

ISLAM MADURA (Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kyai di Madura)

Mohammad Hefni
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan
hefni_mohd@yahoo.com

Abstract

Islam is a universal religion. The basic value of Islam implies a dialectical relationship of Islam and local culture. Various study on Islam and local culture view traditional Islam, which is represented by the NU, as a single entity. The traditional Islam opposed to official Islam, and on the other hand it is confronted with syncretic Islam. In Madura, NU is not a single entity. There are variation in it, namely a community of traditional-acculturative Islam led by *kyais* and a community of traditional-syncretic Islam led by *adat* leaders. The latter community practices a ritual which is the ancestral tradition, namely the ritual of *beberten*. This ritual, according to the *kyais*, is seen as a syncretic ritual. Therefore, *kyais* penetrate to the *adat* community through *bahs al-masa'il ad-diniyah* and socialize it. Responding to such penetration, the *adat* community, culturally, applies resistance and adaptation strategies. Resistance is applied by revitalizing ritual of *beberten*, while adaptation is applied by negating certain ritual elements, changing the meaning of ritual, and adding certain rituals.

Abstrak

Islam adalah agama universal. Nilai dasar Islam tersebut mengimplikasikan adanya hubungan dialektik Islam dan budaya lokal. Berbagai penelitian bertema Islam dan budaya lokal memandang Islam tradisional, yang direpresentasikan oleh NU, sebagai entitas tunggal. Di satu sisi, Islam tradisional dipertentangkan dengan Islam murni, dan di sisi lain ia diperhadapkan dengan model Islam sinkretis. Di Madura, NU bukanlah sebuah entitas tunggal. Di dalamnya terdapat variasi, yaitu komunitas Islam tradisional-akulturatif yang dipimpin oleh para kyai dan komunitas Islam tradisional-sinkretis yang dipimpin oleh para tokoh adat. Komunitas terakhir ini hingga saat ini mempraktikkan sebuah ritual yang merupakan tradisi leluhur,

yaitu ritual *beberten*. Ritual ini, menurut para kyai, dipandang sebagai ritual sinkretis. Karenanya, para kyai melakukan penetrasi kepada komunitas adat melalui *bahs al-masa'il ad-diniyah* dan mensosialisasikannya. Merespon penetrasi tersebut, komunitas adat, secara kultural, melakukan strategi resistensi dan adaptasi. Resistensi dilakukan dengan merevitalisasi ritual *beberten*, sedangkan adaptasi dilakukan dengan meniadakan unsur-unsur ritual tertentu, perubahan makna (*meaning*) ritual, dan penambahan ritual-ritual tertentu.

Kata Kunci: *kyai, tokoh adat, beberten, habitus, resistensi, dan adaptasi*

A. Pendahuluan

Islam adalah agama universal. Universalitas Islam tersebut dapat dilihat ketika ia secara akomodatif mencakup semua manusia dan masyarakat dunia dan secara kompatibel ia dapat eksis dengan perubahan sosial yang terus berkembang. Dengan kata lain, ia merupakan agama yang melintasi ruang dan waktu. Karenanya, Islam meletakkan fungsi kreatif manusia untuk mengaktualisasikan nilai-nilai ajaran Islam ke dalam wujud kehidupan nyata masyarakat sehari-hari.

Nilai dasar Islam tersebut mengimplikasikan adanya hubungan dialektik Islam dan budaya lokal. Tipologi hubungan dialektik Islam dan budaya lokal, paling tidak, dapat dipetakan ke dalam tiga pola, yaitu Islamisasi, pribumisasi, dan negosiasi.¹ Islamisasi merupakan gerakan pemurnian Islam dengan cara memutuskan secara radikal dengan tradisi lokal, sehingga pola hubungan ini melahirkan Islam murni. Penelitian yang memusatkan pada persoalan Islamisasi ini pernah dilakukan oleh Nakamura² di Kotagede pada 1970-an.

Sedangkan pribumisasi Islam merupakan pola pencairan karakter Islam sebagai sesuatu yang normatif menjadi sesuatu yang kontekstual. Dalam pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Pola ini kemudian melahirkan Islam

¹Joko Suryo, *et al.*, *Agama dan Perubahan Sosial: Studi tentang Hubungan antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial-Politik Indonesia* (Yogyakarta: Pusat Antar Universitas-Studi Sosial UGM, 1993).

²Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

akulturatif. Kajian yang menfokuskan pada Islam akulturatif tampak pada penelitian yang dilakukan oleh Marx Woodward³, Muhaimin⁴, Nur Syam⁵, Bartholomew⁶, Nelly Van Doorn-Harder dan Kees De Jonge,⁷ Moller,⁸ dan Mulkhan⁹.

Selanjutnya, negosiasi antara ajaran Islam dan budaya lokal terjadi ketika keduanya berada pada posisi yang sama, sehingga terjadi proses saling memberi dan menerima, sehingga yang terjadi adalah adanya penggabungan elemen-elemen dari agama-agama lain. Pola dialektika dan budaya lokal semacam ini melahirkan Islam sinkretis. Beberapa penelitian yang mengkaji Islam yang bernuansa sinkretis ini dilakukan oleh Clifford Geertz¹⁰, Hefner¹¹, Raymond Firth¹², Andrew Beatty¹³, Hutomo¹⁴, Niels Mulder¹⁵, Radam¹⁶, dan Erni Budiwanti¹⁷.

³ Marx Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (An Arbor: UMI, 1985).

⁴ Muhaimin AG. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal, Potret dari Cirebon* (Jakarta: Logos, 2001).

⁵ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

⁶ John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

⁷ Nelly Van Doorn-Harder dan Kees De Jonge, "The Pilgrimage to Tembayat: Tradition and Revival in Islamic Mysticism in Contemporary Indonesia", dalam Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Oxford dan Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 482-506.

⁸ Andre Moller, "Islam and Traweh Prayers in Java Unity, Diversity, and Cultural Smoothness", *Indonesia and the Malay World*, vol. 33, No. 95 (Maret 2005) Lihat juga idem, *Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting* (Swedia: Department of History and Anthropology of Religions, Lund University 2005).

⁹ Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni pada Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2000).

¹⁰ Clifford Geertz, *Religion of Java* (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960).

¹¹ Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

¹² Raymond Firth, "Kepercayaan dan Keraguan terhadap Ilmu Ghaib Kampung Kelantan", dalam Ahmad Ibrahim, dkk. *Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1990).

¹³ Andrew Beatty, "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan", dalam *The Journal of Anthropological Institute* 2 (June, 1996).

¹⁴ Suripan Hadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa Islam* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2001).

¹⁵ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia, 1999).

¹⁶ Noerid Halui Radam, *Religi Orang Bukit* (Yogyakarta: Semesta, 2001).

¹⁷ Erni Budiwanti, *Islam Sasak, Islam Wetu Lima versus Islam Wetu Telu* (Yogyakarta: LkiS, 2001).

Dari berbagai kajian di atas, pada sisi Islam akulturatif, misalnya, yang dipresentasikan oleh Nahdlatul Ulama' (NU) selalu diperhadapkan dengan Islam modernis (Muhammadiyah) sebagai pendukung Islam murni. Ini dapat dilihat pada kajian yang dilakukan oleh Bartholomew, Nur Syam, dan Moller. Bahkan beberapa kajian lainnya, seperti Muhaimin dan Nelly Van Doorn-Harder dan Kees De Jonge menemukan adanya relasi konflik antara Islam tradisional dan modernis. Dalam hal ini, kaum Islam tradisonalis melakukan *counter* atas kritik yang dilancarkan oleh kaum modernis yang memandang Islam tradisional sebagai Islam budaya rendah (*low culture*).

Demikian juga, pada kajian Islam sinkretis, Nahdlatul Ulama' (NU) yang dipandang Islam ortodoks selalu diperlawankan dengan Islam sinkretis yang dipresentasikan oleh Islam *Wetu Telu*, sebagaimana pada kajian Budiwanti, dan oleh komunitas *Kejawen*, sebagaimana yang tampak pada kajian yang dilakukan oleh Geertz dan Hefner.

Ini berarti bahwa semua penelitian di atas memandang Islam tradisonalis, yang direpresentasikan oleh NU, sebagai entitas tunggal. Di satu sisi, Islam tradisonalis dipertentangkan dengan Islam murni, dan di sisi lain ia diperhadapkan dengan model Islam sinkretis. Pandangan seperti itu dalam batas-batas tertentu tidak berlaku di Madura. Di Madura, ideologi Islam tradisonalis begitu kuat mencengkeram dan menyelimuti struktur kognisi dan mental masyarakat Madura. Karena itu pula, terdapat variasi dalam ideologi dan praktik kebergamaan masyarakat Muslim tradisonalis (NU) di Madura. Di Sumenep, yang menjadi wilayah kajian ini, variasinya sangat jelas, yakni: *Pertama*, penganut Islam tradisional-ortodoks, yaitu mereka yang secara ketat berpegang pada ajaran-ajaran normatif Islam, seperti al-Qur'an, Hadits, kitab tafsir, kitab fiqh, dan sebagainya. Komunitas ini dipimpin oleh para kyai yang secara struktural menjadi pengurus NU, baik tingkat ranting (desa), Majelis Wakil Cabang (kecamatan), maupun Cabang (kabupaten) Sumenep atau secara kultural menjadi pendukung Islam tradisonalis. *Kedua*, penganut Islam tradisional-sinkretis, yaitu mereka yang agak longgar berpegang pada ajaran normatif Islam. Walaupun demikian,

mereka tidak identik dengan kaum *abangan* di Jawa.¹⁸ Komunitas ini dipimpin oleh para tokoh atau ketua adat yang secara struktural bergabung ke dalam NU Ranting (desa) Pinggir Papas.

Karenanya, pertanyaan utama dalam tulisan ini adalah bagaimana kalangan tokoh adat, secara kultural, merespon penetrasi yang dilakukan oleh kalangan kyai berdasarkan disposisi dan modal kultural yang dimilikinya?

Untuk membantu memasuki kajian ini, penulis menggunakan teori *habitus*. *Habitus* merupakan teori yang diperkenalkan dan dikembangkan oleh Bourdieu. Teori ini, walaupun diklaim oleh Bourdieu sebagai teori lama Aristoteles yang ia pikirkan kembali,¹⁹ tetapi pengaruh Norbert Elias dan Marcel Mauss juga sangat tampak di dalam pengembangan awal teori *habitus* tersebut. Bourdieu menyebut keduanya sebagai pemikir sistematis, dan bahkan keduanya mendahuluinya dalam usahanya untuk ‘berfikir secara rasional’.²⁰

Menurut Bourdieu, *habitus* adalah struktur mental atau kognitif yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial.²¹ Ia adalah disposisi yang dimiliki oleh individu untuk melakukan persepsi dan respon dengan cara tertentu terhadap lingkungan sekitarnya.²² Disposisi ini dapat dipahami sebagai kecenderungan atau kehendak hati menuju respon-respon tertentu, sebagai tendensi untuk membuat satu pilihan di antara pilihan-pilihan lainnya.²³ Disposisi itu bersifat sosial karena ia merupakan pengalaman yang ditanamkan oleh lingkungan asal dari individu yang bersangkutan,

¹⁸ Bandingkan dengan H elene Bouvier, *L ebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, terj. Rahayu S. Hidayat dan Jean Couteau (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan, 2002), h. 348-349.

¹⁹ Bourdieu, *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology* (Stanford: Stanford University Press, 1990), h. 10.

²⁰ Pierre Bourdieu and Lo ic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), h. 96-97.

²¹ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prenada Media, 2003), h. 522.

²² Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1994), h. 24.

²³ Rohit Chopra, “Neoliberalism as *Doxa*: Bourdieu’s Theory of The State And The Contemporary Indian Discourse On Globalization And Liberalization”, *Cultural Studies* 17 (2003), h. 426.

ditanamkan ke dalam diri individu dari sejak kecil di lingkungan keluarga maupun di lingkungan kelompok sosialnya yang lain. Setiap individu dapat menempati lebih dari satu habitus, dan berbagai habitus pada tingkat tertentu dapat saling meliputi (*overlapping*). Namun, habitus tertentu dibatasi oleh sebuah homogenitas kelompok. Yang membuat habitus tertentu berbeda dengan habitus lainnya dan yang menjadikan sebuah habitus tertentu sebagai sebuah basis ‘obyektif’ bagi penimbulkan disposisi dan praktik tertentu di dalam semua orang yang menempati habitus itu adalah kenyataan bahwa terdapat sebuah jarak (*range*) praktik dan disposisi bagi habitus tertentu, yang berkaitan dengan apa yang dapat difikirkan di dalam habitus itu.²⁴

Konsep *habitus* di satu pihak menolak determinasi penuh dari struktur dan menolak pula pilihan bebas dari individu sebagai agen.²⁵ Dengan kata lain, habitus, di satu pihak, adalah struktur yang menstruktur (*structuring structure*), yakni sebuah struktur yang menstruktur kehidupan sosial dan di pihak lain, merupakan struktur yang terstruktur (*structured structure*), yakni struktur yang distrukturasi oleh dunia sosial. Jadi, konsep habitus memungkinkan Bourdieu lari dari keharusan memilih antara sosio-kultural subyektivisme dan obyektivisme dan menghindarkan diri dari filsafat tentang struktur tetapi tidak lupa memerhatikan pengaruhnya terhadap dan melalui agen.²⁶

Teori *habitus* ini digunakan untuk memahami tindakan keberagamaan masyarakat adat di Desa Pinggir Papas, Sumenep, Madura dalam melakukan ritual *beberten*.²⁷ Apakah mereka

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Bourdieu menyebut ini sebagai ‘prinsip non-spontan dari spontanitas’. Dikatakan demikian, ia secara esensial merupakan sejarah sosial yang mengendap sebagaimana ia hidup dan berada di dalam kehidupan sosial. Ia bersifat spontan dan generatif karena agen dapat bertindak secara kreatif. Tetapi ia juga bersifat non-spontan karena basis tindakannya berakar di dalam pendidikan, ingatan kultural, dan keadaan sosial. Baca Bourdieu, *In Other Words*, h. 15.

²⁶ Pierre Bourdieu dan Loic JD. Wacquant, “The Purpose of Reflexive Sociology” dalam Pierre Bourdieu dan Loic JD. Wacquant (eds.), *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), h. 121-122.

²⁷ Penulis memiliki alasan tersendiri untuk memasukkan ritual sebagai contoh untuk menerangkan konsep habitus. Ini didasarkan atas pernyataan Bourdieu sendiri, “*Saya awalnya ingin menerangkan praktik dalam bentuknya yang paling sederhana, seperti ritual, pemilihan jodoh, dan sebagainya,*

melakukan resistensi atas penetrasi ajaran Islam oleh kalangan kyai, sehingga yang terjadi adalah pola konfliktual, ataukah mereka melakukan adaptasi atas penetrasi tersebut, sehingga mereka tidak hanya mematuhi struktur yang ada dengan cara mempertahankan prosesi ritual yang merupakan warisan leluhur mereka, tetapi juga bisa mengambil pola-pola keberislaman kyai dan selanjutnya dipraktikkan dalam rangkaian prosesi ritual *beberten*.

B. Pinggir Papas: Desa yang Sedang Berubah

Desa Pinggir Papas merupakan salah satu desa di Kecamatan Kalianget Kabupaten Sumenep. Ia berjarak sekitar 15 km arah Tenggara kota Sumenep. Sumenep sendiri merupakan salah satu kabupaten di Madura. Ia merupakan kabupaten tertua²⁸ di antara tiga kabupaten lainnya di Madura, yakni Kabupaten Pamekasan, Sampang, dan Bangkalan.

Desa Pinggir Papas merupakan desa yang relatif tua. Desa tu awalnya merupakan sebuah pulau kecil bernama Pulau Paylan Negara Kanahan. Menurut cerita rakyat (*folklore*), berkat doa Anggasuto, pulau itu bisa menyatu dengan daerah-daerah sekitarnya. Karenanya, cikal bakal penduduk desa ini tidak bisa dilepaskan dari dua hal, yaitu keberadaan seorang tokoh bernama Anggasuto, yang hidup pada masa pemerintahan Pangeran Lor dan

dengan melepaskan diri dari obyektivisme tindakan yang dipahami sebagai reaksi mekanis 'tanpa agen' dan subyektivisme yang menggambarkan tindakan sebagai usaha yang disengaja untuk mencapai sebuah tujuan yang disadari, sebuah rancangan bebas dari sebuah kesadaran yang meletakkan tujuannya sendiri dan memaksimalkan kegunaannya melalui perhitungan yang rasional". Sebagaimana dikutip oleh Sterne, "Bourdieu", *Cultural Studies*, No. 17 (2003), h. 374.

²⁸ Patokan untuk menentukan tua tidaknya kabupaten-kabupaten tersebut didasarkan pada tahun berdirinya. Kabupaten Sampang menetapkan hari jadinya pada 23 Desember 1624 M./ 12 Robiul Awal 1045 H, bertepatan dengan pengangkatan atau penobatan Raden Praseno yang bergelar Cakraningrat I menjadi raja Madura Barat oleh Sultan Agung Mataram. Pamekasan menetapkan hari jadinya pada 3 Nopember 1530 M/12 Robiul Awal 937 H, bertepatan dengan penobatan Ronggosukowati sebagai Raja pertama di Pamekasan. Bangkalan menetapkan hari jadinya pada 1531 M, bertepatan dengan pengangkatan Kyai Pratanu atau lebih dikenal dengan Panembahan Lemah Duwur sebagai raja pertama Kerajaan Madura Barat. Sedangkan Sumenep menetapkan hari jadinya jauh sebelum ketiga kabupaten tersebut, yakni pada 31 Oktober 1269 M, bertepatan dengan pelantikan Arya Wiraraja sebagai Adipati Sumenep oleh Kertanagara, Raja terakhir Kerajaan Singosari.

Pangeran Wetan (1562-1567 M) dan eksodus besar-besaran sisa bala tentara Bali yang mengalami kekalahan dalam Perang Bali-Sumenep ke Pinggir Papas. Tentang figur Anggasuto, masyarakat Pinggir Papas menganggapnya sebagai nenek moyang mereka. Hingga kini, asal usul tokoh ini masih diselimuti kegelapan. Namun demikian, versi yang mendekati kebenaran adalah versi sebagaimana yang ditulis dalam sejarah Sumenep.²⁹ Menurut versi ini, Anggasuto adalah salah seorang sisa bala tentara Bali yang melakukan serangan ke Kerajaan Sumenep, pada masa Pemerintahan Pangeran Lor dan Pangeran Wetan (1562-1567). Mereka berpendapat bahwa awalnya Pinggir Papas merupakan sebuah daerah yang tidak berpenghuni. Kedatangan bala tentara Bali, termasuk Anggasuto, ke daerah itu menjadi cikal bakal penduduk yang mendiami wilayah itu.

Dahulu, desa mendapat sebutan desa “hitam” (*celléng*). Orang-orang Pinggir Papas dikenal memiliki magi (*magic*)³⁰ hitam, seperti sihir dan santet. Bahkan di kalangan masyarakat Madura secara umum muncul sebuah pameo, “Bukan orang Pinggir Papas kalau tidak bisa *nyihir* dan *nyantet*”. Jika tidak ada orang luar yang meminta jasa orang Pinggir Papas untuk menyihir seseorang, kalangan masyarakat Pinggir Papas sendiri biasanya saling menyihir. Ini dilakukan, pertama untuk mengetahui tingkat ilmu hitam yang dimiliki tetangganya, dan kedua sebagai persyaratan untuk melepas mantra sihirnya secara berkala kepada orang lain. Sebab jika tidak dilepas, biasanya akan mengenai dirinya sendiri.

Ikatan kekerabatan masyarakat Pinggir Papas dibangun berdasarkan jalur keturunan dari para leluhur-cikal bakal penduduk desa itu. karenanya, *pasaréan*, yakni rumah peninggalan para leluhur Desa Pinggir Papas, menjadi pusat pemersatu para keturunan masing-masing leluhur itu. Keturunan *Embah*

²⁹ Seperti Tim Penulis Sejarah Sumenep, *Sejarah Sumenep* (Sumenep: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Sumenep, 2003) dan Raden Werdisastra, *Babad Sumenep*, terj. Moh. Thoha Hadi (Pasuruan: PT. Garoeda Buana Indah, 1996).

³⁰ Magi adalah sesuatu yang diyakini dapat menimbulkan kekuatan gaib dan dapat menguasai alam sekitar, termasuk alam fikiran dan tingkah laku manusia. Lihat C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Jakarta: Kanisius, 1985), h. 50.

Anggasuto, misalnya, mengadakan ritual-ritual tertentu di *pasaréan* Emba Anggasuto. Demikian juga, para keturunan *Embah* Kabasa menyelenggarakan ritual-ritual tertentu di *pasaréan* Emba Kabasa. Pasarean lainnya adalah *pasaréan Bindhârâ* Samman, *pasaréan Embah* Bangsa (*Buju'* Bangseng), dan *pasaréan Embah* Dhukon. Hingga kini, masing-masing *pasarean* tersebut masih dirawat dengan baik dan masih dijadikan sebagai tempat kegiatan ritual tertentu.

Sejak tahun 1980-an, sebuah masjid dibangun di desa itu atas prakarsa Kyai Mahbub. Di masjid itulah warga desa itu kemudian membangun sentimen keagamaan bersama. Di masjid itu pulalah, semua warga masyarakat Pinggir Papas menyelenggarakan ritual keagamaan bersama, seperti shalat Jum'at, shalat hari raya Idul Fitri dan Idul Adha, serta perayaan hari-hari besar keagamaan lainnya

Sedangkan pemersatu sentimen keagamaan masyarakat kampung di desa Pingir Papas adalah mushalla, yang berfungsi sebagai tempat belajar mengaji anak-anak kampung dan tempat pelaksanaan ritual keagamaan masyarakat kampung. Di kampung Ageng, misalnya, terdapat dua bangunan mushalla, yaitu mushalla milik Kyai Mahbub Ilahi dan milik Kyai Maruddin. Walaupun terdapat di kampung yang sama, kedua mushalla itu mewakili karakteristik keagamaan masyarakatnya. Mushalla Kyai Maruddin yang berada di bagian Utara kampung Ageng berada di komunitas masyarakat yang kurang taat beragama. Mereka memiliki ilmu yang disebut ilmu *panêmmowan* (ilmu yang ditemukan secara ghaib) yang membuatnya mereka, kadangkala, melakukan kegiatan-kegiatan yang menyimpang dari ajaran agama. Sedangkan Kyai Mahbub Ilahi yang berada di kampung Ageng sebelah Selatan melayani masyarakat yang telah memiliki kualitas keagamaan yang sangat kuat. Di dua kampung lainnya, yaitu Kampung Kauman dan Kampung Dhalem terdapat masing-masing sebuah mushalla, yaitu mushalla milik Kyai Harun di Kampung Dhalem dan mushalla Kyai Rahem di Kampung Kauman. Di kedua kampung tersebut, tidak ada perbedaan yang mencolok tentang kualitas keagamaan masyarakatnya, yakni sama-sama taat dalam menjalankan ritual keagamaan.

C. *Beberten*: Sebuah Ritual untuk Mengusir Setan

Beberten merupakan ritual penting yang dilaksanakan oleh masyarakat Pinggir Papas. Ia dilaksanakan dua kali setahun, yakni pada musim kemarau menjelang musim hujan dan pada musim hujan menjelang musim kemarau. Pada setiap musim, ritual itu dilakukan tiga kali, yakni Kamis dan malam Jum'at pertama, kedua, dan ketiga. Dengan demikian, setiap tahun ritual itu dilaksanakan sebanyak enam kali, yakni tiga kali pada musim kemarau dan tiga kali pada musim hujan. Pelaksanaan ritual itu bertempat di perempatan desa, sebuah tempat yang dianggap keramat oleh masyarakat setempat.

Masyarakat Pinggir Papas meyakini bahwa pada musim kemarau (*nemor*), serombongan setan berjalan dari arah Timur menuju Barat, dan pada musim hujan (*nembara'*), mereka berduyun-duyun kembali ke arah Timur. Karenanya, pada musim kemarau mereka harus dijemput di sebelah Timur desa untuk diberi bekal berupa *sesajen* agar tidak berhenti dan mengganggu masyarakat Pinggir Papas. Sebaliknya, pada musim hujan, mereka dijemput di sebelah Barat desa. Sukribeng, salah seorang penduduk desa, menuturkan:

Dalem settong rombongan, setan paneka bennya'. Bedhe setan se butah, bedhe se bhanjet, bedhe jugen se lempo ben se koros. Tape setan se paleng belengger, paneka setan se bhanjet. Setan se akadiah paneka se nabeng reng-oreng sampe ka labengah roma. Mon oreng e entareh setan genika, biasanah pas ngota dere otabah bisa mateh.

(Rombongan setan itu jumlahnya banyak, ada yang buta, pincang, gemuk, dan ada juga yang kurus. Setan yang pincang itu adalah setan yang paling nakal. Ia biasanya mengejar orang-orang hingga ke pintu rumah. Kalau ada orang yang diganggu oleh setan semacam ini, biasanya orang itu akan muntah darah atau bahkan bisa meninggal dunia).³¹

Sejarah panjang pelaksanaan ritual *beberten* bermula ketika pada zaman dahulu, Desa Pinggir Papas diserang wabah penyakit. Tidak ada seorang pun yang luput dari penyakit itu. Mereka mengistilahkan, pagi hari diserang penyakit, malam

³¹ Wawancara tanggal 23 September 2012.

harinya meningga dunia. Sebaliknya, malam hari diserang penyakit, keesokan harinya sudah kaku tidak bernyawa. Mayat-mayat bergelimpangan di mana-mana. Di rumah-rumah penduduk, di jalan-jalan dan berbagai tempat umum terlihat mayat. Selama beberapa waktu pemandangan desa itu tampak menakutkan.

Menyaksikan pemandangan semacam itu, seorang tokoh agama desa setempat, Syaikh Anggasuto bermunajat kepada Yang Maha Kuasa untuk dicarikan jalan keluarnya. Selama berhari-hari ia duduk bersila dan merendahkan diri seraya berdoa kepada-Nya, hingga akhirnya ia mendapat 'wangsit' untuk melakukan ritual *beberten*. Figur yang diberi tugas untuk melaksanakan ritual ini adalah *Bindhere*³² Samman (Kyai Panggung), murid Syaikh Anggasuto. Karenanya, hingga saat ini, yang bertugas memimpin ritual itu selalu dari ketua adat dari keturunan *Bindhere* Samman. Sedangkan para ketua adat lainnya, yakni ketua adat dari keturunan *Embah* Anggasuto, *Embah* Kabasa, *Embah* Bangsa, dan *Embah* Dukun, mendampinginya.

Tanggal dan bulan pelaksanaan ritual *beberten* sepenuhnya menjadi tanggung jawab penghulu adat (*pangolo*), yang saat ini dijabat oleh Bapak Sumatra. Tetapi yang tidak berubah adalah hari pelaksanaannya, yakni selalu hari Kamis sore hingga Kamis malam, baik *beberten* pertama, kedua, maupun ketiga. Ia menentukan waktu (*nyandheg tanggel*) pelaksanaan ritual itu berdasarkan pergerakan bintang-gemintang. Hasil ikhtiyarnya kemudian dibawa ke forum *parembughen* (musyawarah) para ketua adat keturunan lima leluhur desa, yaitu Pak Suto (keturunan dari *Embah* Anggasuto), Pak Misradin (keturunan dari *Bindhere* Samman), Pak R. Kasa (keturunan dari *Embah* Kabasa), Pak Sudarmo (keturunan dari *Embah* Dukun), dan Pak Sadin (keturunan dari *Embah* Bangsa).

Pada musim kemarau tahun ini, *Beberten* pertama dilaksanakan pada hari Kamis tanggal 4 Dzul Qa'dah 1434 H (20 September 2012), *Beberten* kedua pada 11 Dzul Qa'dah 1434 H (27 September 2012), dan *Beberten* ketiga pada 18 Dzul Qa'dah 1434 H (4 Oktober 2012).

³² Istilah *bindara* di Madura dilekatkan kepada santri yang sedang menimba ilmu di pesantren. Gelar tersebut kadangkala juga diberikan kepada mereka yang sudah selesai *nyantri*. Mereka biasanya bukan keturunan kyai.

Kesibukan penduduk pada hari pelaksanaan ritual itu sudah mulai terasa sejak pagi hari. Para ibu tampak menyiapkan perlengkapan *sesajen* yang akan dibawa ke tempat ritual. *Tenong*,³³ tempat *sesajen*, juga mulai dibersihkan. *Sasejan* yang harus ada di setiap ritual Berberten adalah tumpengan nasi, ikan bandeng atau ayam goreng, dadar telur tipis yang diiris-iris kecil dan memayungi tumpengan nasi tersebut sehingga menyerupai matahari terbit. *Sesajen* ini nantinya akan dimakan sendiri seusai pembacaan do'a. Selain itu, *sontengan*, yakni sejumlah uang (*pangsa*) dan butiran bedak yang dibungkus daun pisang juga merupakan persyaratan yang harus disertakan.

Yang berbeda adalah kue selamatannya. Pada Beberten pertama, setiap orang membawa apem dua buah (*satangkep*) sebagai penangkal penyakit. Masyarakat meyakini bahwa orang yang bersedekah apem akan selamat di dunia dan di alam kubur. Pak Abdullah menuturkan:

Di dunia, apem akan menjadi penolak dari segala marabahaya yang senantiasa menghantui kehidupan. Di alam kubur, apem yang disedekahkan itu akan merubah menjadi tameng dari pukulan malaikat Mungkar dan Nakir (Malaikat *Bânakeron*). Di alam kubur, Malaikat akan bertanya kepada mayit, “*Man Rabbuka (siapa Tuhanmu)? Man Nabiyyuka (siapa Nabimu)? Man imāmuka (siapa imammu)? Dan Man kiblatura (di mana kiblatmu)? Man ikhwānuka (siapa saudaramu)*”. Jika si mayit tidak bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan malaikat tersebut dengan benar, ia akan dipukul oleh malaikat tadi. Tetapi karena ia selalu bersedekah apem di waktu hidupnya, terutama pada ritual *Beberten*, pukulan tadi tidak sampai mengenai tubuh, karena ditangkis oleh apem itu.³⁴

Beberten kedua selamatannya adalah *tettel* berwarna putih dan wajik masing-masing satu buah. *Tettel* adalah simbol kesucian dan wajik adalah simbol kebajikan. Dengan demikian, seseorang yang akan mengikuti ritual *beberten*, hatinya harus suci dan niatnya harus bersih. Demikian pula, seseorang akan hendak melakukan ritual *beberten*, ia diniscayakan untuk selalu berbuat kebajikan, selalu berbuat baik kepada sesama.

³³ Sebuah tempat makanan berbentuk oval.

³⁴ Wawancara tanggal 30 September 2012.

Sedangkan pada *beberten* ketiga ruwatannya adalah ketupat sebagai simbol empat arah mata angin dan lontong yang terbuat dari sari jagung dicampur gula merah sebagai simbol sari makanan. Semua *sesajen* itu dimasukkan ke dalam sebuah *tenong*.

Pada sore hari sesudah sholat Ashar, para penduduk desa mulai memadati perempatan jalan (*tapak dengdeng*) desa itu. Kaum perempuan datang sambil menyangging *tenong* yang berisi *sesajen*. Kaum perempuan muda umumnya memakai baju kurung lengkap dengan jilbab, sedangkan kaum perempuan tua kebanyakan memakai sarung panjang dan tidak berjilbab. Di lain pihak, kaum laki-laki, yang berpakaian sarung dan kopyah, sebagian datang dengan membawa tikar untuk digelar sebagai alas duduk. Mereka duduk bersila dan memanjang dengan posisi saling berhadap-hadapan. *Tenong* yang berisi makanan diletakkan di depan mereka. Sedangkan di hadapan tokoh adat terdapat lima buah *ancak* yang berisi beragam jajan. Tempat kaum laki-laki dan perempuan terpisah. Masing-masing berada di seberang jalan yang berbeda.

Acara pun dimulai. Seorang pemimpin adat tampak berkemat-kamit. Kedua tangannya memegang masing-masing ujung ketupat yang berisi beras kuning. Sesaat kemudian, dengan suara keras dan irama yang teratur, sebuah doa dipanjatkan.

Nyoon kaule sadoyo lebbar retno

Nyalametna rahayu kalawan oreng se bennya' se maca lawan se ngeding.

Olle anugrahan yang agung tulung Alla rasululla.

Mantek kimil wangkawi carita liwan punika' punika' puji makutha saking meddhal penembahan ratu agung, kali panembahan panutup kali penembahan budaya ampel giri lanang wadun neddha sawa pujineka.

Tulung alla alla tulung tulung wimut bumi langit tulung. Tulung wetan kidul tulung kulon elor tulung. Kowat abereng Alla.

Atateken pajung eman atatunggul pajung Alla. Akakodung saking Alla katurunan malaikat, iku iku satapa' allahu wajibul umur kandul ing panca bejeh. Luputna ing tula sing genna ilaila dur waladur wali punika' manjingna umuri na' putu.

Neddha neddha patulungane ru hyang widi ing dunya ing akherat.

Lanang wadun neddha sawa punika jambring tuan agung olleya anugrahan ratu agung luputa ning panca bejeh.

Bersamaan dengan selesainya pembacaan doa, kedua tangan pemimpin adat itu menarik keras-keras kedua ujung ketupat yang terbuat dari daun pohon siwalan. Beras kuning pun berhamburan. Suasana tampak hening. Ia lalu menyobek-nyobek bungkus ketupat itu menjadi lima bagian. Masing-masing sobekan diletakkan di lima buah ancak yang sudah berisi *sesajen*. Giliran berikutnya adalah pembacaan doa oleh salah seorang keturunan Bindara Samman lainnya. Kali ini, doa itu dibaca pelan dan nyaris tidak terdengar. Pamungkas acara pada sore itu adalah ketika lima orang secara bergiliran membawa lima buah *ancak* untuk diletakkan di tempat-tempat yang dianggap angker pada empat arah mata angin, yakni di sebelah Utara, Timur, Selatan, dan Barat, serta sebuah ancak diletakkan di tengah-tengah. Sebelum mengangkat ancak, kelima orang tersebut secara bergiliran berpamitan kepada ketua adat. Dengan duduk bersila, di depan ketua adat mengucapkan salam, “*Assalamu’alaikum*”. Sambil menganggukkan kepada, ketua adat membalas salam, “*Wa’alaikum salam*”, sebagai pertanda bahwa *ancak* diperkenankan untuk dibawa.

Acara dilanjutkan pada malam hari. Kali ini, acaranya bertempat di *pasarean* atau rumah adat yang dahulu menjadi tempat tinggal *Bindhere* Samman. Puluhan orang berkumpul di tempat itu. Acaranya adalah pembacaan Surat al-Tawbah, surat kesepuluh dalam al-Qur’an. Yang berbeda pada setiap tahapan *Beberten* adalah jumlah surat yang dibaca. Pada *Beberten* pertama, mereka membaca surat al-Tawbah sebanyak 11 (sebelas kali), pada *Beberten* kedua sebanyak 21 (duapuluhsatu) kali, dan pada *Beberten* ketiga sebanyak 41 (empat puluh satu).

Sebelum pembacaan surat al-Tawbah dimulai, kemenyan dibakar. Hidangan berupa dua buah apem berwarna kuning dan putih juga disajikan. Setelah menyantap hidangan sederhana itu, acara pun dimulai. Pak Rama, sesepuh dari keturunan Bindara Samman, membuka acara dengan pembacaan surat al-Fatihah, surat pertama dalam al-Qur’an. *Ilā haḍarati an-Nabi Muhammad ṣallallāhu ‘alaihi wasallam, wa khuṣūsan ila sukma ilā rūḥi Bindere Samman, syai’un lillāhi lahum al-Fātiḥah*. Hadirin pun secara bersama-sama membaca surat al-Fātiḥah, dilanjutkan

dengan pembacaan surat at-Taubah secara individual oleh 11 (sebelas) orang.³⁵ Tidak ada do'a khusus yang dibaca pada *Beberten* pertama dan kedua. Do'a, berupa do'a *khatmil Qur'an*, hanya dipanjatkan pada *beberten* ketiga.

Pada tengah malam, masih ada sebuah ritual lagi, yakni ritual mencari dan menemui setan serta memberi bekal kepadanya. Pada saat itu, Pak Misradin, salah seorang keturunan Bindara Sammam, yang berpakaian jubah hitam hingga menutupi kepala kecuali wajah berjalan sendirian ke tempat tertentu untuk menemui setan. Tidak ada warga yang tahu ke tempat mana ia pergi. Saat bertemu setan, ia berkata, "*ella terros, jhe' bu-ambuwan neng é dinna', sangonah be'na ella cokop!*". (Teruskan perjalananmu, jangan berhenti di sini, bekalmu sudah cukup!). Masyarakat meyakini, apabila setan-setan itu tidak diberi bekal yang cukup, mereka akan berhenti di desa itu dan mengganggu masyarakat, sehingga timbul wabah penyakit dan bencana alam.

D. *Habitus*: Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kyai

Di Sumenep, secara umum, kyai merupakan pendukung utama Islam tradisional. Mereka, baik secara kultural maupun struktural, bergabung ke dalam organisasi Nahdlatul Ulama'. Ciri dari Islâm tradisional adalah bahwa keberislaman mereka masih terikat kuat dengan ulama-ulama sebelumnya yang hidup antara abad ke VII hingga XIII M, baik dalam tasawuf, hadis, *fiqh*, tafsir, maupun teologi.³⁶ Khazanah ini merupakan modal kultural-intelektual yang luar biasa bagi kaum tradisional untuk berdialektika dengan modernitas. Hasilnya adalah sebuah konsepsi pemahaman Islam yang berdialektika dengan tradisi dan budaya lokal. Konsep ini bisa dilihat dari gagasan Abdurrahman Wahid, salah seorang pendukung Islâm tradisional, tentang pribumisasi. *Mainstream* pemikiran Gus Dur tentang gagasan itu adalah bagaimana Islam sebagai ajaran normatif yang berasal dari Tuhan

³⁵Pada *Beberten* kedua, ia dibaca oleh 21 orang dan pada *Beberten* ketiga dibaca oleh 41 orang.

³⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 1. Bandingkan dengan Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 9-11.

diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitas masing-masing.³⁷ Model pemikiran semacam ini, kemudian, melahirkan Islam akulturatif.

Di sisi lain, kalangan masyarakat adat Pinggir Papas mempraktikkan model Islam sinkretis. Model keberislaman ini merupakan fusi di antara sistem keyakinan Islam dan Hindu. Fusi itu sendiri merupakan amalgamasi yang terdapat tindakan moral atau agama,³⁸ termasuk di dalamnya adalah ritual. Secara kultural, masyarakat adat Pinggir Papas menggabungkan dirinya ke dalam organisasi Nahdlatul Ulama'. Ini bisa dilihat dari praktik keagamaan mereka yang mengikuti tradisi Nahdlatul Ulama', seperti tahlil, ziarah kubur, membaca qunut sewaktu shalat shubuh, dan bahkan mereka aktif dalam forum *Lailatul Ijtima'*³⁹ yang diselenggarakan oleh NU Ranting Pinggir Papas.

Sejak awal 1980-an, kalangan kyai, baik kyai dari luar desa maupun dari dalam desa sendiri, mulai rajin melakukan penetrasi Islam akulturatif ke dalam kalangan masyarakat adat di Desa Pinggir. Di sini, habitus, dalam arti disposisi yang dimiliki oleh para kyai, sangat menentukan dalam melakukan dominasi, berupa penetrasi Islam akulturatif, atas kalangan masyarakat adat. Pengalaman para kyai dalam menjalani ritual-ritual keagamaan yang dijustifikasi oleh sumber-sumber otoritatif dalam Islam menjadikan mereka menilai beberapa elemen dalam ritual-ritual keagamaan kalangan masyarakat sebagai penyimpangan. Dengan kata lain, ritual yang mereka lakukan dipandang sebagai ortodoksi, yakni suatu ajaran standar yang dipandang mewakili kebenaran dalam agama Islam.⁴⁰ Sedangkan ritual kalangan masyarakat dianggap sebagai

³⁷ Asep S. Muhtadi, *Pribumisasi Islam: Ikhtiar untuk Menggagas Fiqh Kontekstual* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), h. 86. Baca juga, A. Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1995), h. 374-375.

³⁸ L.J. Luzbetak, *The Church and Cultures* (Techny: Divine Word Publications, 1970), h. 239.

³⁹ *Lailah* berarti malam dan *ijtimā* berarti pertemuan atau kumpulan. *Lailatul ijtima'* merupakan pertemuan yang diselenggarakan di malam oleh pengurus NU, mulai dari tingkat ranting (desa) hingga tingkat Pengurus Besar (pusat). Lihat Munawar Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU* (Yogyakarta: LKiS, 2012), h. 213.

⁴⁰ Bukan hanya dalam agama Islam, dalam setiap agama hampir ditemukan adanya kelompok dominan (ortodoksi) dan kelompok sempalan

ajaran heterodoks, yakni ajaran yang menyimpang dari kebenaran dan karenanya kelompok tersebut dipandang sebagai sekte,⁴¹ yakni kelompok yang menyempal dari ajaran aliran dominan (ortodoksi).

Penetrasi oleh kalangan kyai tersebut dilakukan melalui pembahasan persoalan-persoalan keagamaan (*baḥs al-masā'il ad-dīniyyah*) yang dipraktikkan oleh kalangan masyarakat adat dan dipandang menyimpang dari *mainstreams* Islam ortodoks. Mereka, misalnya, membahas tentang hukum berbagai ritual adat, seperti *beberten*, sedekah bumi, petik laut, dan sebagainya. Kalangan kyai yang bergabung ke dalam *Lajnah Bahtsul Masa'il* (LBM) Nahdlatul Ulama Sumenep menetapkan bahwa hukum melaksanakan ritual adat pada hari-hari tertentu adalah haram apabila: (1) terdapat penodaan aqidah; (2) ada penghambur-hamburan harta berupa peletakan sesajen pada tempat-tempat tertentu; dan (3) ada pencampuran bacaan *kalimah ṭayyibah* dengan doa-doa persembahkan kepada “penguasa” atau penunggu tempat-tempat keramat. Kebolehan atas pelaksanaan ritual adat itu adalah jika substansi ritual tersebut sudah diluruskan sesuai dengan tuntunan syariat, seperti doa, sedekah, dan ber-*tawassul* dengan para nabi dan orang-orang saleh. Kitab rujukan yang digunakan antara lain Kitab *Fath al-Wahhāb* (II/15), *I'ānah aṭ-Ṭālibīn* (II/298), *Bughyah al-Mustarsyidīn* (298), *Tafsīr al-Jamal*

(sekte). Dalam agama Katolik abad Pertengahan, misalnya, terdapat dua jenis wadah umat beragama yang secara konseptual merupakan dua kubu bertentangan, yaitu *tipe gereja* dan *tipe sekte*. Contoh paling murni dari tipe gereja barangkali adalah Gereja Katolik abad pertengahan, tetapi setiap ortodoksi yang mapan mempunyai aspek tipe gereja. Organisasi-organisasi tipe gereja biasanya berusaha mencakup dan mendominasi seluruh masyarakat dan segala aspek kehidupan. Sebagai wadah yang *established* (mapan), mereka cenderung konservatif, formalistik, dan berkompromi dengan penguasa serta elit politik dan ekonomi. Sebaliknya, *tipe sekte*, selalu lebih kecil dan hubungan antara sesama anggotanya biasanya egaliter. Sekte-sekte biasanya mengklaim bahwa ajarannya lebih *murni*, lebih konsisten dengan wahyu Ilahi. Mereka sering cenderung memisahkan diri secara fisik dari masyarakat sekitarnya, dan menolak budaya dan ilmu pengetahuan sekuler. Lihat Martin van Bruinessen, “Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya”, *Ulumul Qur'an* Vol. III No. 1, (1992), h. 16-27.

⁴¹ Acapkali dipakai juga istilah *splinter group*. Tetapi kata ini tidak mempunyai konotasi khusus aliran agama, tetapi dipakai untuk kelompok kecil yang memisahkan diri (menyempal) dari partai atau organisasi sosial dan politik.

(IV/418), dan al-Muntaqā min Fatawā Fauzān.⁴²

Hasil pembahasan tersebut kemudian disosialisasikan kepada masyarakat adat melalui berbagai forum pengajian, pada pengajian pada forum Lailatul Ijtima' dan peringatan hari-hari besar keagamaan. Hasil pembahasan tersebut juga disampaikan kepada masyarakat secara luas melalui siaran televisi dan radio lokal. Pada setiap Kamis malam, misalnya, Madura Channel (sebuah televisi lokal) bekerjasama dengan NU Cabang Sumenep melakukan siaran bertajuk "NU Sumenep Menjawab" untuk merespon berbagai persoalan keagamaan di masyarakat dalam bingkai ajaran Islam tradisional.

Merespon gerakan penetrasi oleh kalangan kyai, kalangan masyarakat adat yang dipimpin oleh ketua adat melakukan resistensi kultural sekaligus melakukan strategi adaptasi. Resistensi kultural dilakukan oleh kalangan masyarakat adat dengan merevitalisasi ritual *beberten*, yang dalam beberapa elemen ritual tersebut mengandung ajaran sinkretis. Bahkan mereka melakukan internalisasi kepada anak-anak mereka untuk mempertahankan tradisi tersebut. Sejak dini, anak mereka dilibatkan dalam berbagai ritual tersebut. Pengalaman yang tidak mengesankan, yang dalam konsep habitus disebut sebagai disposisi, sewaktu mereka pernah tidak mengadakan ritual tersebut membuat mereka merevitalisasi ritual tersebut. Pak Misradin, salah seorang ketua adat, mengisahkan:

Dulu di desa ini pernah ditimpa bencana angin puting beliung dan air laut masuk ke wilayah pemukiman penduduk. Walaupun tidak ada korban jiwa, tetapi bencana itu mengakibatkan puluhan rumah mengalami rusak berat. Menurut saya, bencana itu disebabkan karena masyarakat desa tidak melaksanakan ritual *beberten* pada tahun itu. Setan-setan marah dan mengamuk. Tetapi setelah ritual *beberten* dilaksanakan pada tahun berikutnya, desa ini tidak lagi ditimpa bencana hingga saat ini.⁴³

Dalam hal ini, relasi yang terbangun di antara kedua entitas tersebut adalah relasi konflik. Kalangan masyarakat adat memandang bahwa pelaksanaan ritual *beberten* sangat fungsional untuk menjaga lingkungan mereka. Karenanya, mereka tetap

⁴² Lihat PC. LBM NU Sumenep, *Tsamroh al-Halaqoh: Hasil Keputusan Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Sumenep* (Sumenep: PC. LBM NU, 2000).

⁴³ Wawancara, tanggal 7 Oktober 2012.

mempertahankan ritual tersebut walaupun harus berhadapan dengan misi kyai untuk memberantas ritual tersebut. Pak Masutra mengatakan:

Para kyai itu *khan* hanya menyuruh kami untuk menghentikan *beberten*. Tetapi mereka tidak hidup di sini. Jadi, mereka tidak merasakan akibat dari tidak dilaksanakannya *beberten*, seperti yang pernah terjadi beberapa tahun yang lalu.⁴⁴

Namun demikian, berbekal modal kultural⁴⁵ yang dimiliki, berupa ilmu pengetahuan keagamaan, para kyai tidak mengendurkan semangat untuk melakukan penetrasi Islam kepada kalangan masyarakat adat. Merasa memiliki modal kultural yang lebih sedikit ketimbang modal kultural yang dimiliki kyai, kalangan masyarakat adat akhirnya menyadari bahwa Islam tradisional bercorak akulturatif sebagaimana yang diajarkan di pesantren oleh kyai adalah sesuatu yang benar. Karenanya, mereka memaksa dirinya untuk tidak lagi memertahankan beberapa unsur ritual yang dipandang menyimpang dari ajaran *mainstream* Islam pesantren. Dalam konsep habitus, ia menolak determinasi dari struktur yang ada (*structuring structure*), yakni elemen ritual yang dipandang menyimpang, dan melakukan apa yang disebut sebagai *structured structure* (menstruktur struktur yang ada), yakni beradaptasi terhadap ajaran yang dikembangkan oleh kyai. Strategi adaptasi ini dilakukan oleh para tokoh adat untuk mencairkan konflik yang sebelumnya terjadi dengan kalangan kyai.

Dalam hal ini tidak terjadi proses akomodasi antara kelompok masyarakat adat dan kalangan kyai. Tidak terjadi proses saling memberi dan menerima antara keduanya. Justru yang terjadi adalah adaptasi oleh kelompok masyarakat adat yang dipandang sebagai 'sekte' oleh kalangan kyai.

Adaptasi tersebut dilakukan melalui beberapa strategi, yakni strategi peniadaan unsur-unsur ritual, perubahan makna (*meaning*) ritual, dan penambahan ritual-ritual tertentu. Strategi

⁴⁴ Wawancara tanggal 7 Oktober 2012.

⁴⁵ Penulis mengambil konsep modal budaya ini dari Bourdieu. Salah satu modal budaya yang diakui adalah bentuk simbolik, yakni ilmu pengetahuan yang dimiliki seseorang yang merupakan hasil internalisasi. Lihat Nico Stehr, "Modern Societies as Knowledge Societies", dalam dalam *Handbook of Social Theory*, eds George Ritzer and Barry Smart (London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publications, 2001), h. 499.

peniadaan dilakukan terhadap ritual-ritual tertentu yang dipandang sebagai syirik, seperti ritual permohonan kepada selain Allah. Misalnya, di masa lalu mereka memohon sesuatu kepada leluhurnya. Mereka memandang leluhurnya sebagai Yang Maha Kuasa yang bisa mengabulkan semua permohonan keturunannya. Ini adalah sebagaimana yang diceritakan oleh Pak Matraji:

Dhimen, oréng ka'dinto panéka nyo'ona bânne dhâ' paséra, tapé nyo'on dhâ' buju'. Buju' panéka kan ajhâjuluk Allah, wali bân rasul. Pangkadhâ sanget téngghi. Ponapa bi saos sé éso'on na' potona, buju' panéka ngaonéngé bân ngabbhuli parnyo'onna. Dulu, orang sini permohonan do'anya itu tidak ditujukan kecuali kepada leluhur. Leluhur itu, sebagaimana diketahui, dijuluki Allah, wali dan rasul. Jadi kedudukannya sangat tinggi. Apa saja yang diminta keturunannya, leluhur itu mengetahuinya dan mengabulkan permohonan itu.⁴⁶

Praktik tersebut merupakan bentuk sinkretisme, yakni campuran antara Islam dan Hindu. Keyakinan tentang adanya kekuatan roh nenek moyang atau leluhur sehingga dapat membantu keturunannya yang masih hidup merupakan praktik yang di dalam Hindu. Ia disebut sebagai *Pitra Rna* atau *Pitra Puja*. Keyakinan ini lambat-laun mulai luntur. Masyarakat desa kini meyakini *buju'* tersebut sebagai wali yang menjadi medium terkabulnya doa.

Sementara itu, perubahan makna (*meaning*)⁴⁷ ritual dilakukan dengan cara tetap memertahankan ritual yang ada, tetapi maknanya diubah sesuai dengan norma-norma yang dikembangkan oleh kalangan Islam pesantren. *Tapak dangdang* (perempatan jalan)

⁴⁶ Wawancara tanggal 30 September 2012.

⁴⁷ Di sini penulis mengambil konsep makna (*meaning*) yang dikembangkan oleh Hans Georg Gadamer. Menurut Gadamer, makna muncul dari hubungan antara suatu tindakan dengan mereks yang berusaha memahami tindakan itu. Artinya, makna tidak pernah melibatkan satu unsur, tetapi harus ada dua unsur yang ditafsirkan, yaitu teks (tindakan) dan penafsirnya. Makna dalam pandangan ini bersifat produktif, sehingga ia sangat terbuka dengan tafsir makna baru sesuai dengan perkembangan waktu dan zaman. Ini berbeda dengan konsep makna yang dikembangkan oleh Weber dan Schutz. Menurut Weber, makna itu identik dengan *in order to motive*, yakni motif yang mendasari suatu tindakan). Sedangkan menurut Schutz, makna identik dengan *because motive*, yakni motif yang benar-benar mendasari suatu tindakan. Lihat Mudi Raharjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gusdur* (Malang: UIN-Malang Press, 2008), h. 120-121; dan Waters, *Modern Sociological Theory*, h. 33.

awalnya memiliki paralelitas dengan tradisi yang berkembang dalam agama Hindu. Dalam ajaran Hindu, empat arah mata angin memiliki makna tersendiri. Sebelah Timur didominasi oleh warna putih, sebelah Utara didominasi oleh warna hitam, di sebelah Utara dengan warna biru, dan sebelah Barat dengan warna kuning. Dalam agama Hindu, warna putih di sebelah Timur merupakan tempat Dewa Kiswara yang bermakna angin, sebelah dihuni oleh Dewa Wisnu dengan simbol berwarna hitam yang bermakna air, sebelah Barat ditempati Dewa Makiswara dengan simbol berwarna kuning yang bermakna kebajikan, dan sebelah Selatan dihuni oleh Dewa Brahmana yang bersimbol warna biru sebagai lambang api. Keempat dewa tersebut merupakan pengejawentahan Tuhan dalam berbagai bentuk. Kini, ia dipandang sebagai simbol *Ka'bah*, yakni sebagai tempat bertemu dan berkumpulnya manusia dari seluruh penjuru dunia. Ia adalah lokus terkabulnya permohonan atau do'a. karenanya, masyarakat adat Pinggir Papas selalu mengadakan ritual *beberten* di perempatan jalan desa itu.

Sesajen yang diletakkan di empat arah mata angin, awalnya dimaksudkan sebagai pemberian *sesajen* kepada makhluk halus, termasuk setan. Di dalam agama Hindu, pemberian *sesajen* erat kaitannya dengan konsep *tri yadnya*, pengorbanan kepada tiga penguasa, yakni kepada *Parahyangan* (Yang Transenden), hati, dan *Brahmana* (Penguasa bumi atau alam). Setiap hari, ketiganya harus diberi *sesajen* agar tidak 'murka'. Kini, masyarakat memandangnya sebagai sedekah kepada siapa saja yang menemukannya.

Adapun strategi penambahan elemen ritual dilakukan dengan mengadakan ritual-ritual tertentu yang disahkan dalam ajaran Islam tradisional-akulturatif, seperti *tawassul*⁴⁸ dan pembacaan surat-surat tertentu dalam al-Qur'an. Pembacaan *tawassul* kepada Bindere Samman, yang kali pertama mengadakan ritual *beberten*, dan pembacaan surat al-Tawbah sebelum ketua adat 'berdialog' dengan setan pada Kamis malam merupakan ritual yang dijustifikasi oleh kalangan kyai.

⁴⁸ *Tawassul* adalah permohonan kepada Allah melalui perantara orang-orang tertentu, seperti para kekasih Allah, para Nabi, Syuhada', dan orang-orang shalih.

E. Penutup

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa masyarakat Desa Pinggir Papas, Sumenep, dalam melakukan ritual *beberten* tidak dalam bentuknya yang awal. Mereka tidak lagi memertahankan beberapa bagian dalam ritual tersebut yang bersifat sinkretis atau menyimpang dari ajaran Islam dan menggantinya dengan elemen-elemen ajaran Islam yang bersifat akulturatif, sebagaimana yang dikembangkan oleh kalangan kyai. Ini menunjukkan bahwa corak keberislaman mereka tidak bersifat *established*, tetapi bersifat *becoming*.

Kesimpulan tersebut memiliki implikasi teoritik, yaitu bahwa *habitus*, terutama pada sisi *structured structure*, dapat digunakan untuk membantah penelitian terdahulu yang memandang sinkretisme agama sebagai sesuatu yang menjadi (*being*) atau sesuatu yang mapan (*established*), sebagaimana, misalnya, yang dilakukan oleh Geertz yang menyebut *abangan* sebagai komunitas yang menekankan pada aspek-aspek animistik dari sinkretisme Jawa, Budiwanti yang menyebutkan satu varian Islam yang disebut sebagai Islam *Wetu Telu*, yang dipertentangkan dengan Islam Waktu Lima dan lebih mirip dengan jenis Islam *abangan* atau sinkretik di Jawa, dan Hefner yang mentipologikan Islam yang dianut oleh komunitas lereng Tengah tersebut sebagai Islam nominal yang mencampurkan dengan gaya ritual Tengger dan kejawen.

Berbeda dengan hasil-hasil penelitian di atas, penelitian ini menemukan sinkretisme sebagai proses menuju menjadi (*becoming*). Ia bukan merupakan hasil akhir dari sebuah proses keberagamaan, tetapi ia lebih merupakan suatu proses keberagamaan yang belum selesai. Dalam penelitian ini, model Islam sinkretis bukanlah pola keberislaman yang *established*, tetapi ia sedang menuju kepada pola keberagamaan Islam akulturatif.

DAFTAR PUSTAKA

- Bartholomew, John Ryan. *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Beatty, Andrew. "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan", *The Journal of Anthropological Institute* 2 (June, 1996).
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loïc J. D. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre dan Loic JD. Wacquant, "The Purpose of Reflexive Sociology" dalam Bourdieu, Pierre dan Loic JD. Wacquant (eds.). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre. 'Men and Machines', dalam K. Knorr-Cetina and A. V. Cicourel (eds) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward and Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Bourdieu, Pierre. *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Bouvier, Héjène. *Lébur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, terj. Rahayu S. Hidayat dan Jean Couteau. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan, 2002.
- Bruinessen, Martin van. "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya", *Ulumul Qur'an* Vol. III No. 1, (1992).
- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak, Islam Wetu Lima versus Islam Wetu Telu*. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Chopra, Rohit. "Neoliberalism as *Doxa*: Bourdieu's Theory of The State And The Contemporary Indian Discourse On Globalization And Liberalization", *Cultural Studies* 17 (2003).

- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982
- Doorn-Harder, Nelly Van dan De Jonge, Kees. "The Pilgrimage to Tembayat: Tradition and Revival in Islamic Mysticism in Contemporary Indonesia", dalam Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.). *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford dan Victoria: Blackwell Publishing, 2006.
- Elias, Nobert. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Malden, MA: Blackwell, 1939/2000.
- Fattah, Munawar Abdul. *Tradisi Orang-orang NU*. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Feillard, A. *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: LKiS, 1995
- Firth, Raymond. "Kepercayaan dan Keraguan terhadap Ilmu Ghaib Kampung Kelantan", dalam Ahmad Ibrahim, dkk. *Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Geertz, Clifford. *Religion of Java*. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Hefner, Robert W. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Horikoshi, Hiroko. A Traditional Leader in a Time of Change. *Ph.D. Thesis*, University of Illinois, 1976.
- Hutomo, Suripan Hadi. *Sinkretisme Jawa Islam*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2001.
- Jabiri, Muhammad Abed al-. *Post-Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Krieken, Robert Van. "Nobert Elias and Process Sociology", dalam (eds.) George Ritzer dan Barry Smart. *Handbook of Social Theory*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2001.
- Lincoln, Yvonna S. dan Guba, Egon G. *Naturalistic Inquiry*. London-New Delhi: Sage Publication Inc., 1985.

- Luzbetak, L.J. *The Church and Cultures*. Techny: Divine Word Publications, 1970.
- Moller, Andre. *Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting*. Swedia: Department of History and Anthropology of Religions, Lund University 2005.
- Moller, Andre. "Islam and *Traweh* Prayers in Java Unity, Diversity, and Cultural Smoothness", *Indonesia and the Malay World*, vol. 33, No. 95 (Maret 2005)
- Muhaimin AG. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal, Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logos, 2001.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rakesarasin, 1996.
- Muhtadi, Asep S. *Pribumisasi Islam: Ikhtiar untuk Menggagas Fiqh Kontekstual*. Bandung: Pustaka Setia, 2005
- Mulder, Niels. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia, 1999.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni pada Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.
- Nakamura, Mitsuo. *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.
- Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*. Bandung: Tarsito, 1992.
- Orleans, Miron. *The Qualitative Report*, Volume 3, Number 2, July 1997. http://www.nova.edu/sss/QR3_3-2/wrn.html
- PC. LBM NU Sumenep, *Tsamroh al-Halaqoh: Hasil Keputusan Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Sumenep* (Sumenep: PC. LBM NU, 2000).
- Peursen, C.A. van. *Strategi Kebudayaan*. Jakarta: Kanisius, 1985.
- Pranowo, Bambang. *Memahami Islam Jawa*, terj. Inyik Ridwan Muzir. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009.
- Radam, Noerid Halui. *Religi Orang Bukit*. Yogyakarta: Semesta, 2001.

- Raharjo, Muji. *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gusdur*. Malang: UIN-Malang Press, 2008
- Ritzer, George dan Goodman, Douglas J. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Spradley, P. James. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Sterne, Jonathan “Bourdieu, Technique and Technology”, *Cultural Studies* 17 (2003)
- Strauss, Anselm L. dan Corbin, Juliet. “Grounded Theory Methodology; An Overview”, dalam N.K. Denzin dan Y.S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publication Inc., 1984.
- Subaharianto, Andang et.al. *Industrialisasi Madura; Membentuk Kultur Menjunjung Leluhur*. Malang: Bayumedia Publishing, 2004.
- Suryo, Joko et.al., *Agama dan Perubahan Sosial; Studi tentang Hubungan antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial-Politik Indonesia*. Yogyakarta: Pusat Antar Universitas-Studi Sosial UGM, 1993.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Tim Penulis Sejarah Sumenep. *Sejarah Sumenep*. Sumenep: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Sumenep, 2003
- Waters, Malcolm. *Modern Sociological Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1994.
- Werdisastra, Raden. *Babad Sumenep*, terj. Moh. Thoha Hadi. Pasuruan: PT. Garoeda Buana Indah, 1996.
- Woodward, Marx. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. An Arbor: UMI, 1985.