas, akan memberi sumbangan bagi penelitian sejarah lokal Banyumas yang komprehensif karena penelitian sejarah lokal tanpa penanganan terus-menerus tidak mungkin cita-cita tersebut dapat dicapai. Cita-cita yang lebih tinggi dari sekedar penelitian sejarah lokal adalah sumbangan yang diberikan bagi penelitian sejarah Indonesia yang masih cenderung sebagai hasil penelitian sejarah Jawa. Diharapkan juga bahwa penelitian-penelitian sejenis ini dilakukan oleh para peneliti lain di lokal lain, khususnya di luar Pulau Jawa, agar sejarah Indonesia benar-benar mencirikan keindonesiaan yang sesungguhnya. Artinya, sejarah Indonesia tidak identik dengan sejarah Jawa di mata masyarakat Indonesia seluruhnya.

Penelitian tentang kasus konflik-konflik sosial tabu nikah di Purbalingga dan Banyumas belum dilakukan. Priyadi (2001a dan 2001b) membahas tabu nikah antara masyarakat Wirasaba dengan Toyareka di Purbalingga yang difokuskan pada makna tabu nikah yang diakui oleh masyarakat Banyumas sebagai suatu simbol. Pada tulisan yang kedua dibahas beberapa pantangan yang terkait dengan leluhur Banyumas, tetapi tabu-tabu

tersebut tidak berupa tabu nikah seperti yang akan dibahas dalam tulisan ini.

Konflik-konflik sosial yang terjadi pada masyarakat perdesaan di Purbalingga dan Banyumas yang masih memegang dengan teguh kepercayaan terhadap tabu pada intinya termasuk dalam kategori konflik yang bersifat destruktif. Konflik jenis ini merupakan konflik yang muncul karena perasaan benci dari suatu komunitas atau masyarakat yang satu terhadap masyarakat yang lain. Rasa benci itu timbul di kalangan tertentu karena adanya berbagai perbedaan yang mencolok (Soetrisno 2003:16-17) seperti kekayaan, status sosial, rasa superior, rasa inferior, atau pihak tertentu merasa diperlakukan tidak senonoh oleh pihak lain. Ada kalanya pihak tertentu itu menjadi korban kekerasan fisik yang lebih bersifat individual sehingga mereka merasa dirugikan. Misalnya, ada pihak yang merasa kehilangan harta benda akibat konflik fisik, atau ada korban jiwa yang jatuh yang diakibatkan oleh peristiwa kekerasan sehingga konflik yang bersifat destruktif itu akan berlanjut secara terus-menerus sepanjang masa hingga sekarang meskipun masyarakat yang menjadi pewaris konflik itu tidak lagi menyadari akar permasalahannya, atau mereka sadar, tetapi mereka takut untuk melanggar tabu nikah sebagai hasil konflik yang destruktif itu.

Di mulut mereka memang sering meluncur rasa ketidakpercayaan terhadap tabu nikah, tetapi hati mereka sering juga tersugesti oleh tabu nikah tersebut sehingga mereka berada pada kedudukan ambang yang serba meragukan. Artinya, mereka merasa antara percaya dengan tidak percaya. Namun, secara perlahan-lahan, mereka yang berada di posisi ambang itu cenderung bergeser ke arah rasa percaya meskipun tanpa mereka sadari. Tampaknya, tabu nikah itu memang menjadi beban psikologis yang tidak pernah berakhir di kalangan masyarakat yang terlibat konflik destruktif itu sehingga mereka lebih baik menghindari persoalan. Dengan kata lain, mereka memutuskan lebih baik untuk tidak melanggar tabu tersebut. Keputusan untuk tidak melanggar tabu pada hakikatnya juga merupakan

sikap yang mencirikan antikonflik agar konflik yang destruktif yang terjadi pada masa lalu itu tidak terulang lagi sebab jika ada seorang pemuda yang berkeinginan menyunting seorang gadis yang berasal dari masyarakat yang terlibat tabu, maka akan muncul reaksi keras dari orang-orang tua mereka. Akibatnya, timbul konflik antara orang tua dan anak. Konflik ini merupakan konflik internal yang merenggangkan hubungan antara si pemuda dan si gadis sehingga perkawinan yang mereka mimpikan tidak terlaksana.

Relasi atau hubungan antara pihak-pihak yang terlibat konflik pada dasarnya dapat dijelaskan dalam dua tipe, yaitu tipe superordinasi dan subordinasi. Tipe yang pertama menjelaskan relasi antara atasan dengan bawahan, sedangkan tipe yang kedua menerangkan relasi bawahan dengan atasan (Veeger 1986:215). Tipe superordinasi memang seolah-olah menunjukkan bahwa ada pihak yang berkuasa dan ada pihak yang dikuasai. Pengertian tersebut kiranya terlalu kaku karena tipe superordinasi dapat saja diartikan sebagai hubungan antara seseorang yang merasa lebih tinggi derajatnya dengan orang derajatnya direndahkan atau ada pihak-pihak yang merasa superior dan ada pula yang merasa inferior atau sebaliknya seperti yang terjadi pada tipe subordinasi. Jika pengertian ini dapat diteri-ma, tidak hanya dalam konteks kekuasaan atau politik saja tipe superordinasi dan tipe subordinasi muncul seperti yang ditengarai oleh Dahrendrof (Veeger 1986:214). Kedua tipe tersebut dapat menyangkut di berbagai bidang seperti masalah sosial, ekonomi, religi, ilmu pengetahuan, seni, bahasa, etika, hukum, dan lain-lain.

Peneliti setuju bahwa faktor lain yang penting dalam relasi antara pihak-pihak yang terlibat konflik adalah masalah perbedaan kepentingan antara mempertahankan status quo dengan perlunya perubahan (evolusi) atau perombakan total (revolusi). Kedua kepentingan ini cenderung bersifat antagonis dan kontradiktoris (Veeger 1986:216) yang dapat diakhiri dengan konflik sosial. Pada kasus tabu nikah ini, perbedaan kepentingan

lebih mengerucut pada perbedaan status sosial, perbedaan penafsiran terhadap etika, perbedaan perilaku, dan perbedaan kepentingan politis. Di sini tidak ada fenomena perang antardesa. Sementara itu, pihak-pihak yang terlibat konflik juga hanya pada kalangan tertentu saja (*pation*) sehingga kedua pihak dapat dianggap sebagai kelompok konflik potensial. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, masing-masing kelompok tersebut akan didukung oleh anggota masyarakat atau anggota keluarganya (klien) sehingga meskipun tidak terorganisasi secara rapi dan hanya diamini oleh para pendukungnya, kedua kelompok tersebut dapat disebut sebagai kelompok konflik aktual. Realitas itulah yang tampak pada kasus-kasus tabu nikah yang terjadi dan sampai hari ini masih berlaku atau terwarisi pada masyarakat perdesaan Purbalingga dan Banyumas.

Penelitian ini ditempuh dengan metode sejarah yang dikombinasikan dengan metode filologi dan metode penelitian folklor. Metode filologi dan folklor dipakai di sini karena kedua ilmu tersebut dimanfaatkan sebagai ilmu bantu dalam penelitian sejarah, khususnya kasus konflik-konflik sosial tabu nikah di perdesaan Purbalingga dan Banyumas. Kedua metode tersebut dipakai untuk menyediakan data atau sumber sejarah yang terkandung dalam naskah dan folklor. Sebelum data atau sumber itu siap pakai, kedua metode itu penting dilakukan. Metode filologi ditempuh karena subjek penelitiannya adalah naskah. Ada enam langkah yang perlu dilakukan dalam penelitian filologi, yaitu (1) inventarisasi naskah, (2) deskripsi naskah, (3) perbandingan teks, (4) dasar-dasar penentuan naskah yang akan ditransliterasi, (5) singkatan teks, dan (6) transliterasi naskah (Djamaris 1977:23-24). Enam langkah tersebut merupakan kerja filologi yang harus dilakukan sebelum dilanjutkan dengan analisis teks. Selain itu, karena data-data yang dikumpulkan berbentuk folklor, metode pengumpulan folklor yang dikembangkan oleh Danandjaja (1985a:1-21; 1985b) dapat diterapkan. Informan kunci yang harus

ditemukan adalah para pewaris aktif folklor dan bukan para pewaris pasif folklor. Setelah para pewaris aktif ditemukan, dilakukan wawancara dengan dua cara, yaitu wawancara tidak terarah dan wawancara terarah (Danandjaja 1984:187). Setiap kali wawancara, peneliti harus mencatat identitas pewaris aktif yang terdiri dari nama, usia, jenis kelamin, pekerjaan, suku bangsa, tempat lahir, bahasa yang dikuasai, tempat wawancara, dan tanggal wawancara (Danandjaja 1984:217). Untuk keperluan penelitian, catatan lapangan (*field notes*) atau rekaman tape recorder yang berupa hasil wawancara harus diubah ke dalam bentuk tertulis atau ditranskripsikan. Hal ini dilakukan karena akan mempermudah kerja peneliti selanjutnya. Selanjutnya, kritik yang dilakukan pada sumber-sumber folklor ditempuh dengan melakukan penentuan ciri-ciri umum atau sistem, yakni metode komparatif dengan cara mengklasifikasikan folklor yang telah dikumpulkan. Dengan demikian, metode folklor memberikan sumbangan bagi penelitian ini berupa “fakta-fakta sementara” pada sumber folklor yang perlu mendapat kritik ekstern dan kritik intern pada metode sejarah.

Metode sejarah terdiri atas empat langkah, yaitu (1) heuristik, (2) kritik (verifikasi), (3) interpretasi (penafsiran), dan (4) historiografi (penelitian sejarah) (Notosusanto 1978: 35-43 bdk. Gottschalk 1983:34; Kuntowijoyo 1995:89-105). Melalui metode sejarah akan dihasilkan karya historiografi yang berupa sejarah kebudayaan atau sejarah intelektual di tingkat lokal Purbalingga dan Banyumas. Langkah heuristik (pengumpulan sumber) sudah dilakukan pada penelitian filologi dan folklor yang menghasilkan data sejarah berupa legenda. Begitu pula dengan langkah kritik yang terdiri atas kritik ekstern dan kritik intern. Kritik ekstern telah dilakukan ketika peneliti mendeskripsikan naskah, sedangkan kritik intern ketika peneliti melaksanakan kritik teks. Dengan demikian, telah didapatkan fakta yang berupa fakta mental atau kejiwaan (*mentifact*). Karena tujuan penelitian ini berusaha untuk mengungkapkan konflik-konflik sosial tabu

nikah yang terdapat pada masyarakat perdesaan di Purbalingga dan Banyumas, kritik teks lebih dipertajam sehingga interpretasi yang dihasilkan pada langkah yang ketiga ini lebih maksimal. Tujuan penelitian tersebut berkisar pada sejarah intelektual yang termasuk pada kawasan sejarah ide-ide. Oleh karena itu, pada langkah interpretasi terhadap fenomena sejarahnya, khususnya *mentifact* diperlukan pengetahuan yang mendalam tentang latar belakang sosial-budaya masyarakat Purbalingga dan Banyumas karena karya historiografi tradisional sering cenderung mengaburkan dua macam realitas sejarah, yaitu realitas yang objektif terjadi dan realitas yang riil dalam diri. Yang pertama adalah fakta yang merupakan pengalaman yang aktual, sedangkan yang kedua adalah fakta yang berupa penghayatan kultural kolektif (Abdullah 1985:22-23). Penghayatan kultural kolektif menjadi penting manakala peneliti berusaha memahami makna karena setiap peristiwa itu selalu dimaknai oleh masyarakat sehingga terjalin menjadi pandangan dunia yang utuh (Abdullah 1985:24). Pemaknaan terhadap suatu peristiwa itulah yang dimengerti dan dipahami oleh masyarakat sebagai suatu realitas yang baru sehingga dapat terjadi perubahan bentuk (*metamorfose*) peristiwa, nilai, dan tokoh (bdk. van Peursen 1990:58). Di sini dapat terjadi proses personifikasi, yaitu perubahan dari ide, nilai, dan norma menjadi tokoh historis (Abdullah 1985:26) atau sebaliknya terjadi depersonifikasi dari tokoh sejarah menjadi ide, nilai, dan norma. Selanjutnya, hasil interpretasi tersebut disajikan pada langkah terakhir, yakni historiografi berupa sejarah kebudayaan atau sejarah intelektual di tingkat lokal Purbalingga Banyumas.

ONJE DAB CIPAKU

Konflik sosial yang menyangkut masyarakat desa Onje dan Cipaku menjadi pusat perhatian munculnya tabu nikah. Namun, agak aneh konflik Onje-Cipaku itu tidak terjadi hal yang sama dengan Medang atau Pasirluhur. Konflik Onje-Cipaku mencerminkan peristiwa

kekerasan yang menimpa Putri Cipaku. Konflik Onje-Cipaku menggambarkan konflik antara ketidakteraturan melawan keteraturan. Tampaknya Onje berada di atas angin. Pi-hak Onje dapat memaksakan kehendaknya dengan dikawininya Putri Cipaku oleh Adi-pati Onje. Perkawinan itu jelas telah membalikkan posisi yang seharusnya tidak boleh terjadi. Cipaku harus dalam posisi pria (maskulin), sedangkan Onje itu perempuan (feminin). Hal itu memang sudah ditegaskan pada nama Cipaku dan Onje sehingga orang menafsirkan bahwa ada suatu yang salah dengan nama itu, atau ada kontroversi yang seharusnya kedudukan Onje itu diperankan oleh Cipaku atau sebaliknya kedudukan Cipaku digantikan oleh Onje. Namun, tradisi konflik Onje-Cipaku tidak boleh diubah atau dibalik seandainya karena masyarakat sudah memiliki label yang menguatkan hubungan antara Onje dan Cipaku. Jadi, peran Onje tidak mungkin digantikan oleh Cipaku atau sebaliknya. Pengetahuan mengenai relasi keduanya sudah final, artinya masyarakat dari kedua belah pihak sudah menerima peran mereka masing-masing meskipun peran itu menunjukkan fenomena ketidakteraturan. Konflik Onje-Cipaku tidak mungkin dapat dipahami orang dalam konteks lain, selain ketidakteraturan karena justru dengan konteks tersebut orang dapat melihat bahwa jati diri Onje dan Cipaku dapat dikenali dengan baik.

Dalam konflik, Onje cenderung menonjolkan diri sebagai pihak yang berada pada posisi superordinasi terhadap Cipaku meskipun seharusnya Cipaku yang berposisi super-ordinasi. Karakter orang Onje dan Cipaku memang berbeda. Cipaku adalah masyarakat yang sudah sangat teratur dalam sistem kehidupan sosial mereka. Keberadaan sebuah pra-sasti dan peninggalan sejarah dari masa klasik (Hindu-Buddha) sudah menunjukkan bahwa Cipaku adalah masyarakat kuna, bahkan sangat kuna. Mereka biasa hidup dengan sistem sosial yang teratur. Sebaliknya, Onje adalah masyarakat baru yang muncul pada masa Kesultanan Pajang. Tampilnya Pajang adalah munculnya “orang berkuasa

baru” sehingga ada perubahan pola perilaku karena dahulu ia tidak menjadi apa-apa dan sekarang ia menjadi penguasa. Perubahan itu juga mewarnai perilaku keturunannya sehingga wajar jika Adipati Onje merasa sok berkuasa, sok hebat, dan lain-lain. Perilaku *adigang-adigung-adiguna* itu-lah yang merusak tatanan lama yang berlaku di Cipaku dan sekitarnya. Onje adalah perempuan dan bukan laki-laki sejak dahulu. Artinya, Onje adalah pihak pemberi wanita kepada pria Cipaku dan Cipaku memberikan wanitanya kepada pihak lain, bukan kepada Onje. Namun, Onje adalah pelanggar tatanan lama sehingga muncul konflik sosial sebagai reaksi terhadap fenomena ketidakteraturan tersebut. Pada hakikatnya, konflik Onje-Cipaku adalah konflik antara ketidakteraturan melawan keteraturan. Orang dapat memandang bahwa peristiwa tabu nikah itu sesuatu yang disakralkan sehingga orang-orang dari kedua belah pihak tidak berani menentangnya karena mereka mengalami ketakutan yang dilandasi oleh peristiwa ketidakteraturan.

Orang-orang dari Onje dan Cipaku ingin hidup dalam keteraturan dan tidak ada perasaan yang selalu menghimpit pikiran dan hatinya karena hal itu dapat menciptakan rasa sugesti yang terlalu besar. Sugesti itulah yang justru menjadikan apa yang disebut dengan kemalangan oleh mereka sebagai akibat dari pelanggaran yang mereka lakukan terhadap tabu nikah. Konflik Onje-Cipaku berlanjut dengan konflik-konflik sosial yang lain seperti Raja Namrut (mengaku keturunan Adipati Onje) dengan Mangkurat Amral dan Pangeran Puger, Putri Onje dengan Raden Ayu Kepuguran (putri Pangeran Puger, istri Sunan Mangkurat Mas), dan Arsayuda (Dipayuda III, mengaku keturunan Onje) dengan keturunan Ngabehi Dipayuda I (Dipayuda Banjarnegara atau keluarga Dipamenggala). Konflik Onje-Cipaku rupanya menjadi model bahwa keturunan Onje di mana pun selalu terkait dengan peristiwa konflik.

Teks Babad Purbalingga yang menyebut nama Raja Namrut sebagai keturunan Adipati Onje melakukan pemberontakan terhadap raja

Mataram yang akhirnya dihancurkan oleh Mangkurat Amral. Nama Raja Namrut memang termuat dalam teks Babad Tanah Jawi yang ditafsirkan oleh De Graaf (1989:6-7) sebagai kepala laskar Makassar yang bersama gerombolannya melakukan pengacauan di Banyumas. Jadi, Namrut menurut konteks tersebut bukan orang lokal keturunan Onje. Babad Tanah Jawi sendiri tidak menceritakan asal-usul Namrut dan hanya menyebut tempat atau benteng Slinga di Purbalingga sebagai pusat kekuasaannya.

Penafsiran De Graaf barangkali disebabkan bahwa para pemberontak selalu diidentikkan dengan orang-orang Makassar atau Bugis. Identitas Namrut dalam teks Babad Purbalingga dijelaskan bahwa ia adalah cucu Adipati Onje yang telah membunuh dua orang istrinya. Namrut berasal dari jalur Putri Medang yang dikatakan sebagai istri tua. Ketika ibunya meninggal, anak perempuan Adipati Onje itu masih berumur 4 tahun yang diserahkan pengasuhannya kepada seorang dalang wayang golek. Dalang tersebut adalah abdi dalem Adipati Onje. Dalang wayang golek itu juga masih menerima tanggapan dari orang lain, termasuk Adipati Tegal. Pada waktu pertunjukan di Tegal, Sang Adipati tertarik dengan anak perempuan Adipati Onje yang sudah menginjak usia dewasa. Anak perempuan itu memang selalu mengikuti kemana pun sang ayah angkat melakukan pertunjukan wayang golek, termasuk Tegal. Akhirnya, anak perempuan Adipati Onje dipersunting oleh Adipati Tegal dan lahirlah Namrut. Namrut menyadari bahwa ia masih keturunan Onje, tetapi ketika ia datang di tanah leluhurnya, ia melihat bahwa Onje sudah mengalami masa surut, bahkan Onje sudah terhapus dari panggung sejarah. Kemudian, ia membangun kekuasaan di daerah di sebelah selatan Onje yang diberi nama Negeri Mesir dan ia memakai gelar Raja Namrut. Kisah lokal Raja Namrut agaknya terlupakan juga oleh orang-orang di sekitarnya karena naskah yang memuat kisahnya tersimpan dalam koleksi Perpustakaan Museum Sono Budoyo, Yogyakarta

(Behrend 1990:77-78). Pengakuan lokal tersebut turut secara langsung melegitimasi bahwa Onje adalah salah satu sumber konflik sosial di Purbalingga.

Putri Onje dalam teks Babad Tanah Jawi disebut-sebut sebagai salah seorang selir raja Mataram, Mangkurat III atau yang terkenal juga dengan Mangkurat Mas. Kedudukan selir putri dari Onje oleh teks Babad Tanah Jawi menjadi salah seorang yang menyebabkan putri Pangeran Puger yang berkedudukan sebagai istri utama merasa tersaingi sehingga ia pulang ke rumah orang tuanya. Tindakan putri Kapuguran itu ternyata juga tidak menjadikan suaminya sadar, bahkan ada kecenderungan mengacuhkannya. Mangkurat Amral sangat prihatin atas perilaku anaknya, Pangeran Adipati Anom (Olthof 1941:247-248). Padahal, Raden Ayu wajahnya sangat cantik, tetapi kalah dalam memperebutkan cinta kasih Pangeran Adipati Anom. Jadi, telah terjadi persaingan di antara gadis Onje dengan Raden Ayu. Gadis Onje ternyata berhasil menggeser kedudukan Raden Ayu. Raden Ayu yang merasa tersisih pulang ke rumah orang tuanya. Pada suatu ketika, Pangeran Adipati Anom mencium gelagat bahwa istrinya mempunyai hubungan dengan lelaki lain, yaitu putra Patih Sindureja. Akhirnya, putri Kapuguran itu dihukum mati oleh ayahnya dan raja sangat menyesali tindakan adiknya yang tega menghukum putrinya sendiri tanpa memberitahukan hal itu kepadanya.

Raja Mangkurat Amral mengambil putri Kapuguran yang lain yang bernama Raden Ajeng Impun diangkat sebagai anak dan dibawa masuk ke istana. Oleh raja, Pangeran Adipati Anom dipaksakan kawin dengan putri Kapuguran yang lain, Raden Ajeng Impun. Namun, perkawinan paksa ini juga tidak berjalan dengan baik karena istri dari Kapuguran dikembalikan kepada orang tuanya bersamaan dengan waktu sedekah tujuh hari kematian ayahnya, Mangkurat Amral. Dalam persaingan kedua ini tampaknya putri Onje juga berhasil menggeser istri utama yang bergelar Raden Ayu yang juga berasal dari Kapuguran. Per-

maisuri pertama mendapat nama penghormatan *Kencana* atau *Emas*, yang berarti kedudukannya mulia di sisi raja. Gadis Onje yang diberi nama gelar Ratu Kencana menunjukkan bahwa kedudukannya selalu dapat menggeser istri utama ketika suaminya masih menjadi putra mahkota dan permaisuri pertama ketika suaminya sudah menjadi raja sehingga ia disebut dengan nama Ratu Kulon setelah sebelumnya bernama Ratu Wetan (Moedjanto 1987:139).

Konflik sosial yang terakhir yang terkait dengan Onje adalah konflik keturunan Dipayuda Purbalingga dengan keturunan Dipayuda Banjarnegara. Awal-mulanya, Dipayuda putra Tumenggung Yudanegara II dijadikan ngabehi di Pamerden (Kasdi 2003:401 bdk. Remmelink 2002:239). Ia gugur di dalam pertempuran atau Perang Mangkubumen di Jenar sehingga ia mempunyai nama anumerta Dipayuda Seda Jenar atau Dipayuda Seda Ngrana. Kakak Dipayuda yang bernama Tumenggung Yudanegara III setelah Perang Mangkubumen dan Palihan Nagari diangkat sebagai Patih Kasultanan Yogyakarta dengan nama Danureja I (Ricklefs 2002:112).

Dipayuda Seda Jenar digantikan oleh kemenakannya yang juga memakai nama Dipayuda karena anak-anaknya masih kecil dan ada yang masih dalam kandungan ibunya. Dipayuda ini dikenal dengan nama anumerta Dipayuda Seda Banda. Ia digantikan oleh patihnya yang bernama Aseyuda yang juga kemudian memakai nama Dipayuda sehingga ia sering disebut Dipayuda III. Anak-anak Dipayuda Seda Jenar setelah dewasa mendapat kedudukan meskipun teks babad tidak menjelaskan jabatannya. Yang sulung, yakni Bagus Luwar, setelah dewasa bernama Kertayuda daerah lungguhnya di Mareden (Pamerden), yang kedua, yaitu Bagus Lebda, setelah menikah bernama Suradipa yang berkedudukan di Kuripan, sedangkan yang bungsu, yaitu Bagus Gugu, setelah dewasa mengabdikan kepada uwaknya yang menjadi patih di Yogyakarta.

Bagus Gugu dikawinkan dengan putri Dipayuda II dan nama berganti menjadi Dipawijaya (kelak setelah pensiun bernama Dipamenggala). Diceritakan oleh teks *Babad Wirasaba Kejawa* bahwa Mas Kertayuda meninggal dengan keterangan meninggal karena sakit terkena dapat akibat perbuatan Dipayuda III Purbalingga. Akibat peristiwa itu, Dipawijaya menyatakan bahwa keturunannya tidak boleh ber-*besanan* dengan keturunan Dipayuda III Purbalingga. Dipawijaya mempunyai anak yang bernama Mas Kadirman yang di kemudian hari akan meniti karir menjadi bupati Banjarnegara dengan nama Dipayuda IV atau disebut juga Dipayuda Banjarnegara.

BANJARANYAR, SAMBENG, KRAMAT, JOMPO, DAN BLATER

Julukan *troublemaker* kiranya juga pantas diberikan kepada masyarakat Banjaranyar karena kasus konflik sosial banyak melibatkan desa-desa di sekitar Banjaranyar, yaitu Sambeng Kulon, Sambeng Wetan, Kramat, Jompo Kulon, dan Jompo Wetan. Masyarakat desa Banjaranyar disebut sebagai *Bani Ngesrael*, sedangkan desanya disebut *Bumi Ngesrael* yang berbau Timur Tengah ini merupakan nama yang berbau olok-olok. Kebiasaan saling mengolok-olok pada masyarakat suatu desa oleh masyarakat desa lain di masa lampau memang dapat menimbulkan konflik sosial. Masyarakat desa Banjaranyar merupakan masyarakat yang rusak moralnya dan mereka berperilaku buruk.

Hal ini sesungguhnya tidak berbeda dengan masyarakat desa Sambeng (masuk di dalamnya Sambeng Kulon-Wetan dan Kramat) yang berkedudukan sebagai daerah basis maling. Boleh jadi kedua masyarakat, baik Sambeng maupun Banjaranyar, adalah daerah basis maling atau basis kejahatan. Mereka saling bersaing untuk memperebutkan hegemoni dalam dunia kejahatan. Persaingan itu dapat menimbulkan konflik sosial yang berkepanjangan. Maribaya dan keempat anaknya di Sambeng dapat digolongkan

sebagai para pemimpin kelompok maling atau kecu yang umum dikenal dengan istilah *benggol-benggol* yang memiliki kesaktian, kebal, dan ilmu kanuragan. Maribaya dan anak-anaknya sering merampok rombongan *mantri pamajegan* dari sebelah barat Wirasaba yang membawa upeti ke Pajang yang melalui Sambeng. Atau mereka menjadi musuh Adipati Wirasaba yang berkuasa atas daerah mereka karena para mantri pamajegan itu harus berkumpul di Wirasaba sebelum berangkat ke Pajang. Jadi, kelompok Maribaya dapat dikategorikan antikemapanan atau protes sosial terhadap Adipati Wirasaba di tingkat lokal dan kerajaan Pajang di tingkat pusat. Maribaya melakukan penolakan terhadap dominasi kultur Pajang atau gerakan anti-Pajang sehingga tindakan antipati itu dicetuskan dalam bentuk tindakan kecu atau merampok.

Daerah utara Sungai Serayu, khususnya di sebelah timur Sungai Pelus rupanya menjadi daerah hitam. Sebenarnya, daerah tersebut merupakan daerah subur, tetapi penduduknya malas dan tidak ulet sehingga kesan sebagai daerah hitam itu tercetus di dalam folklor, misalnya penyebutan bagi orang-orang Banjaranyar dengan Bani Ngesrael, orang Kramat cenderung bertindak *brahol-brahol* (nakal atau jahat), orang Sambeng yang merasa bangga terhadap Maribaya sebagai cikal-bakal, orang Jompo yang malas dan miskin sehingga mereka dihinakan oleh orang Banjaranyar. Label jelek dan jahat melekat pada kehidupan orang-orang masa lalu yang dikarakterkan pada orang-orang yang hidup pada masa kini sebagai pencerminan stereotipik masyarakat perdesaan. Orang-orang desa sering dipandang serba statis, pasif, fatalistik, dan dikuasai oleh sindrom kemiskinan. Kehidupan orang desa yang serba negatif dipengaruhi oleh cara hidup sehingga masyarakat Jawa menyebutnya dengan ungkapan *desa mawa cara* (Kartodirdjo 1990:148) sebagai penjelasan terhadap kekhasan masing-masing budaya masyarakat di perdesaan.

Konflik sosial antara Sambeng dengan Banjaranyar agaknya disebabkan oleh masalah

yang kelihatannya sangat remeh. Tuduhan Adipati Ngesam terhadap orang-orang Banjaranyar itu wajar dilakukan karena masyarakat tetangganya itu sudah distereotipikkan dengan Bani Ngesrael. Orang-orang Banjaranyar pantas dituduh sebagai pencuri baling-baling yang dipasang di perbatasan Sambeng dan Banjaranyar. Karena persoalan pencurian itu terjadi di perbatasan itu, orang-orang Kramat yang sebenarnya merupakan bagian dari masyarakat Sambeng merasa juga menjadi tertuduh seperti halnya orang-orang Banjaranyar. Akibatnya, orang-orang Kramat menyatakan antipatinya terhadap Sambeng.

Peristiwa tertuduhnya orang-orang Kramat menimbulkan konflik sosial yang baru sehingga mereka kelak akan berpisah dengan Sambeng. Konflik eksternal Sambeng dan Banjaranyar itu disambung dengan konflik internal antara Sambeng dan Kramat. Tabu nikah Sambeng (termasuk di dalamnya Kramat) dan Banjaranyar meluas menjadi tabu nikah Sambeng dan Kramat. Dengan demikian, satu peristiwa menimbulkan tabu nikah segitiga, yaitu (1) Sambeng-Banjaranyar, (2) Sambeng-Kramat, dan (3) Kramat-Banjaranyar. Tabu segi tiga ini merupakan gejala yang menarik karena menggambarkan perkembangan dari konflik dua pihak menjadi konflik segitiga. Konflik segitiga menurut versi Kramat yang lain. Kramat juga menjadi korban yang tertuduh oleh orang Banjaranyar. Pihak Banjaranyar menuduh orang Kramat yang telah merusak bendungan di Sungai Berem. Berkat tuduhan itu, orang Banjaranyar tidak boleh berbesanan dengan orang Kramat. Hal itu menunjukkan bahwa antara Banjaranyar dengan Kramat terjadi konflik sosial. Orang Kramat yang merasa tidak melakukan pengrusakan itu menjadi marah dan tersinggung akibat tuduhan pihak Banjaranyar sehingga mereka mencoba mencari tahu pelaku yang sebenarnya. Ternyata yang menjadi pelaku yang sesungguhnya adalah orang Sambeng. Karena orang Sambeng yang berperilaku tidak baik itu, Kramat mendapat tuduhan yang

menyakitkan sehingga mereka menyatakan tabu menikah dengan orang-orang Sambeng. Dengan demikian, konflik segi tiga tersebut menggambarkan adanya saling tuduh dan saling menyalahkan atau masing-masing pihak merasa benar sendiri dengan contoh kasus atau masalah yang berbeda. Jika dilihat dari kasus baling-baling, Banjaranyar dan Kramat menjadi pihak tertuduh, sedangkan pada kasus bendungan yang tertuduh adalah orang Kramat. Di satu pihak, Sambeng menyatakan dirinya benar, sedangkan di pihak lain adalah Banjaranyar yang benar. Sementara itu, Kramat selalu dalam posisi tertuduh dan selalu salah. Hal itu wajar saja sebab Kramat berada di perbatasan atau ia berada pada posisi ambang. Pada posisi ambang itu, kedudukan Kramat sesungguhnya tampak sebagai pihak yang dikambing-hitamkan atau disalahkan. Berarti Kramat itu sesungguhnya berposisi sebagai pihak yang benar dan tidak bersalah. Jadi, konflik eksternal Kramat-Banjaranyar bergeser menuju konflik internal Kramat-Sambeng.

Terbaginya Sambeng menjadi dua menambah luasnya konflik sosial karena baik Sambeng Kulon maupun Sambeng Wetan juga terlibat tabu dengan Banjaranyar dan Kramat. Perluasan tersebut mengubah jumlah peristiwa konflik, yaitu Sambeng Kulon-Kramat dan Sambeng Wetan-Kramat. Relasi antara dua Sambeng tidak terdapat tabu nikah. Pemisahan dua Sambeng terjadi pada masa Pajang ketika pihak Sambeng Wetan tidak bersedia menyerahkan upeti kepada Adipati Ngesam yang akan diserahkan kepada raja sehingga Sambeng Wetan tidak lagi di bawah pengawasan Sang Adipati.

Kedua wilayah Sambeng itu dibatasi oleh Sungai Arus. Kata *arus* berarti 'anyir' atau 'amis', atau dapat diartikan 'pantas, layak, dan senonoh' (Prawiroatmojo 1988:18). Arti yang pertama berkaitan dengan bau darah. Apakah telah terjadi konflik fisik antara Sambeng Kulon dan Sambeng Wetan sehingga menumpahkan darah dari kedua belah pihak? Kemungkinan ini dapat terjadi sebab penolakan untuk menyerahkan upeti itu merupakan simbol

pembangkangan terhadap penguasa, bahkan masalah tersebut sangat vital dan menjadi tolok ukur kesetiaan seseorang kepada raja. Pembangkangan semacam itu pada umumnya ditangani dengan kekerasan oleh penguasa dan di Sungai Arus itu dimungkinkan banyak korban yang tertumpah darahnya sehingga sungai itu berbau anyir atau amis. Kiranya nama sungai tersebut merupakan ingatan masa lampau yang tersisa dari peristiwa pemisahan dua Sambeng yang disertai dengan peristiwa pertumpahan darah. Arti yang kedua menjelaskan seolah-olah bahwa Sambeng Kulon dan Sambeng Wetan itu layak dan pantas berpisah karena masalah kesetiaan seorang hamba yang tidak konsisten. Jika Sambeng Wetan melakukan penolakan berarti ia tidak berada lagi di bawah pengaruh Sambeng Kulon atau dengan kata lain, Sambeng Wetan berkedudukan setara dengan Sambeng Kulon yang diperintah oleh Adipati Ngesam.

Rupanya, persaingan di antara kedua Sambeng itu masih tersisa dalam bentuk konflik sosial, yaitu pelarangan terhadap salah satu pihak untuk menandingi pihak lain, misalnya masyarakat Sambeng Kulon akan mementaskan pertunjukan wayang kulit, maka pada saat yang bersamaan atau dalam waktu rentang yang cukup lama masyarakat Sambeng Wetan tidak boleh menyelenggarakan pertunjukan yang serupa atau sebaliknya. Jika salah satu pihak melanggar pantangan ini, pihak yang lain akan melakukan protes dengan keras. Pada intinya, di kedua Sambeng itu tidak boleh ada persaingan dalam bentuk apapun yang tajam karena hal itu akan menimbulkan konflik sosial dalam bentuk konflik fisik. Meskipun di kedua Sambeng itu dihindari pantangan dalam bentuk persaingan, tetapi masalah tabu nikah di antara keduanya tidak ditemukan. Jadi, orang Sambeng Kulon dan Sambeng Wetan tidak diwarisi tradisi tabu nikah. Mereka bebas untuk saling berbesanan satu sama lain meskipun mereka sudah terpisah menjadi dua desa yang berdiri sendiri yang dibatasi oleh Sungai Arus.

Konflik sosial yang menyangkut Banjaranyar adalah konflik Banjaranyar dengan Jompo Kulon dan Jompo Wetan. Konflik sosial tersebut juga tampaknya disebabkan oleh peristiwa yang remeh, yaitu peristiwa pertarungan antara kerbau Banjaranyar dengan kerbau Jompo. Peristiwa adu kerbau itu dimenangkan oleh kerbau Banjaranyar. Namun, orang Banjaranyar tidak merasa puas dengan kemenangan itu. Mereka ingin meneruskan adu kerbau itu hingga kerbau Jompo mati. Keinginan orang Banjaranyar dianggap oleh orang Jompo sebagai perilaku yang menghinakan mereka sehingga Kiai Jembo menabukan orang Jompo menikah dengan orang Banjaranyar.

Versi lain, meskipun agak sedikit berbeda, tetapi pada intinya berisi mengenai masalah penghinaan juga. Orang Jompo yang hidup dalam sindrom kemiskinan menjadi bulan-bulanan orang Banjaranyar sebagai objek pelecehan sosial. Ketersinggungan orang Jompo menimbulkan kemarahan yang memuncak terhadap orang-orang Banjaranyar. Kiai Jembo berhasil meredakan kemarahan warganya agar tidak terlibat konflik fisik dengan orang Banjaranyar. Selanjutnya, Kiai Jembo juga menabukan orang Jompo berbesenan dengan orang Banjaranyar. Konflik sosial Jompo-Banjaranyar diperparah dengan masalah penguasaan tanah Jompo oleh orang-orang Banjaranyar. Di situ, ada gejala bahwa orang Banjaranyar akan merebut tanah Jompo.

Perebutan tanah juga sering diartikan sebagai bentuk kolonisasi atau penjajahan sehingga orang-orang Jompo yang merasa terancam eksistensinya tentu akan melawan karena pada hakikatnya meskipun tanah itu hanya kecil dan tidak luas harus tetap dipertahankan. Prinsip tersebut menjelaskan bahwa masyarakat Jompo tidak mau kehilangan wilayahnya seperti yang sudah mereka alami ketika Jompo Wetan memisahkan diri. Ancaman Banjaranyar terhadap kedaulatan Jompo dianggap sebagai salah satu faktor munculnya tabu nikah antara Banjaranyar dengan Jompo. Ketika Jompo terbagi

menjadi dua, Jompo Kulon dan Jompo Wetan juga terlibat tabu nikah dengan Banjaranyar. Gejala Jompo-Banjaranyar hampir mirip dengan Sambeng-Banjaranyar. Di kalangan orang Jompo juga terlibat konflik internal sehingga mereka berpisah. Perpisahan itu digambarkan oleh sebuah versi bahwa antara Jompo Kulon dengan Jompo Wetan juga terlibat tabu nikah. Jika versi tersebut dapat dipertanggungjawabkan, maka pada kasus Jompo-Banjaranyar juga terlibat konflik sosial segitiga, yaitu (1) Jompo Kulon-Banjaranyar, (2) Jompo Wetan-Banjaranyar, dan (3) Jompo Kulon-Jompo Wetan.

Selanjutnya, pihak Banjaranyar pada kasus konflik sosial yang lain digantikan posisinya oleh Blater karena Blater merasa memiliki nenek-moyang yang sama dengan Banjaranyar sehingga terlibat tabu nikah juga dengan Jompo Kulon dan Jompo Wetan. Di sini, pun terdapat konflik segitiga, yaitu (1) Blater-Jompo Kulon, (2) Blater-Jompo Wetan, dan (3) Jompo Kulon-Jompo Wetan. Konflik-konflik segitiga yang menyangkut Sambeng, Banjaranyar, dan Jompo memperlihatkan bahwa Sambeng dan Jompo pun secara samar-samar dapat pula disebut sebagai *troublemaker* seperti halnya Banjaranyar. Hal itu dapat ditunjukkan dengan adanya konflik-konflik internal yang menyangkut mereka. Sambeng mengalami dua kali konflik internal. Yang pertama adalah konflik Sambeng dan Kramat dengan posisi Sambeng sebagai superordinasi, sedangkan Kramat selalu tersubordinasikan. Yang kedua adalah konflik antara Sambeng Kulon dengan Sambeng Wetan sebagai bentuk pembangkangan pihak yang tinggal di sebelah timur Sungai Arus terhadap Adipati Ngesam. Konflik internal yang pertama diakhiri dengan pemisahan dan tabu nikah, sedangkan konflik yang kedua hanya diakhiri dengan pemisahan dan tabu untuk melakukan persaingan di antara kedua Sambeng itu.

Konflik internal Jompo Kulon dan Jompo Wetan menyebabkan dua wilayah yang dibatasi oleh Sungai Jompo itu terpisah dan berdiri sendiri. Pemisahan itu tidak hanya pada

tataran kebudayaan, juga pada tataran administratif politik. Pemisahan dua Jompo tidak hanya menjadi dua desa, tetapi juga menjadi wilayah dua kecamatan dan kabupaten yang berbeda. Jompo Wetan masuk wilayah administratif Kecamatan Kalimanah, Kabupaten Purbalingga, sedangkan Jompo Kulon masuk wilayah administratif Kecamatan Sokaraja, Kabupaten Banyumas.

Pemisahan Jompo memang tergolong unik dan menarik karena dibatasi oleh Sungai Jompo, bahkan keterlibatan masyarakat desa Blater dalam konflik Jompo-Banjaranyar menambah keunikan itu. Blater termasuk wilayah administratif Kecamatan Kalimanah, Purbalingga. Namun, anehnya mereka berpihak kepada Banjaranyar karena mereka merasa memiliki nenek moyang yang sama, yakni Prabu Brawijaya atau Panembahan Gedhe. Begitu pula Jompo Wetan berpihak kepada Jompo Kulon karena mereka memiliki cikal-bakal yang sama, yaitu Kiai Jompo. Jadi, konflik Jompo-Banjaranyar adalah konflik di antara dua desa di Kecamatan Sokaraja, Kabupaten Banyumas yang sekarang ini melibatkan masyarakat dari luar kecamatan dan luar kabupaten karena mereka secara psikologis masih memiliki hubungan kekerabatan. Artinya, ada dukungan dari Blater dan Jompo Wetan sebagai orang-orang luar, tetapi sesungguhnya mereka itu adalah orang-orang dalam. Dengan demikian, konflik Jompo-Banjaranyar adalah konflik internal yang terjadi di Kecamatan Sokaraja sekarang yang pengaruhnya sampai di daerah perbatasan dua kabupaten, yaitu Purbalingga dan Banyumas. Konflik di daerah perbatasan itu telah menunjukkan bahwa Purbalingga dan Banyumas sudah terlibat konflik sosial sejak lama.

BANYUMAS DAN PURBALINGGA

Konflik sosial yang menggambarkan konflik Banyumas-Purbalingga dituturkan oleh *Babad Purbalingga-Sokaraja*, baik lisan maupun tulisan, serta folklor yang diwariskan kepada pihak Sokaraja (Banyumas) dan masyarakat Kalimanah (Purbalingga). Konflik Sokaraja-

Purbalingga pada intinya meliputi empat kali konflik, yaitu (1) konflik Raden Kaligenteng-Ki Ageng Ngorean, (2) konflik Raden Kaligenteng-Adipati Jebugkusuma, (3) konflik Raden Kaligenteng-Raden Kuncung, dan (4) konflik Adipati Kertabangsa-Adipati Jebugkusuma. Keempat konflik di atas menyatakan bahwa Raden Kaligenteng adalah *trouble-maker* karena ia adalah tokoh yang selalu menimbulkan masalah yang berakhir dengan konflik.

Konflik yang pertama terjadi disebabkan oleh ketidakpercayaan atau kecurigaan Raden Kaligenteng terhadap Ki Ageng Ngorean yang mengatakan bahwa pusaka Setan Kober tidak berada lagi di Kendal Bolong, tetapi sedang dipinjam oleh Adipati Jebugkusuma di Sokaraja. Tujuan Raden Kaligenteng ke Kendal Bolong adalah meminjam pusaka Setan Kober untuk kepentingan legitimasi kekuasaan di Purbalingga sehubungan dirinya akan diangkat sebagai adipati. Namun, usaha Raden Kaligenteng ini gagal karena ia tidak dapat menahan nafsu kemarahannya sehingga menurut pandangan Ki Ageng Ngorean dan Adipati Jebugkusuma, Raden Kaligenteng tidak memiliki etika. Dalam konflik yang pertama, Raden Kaligenteng mengalami kekalahan, tetapi ia cukup percaya diri untuk pergi ke Sokaraja dengan maksud yang sama. Padahal, Ki Ageng Ngorean sudah terlebih dahulu sampai di Sokaraja. Ia sudah menuturkan segala perbuatan Raden Kaligenteng di Kendal Bolong. Kedatangan Raden Kaligenteng di Sokaraja menimbulkan konflik yang kedua.

Adipati Jebugkusuma merasa tidak dapat menerima perlakuan Raden Kaligenteng kepada gurunya sehingga mereka terlibat konflik. Dalam konflik kedua, Raden Kaligenteng juga mengalami kekalahan dan melarikan diri dengan cara menerjunkan diri ke Sungai Pelus. Sekembalinya di Purbalingga, Raden Kaligenteng menceritakan semua pengalamannya kepada ayahnya. Raden Kaligenteng mendapat hukuman dari ayahnya agar tidak keluar dari kamarnya selama 40 hari. Namun, hukuman ini tidak menjadikan jera

Raden Kaligenteng karena sebelum waktu 40 hari, ia sudah lolos dari kadipaten untuk pergi ke Watukumpul karena di sana akan digelar pertunjukan wayang jemblung. Yang menjadi da-langnya adalah Raden Kuncung, putra Adipati Jebugkusuma, yang sedang melakukan penyamaran. Ia memakai nama Dalang Merta Kanda atau Maca Kanda. Dalam pertunjukan itu, Raden Kaligenteng meminta dilakonkan Babad Purbalingga-Sokaraja atau Babad Sokaraja-Purbalingga atau Babad Purbalingga. Dalang jemblung Merta Kanda ketika menceritakan kepribadian Raden Kaligenteng sangat menyinggung perasaan putra Adipati Kertabangsa itu. Raden Kaligenteng dikisahkan selalu menemui kekalahan dalam dua konflik yang sudah dijalaninya. Karena merasa tersinggung, Raden Kaligenteng menumpahkan kemarahannya kepada Dalang Merta Kanda sehingga terjadi konflik. Pada saat itu, Dalang Merta Kanda mengaku jati dirinya sebagai putra Adipati Jebugkusuma yang bernama Raden Kuncung.

Konflik antara kedua putra adipati itu berakhir dengan kekalahan Raden Kaligenteng karena terkena keris Setan Kober. Raden Kaligenteng berubah menjadi seekor ular dan pulang ke Purbalingga. Adipati Kertabangsa melihat nasib anaknya merasa sangat marah sehingga ia bersiap-siap ke Sokaraja. Pertemuan Adipati Kertabangsa dengan Adipati Jebugkusuma berakhir dengan dua cara berdasarkan versi-versi teks Babad Purbalingga-Sokaraja. Versi pertama menjelaskan adanya konflik antara kedua adipati itu yang diakhiri dengan tewas dan muksuanya mereka berdua dan munculnya pusaka tombak Umbul Waringin sebagai pusaka Sokaraja. Versi yang kedua dan ketiga menerangkan bahwa antara Adipati Kertabangsa dengan Adipati Jebugkusuma tidak terlibat konflik, tetapi mereka melakukan perdamaian. Versi yang kedua menonjolkan tampilnya Raden Kuncung sebagai pengganti Adipati Kertabangsa di Purbalingga karena Raden Kaligenteng disuruh bertapa ke Gunung Si Kasur. Raden Kuncung bergelar Adipati Kertabangsa II dengan

menyatukan senjata Setan Kober dan tombak Umbul Waringin. Kemenangan Sokaraja atas Purbalingga ini justru menjadikan eksistensi Sokaraja menuju chaos karena status Sokaraja tidak lagi menjadi kadipaten, bahkan Adipati Jebugkusuma hanya menjadi panewu atau wedana. Versi yang ketiga menerangkan bahwa perdamaian yang ditempuh oleh kedua adipati itu diikuti dengan pernyataan Adipati Jebugkusuma yang menyatakan bahwa keturunan Sokaraja tidak boleh berbesanan dengan keturunan Purbalingga. Tabu nikah ini di-sebabkan oleh konflik-konflik yang terjadi sebelumnya. Nasib Raden Kaligenteng yang menjadi *troublemaker* dalam konflik-konflik Sokaraja-Purbalingga diharuskan bertapa oleh ayahnya di lereng Gunung Slamet, yakni di Gunung Cliring. Konflik-konflik dan tabu nikah yang menyangkut Sokaraja-Purbalingga pada hakikatnya adalah proses pergeseran dari *cosmos* menuju chaos karena tabu nikah merupakan konflik yang tiada akhir. Tabu nikah yang seperti itu berada pada posisi liminal atau posisi ambang karena ia tidak berada pada kutub *cosmos* (tidak ada di sana) dan tidak berada pada kutub *chaos* (tidak ada di sini).

SIMPULAN

Berdasarkan uraian konflik-konflik sosial yang terjadi pada masyarakat perdesaan Purbalingga dan Banyumas yang diakhiri dengan tabu nikah di antara pihak-pihak yang bertikai telah mendekonstruksikan *cosmos* menjadi *chaos*. Artinya, keteraturan menjadi ketidakteraturan, atau wujud menjadi tanpa wujud, karena tabu nikah masih berlaku dan semuanya tidak diketahui kapan hal itu akan berakhir. Sepanjang masyarakat masih memberlakukan tabu nikah tersebut, situasi *chaos* tidak akan bergeser kembali menuju *cosmos*.

Konflik-konflik sosial yang melibatkan Onje yang paling krusial adalah konflik Onje-Cipaku yang selanjutnya diikuti oleh kasus-kasus konflik yang lain, yaitu Namrut dengan Raja Mangkurat Amral, Putri Onje dengan dua orang Raden Ayu dari Kapugeran, dan Arsayuda

(mengaku keturunan Onje) dengan keturunan Dipayuda Banjarnegara. Onje tampaknya menjadi *troublemaker* di dalam kasus-kasus konflik tersebut. Kedudukan itu juga diikuti oleh Banjaranyar yang masyarakatnya diberi julukan Bani Ngesrael karena keterlibatannya pada kasus tabu nikah dengan sejumlah masyarakat di sekitarnya, yaitu Sambeng Kulon, Sambeng Wetan, Kramat, Jompo Kulon, dan Jompo Wetan. Kasus tabu nikah juga melibatkan Sambeng Kulon dan Sambeng Wetan dengan Kramat. Padahal, ketiga masyarakat desa tersebut dahulunya merupakan satu masyarakat yang mengalami pemisahan desa. Namun, di antara Sambeng Kulon dengan Sambeng Wetan tidak ada kasus tabu nikah meskipun mereka juga terlibat konflik sebelum berpisah. Jika dilihat dari keterlibatan dalam beberapa konflik, Sambeng Kulon dan Sambeng Wetan pun dapat disebut sebagai *troublemaker* juga. Begitu pula antara Jompo Kulon dan Jompo Wetan. Mereka terlibat konflik internal yang menyebabkan mereka berpisah dan muncul tabu nikah. Jompo Kulon dan Jompo Wetan juga terlibat tabu nikah dengan Blater karena masyarakat Blater merasa menjadi bagian yang tak terpisahkan dengan Banjaranyar pada masa lampau. Sementara itu, yang menjadi *troublemaker* pada kasus tabu nikah antara Sokaraja dengan Purbalingga adalah Raden Kaligenteng. Tokoh ini selalu menciptakan konflik-konflik yang memperuncing hubungan antara Sokaraja dan Purbalingga.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Taufik. 1985. *Sejarah Lokal di Indonesia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Behrend, T.E. 1990. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara, Jilid 1, Museum Sonobudyo Yogyakarta*. Jakarta: Djambatan.
- Danandjaja, James. 1984. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain*. Jakarta: Grafitipers.
- . 1985a. "Mengumpulkan Folklore Bali Aga di Trunyan," dalam Koentjaraningrat & Donald D. Emerson. *Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia-Graededia.
- . 1985b. "Kegunaan Folklor sebagai Sumber Sejarah Lokal Desa-desa di Indonesia," dalam Sulastin-Sutrisno, Danusuprta, & Sudaryanto. *Bahasa Sastra dan Budaya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- De Graaf, H.J. 1989. *Terbunuhnya Kapten Tack: Kemelut di Kartasura Abad XVII*. Terjemahan Dick Hartoko. Jakarta: Grafitipers.
- Djamaris, Edwar. 1977. "Filologi dan Cara Kerja Penelitian Filologi," dalam *Bahasa dan Sastra*, Tahun III, Nomor 1.
- Gottschalk, Louis. 1983. *Mengerti Sejarah*. Terjemahan Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI-Press.
- Kartodirdjo, Sartono. 1990. *Kebudayaan Pembangunan dalam Perspektif Sejarah*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Kasdi, Aminuddin. 2003. *Perlawanan Penguasa Madura atas Hegemoni Jawa: Relasi Rusat-Daerah pada Periode Akhir Mataram (1726-1745)*. Yogyakarta: Jendela.
- Kuntowijoyo. 1995. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Moedjanto, G. 1987. *Konsep Kekuasaan Jawa, Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*. Yogyakarta: Kanisius.
- Notosusanto, Nugroho. 1978. *Masalah Penelitian Sejarah Kontemporer*. Jakarta: Idayu.
- Olthof, W.L. 1941. *Poenika Serat Babad Tanah Djawi wiwit saking Nabi Adam doemoe ing Taen 1647*. & Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Prawiroatmojo, S. 1988. *Bahasa Jawa-Indonesia, Jilid I*. Jakarta: Haji Masagung.
- Priyadi, Sugeng. 2001a. *Makna Pantangan Sabtu Pahing*. Yogyakarta: Kaliwangi Offset.
- . 2001b. "Babad Banyumas: Budaya Pantangan dan Pantangan Sabtu Pahing." *Bahasa dan Seni*. Tahun 29 edisi khusus (Oktober): 378-395. Malang: Fakultas Sastra Universitas Negeri Malang.
- Remelink, Willem. 2002. *Perang Cina dan Runtuhnya Negara Jawa 1725-1743*. Terjemahan Akhmad Santoso. Yogyakarta: Jendela.
- Ricklefs, M.C. 2002. *Yogyakarta di Bawah Sultan Mangkubumi 1749-1792*. Terjemahan Hartono Hadikusumo & E. Setiyawati Alkhatab. Yogyakarta: Matabangsa.
- Soetrisno, Loekman. 2003. *Konflik Sosial: Studi Kasus Indonesia*. Yogyakarta: Tajidu Press.
- Van Peursen, C.A. 1990. *Fakta, Nilai, Peristiwa. Tentang Hubungan antara Ilmu Pengetahuan dan Etika*. Jakarta: Gramedia.
- Vesger, K.J. 1986. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*. Redaksi K. Bertens & A.A. Nugroho. Jakarta: Gramedia.
- Winangun, Y.W. Wartaya. 1990. *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius.