

Relasi Kuasa dalam Pengubahan Budaya Komunitas Negara, Muslim, Wong Sikep

DR. Nawari Ismail

REVERENSI
MAHASISWA
DAN UMUM



Karya Putra Darwati Bandung

**Relasi Kuasa
dalam
Pengubahan Budaya Komunitas
Negara, Muslim, Wong Sikep**

DR. Nawari Ismail

Penerbit:



**Karya Putra Darwati
Bandung**

Kutipan Pasal 44 : Sangsi pelanggaran undang-undang hak cipta 1987

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi ijin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 100.000.000,- (seratus juta rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta sebagaimana dimaksud ayat 1 (satu), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 50.000.000,- (lima puluh juta rupiah)

Referensi Mahasiswa dan Umum

RELASI KUASA DALAM PENGUBAHAN

DR. Nawari Ismail

Penerbit:

CV. Karya Putra Darwati

Jl. Raya Darwati No. 46 Bandung

Telp. (022) 7510244 – 7307583

Setting/Cover :

Studio KPD

Cetakan I:

Tahun 2012

Anggota:

IKAPI Jawa Barat

DR. Nawari Ismail

Relasi Kuasa dalam Pengubahan; Ismail, Nawari. DR; Bandung; Karya Putra Darwati; 2012

Hal : 244 hlm; 20 x 27 cm

ISBN: 978-602-7573-11-6

I. Perguruan Tinggi

1. Judul

Hak cipta pada pengarang – Hak pemasaran pada penerbit

Kata Pengantar

Dalam masyarakat multikultural di era globalisasi saat ini dan ke depan, relasi sosial dan budaya antarkelompok tidak akan terelakkan, bahkan akan semakin berlangsung dengan intensitas yang lebih tinggi. Kelompok-kelompok masyarakat yang memiliki eksklusivitas, secara geografis dan sosial-budaya, semakin diterpa informasi dan kebijakan agen-agen global-nasional. Di sisi lain kelompok-kelompok lokal mereaksi proses globalisasi-nasional dengan merevitalisasi budayanya melalui berbagai strategi. Persentuhan para agen globalisasi dan kelompok lokal melahirkan bangunan relasi tertentu.

Tulisan ini mengambil tema bekerjanya kuasa dalam proses relasi antara negara dan muslim dengan kelompok agama lokal yaitu Wong Sikep. Sebuah kelompok yang terus berupaya mempertahankan diri di tengah-tengah upaya perubahan budaya yang dilakukan kelompok-kelompok di luar dirinya.

Buku ini sebagian merupakan hasil penelitian yang saya lakukan dalam Program Hibah Fundamental yang dibiayai oleh Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Kementerian Pendidikan Nasional dan disertasi penulis.

Sepanjang pelacakan penulis, buku yang mengkaji tentang komunitas lokal belum mengaitkannya dengan isu teoritik yang berkembang di dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya antropologi, yaitu relasi kuasa (*power relations*). Sebuah pendekatan yang melihat manusia bukan sekedar obyek yang dipengaruhi struktur, namun ia juga memiliki kebebasan dan bahkan menentukan struktur. Karenanya dalam relasinya dengan pihak lain, manusia adalah 'agen' yang aktif, kreatif, dan bahkan manipulatif yang berorientasi kepada kepentingan dirinya. Setiap orang sama-sama menjalankan kuasa untuk mencapai keunggulan, meskipun dalam proses menjalankan kuasa tersebut ada yang unggul dan 'kalah' atau mengalah, namun sifatnya sementara, karena kuasa itu bersifat dinamis dan kuasa bukan milik elite tertentu, tapi ia dijalankan oleh semua orang. Dalam kaitannya dengan relasi antarkelompok, setiap kelompok menjalankan kuasanya, termasuk kelompok lokal yang dianggap 'lemah' oleh pihak lain. Bahkan ketika si 'lemah' dianggap kalah, sebenarnya ia sedang menjalankan kuasa sesuai kepentingannya, proses untuk memilih atau tidak memilih, menerima atau tidak menerima, mengadaptasi atau tidak suatu ide atau pengetahuan dan tindakan dari pihak lain merupakan indikator bahwa pihak tersebut juga menjalankan kuasa. Lebih dari itu, kemenangan suatu pihak justru karena adanya legitimasi dari yang 'kalah' karena disesuaikan dengan kepentingan pihak yang 'kalah' tersebut.

Buku ini sedikit banyak untuk menutupi kekurangan tersebut. Selain itu, buku ini menyajikan kasus Wong Sikep dalam relasinya dengan negara dan muslim secara etnografis.

Relasi internal Wong Sikep, dan antara ketiga kelompok (negara, muslim, Wong Sikep) dikemukakan dalam bab 4-6. Sementara pada bab sebelumnya (2-3) masing-masing dikemukakan mengenai bagaimana negara secara nasional menjalankan kuasa melalui pengaturan tentang komunitas adat terpencil dan agama lokal, dan mengenai profil muslim lokal dan Wong Sikep. Bab 1 khusus menguraikan urgensi dan teori, dan bab 7 membandingkan teori lokal (temuan penelitian) dan teori signifikan (teori yang sudah mendunia atau pandangan dan temuan ahli) mengenai relasi kuasa (*power relations*) dan hubungan kuasa dengan pengetahuan.

Buku ini dapat menjadi bahan pengayaan bagi mahasiswa, khususnya yang mengambil mata kuliah sosiologi atau antropologi (agama) serta agama dan budaya lokal pada strata satu maupun pascasarjana. Juga dapat menjadi tambahan informasi bagi pemerhati masalah sosial-budaya, pegiat dan pengambil kebijakan terkait dengan komunitas adat terpencil maupun agama lokal pada level pusat maupun di daerah.

Tulisan ini dan proses yang megiringinya dapat diselesaikan karena peran dari berbagai pihak. Secara khusus saya ucapkan terima kasih kepada 'sedulur Sikep', lebih khusus lagi kepada Mbah No yang 'saling sandang' (meninggal dunia) beberapa bulan setelah penelitian dilakukan. Juga kepada warga muslim dan aparat dari instansi pemerintah di Bumi Minotani. Tidak lupa saya ucapkan terima kasih kepada keluarga Sulipan, induk semang saya, selama penelitian berlangsung.

Yogyakarta, 2011

Nawari Ismail

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
DAFTAR ISI	v
Bab I. PENGUBAHAN BUDAYA KOMUNITAS SEBAGAI MEDAN	1
A. Relasi dalam Masyarakat Plural	1
B. Kajian Tentang Wong Sikep dan Agama Lokal	5
C. Fokus Kajian	9
D. Teori Dalam Memahami Kajian	12
E. Kerangka Penulisan	21
Bab II. PENGATURAN NEGARA	23
A. Bermain Melalui Peraturan	23
B. Pengaturan Agama Lokal	24
C. Program Komunitas Adat Terpencil	28
Bab III. PROFIL KELOMPOK AGAMA	33
A. Lingkungan dan Masyarakat	33
B. Islam Arus Utama dan Pinggiran	41
1. Islam Arus Utama	41
2. Islam Pinggiran: Rifaiyah dan Yakari	41
3. Wong Sikep Sebagai Penganut Agama Adam	55
Bab IV. DAMPAK PENGATURAN DALAM RELASI INTERNAL WONG SIKEP	93
A. Sokongan: Kontroversi Lewat Tafsir	94
B. Pertanian: Ajang Persaingan dan Wacana	96
C. Coblosan: Agenda Politik Kontroversial	98
D. Sang Pionir Yang Mulai Tersisih ?	101
E. Mereka yang Berusaha Bebas	106
F. Simpulan	109

Bab V. MENUNGGU PERMAINAN KUASA UNTUK BERTAHAN	111
A. Sokongan: Normalisasi dan Adaptasi Kepentingan	112
B. Pendidikan: Resistensi dan Ketidakkonsistenan	116
C. Pertanian: Bergulat di Tengah Modernisasi	121
D. Sosial-Kependudukan: Minimalisasi Modal Demografis	123
E. Tata Cara Perkawinan dan Pilihan agama	124
F. Bersiasat dalam Penerapan Aturan	129
G. Konstruksi Melalui Wacana Nasionalisme dan Komunisme	130
H. Dampak di Medan Lain: Coblosan Petinggi dan Sengketa Tanah	132
I. Resistensi Untuk Bertahan	137
J. Simpulan	142
Bab VI. BEREPUT PENGARUH DENGAN MUSLIM	147
A. Sepenggal Cerita dari Relasi Sosial dalam Ruang Rural	148
B. Wacana dan Pembalikan Wacana	152
C. Misiologi Muslim dan Efek Bola Salju Persaingan	160
D. Perkawinan	168
E. Perawatan Mayat: Dari Wacana Sampai Pengaturan	171
F. Simpulan	174
Bab VII. MENELISIK ISU RELASI KUASA	177
A. Mewacanakan Relasi Kuasa	177
1. Relasi Kuasa dan Strategi	177
2. Dominasi	179
3. Posisi Agen dan Struktur	184
4. Modal	185
5. Kuasa dan Pengetahuan	187
B. Simpulan dan Refleksi	188
LAMPIRAN	193
Lampiran 1: Kajian Terdahulu Mengenai Wong Sikep	193
Lampiran 2: PERTANGGUNGJAWABAN PENELITIAN	196
Lampiran 3: CURRICULUM VITAE	205
DAFTAR PUSTAKA	211
GLOSSARIUM	221

PENGUBAHAN BUDAYA KOMUNITAS SEBAGAI MEDAN

A. Relasi dalam Masyarakat Plural

Proses perubahan sosial-budaya menuju masyarakat madani melibatkan dua komponen besar yaitu negara dan masyarakat, kedua komponen akan berinteraksi dan berinterdependensi. Relasi antara keduanya harus diacukan kepada prinsip-prinsip dasar dari masyarakat madani. Prinsip-prinsip tersebut misalnya adanya dasar-dasar moral, aturan hukum (*rule of law*) yang mengatur negara (baca: pemerintah), berkembangnya peran lembaga-lembaga masyarakat, dan pengakuan terhadap pluralitas (Ibrahim, 1996). Kesemua prinsip itu akan tumbuh-kembang jika pada kedua level institusi berkembang semangat kebebasan, individualisme, dan toleransi (Ibrahim, 1996).

Masyarakat Indonesia bersifat pluralis baik dari segi agama maupun suku. Karena itu adanya toleransi dan pengakuan terhadap pluralitas akan menghindarkan kelompok-kelompok masyarakat bersikap eksklusif dan berkonflik,¹ sehingga memudahkan terjadinya integrasi. Apalagi memasuki millenium ketiga, ketika perubahan sosial-budaya terus berlanjut dengan akselerasi yang lebih cepat, seiring dengan proses globalisasi yang menjadikan masyarakat berada dalam satu

¹Konflik yang berkembang di Indonesia dapat dipilah ke dalam dua tipe yaitu konflik vertikal dan horizontal. Konflik vertikal merupakan konflik yang didasarkan atas ide komunitas tertentu yang dihadapkan kepada penguasa. Konflik horizontal merupakan konflik yang terjadi antarkomunitas dalam masyarakat akibat banyak aspek misalnya komunitas lain dianggap mengancam kepentingan, nilai-nilai, cara hidup dan identitas kelompoknya. Pada era reformasi konflik horizontal yang sering terjadi meliputi antara lain konflik antarumat beragama, antarsuku, dan antarwilayah. Berbagai jenis konflik horizontal tidak berdiri sendiri, namun berkelindan dengan aspek-aspek lain, seperti persoalan politik atau kebijakan pemerintah, kesukuan, ekonomi, dan penguatan identitas daerah setelah berlakunya otonomi daerah. Dalam hal ini Abdullah (*Jurnal Antropologi Indonesia*, No. 65/2001: 130) mengacu kepada dua hal: (1) masyarakat telah kehilangan *self-defense mechanism*. (2) pemerintah mengalami krisis wibawa, dan *the apparatus of violence* yang dimiliki tidak lagi dianggap sebagai pelindung terhadap ancaman keselamatan. Hal ini terjadi justru karena *uniformitas* sistem pemerintah dan sentralisasi kekuasaan, yang dijalankan Orde Baru, yang menyebabkan ketergantungan pemerintah daerah, dan kemerosotan landasan dan ikatan organis dan tradisional komunitas lokal.

jaringan desa-dunia (*global village*). Dunia yang seperti desa menjadi tempat bertemunya berbagai aspek sosial-budaya (Becford & Kuhn, 1991: 11), sehingga memudahkan sekat-sekat geografis antarnegara dan berimplikasi juga kepada terbukanya sekat-sekat sosial, keagamaan, dan kesukuan.

Era reformasi di Indonesia telah melahirkan dilema, di satu sisi ada pengakuan dan penumbuhkembangan prinsip-prinsip masyarakat madani dan multikulturalisme, namun di sisi lain konflik-konflik horizontal bernuansa agama dan konflik vertikal antara kelompok agama dengan negara masih sering terjadi. Munculnya konflik tersebut mengandaikan adanya kegagalan interaksi antarbudaya karena adanya perbedaan kerangka acuan (*frame of reference*) dan perbedaan kepentingan. Padahal upaya membangun Indonesia baru yang berorientasi kepada prinsip-prinsip masyarakat madani membutuhkan manusia lintas budaya (agama dan suku) tanpa harus tercerabut dari akar budayanya, yang jauh dari sentimen keagamaan dan kesukuan yang berlebihan. Berdasarkan hal tersebut pengetahuan tentang pola-pola relasi sosial serta kecenderungan sentimen keagamaan dalam masyarakat Indonesia masih relevan dan penting.

Sebagai sebuah ideologi, multikulturalism² merupakan pandangan yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan (Jary dan Jary 1991, Watson 2000). Sebagai suatu kebijakan multikulturalisme adalah kebijaksanaan yang mengakui dan melindungi keragaman budaya serta menyetarakan derajat kebudayaan yang berbeda-beda. Harapannya adalah agar setiap kelompok tidak terjebak dalam primordialisme dan eksklusivisme sempit (Shahab, 2004). Karena itu, seturut dengan Shahab (2004), dalam kebijaksanaan multikulturalisme ada pemberian kebebasan bagi setiap kelompok untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaannya. Dalam kaitan ini Suparlan (2002) menegaskan bahwa dalam multikulturalisme masyarakat mempunyai sebuah kebudayaan yang berlaku umum yang coraknya seperti sebuah mosaik, dan di dalam mosaik tercakup semua kebudayaan dari masyarakat-masyarakat yang lebih kecil yang membentuk terwujudnya masyarakat yang lebih besar. Dengan demikian, multikulturalisme sebenarnya juga mengacu kepada identitas budaya sebagai sumber pembeda.

Identitas budaya yang menjadi sumber pembeda individu atau kelompok tersebut dapat berasal dari perbedaan politik, agama, dan suku. Dalam kajian ini misalnya, ada tiga kelompok

² Konsep multikulturalisme tidaklah dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman secara sukubangsa atau kebudayaan sukubangsa yang menjadi ciri masyarakat majemuk, karena multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan. Indonesia Baru era reformasi adalah "masyarakat multikultural Indonesia" yang dibangun dari puing-puing tatanan kehidupan Orde Baru yang bercorak "masyarakat majemuk" (*plural society*). Karenanya, corak masyarakat Indonesia yang *bhinneka tunggal ika* bukan lagi keanekaragaman sukubangsa dan kebudayaannya tetapi keanekaragaman kebudayaan yang ada dalam masyarakat Indonesia. Dengan demikian intisari dari multikulturalisme adalah kebersamaan dalam perbedaan yang sederajat atau keanekaragaman kebudayaan dalam sebuah masyarakat. Berbagai konsep yang relevan dengan multikulturalisme selain 'kebersamaan dalam perbedaan yang sederajat,' adalah, hak budaya komunitas, demokrasi, keadilan dan hukum, nilai-nilai budaya dan etos, sukubangsa, kesukubangsaan, kebudayaan sukubangsa, keyakinan keagamaan, ungkapan-ungkapan budaya, domain privat dan publik, dan HAM. (Fay 1996, Rex 1985, Suparlan 2002).

yang merepresentasikan perbedaan politik dan keagamaan yaitu aparat pemerintah tingkat lokal, muslim, dan Wong Sikep sebagai penganut agama Adam.³

Di daerah kajian yang berada di lingkungan rural ini selain ada semangat pluralisme, walaupun belum berkembang suasana multikulturalisme, berkembang juga persaingan antarkelompok agama dan aparat pemerintah. Mereka memainkan kuasa masing-masing, baik untuk memenangkan ataupun sekedar mempertahankan budayanya. Pergumulan (*interplay*) dan ketegangan tersebut terjadi antara Wong Sikep di satu pihak dengan aparat pemerintah dan muslim di pihak lain. Kelompok Islam atau muslim di Baturejo meliputi kelompok Rifaiyah, Yayasan Karyawan Islam (Yakari), Islam netral, Nahdlatul Ulama' (NU), dan Muhammadiyah (MD).

Rifaiyah, yang merupakan kelompok terbesar dan sering berelasi dengan Wong Sikep, merupakan metamorfosis dari ajaran KH. Ahmad Rifa'i (1786-1876) dari Kalisalak Kecamatan Limpung Kabupaten Batang Jawa Tengah. Saat ini pengikut atau anggotanya tersebar di berbagai daerah Batang, Pemalang, Pekalongan, Wonosobo, Temanggung, Semarang, Purwodadi, dan Pati (Jawa Tengah), Jakarta, serta Indramayu dan Cirebon (Djamil, 2001). KH Ahmad Rifa'i dikenal sebagai tokoh pemikir dan gerakan perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda dan saat ini Rifaiyah menjadi satu di antara berbagai organisasi sosial keagamaan di Indonesia. Dari segi amalan keagamaan, organisasi ini banyak memiliki kemiripan dengan Nahdlatul 'Ulama yang mendasarkan diri kepada pendapat '*ahlus sunnah wal jamaah*', khususnya di bidang fiqh. Perbedaan organisasi ini memiliki pandangan bahwa rukun Islam itu hanya ada satu yaitu membaca syahadat, sedangkan sholat, puasa, zakat, dan haji -- yang menjadi pendapat Nahdlatul Ulama dan umat Islam umumnya di Indonesia -- dianggap sebagai kesempurnaan atau kewajiban agama.

Nahdlatul Ulama' (Kebangkitan Ulama) sendiri merupakan organisasi yang didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari di Surabaya pada 31 Januari 1926 (16 Rajab 1344 H). Organisasi yang berbasis pesantren-tradisionalis ini merupakan metamorfosis dari Komite Hijaz yang dibentuk khusus untuk memperjuangkan kepentingan kaum tradisionalis di Mu'tamar 'Alam Islami di Makkah. Saat ini NU menjadi bagian terbesar dari umat Islam Indonesia. Muhammadiyah dalam tulisan ini adalah organisasi tingkat ranting (desa) yang ada di lingkungan organisasi yang didirikan oleh KH Ahmad Dahlan di Yogyakarta pada 18 Nopember 1912. Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan *dakwah amar makruf nahi mungkar, tajdid* (pembaharuan), dan purnian ajaran Islam dari *takhayul, bid'ah dan khurafat* serta memajukan pendidikan umat Islam dengan memadukan antara ilmu-ilmu tradisional Islam dan ilmu-ilmu sekuler. Sementara Yakari merupakan nama lain dari organisasi Islam yang sekarang dikenal dengan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII). Yakari atau LDII sebenarnya merupakan metamorfosis dari organisasi Islam yang didirikan oleh H. Nurhasan Al-Ubaidah di Kediri Jawa Timur pada 3 Januari 1951 dengan nama Darul Hadis. Ajarannya dianggap ekstrem sehingga Majelis Ulama' dan pemerintah (pernah) menganggapnya sebagai aliran sesat. Organisasi ini di antaranya memandang orang (Islam) yang tidak berimam kepada Nurhasan dianggap kafir.

³Dalam hal ini Shahab (2004) membagi sumber identitas ke dalam dua model yaitu: model lokal (*local model*) dan model pengamat (*observer model*). Pembagian ini mengacu kepada pandangan Ward (1969): Model lokal berarti identitas yang dibangun oleh pemangku budaya itu sendiri, sedangkan model pengamat merupakan identitas yang dibangun oleh peneliti atau pihak luar.

Adapun Islam netral dalam tulisan ini adalah sebutan masyarakat setempat terhadap kelompok yang menganggap diri tidak bergabung kepada organisasi Islam (NU, MD, dan Rifaiyah) setempat. Walaupun begitu, dalam amalan keagamaan sebenarnya kelompok ini berusaha memadukan antara ajaran tokoh Rifaiyah (KH. Ahmad Rifai) dan NU. Misalnya dalam amalan sholat sama seperti yang dilakukan orang NU, namun dalam hal tertentu misalnya sumber kajian keagamaannya menggunakan kitab karangan KH. Ahmad Rifai.

Wong Sikep adalah penganut agama Adam, sebuah agama lokal.⁴ Mereka biasanya menyebut dan disebut dengan berbagai panggilan. Di kalangan mereka menyebut diri sebagai *Wong Sikep* (orang yang bertanggung jawab) atau *Sedulur Sikep*. Orang di luar mereka biasa menyebutnya dengan orang Samin. Disebut orang Samin karena ditautkan dengan pendirinya yaitu Samin Surontiko (1859-1914) yang pada usia 31 tahun atau sekitar tahun 1890 mulai menyebarkan ajarannya di desa hutan kawasan Randublatung Blora. Gerakan ini kemudian dengan cepat menyebar ke berbagai daerah yang lain

Sebagai sebuah gerakan, Saminisme maupun Rifaiyah pada awalnya sama-sama sebagai sosok perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda pada abad ke-19, sebuah era yang banyak melahirkan gerakan anti kolonial dari berbagai tokoh dan komunitas di Indonesia akibat dominasi Belanda atas Hindia Timur (Indonesia). Dominasi Belanda ketika itu mencakup banyak bidang seperti politik, budaya, dan ekonomi (Kartodirdjo dkk, 1974). Di bidang politik misalnya, Belanda menciptakan ketergantungan penguasa tradisional kepadanya. Kebijakannya dalam bidang sosial-ekonomi menjadikan pribumi berada dalam sistem eksploitasi ekonomi kolonial. Di sisi lain, kebudayaan Belanda kian berpengaruh dalam kehidupan masyarakat tradisional, baik secara adat maupun agama. Kecenderungan ini disadari tokoh agama dan melahirkan perlawanan dari berbagai kelompok masyarakat.

Samnisme dan Rifaiyah juga memiliki kemiripan basis dan model perlawanannya. Keduanya memulai gerakannya dari masyarakat pedesaan, dan karenanya kedua tokoh gerakan tersebut sama-sama menjadi elit agama atau tradisi di lingkungannya masing-masing. Karena itu keduanya, meminjam istilah Kartodirdjo (1973:9), mempunyai kepemimpinan kharismatik, sebuah tipe kepemimpinan yang bertumpu kepada wibawa sang tokoh dalam mengendalikan kelompoknya. Baik Saminisme maupun Rifaiyah memilih jalan perlawanan nonfisik dengan mengandalkan pada gerakan moral tradisi keagamaan atau gerakan sektarian.⁵ Hal ini berbeda dengan perlawanan beberapa kelompok masyarakat ketika itu, misalnya pemberontakan petani Banten atau yang biasa disebut dengan *Geger Cilegon* (1888) yang dipimpin oleh Kyai Wasid dan Jaro Kajuruan, atau lebih mundur ke belakang yaitu perang yang dilakukan Pangeran Diponegoro

⁴Penyebutan agama lokal dalam tulisan ini merupakan padanan dari agama global. Agama lokal adalah agama yang lahir, berkembang, dan berakar di kalangan (kebudayaan) suku atau komunitas di Indonesia. Agama global adalah agama yang tumbuh dan berasal dari luar Indonesia. Dalam hal ini meliputi agama yang diakui oleh negara yaitu Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha, Konghucu. Selain itu saya juga menggunakan istilah agama resmi untuk agama global yang diakui secara resmi oleh negara Indonesia. Penjelasan lebih lanjut lihat dalam Bab 2. Untuk itu ketika saya menyebut agama resmi maka yang dimaksud adalah agama global, dan sebaliknya.

⁵Gerakan sektarian berkarakter sebagai berikut: menolak (kebudayaan) kelompok yang mapan (kolonial Belanda), dan mengembangkan pola kepemimpinan kharismatik, melakukan gerakan budaya yang bertujuan membangun isolasi budaya dengan kekuasaan yang hegemonik dan membangun solidaritas internal. Lihat juga dalam Kartodirdjo (1973).

(1825-1830). Tidak itu saja, kedua kelompok ini sampai era Orde Baru sama-sama memiliki 'nasib' yang sama yaitu dicurigai oleh pihak aparat pemerintah maupun kelompok Islam.

Selain ada persamaan, keduanya memiliki perbedaan. Gerakan Rifaiyah, setidaknya jika mengacu kepada simpulan Djamil (2001), bukan termasuk dalam kategori gerakan revivalisme, sebagaimana dikemukakan Kartodirdjo (1973). Gerakan ini berupaya untuk merealisasikan produk pemikiran Islam tokohnya yaitu membentuk masyarakat yang jauh dari budaya kolonial yang dianggap kafir. Adapun Saminisme berunsur revivalisme-nya karena ingin membangkitkan kembali kejayaan Majapahit. Kecenderungan ini setidaknya mengacu kepada pandangan Gatot Pranoto (dalam Burhanuddin, 2006). Dengan demikian gerakan Saminisme bersifat sektarian-revivalis, sedangkan Rifaiyah bersifat sektarian-nonrevivalis. Selama Orde Baru dan setelah Indonesia memasuki era reformasi, keduanya memperoleh perlakuan yang berbeda. Rifaiyah mendekat dan banyak bersikap 'lunak' dengan melakukan *reinterpretasi* pemahaman agama dalam pola relasinya dengan negara dan kelompok Islam lainnya. Penganut agama Adam terus berjuang agar agamanya diakui oleh negara, dan mereka tetap dinarasikan sebagai komunitas adat terpencil yang perlu dibimbing agar memiliki kebudayaan yang sama dengan masyarakat pada umumnya.

B. Kajian Tentang Wong Sikep dan Agama Lokal

Kajian Wong Sikep: Kajian mengenai Wong Sikep sudah banyak dilakukan para ahli (lebih rinci lihat dalam lampiran). Tema kajiannya antara lain berkisar mengenai teologi, tradisi-religi, kehidupan keluarga, dan sosialisasi nilai, bahasa, dan hukum adat. Fokus kajiannya setidaknya berkisar kepada-tiga (3) hal. *Pertama*, memerikan agama dan gerakan perlawanan Wong Sikep pada awal-awal kelahirannya atau sebelum kemerdekaan. *Kedua*, interaksi dan sosialisasi nilai. *Ketiga*, unsur harmoni dalam kehidupan mereka.

Peneliti yang lebih fokus kepada aspek yang pertama misalnya dilakukan oleh The Siauw Giap (1967) yang mengkaji gerakan Saminisme dalam konteks gerakan resistensi kaum tani di Jawa. Hal yang sama dilakukan oleh Benda & Castle (1969). Benda & Castle di antaranya menyimpulkan bahwa Wong Sikep merupakan sekte yang menolak Islam, negara, dan hirarki sosial. Penolakan itu ditandai dengan keengganan untuk kawin dan merawat janazah dengan cara Islam. Penolakan ini bersumber dari modin yang dianggapnya sebagai misiolog Islam dan memungut pajak (dana) pada waktu acara tersebut. Orang Sikep juga dianggap berusaha menghilangkan hirarki sosial dengan cara menghilangkan *tata-krama* berdasarkan perbedaan kelas yaitu dengan menggunakan bahasa Jawa *ngoko*. Selain itu mereka dianggap sebagai sebuah gerakan yang tanpa dilandaskan kepada kepercayaan kepada Tuhan (*atheisme*). Temuan keduanya berharga terutama dalam kaitannya dengan pemerian identitas budaya Wong Sikep saat ini.

Di antara ahli yang lebih fokus mengkaji Wong Sikep sebagai kelompok agama lokal misalnya Suhernowo dkk (1952) yang meneliti orang Sikep di Kudus. Ia menemukan beberapa tipologi ajaran Samin (*Wong Sikep, NI*) yaitu Samin Sangkak, Samin Lugu, Samin Jombloito, dan Samin Kasimpar. Menurutnya Saminisme dalam bentuk agama lokal ini muncul setelah tiadanya pimpinan yang militan sehingga mereka lebih mengembangkan meditasi dan olah batin untuk menguasai hawa nafsu melalui sikap *meneng, menep, mantheng, mijeni*. Kajian Suhernowo ini

terutama dapat menjadi sumber pembandingan mengenai faktor penyebab resistensi dalam lintasan sejarah Wong Sikep saat ini.

Sementara Sastroatmodjo (2003) yang melakukan kajian Wong Sikep tahun 1974 di Bojonegoro sebagian fokus kepada Samin sebagai kelompok agama lokal. Di antara temuannya adalah Saminisme merupakan *sinkretisme* dari ajaran agama Syiwa-Budha dan Islam *plus* pemahaman budaya Jawa. Dengan kata lain orang Samin mempunyai moral keagamaan, atau setidaknya moral sosial yang menjadi faktor pendorong terjadinya perlawanan dan perilaku kulturalnya. Informasi dari Sastroatmodjo sangat berharga dalam konteks kajian Wong Sikep khususnya yang berkaitan dengan corak ajaran yang bersifat sinkretis dan pandangannya tentang theisme dari Saminisme. Pandangan bahwa Saminisme mengandung teisme dilakukan Sastroatmodjo sebagai kritik terhadap pandangan Benda & Castles. Baginya Saminisme mengandung nilai ketuhanan sesuai dengan konsep '*agromokerti*' dari Ki Mangusarkoro yang mengandung ajaran tentang keselarasan dengan alam dan kepasrahan mutlak makhluk kepada al-Khalik.

Mumfangati dkk (2005) mengkaji khusus tentang keyakinan orang Samin dan implikasinya terhadap pemeliharaan lingkungan hidup dan simbol identitas mereka. Secara umum disimpulkan bahwa orang Samin dengan keyakinan yang masih dianutnya memiliki kearifan lokal dalam pemeliharaan lingkungan hidup, mereka tidak mengeksploitasi lahan pertanian secara berlebihan, namun secukupnya, hal ini sesuai dengan alam pikiran mereka yang sederhana. Mereka juga memiliki identitas khusus dalam berbagai aspek seperti bahasa, pakaian, adat istiadat, kebiasaan dan kesenian. Mengenai identitas ini juga disinggung oleh Samiyono (2006) selain memfokuskan diri kepada kepercayaan Sikep dan fungsi keseduluran dalam perspektif struktural-fungsionalisme. Kajian yang dilakukan dengan pendekatan kualitatif di daerah Ngawen ini menemukan bahwa kepercayaan Sikep (Adam) dapat dikategorikan sebagai agama (lokal) secara sosiologis, konsep keseduluran Sikep berfungsi dalam kehidupan internal dan eksternal, semakin jauh fungsi keseduluran semakin melemah pengaruh eksternal terhadap sistem peseduluran. Artinya, keseduluran atau kekerabatan akan berfungsi dengan efektif di masyarakat jika masyarakat tersebut masih berada dalam lokasi yang sama karena intensitas interaksinya yang kuat.

Kajian-kajian tersebut lebih memfokuskan diri kepada pemerian keunikan atau kekhususan (*difference*) kebudayaan Wong Sikep. Dalam bahasa Keesing (1994: 301) sebuah kebudayaan *eksotik* yang berbeda dengan kebudayaan komunitas lain. Kebudayaan Wong Sikep dilihat sebagai sesuatu yang *esensial* yang bersifat statis dan *homogen* dari waktu ke waktu. Akibatnya, dalam kajiannya mengabaikan kemungkinan adanya perubahan sosial budaya, dan kurang melihat keberdaulatan pelaku dalam interaksinya dengan pelaku di luar dirinya. Kajian ini mengkaji Wong Sikep sebagai kelompok yang senantiasa berjuang untuk unggul atau mempertahankan posisi ketika berelasi dengan kelompok lain sehingga terjadi perubahan.

Wong Sikep di Tengah Kajian Agama Lokal: Sebagai penganut agama lokal, kajian Wong Sikep tidak dapat dilepaskan dari kajian agama lokal yang lain. Dalam konteks relasi sosial antara kelompok agama lokal dengan kelompok di luar dirinya telah dikaji beberapa ahli. Kajian tersebut lebih banyak melihat (relasi) kuasa sebagai otoritas dan kurang menekankan keagenan pelaku dari kelompok agama lokal, sehingga dianggap terjadi dominasi secara permanen oleh suatu

kelompok. Artinya, kajian tersebut belum banyak melihat bagaimana kuasa sebagai tindakan antarpelaku yang memberi kemungkinan adanya keagenan dan dominasi yang mencair. Misalnya Hefner yang melakukan kajian secara etnografi historis di kalangan orang Pegunungan Tengger di Pasuruan. Menurutnya kecenderungan dominasi penguasa dan kelompok agama global atas kelompok agama lokal menunjukkan bahwa medan politik yang dijalankan negara memiliki relasi dengan praktek keagamaan (Hefner, 1989). Artinya, ketegangan politik berpengaruh terhadap ekspresi keagamaan, yang secara bervariasi membentuk, mendorong dan mengubah ekspresi keagamaan masyarakat. Kekuasaan dengan daya paksa, secara terselubung maupun nyata, telah menciptakan suasana keagamaan tertentu, dan *kolaborasinya* dengan elite agama global telah menyebabkan terjadinya konversi dari penganut agama lokal ke agama global. Tesis Hefner ini juga ditegaskan lagi dalam karyanya yang lain dengan menambahkan bahwa terjadinya perubahan sosial di kalangan orang Tengger, sebagai kelompok agama lokal dan minoritas, merupakan akibat panetrasi politik budaya luar khususnya negara dan Islam melalui proyek pembangunan di bidang pertanian, Islamisasi dan konflik ideologis partai politik (Hefner, 1999). Akibatnya banyak terjadi konversi di kalangan masyarakat suku tersebut, baik konversi semu maupun aktual,⁶ di tengah-tengah ketegangan politik terutama setelah terjadinya pemberontakan kelompok kiri dalam Gerakan 30 September 1965. Di daerah-daerah yang dulunya dikenal sebagai penganut agama lokal (*kejawan*) mulai berubah menjadi aktif dalam melaksanakan ajaran Islam seperti shalat, pengajian agama Islam, pengumpulan zakat fitrah, dan pelajaran ritual.

Tesis Hefner bahwa medan politik menjadi faktor (pokok) dalam konflik antarumat beragama, sebenarnya pengulangan fakta dari hasil kajian Geertz (1960) mengenai konflik antara ketiga subvarian abangan, santri dan priyayi. Menurutnya, ketegangan semakin menguat ketika Pemilihan Umum berlangsung karena tiap varian merepresentasikan pendukung partai politik tertentu yaitu santri terutama ke Masyumi, priyayi ke PNI. Dalam hal ini Geertz (1960) menegaskan bahwa kian intensifnya perjuangan kekuasaan politik merupakan unsur pemecah yang ketiga yang mempertajam konflik keagamaan, sedangkan dua faktor yang lain yaitu konflik ideologis dan meningkatnya mobilitas status. Persoalan keagamaan menjadi persoalan politis karena perjuangan politik melibatkan kelompok-kelompok agama yang berbeda dan dengan basis budaya yang berbeda pula.

Seturut dengan itu, Budiwanti (2000), yang meneliti relasi Islam-*wetu telu* dengan Islam waktu lima dan negara di Lombok, lebih menekankan 'kejemawanan' struktur dan kurang perhatian terhadap keagenan pelaku kelompok agama lokal. Menurutnya kelompok *wetu telu* sebagai minoritas terus mengalami tekanan untuk beradaptasi dengan praktek keagamaan kelompok mayoritas (waktu lima) melalui misiologi dan kekuasaan negara. Kolaborasi antara misiolog Islam dan kekuasaan politik negara telah memarginalkan kelompok Islam *wetu telu*. Dalam hal ini Budiwanti (2000) menegaskan bahwa konflik kian menajam ketika kelompok waktu lima bersatu melakukan misiologi kepada kelompok *wetu telu*, dan pada akhirnya secara perlahan-lahan budaya sinkretis *wetu telu* digeser oleh *ortodoksisme* Islam. Bahkan dalam simpulannya,

⁶Saya mengartikan konversi aktual sebagai perpindahan antaragama dari seseorang secara nyata atau orang tersebut secara lahir-batin masuk dan mengamalkan ajaran agama barunya. Adapun dalam konversi semu seseorang seolah-olah atau dianggap masuk ke dalam agama baru, dan karenanya dia tidak pernah menjalankan ajaran agama baru tersebut.

Budiwanti berkeyakinan bahwa ke depan nampaknya sulit bagi kelompok *wetu telu* untuk memelihara dan mempertahankan tradisi keagamaannya lagi akibat tekanan yang terus menerus dari kekuasaan di luar dirinya yaitu pembangunan oleh negara dan misiologi waktu lima.

Sementara itu Tsing (1998) yang melakukan kajian etnografi pada 1981 di kalangan masyarakat suku Dayak Meratus memfokuskan kajiannya kepada isu marjinalisasi di kalangan orang Meratus, khususnya yang dilakukan oleh negara. Tsing berusaha memerikan cara-cara orang Meratus dalam beradaptasi dengan situasi dan kebijakan pemerintah, selain itu ia berusaha memahami kontak kebudayaan dari kedua kelompok. Menurutnya dalam menghadapi kelompok dominan, kelompok minoritas memadukan antara tindakan akomodasi dan resistensi agar bisa bertahan. Dalam kontaknya dengan kebudayaan lain ditandai oleh asimetri kekuasaan dari suku dan jender, dan orang Dayak Meratus dianggap sebagai kelompok yang memiliki kebudayaan rendah dan karenanya kebudayaannya harus dikonstruksi (dibina). Tsing kemudian melihat proses ini sebagai proses marjinalisasi orang Meratus.

Kajian kelompok agama yang lebih menekankan kepada *keeksotikan*, kebudayaan yang *esensialis*, dan *nonkonstruktivisme* sudah banyak dikritisi oleh beberapa ahli. Dengan bahasa yang agak tajam, Turner (1991) menyatakan bahwa kelemahan kajian keagamaan dalam perspektif ilmu-ilmu sosial, termasuk antropologi, selama ini adalah karena ia tidak terlibat secara mendalam dalam debat teoritik yang berkembang seperti teori-teori mode produksi dan ideologi dari neoMarxis, subyektivitas dan kekuasaan (strukturalis Perancis), negara dan legitimasi dalam teori kritis. Sementara itu Morris (1987) menegaskan bahwa saatnya gejala keagamaan tidak sekedar dikaji pada aspek ritual, magi, dan simbol-simbol,⁷ namun ia dilihat sebagai sebuah gejala budaya dalam makna luas. Artinya, gejala keagamaan tidak hanya dilihat kaitannya dengan pedoman bagi perilaku atau tindakan manusia seperti interaksi antaraktor atau penganut agama. Karena itu di dalam proses tersebut ada negosiasi, pertarungan wacana dan stereotif dan bahkan kuasa untuk meraih keunggulan dalam menentukan tindakan manusia. Berdasarkan semangat dari beberapa pandangan tersebut, kajian ini melihat kelompok agama lokal dalam relasinya dengan kelompok agama global dan negara dalam perspektif konstruktivisme. Sebuah perspektif yang pada intinya mengandaikan setiap kelompok dan individu sebagai agen yang aktif bahkan manipulatif dalam berinteraksi dengan pihak lain serta melihat dimensi perubahan yang terjadi akibat dari interaksi antarkelompok.

Kajian ini memfokuskan diri kepada kelompok agama lokal khususnya Wong Sikep dalam berelasi dengan sesamanya serta kelompok di luar dirinya, negara dan agama global, suatu kajian yang belum banyak dilakukan oleh pengkaji sebelumnya. Karena itu secara teoritik kajian ini merupakan bagian dari upaya memperkaya kajian kelompok agama dalam kaitannya dengan isu kontemporer, dan bagian dari kajian subyek dengan unit analisis mikro (melalui kasus Wong Sikep), namun merepresentasikan isu yang mendunia. Dengan demikian, kebaruan kajian ini terletak pada penjelasan mengenai Wong Sikep sebagai komunitas agama lokal yang bukan sekedar

⁷Lihat juga Abdullah (2002) yang menegaskan bahwa pendekatan antropologi terhadap gejala keagamaan lebih merupakan kelanjutan dari model Durkhemian, Tylor, Weber, dan Malinowski yang evolusionistik dan struktural-fungsionalisme yang mengasumsikan agama sebagai refleksi dari lingkungan di luar dirinya.

menjadi obyek namun menjadi subyek yang memiliki agensi ketika berelasi dengan pelaku-pelaku di luar dirinya.

C. Fokus Kajian

Relasi kuasa antara Wong Sikep dengan kelompok di luar dirinya merupakan konsekuensi dari kebijakan atau aturan yang dilakukan negara pada skala nasional. Berbagai kebijakan negara tersebut ditujukan untuk mengubah budaya mereka, dan dalam pengimplementasiannya bukan hanya dilakukan oleh aparat pemerintah setempat, namun melibatkan juga muslim setempat. Pelaku-pelaku dari aparat pemerintah memainkan kuasanya melalui 'pembinaan' atau *pengonstruksian* kepada kelompok Wong Sikep agar berubah kebudayaannya dan masuk ke agama resmi. Misalnya dengan mencantumkan agama global tertentu pada Kartu Tanda Penduduk (KTP) penganut agama lokal tersebut. Wong Sikep membiarkan (bedakan dengan *menerima*) pencantuman agama resmi di KTP-nya karena kepentingannya diterima oleh aparat pemerintah. Aparat pemerintah dan muslim juga melempar wacana yang menyudutkan Wong Sikep dengan isu PKI. Sebuah wacana yang dikenakan juga pada Wong Sikep di tempat lain seperti di Bojonegoro (Makhasi, 1985: 45). Di sisi lain Wong Sikep melakukan pembalikan wacana dan tindakan-tindakan untuk melawan dan akomodasi.

Kajian ini melihat relasi kuasa dari perspektif tindakan pelaku dalam medan sosial perubahan budaya Wong Sikep, sebagai implementasi dari regulasi negara. Pendekatan kuasa dalam perspektif tindakan pelaku dirasa penting saat ini. Hal ini setidaknya karena dua hal. *Pertama*, sejalan dengan isu global yang lebih mengedepankan makna penting individu atau kelompok sebagai aktor dan agen dalam relasinya dengan pihak lain. Isu yang berkaitan dengan protes dan tuntutan pemenuhan keadilan sosial-ekonomi-politik, hak-azasi manusia, dan perjuangan untuk penafian deskriminasi oleh minoritas menunjukkan hal itu. Pada gilirannya proses globalisasi dengan segala isunya tersebut melahirkan dua arah sekaligus yaitu: di satu sisi terjadi proses homogenisasi komunitas di seluruh dunia, di sisi lain terjadi heterogenisasi.⁸

Dalam konteks Indonesia, isu-isu global itu bukan hanya merambah dan merubah cara berpikir dan bertindak masyarakat perkotaan, namun juga masyarakat perdesaan termasuk komunitas terpencil. Orang-orang yang dianggap tidak berdaya dan banyak diam ketika menghadapi tindakan pihak lain mulai berani melakukan perlawanan, misalnya melalui protes dan tuntutan. Semuanya menunjukkan bahwa dalam batas-batas tertentu individu *jumawan* atau

⁸Speed (2002: 207) misalnya menegaskan bahwa kajian terbaru menunjukkan proses-proses yang berlawanan dari globalisasi tersebut berlangsung serempak. Lebih lanjut ia mengemukakan bahwa para ahli melihat pengaruh proses globalisasi terhadap kebudayaan lokal kepada dua hal yaitu proses *homogenisasi* kebudayaan lokal melalui penyejagatan kebudayaan umum Amerika (baca: Barat pada umumnya). Ahli lain melihat proses globalisasi melahirkan *multiplisitas* dan keragaman kebudayaan baru, sebuah kebudayaan cangkakan (*hibrida*) atau penegasan kembali identitas dan kebudayaan lokal (Speed, 2002). Bahasa populer untuk menunjukkan dua proses tersebut adalah '*think globally, act locally*'. Hal yang senada dikemukakan Saifuddin (2005: 44) bahwa pada saat bersamaan terjadi kecenderungan yang berlawanan dalam proses globalisasi. Di satu sisi terjadi peningkatan sentralisasi kuasa pada perencanaan dan pengambilan keputusan tingkat tinggi dan lahirnya bisnis internasional seperti Dana Moneter Internasional, dan Bank Dunia. Di pihak lain secara bersamaan melahirkan lokalisme dan *chauvisme* kesukuan serta nasionalisme.

berdaulat dalam berelasi dengan pihak lain sekaligus mampu merubah tindakan pihak lain, dia sosok aktif, kreatif, dan manipulatif. Akibatnya pusat *kejumawan* menjadi tersebar, ia bukan sekedar 'dimiliki' pihak-pihak penguasa struktur (elite ekonomi, politik, dan agama).

Kedua, isu-isu yang mengiringi proses globalisasi yang melahirkan keberdaulatan pelaku, individu atau kelompok, mengandaikan berjalannya konstruktivisme dalam kehidupan masyarakat. Lanskap budaya dunia moderen sedang berubah dan karenanya pemahaman mengenai masyarakat sebagai kesatuan entitas yang stabil mulai dipertanyakan.⁹ Dengan demikian perkembangan globalisasi tersebut bukan hanya berdampak kepada terjadinya perubahan sosial-politik, namun juga merubah paradigma keilmuan. Dalam konteks antropologi, gejala tersebut jelas membutuhkan penjelasan atau paradigma dan metodologi kajian baru¹⁰ agar (teori-teori) antropologi mampu memahami perkembangan kondisi atau realitas sosial masyarakat kontemporer.

Sebagaimana dimaklumi bahwa pergeseran paradigma dalam ilmu pengetahuan, antropologi khususnya, selain karena adanya kritik internal dalam paradigma itu sendiri, juga karena terjadinya perubahan-perubahan dalam masyarakat. Perubahan-perubahan dalam masyarakat membutuhkan pemahaman baru sehingga akan menggeser paradigma lama. Hal ini tentu akan berakibat juga kepada aspek metodologis. Misalnya antropolog menganalisis isu-isu global dalam lingkup lokal. Hal ini dimaksudkan, seperti diungkap Nash (2005), agar antropologi punya kontribusi dalam memahami proses globalisasi tersebut dalam medan lokal.¹¹

Pengubahan budaya komunitas (Wong Sikep) dalam bahasan ini dikonseptualisasikan sebagai medan sosial karena di dalamnya para pelaku saling bertindak melalui hubungan-hubungan sosial di antara mereka. Di dalamnya terdapat kiat-kiat atau strategi pelaku dalam melaksanakan dan atau mengalami kuasa, sehingga berpengaruh terhadap posisi masing-masing. Di dalam medan tersebut ada relasi dan persaingan antara Wong Sikep dengan aparat pemerintah dan muslim setempat. Masing-masing pihak berusaha menguatkan dan mempertahankan posisinya. Wong Sikep misalnya, melakukan penguatan identitasnya. Penguatan itu merupakan bagian dari dijalankannya kuasa oleh mereka, misalnya melalui sosialisasi nilai keagamaan dari sesepuh kepada anggotanya. Bahkan terjadi persaingan di antara warga Sikep sendiri ketika berelasi dengan kedua kelompok tersebut. Dengan demikian kajian ini menjadikan medan perubahan budaya Wong Sikep sebagai titik pijak memahami relasi-relasi kuasa di antara mereka. Di dalam medan sosial tersebut para pelaku menjalankan dan atau mengalami kuasa secara simultan sebagaimana

⁹Terjadinya protes, tuntutan pihak minoritas akan keadilan sosial, hak azasi manusia dan lainnya menunjukkan adanya gejala keretakan, fragmentasi atau dislokasi, dan hal ini bukan hanya berpengaruh dalam kehidupan masyarakat itu sendiri, namun juga bagi ilmu pengetahuan termasuk antropologi. Artinya, sebagaimana dilansir Saifuddin (2005) bahwa keadaan tersebut melahirkan ketidakpastian penggunaan cara yang tepat dalam memaparkan realitas dan melahirkan kristisisme atau mempertanyakan kembali paradigma ilmiah dan meta naratif yang ada seperti Marxisme, strukturalisme, dan struktural fungsionalisme.

¹⁰ Abdullah (2006) misalnya menjelaskan hubungan perubahan-perubahan yang terjadi akibat globalisasi yaitu adanya deterritorialisasi budaya dengan aspek metodologis dalam antropologi, baik yang berkaitan dengan analisis, pengumpulan data, representasi dan unit analisis.

¹¹Speed (2002), misalnya melakukan kajian isu hak azasi manusia di medan lokal komunitas Nicolas Ruiz di Chiapas (Meksiko) yaitu bagaimana komunitas tersebut memperjuangkan hak-haknya agar diakui secara hukum oleh negara bahkan untuk memperoleh otonomi. Dia menemukan bahwa konsep hak azasi manusia yang mendunia itu disesuaikan dengan sejarah dan subyektivitas komunitas lokal, dan dalam proses itu justru memunculkan kembali identitas budaya lokal.

dilansir oleh Foucault (dalam Cheater, 1999:3) bahwa setiap individu sebenarnya selalu berada dalam posisi mengalami dan melaksanakan kuasa, karena mereka bukan sekedar obyek kuasa yang patuh begitu saja, namun juga berkiat dalam menjalankan kuasa.

Ketika relasi kuasa beroperasi akan ada pertarungan dan pergumulan antar pelaku untuk meraih keunggulan. Seturut dengan Bourdieu (1977), dalam medan sosial yang terdiri dari banyak pelaku, dengan segala *habitus* yang dimilikinya, akan terdapat perjuangan secara kontinu untuk saling unggul atau sekedar bertahan. Untuk unggul dan bertahan tersebut mereka berstrategi atau melakukan kiat-kiat dengan menggunakan sumber daya atau modal yang dimilikinya. Selain itu karena setiap orang berada dalam kelompok agama, setiap individu hakikatnya berada dalam ragam jaringan kuasa, baik kelompok agama lokal maupun agama global dan aparat pemerintah memiliki jaringannya sendiri yang sekaligus menjadi modal dalam berelasi. Kuasa, sebagaimana dilansir Saifuddin (2005), dapat dimaknai sebagai kemampuan seseorang atau kelompok untuk mengendalikan, mempengaruhi, dan membuat orang atau kelompok lain melakukan sesuatu.

Relasi kuasa yang terjadi antar kelompok di Bumi Minotani, nama semboyan pembangunan dari lokasi penelitian ini, menunjukkan tiga hal. *Pertama*, negara, yang dalam batas-batas tertentu direpresentasikan oleh aparat pemerintah, melakukan berbagai peraturan atau kebijakan yang berkaitan dengan kehidupan keagamaan dan komunitas lokal. Selain itu negara juga melakukan penafsiran mengenai makna dan definisi agama, serta mengeluarkan kebijakan yang bertujuan mengubah budaya kelompok agama lokal. Aturan-aturan pada level nasional ini kemudian berpengaruh bukan hanya terhadap relasi sosial antara aparat pemerintah dengan kelompok agama lokal, namun juga relasi sosial kelompok agama lokal dengan kelompok agama global yang diakui negara. Di lokasi kajian, relasi kuasa ini terlihat dari berbagai tindakan yang dilakukan aparat pemerintah dan muslim pada tingkat desa sampai kabupaten sebagai implementasi berbagai aturan yang terkait dengan kehidupan agama, dan Program Komunitas Adat terpencil (PKAT). Misalnya melalui pengembangan wacana stereotip tertentu, penggunaan tafsir kelompok muslim mengenai perawatan janazah dan pemakaman, sokongan, pertanian dan lainnya.

Kedua, dalam kehidupan penganut agama Adam tersebut nampak adanya perubahan dan perubahan budaya kesikepan. Perubahan dilakukan oleh para pelaku dari aparat pemerintah dan muslim, dan menyebabkan perubahan atau dinamika budaya Wong Sikep. Perubahan tersebut sebenarnya bukan hanya karena pelaksanaan kuasa yang dilakukan pelaku di luar kelompoknya, namun juga karena penerimaan dari Wong Sikep. Pelaku dari kalangan Wong Sikep juga melakukan kuasa dengan menggunakan berbagai strategi negosiasi dan modal. Mereka melakukannya melalui berbagai kegiatan yang dihadapkan kepada aparat pemerintah maupun muslim, sehingga memungkinkannya untuk bertahan dan bahkan mampu mempengaruhi pihak lain.

Ketiga, dalam relasi kuasa antarkelompok tersebut para pelaku saling merebut, bersaing, mengendalikan dan mempengaruhi, dan hal ini berdampak terhadap adanya *posisi* masing-masing pelaku. Artinya, akan ada posisi yang berbeda dari setiap pelaku, ada yang menang dalam arti berpengaruh atau mendominasi dan dipengaruhi atau terdominasi. Hal ini sekaligus mengandaikan bahwa dalam relasi selalu bersifat tidak setara (Foucault dalam Patton, 1987: 234). Ketidaksetaraan dalam kajian ini lebih bersifat politik dan agama

Jika setiap pelaku merupakan struktur di hadapan pihak pelaku lain, adanya posisi mendominasi dan terdominasi serta strategi yang dijalankan setiap pelaku, sebenarnya juga mengandung adanya peran 'keagenan' pelaku ketika berhadapan dengan struktur. Kajian mengenai peran keagenan menjadi isu menarik, khususnya dalam antropologi kontemporer. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya hal ini karena sesuai dengan perkembangan isu global yang pada hakikatnya terkait dengan pengakuan terhadap makna penting pelaku, individu atau kelompok lokal.

Berdasarkan uraian tersebut, kajian ini fokus kepada proses bekerjanya kuasa antarpelaku yang tidak setara atau dalam struktur yang timpang secara politik dan keagamaan dalam medan perubahan budaya komunitas lokal, dalam kasus Wong Sikep. Subkajiannya meliputi: (1) bentuk-bentuk tindakan pelaku ketika berhubungan dengan pelaku lain dalam medan perubahan budaya Wong Sikep. Dalam hal ini terkait dengan isu strategi dan modal yang digunakan, dominasi dan posisi keagenan pelaku dalam kaitannya dengan struktur. (2) hubungan antar posisi sehingga menghasilkan pengetahuan

Upaya perubahan kebudayaan Wong Sikep melibatkan banyak pelaku dan kelompok yaitu: selain Wong Sikep sendiri juga muslim setempat, negara, dan lembaga swadaya masyarakat. Kajian ini membatasi diri pada hubungan kuasa antar pelaku di kalangan internal Wong Sikep dan antara kelompok Wong Sikep di satu pihak dengan aparat pemerintah dan muslim di pihak lain.

Adapun relasi kuasa dalam proses perubahan budaya Wong Sikep tersebut terdapat dalam bidang sosial dan ekonomi/pertanian, politik, administrasi kependudukan, keagamaan, dan wacana. Dalam berbagai bidang kegiatan itu para pelaku terlibat dalam proses untuk saling mempengaruhi, mengendalikan dan merebut kesempatan secara berkesinambungan untuk bertahan dan mengungguli.

D. Teori Dalam Memahami Kajian

Teori Inspirator: Informasi dari lapangan menunjukkan bahwa Wong Sikep terlibat dalam relasi dengan kelompok aparat pemerintah dan muslim, proses relasi kuasa tersebut menyebabkan perubahan budaya Wong Sikep. Titik tekan kajian ini adalah memahami proses bekerjanya kuasa dan isu yang terkait dengannya. Dalam mendekati masalah, sebagaimana dijelaskan di bagian awal, digunakan perspektif konstruktivisme. Sebuah perspektif yang melihat manusia sebagai sosok aktif dalam berpikir dan bertindak. Perspektif konstruktivisme merupakan bagian dari momentum postmodernisme. Karena itu kajian ini sangat diinspirasi oleh teori-teori postmodernisme, khususnya teori yang dibangun oleh Bourdieu dan Foucault. Maksud dari pernyataan 'teori yang menginspirasi' atau 'teori inspirator' adalah saya berusaha memosisikan teori tersebut sebagai 'pengantar' atau cara pandang untuk memahami gejala yang ada di lapangan. Juga sebagai 'pembanding' dengan temuan lapangan. Dalam perbandingan antara teori inspirator dengan temuan lapangan dapat terjadi temuan lapangan (teori lokal) menguatkan atau mengkritiknya. Pada akhirnya, temuan kajian ini tidak ditujukan untuk menggeneralisasikan kepada kasus lain dan memperoleh teori-teori umum atau narasi besar, namun lebih mengarah kepada teori atau narasi lokal. Teori lokal dapat saja diperbandingkan atau diterjemahkan (*transferability*), sebagaimana

menurut Lincoln & Guba (1985), ke dalam kasus lain sepanjang kasus lain tersebut memiliki karakter dari subyek kajian ini.

Kerangka Pikir Awal: Pertama, regulasi yang berkaitan dengan kehidupan kelompok agama lokal dipandang bagian dari strategi kuasa yang dijalankan negara pada skala nasional. Regulasi yang diimplementasikan pada level lokal melahirkan berbagai tindakan dari pelaku yang terlibat dalam perubahan budaya Wong Sikep. Perubahan budaya Wong Sikep tersebut diandaikan sebagai sebuah medan sosial. Sebagai sebuah medan di dalamnya terdapat potensi yang menjadi tempat perjuangan dan pergumulan antar individu atau kelompok; atau sebuah konfigurasi hubungan-hubungan obyektif antar berbagai posisi.

Dengan demikian kajian ini berkaitan dengan tindakan yang dilakukan oleh manusia dengan berbagai kepentingan masing-masing. Dari titik ini para pelaku dilihat sebagai manusia aktif dalam menentukan tindakannya dalam kaitannya dengan struktur, walaupun tidak sepenuhnya bebas. Dalam hal ini Bourdieu (1977a), yang berusaha mengatasi dan memadukan oposisi bipolar antara subyektivitas dan obyektivitas, memandang struktur subyektif individu dengan struktur obyektif berinterelasi. Manusia adalah subyek sadar-rasional dan menentukan dalam proses relasinya dengan struktur sosial, dan sebaliknya. Artinya, tindakan sebagai praktik sosial adalah kegiatan reflektif dan reproduktif antara ide (kultural atau interpretasi subyektif) dan realitas sosial (struktural atau gejala obyektif). Data kajian ini misalnya, menunjukkan bahwa walaupun pelaku individu di kalangan aparat pemerintah dibatasi oleh aturan-aturan yang harus diimplementasikan, namun masing-masing pelaku berkiat sesuai kepentingannya. Bahkan kalau diandaikan setiap tindakan kelompok menjadi struktur bagi kelompok lain, tampak bahwa dalam beberapa ranah, pelaku di kalangan Wong Sikep selain dipengaruhi aparat pemerintah dan muslim juga melakukan proses seleksi, tafsir ulang, resistensi, dan bahkan akomodasi. Misalnya di bidang pertanian, Wong Sikep selain mengakomodasi teknologi pertanian juga tetap menggunakan sistem bercocok tanam khas mereka; Di bidang pendidikan, mereka menerima fasilitas pendidikan yang diberikan aparat pemerintah, namun tetap menolak menyekolahkan anak-anaknya, bahkan mereka kemudian merevitalisasi nilai-nilai kesikepan terhadap anak-anaknya. Bagi Wong Sikep, sokongan aparat pemerintah tersebut ditafsirkan sebagai bagian dari pengembalian pajak yang dipungut oleh negara, dan karenanya hal itu bukan dianggap sebagai subsidi namun suatu kewajiban negara, dan Wong Sikep berhak menerima atau menolaknya. Data awal ini menunjukkan pentingnya posisi pelaku dalam praktik sosial yang ada, walaupun bukan berarti bebas sebebaskan-bebasnya.

Kedua, para pelaku yang terlibat dalam medan perubahan budaya Wong Sikep menggunakan strategi dan modal masing-masing. Strategi itu misalnya berwacana, resistensi dan akomodasi, bahkan juga regulasi. Modal yang digunakan oleh para pelaku misalnya modal budaya, simbolik, sosial, dan ekonomi. Kuasa yang beroperasi dengan segala strategi dan modal yang dilakukan para pelaku pada akhirnya akan menentukan posisi para pelaku di hadapan pelaku lain. Hal ini kemudian melahirkan isu dominasi dan keagenan pelaku dalam berhadapan dengan pelaku yang lain. Kuasa dengan posisi masing-masing pelaku juga menghasilkan pengetahuan baru.

Sejalan dengan tema kajian ini, untuk mendiskusikan hal-hal yang terkait dengan tindakan pelaku ketika berhubungan dengan pelaku lain dalam medan kehidupan Wong Sikep saya beranjak dan diinspirasi oleh pemikiran Bourdieu, Sementara untuk mendiskusikan bekerjanya kuasa

sebagai proses pembentukan pengetahuan saya diinspirasi oleh pemikiran Michel Foucault. Meskipun begitu saya tidak menutup diri dari adanya saling singgung dari kedua pemikir tersebut, termasuk pemikir lain, dalam suatu isu atau fokus yang sedang dikaji. Hal ini berfungsi sebagai pembandingan sekaligus untuk memahami posisi temuan kajian dalam kaitannya dengan pemikiran para ahli tersebut.

Kuasa Sebagai Praktik: Dalam melihat kuasa sebagai tindakan tidak dapat dipisahkan dari teori '*practice*'-nya Bourdieu (1977; Harker, et.al, 1990). Dalam menjelaskan tentang praktik sosial, ia memberi formula: *habitus x modal + medan = praktik*. Praktik merupakan '*the dialectic of the internalization of externality and the externalization of the internality*.' ('dialektika dari internalisasi eksternalitas dan eksternalitas internalitas'). Lebih jauh Bourdieu (dalam Miller & Branson, 1987: 215) menegaskan:

'people as creative elements in the social process, influenced by and influencing the structuring structure through which they operate, and who are clues to the sociocultural context and mechanism of human behaviour'.

Manusia sebagai unsur kreatif dalam proses sosial dipengaruhi dan mempengaruhi penyetrukuran struktur (*the structuring structure*) di mana mereka berada, dan menjadi petunjuk bagi konteks sosial-budaya dan mekanisme perilaku manusia.

Rumusan tersebut mengandaikan bahwa dalam praktik sosial ada dialektika antara struktur dan agen. Internalisasi eksternalitas terjadi ketika pelaku menerima pengaruh struktur, sebaliknya eksternalisasi internal terjadi ketika struktur menerima pengaruh pelaku. Dengan demikian praktik merupakan hasil dari proses interaksi antara pelaku (agen) dengan struktur. Dalam konteks ini dia mengajukan konsep baru yaitu 'habitus' yang berfungsi sebagai mediator antara struktur obyektif dengan tindakan pelaku (agen) tersebut (Bourdieu, 1977: 3-5; 72-73).

Bourdieu memaknai habitus sebagai sistem yang berlangsung lama dan dapat diwariskan, ia berfungsi sebagai landasan dari praksis yang menyatu dan terstruktur (*the habitus is system of durable, transposable dispositions which functions as generative basis of the structured, objectively unified practices*). Habitus adalah proses kegiatan reflektif dan reproduktif, ia merupakan struktur subyektif yang terdiri dari skema interpretatif atau kognitif, dan didasarkan atas pengalaman agen dengan pihak lain dalam jaringan struktur obyektif dalam medan sosial. Skema-skema, konsepsi, dan kognisi berbagai hal yang diperoleh dari realitas sosial tersebut dijadikan dasar mempersepsi, memahami dan menilai realitas sosial. Skema-skema tersebut sekaligus menjadi kerangka bertindak yang berproses secara spontan dan *impulsif*, sehingga agen dalam merespon realitas menjadi efisien. Habitus juga menyebar dan bukan ide bawaan. Karena habitus menyebar maka ia bersifat dinamis, jika posisi dalam medan (*field*) berubah maka disposisi yang membentuk habitus juga berubah.

Bourdieu (1977; dalam Harker et.al., 1990; Haryatmoko dalam *Basis*, 2003) memaknai medan (*field*) sebagai medan dari berbagai kekuatan (*field of forces*) yang bersifat dinamis. Kekuatan itu berupa struktur obyektif atau struktur bidang sosial, ia merupakan salah satu bagian dari bagian yang lebih luas dan relatif homogen, misalnya bidang keagamaan, jurnalistik, ekonomi,

pertanian, dan lainnya. Medan terbentuk ketika para agen berinteraksi satu dengan yang lainnya, dan karenanya disebut juga dengan jaringan posisi-posisi obyektif.

Untuk itu Bourdieu menggambarkan medan sebagai kondisi masyarakat yang terstruktur dan dinamis. Setiap pelaku saling bergumul dan berjuang supaya unggul dan mampu bertahan. Proses pergumulan untuk unggul atau sekedar bertahan sangat ditentukan oleh modal yang dimiliki dan didayagunakan oleh individu atau kelompok. Selain itu di setiap medan ada aturannya sendiri, dan karenanya pelaku harus menguasainya agar menjadi unggul atau bertahan.

Posisi Agen dan Struktur: Proses bekerjanya kuasa menyiratkan adanya tarik menarik antara agen dan struktur. Dalam kaitan ini, Bourdieu¹² (dalam Miller dan Branson, 1987), melihat individu manusia sebagai sosok yang kreatif dan dalam relasi sosialnya individu tersebut dapat mempengaruhi dan sekaligus dipengaruhi struktur yang ada. Artinya, para pelaku, individu dan bahkan termasuk kelompok, adalah sosok aktif yang bebas, namun tidak bebas sepenuhnya karena mereka juga dibatasi oleh habitus-habitus lain yang menjadi struktur.

Dalam konteks ini Aheam (2001) ketika melihat kaitan *habitus*-nya Bourdieu dengan agensi menyimpulkan bahwa kerangka pikir Bourdieu selain memungkinkan transformasi sosial yang berasal dari tindakan yang dilahirkan dari habitus, juga memberikan kemungkinan adanya resistensi. Hal ini mengandaikan bahwa ekspresi kebebasan bertindak pelaku bukan hanya berupa resistensi namun juga berupa akomodasi. Simpulan seperti ini dapat dipahami dari pandangannya tentang habitus yang dianggap sebagai 'kapasitas untuk melahirkan produk tanpa akhir' (*an endless to engender product*).

Masih menurut Aheam (2001), konsep keagenan Bourdieu selain memberikan ruang gerak bagi tindakan agensi juga tidak menafikan struktur, sekali lagi ada relasi timbal balik antara tindakan agen dengan struktur.¹³ Hal ini menurutnya karena Bourdieu, menekankan disposisi-

¹²Pendekatan Bourdieu sering disebut dengan strukturalisme-generatif. Suatu pendekatan yang menganalisis struktur-struktur obyektif yang tidak dapat dipisahkan dari analisis asal-usul struktur-struktur mental individu biologis—yang sebagian merupakan produk penyatuan struktur-struktur sosial dan analisis asal usul struktur-struktur sosial itu sendiri. Lihat juga dalam Haryatmoko dalam *Basis*, 2003.

¹³Seturut dengan hal ini, Abu Lughod (1993) mencatat bahwa dalam struktur yang timpang secara gender, dalam peristiwa keseharian, banyak ditemukan gejala resistensi dari perempuan. Menurutnya proses dominasi selain beroperasi melalui pengonstruksian, pembelengguan dan pemaknaan emosi individu perempuan, juga adanya resistensi sebagai hasil dari relasi kuasa antarpihak, hal ini sekaligus menunjukkan bahwa relasi kuasa dapat menghasilkan beragam bentuk dan aspek. Pandangan Abu Lughod ini sesuai dengan pandangan (sebagian) teori feminis. Dalam hal ini Aheam (2001) mencatat bahwa dalam teori feminis, yang dinamakannya dengan pendekatan 'agensi sebagai sinonim dengan resistensi,' (*agency as a synonym for resistance*) memandang bahwa agensi merupakan sosok yang aktif walaupun berada dalam struktur sosial yang tidak setara, karena individu juga melakukan resistensi.

Pandangan Bourdieu dan kaum feminis memiliki kemiripan dalam hal adanya persentuhan antara agen dan struktur. Pandangan seperti ini berbeda dengan pandangan yang melihat tindakan agen tidak ada kaitannya dengan struktur seperti dalam teori 'agensi sebagai sinonim dengan kebebasan' (*agency as synonym for free will*). Seturut dengan Aheam (2001), teori agensi yang menjadi pandangan teori tindakan (*action theory*) ini memandang bahwa agensi membutuhkan prasyarat keadaan mental dalam diri individu, misalnya niat kesadaran diri, titik pandang yang rasional, dan pengendalian niat. Teori agensi ini menafikan unsur sosial budaya yang melingkupi tindakan manusia.

Sementara itu, Foucault (menurut Aheam, 2001: 116) memandang tidak ada sesuatu yang dapat dianggap sebagai agensi. Hal ini karena kuasa itu ada di mana-mana, bukan karena ia meliputi segalanya, namun karena berasal dari mana-mana. Walaupun ia dioperasikan dengan maksud dan tujuan tertentu, hal itu bukan berarti kuasa berasal dari pilihan dan keputusan individu. Dengan pandangan seperti ini, Aheam menyebutnya dengan teori *absence of agency* (ketiadaan agensi). Meskipun begitu penting dicatat bahwa pengikut Foucault, seperti O'Hara (dalam Aheam, 2001: 116), menegaskan bahwa Foucault tidak pernah menafikan peran agensi. Hal ini setidaknya didasarkan atas pandangan Foucault

disposisi pelaku, dan karena habitus berada dalam lingkungan fisik dengan segala tindakan para pelaku, baik yang mewujudkan secara mental maupun fisik, sehingga habitus dapat diterapkan dalam situasi baru untuk memperkuat kondisi yang sudah ada.

Dominasi dan Mekanismenya: Ketika mengkaji relasi kuasa setidaknya ada dua pertanyaan yang menjadi titik awal lahirnya berbagai konsep yang terkait dengannya. *Pertama*, sebuah relasi antarpelaku mengandaikan adanya hubungan untuk (saling) mempengaruhi, karena itu pertanyaannya adalah siapa mempengaruhi siapa. Hal ini berkaitan dengan siapa berposisi sebagai apa, apakah berada dalam posisi mempengaruhi atau dipengaruhi. *Kedua*, jika pelaku memiliki pengaruh apakah itu bersifat konstan dalam setiap waktu dan dalam semua bidang.

Pertanyaan ini perlu dikemukakan karena hubungan antarpelaku, setidaknya dalam perspektif Bourdieu (1977; dalam Harker et.al. 1990), termasuk juga Foucault (Patton, 1987: 234), selalu berlangsung secara tidak setara atau ketidaksetaraan dalam relasi kuasa. Dalam relasi kuasa yang tidak setara tersebut dimungkinkan terjadinya dominasi.

Bourdieu (1977; Haryatmoko dalam *Basis*, 2003) melihat struktur dominasi didasarkan atas logika praktis pelaku-pelaku sosial dalam lingkup yang tidak setara, dan lingkup sosial itu jamak, tidak tunggal seperti dalam konsep Marx(is),¹⁴ karena itu ketidaksetaraan karena dominasi itu bukan hanya dilihat dari faktor ekonomi, tapi juga dalam aspek budaya, politik, gender, seni, dan lainnya seperti agama. Ia mengasumsikan bahwa dalam semua masyarakat di setiap medan ada yang dikuasai dan menguasai, didominasi dan mendominasi. Dalam kaitan ini dominasi sangat tergantung kepada situasi, sumber daya dan strategi yang dilakukan para pelaku. Hal ini menyebabkan terjadinya berbagai kemungkinan dan ketidaklanggengan dominasi. Sebab seorang atau kelompok yang dominan di dalam medan tertentu, namun di medan yang lain dapat saja tidak dominan, atau dalam suatu waktu berada di posisi dominan, namun di waktu yang lain tidak.

Dalam relasi kuasa, kelompok dominan (*a domination enterprise*) memiliki kemampuan memaksakan, mempengaruhi, dan melakukan pembatasan pada level pikiran maupun perilaku orang atau kelompok lain dan yang terdominasi tunduk. Hanya penting dicatat bahwa dominasi tersebut ada karena adanya legitimasi dari terdominasi yang menjadi landasan otoritas atau legalitas bagi yang mendominasi. Proses dominasi tersebut juga dilakukan secara anggun bukan dengan kekerasan kasar. Dalam bahasa Bourdieu (Haryatmoko dalam *Basis*, 2003) dominasi tidak sekedar dilihat sebagai akibat dari luar, namun juga dilihat sebagai akibat dari yang dibatinkan (*habitus*) oleh pelaku (individu atau kelompok). Pandangan seperti ini mengandaikan bahwa mekanisme dominasi bukan saja terjadi karena adanya kemampuan pihak lain (struktur) dalam memaksa dan mempengaruhi, namun juga karena adanya 'persetujuan' atau penerimaan dari pelaku (agen) sesuai kepentingannya, dan karena kepentingan manusia dinamis maka dominasi juga menjadi dinamis.

bahwa kuasa bukan suatu substansi namun sebuah relasi yang dinamis sehingga memberi kemungkinan pada tindakan agensi.

¹⁴Walaupun begitu, harus dipahami bahwa Bourdieu memperoleh inspirasi dari Marx ketika mengkaji tentang tatanan sosial melalui paradigma dominasi (paradigma antagonisme kelas), hanya memang ia kemudian berposisi sebagai penyempurna yaitu dia tidak mereduksi bidang sosial hanya pada relasi produksi ekonomi sehingga melahirkan sisi dominasi ekonomik, namun ia juga membangun teori dominasi simbolik-budaya, sebuah dominasi yang didasarkan atas relasi non ekonomik.

Pemikiran tentang mekanisme dominasi ini konsisten dengan pandangan pokok Bourdieu¹⁵ mengenai adanya relasi dialektikal antara struktur dan agen. Relasi sosial di kehidupan Wong Sikep menunjukkan hal ini, misalnya ketika Wong Sikep menerima pengaruh di bidang pertanian yang dilakukan aparat pemerintah. Hal itu terjadi bukan sekedar disebabkan oleh kuasa yang dijalankan aparat pemerintah, namun juga oleh 'persetujuan' dari Wong Sikep untuk menerimanya karena disesuaikan dengan kepentingan mereka. Begitu juga dalam penggunaan mori bagi mayat yang dilakukan oleh Wong Sikep, termasuk penerimaan tradisi *sunngatan*, dan *bodo kupat*. Hal ini tidak terlepas dari dua sisi yaitu: usaha kontinu yang dilakukan muslim di tengah-tengah dan di sekitar Wong Sikep, dan di sisi lain terkait juga dengan habitus Wong Sikep yang memiliki budaya meniru yang baik-baik, 'tiru sing apik-apik.'

Strategi: Setiap pihak yang terlibat dalam relasi kuasa berusaha mempertahankan dan memperbaiki posisinya, membedakan diri dan memperoleh posisi baru. Bagi Bourdieu (1977; Harker, et.al, 1990; Haryatmoko, 2003) strategi persaingan yang dilakukan para pelaku tergantung kepada besarnya kepemilikan modal dan struktur modal dalam posisinya di lingkup sosial. Mereka yang berada dalam posisi dominan cenderung memilih strategi mempertahankan misalnya melalui berbagai aturan main yang ada. Sementara yang didominasi menggunakan strategi yang ditujukan untuk meruntuhkan dominasi pihak dominan, misalnya melalui tindakan untuk merubah aturan atau kebijakan tertentu yang pada intinya berusaha memperbaiki posisi atau memperoleh posisi baru. Misalnya Wong Sikep berusaha agar negara mengubah kebijakan mengenai agama melalui usaha agar agama Adam diakui dan dicantumkan dalam KTP.

Strategi lain yang digunakan pelaku adalah dengan cara mendiskreditkan jenis modal yang menjadi kekuatan pihak lain, termasuk juga dominasi melalui wacana. Dominasi wacana, yang merupakan bentuk kekerasan simbolik, menentukan dalam pendefinisian dan pengorganisasian kelompok termasuk pendefinisian dan penentuan budaya yang sah atau tidak sah (Haryatmoko dalam *Basis*, 2003), dan biasanya pihak lain akan melakukan pembalikan wacana. Misalnya dalam konteks kajian ini, strategi negosiasi digunakan oleh para pihak untuk mendominasi wacana dalam makna stereotip sekaligus ada pembalikan stereotip. Sementara dalam relasi internal Wong Sikep, strategi untuk memperbaiki posisi ini misalnya dapat dilihat dari upaya pelaku untuk terus

¹⁵Sebenarnya Foucault juga menyinggung tentang dominasi, namun dia tidak menjelaskannya secara gamblang. Foucault (2002: 128; 1980: 102) mengaitkan kuasa dengan dominasi, dan menganggap hakikat kekuasaan adalah dominasi: "...seharusnya analisis kita tidak terarah pada bangunan kedaulatan yuridis, aparat-aparat pemerintah dan ideologi-ideologi yang berhubungan dengannya, melainkan langsung mengarahkan riset pada *hakikat kekuasaan (the natural of power) yakni pada dominasi dan operator-operator material kekuasaan, pada bentuk-bentuk pemaksaan, perubahan dan pemanfaatan sistem lokalnya, dan pada aparat-aparat strategis. Kita harus melepaskan diri dari wilayah kedaulatan yuridis dan institusi-institusi negara yang terbatas, ...sebaliknya mendasarkan analisis kekuasaan kita pada studi mengenai teknik dan taktik dominasi.*"(cetak miring dari saya, NI).

Walaupun Foucault tidak memberikan penjelasan rinci tentang dominasi, namun dapat dipahami dari pemaknaannya tentang kuasa yaitu 'pemaksaan berbagai tindakan atau pengaruh terhadap pikiran dan perilaku orang lain.' Pernyataan ini mengandaikan adanya ketidaksetaraan dalam relasi kuasa. Foucault (1980; dalam Fillingham, 1993) memandang dominasi lahir ketika gagasan atau pengetahuan seseorang/kelompok mampu mengonstruksi atau menciptakan kepercayaan bahwa pengetahuannya adalah benar sehingga diterima oleh orang/kelompok lain.

Dominasi juga bersifat dinamis dan tidak konstan, hal ini sesuai dengan karakter kuasa yang tersebar dan berubah-ubah dalam arti dilakukan dan dialami oleh semua pelaku dan terdapat dalam berbagai aspek serta waktunya bersifat dinamis. Artinya pada saat tertentu dalam aspek tertentu bisa saja satu pihak yang mempengaruhi pihak lain, namun di waktu dan atau dalam aspek yang lain lebih banyak dipengaruhi oleh pihak lain.

memperluas jaringan sosial dengan pihak luar Sikep yang kemudian digunakan untuk mempertahankan dan menaikkan citra dan posisinya di kalangan Wong Sikep.

Strategi untuk membangun kepercayaan agar pihak lain terpengaruh dilakukan melalui aturan main dan kebijakan, dalam kacamata Foucault (1977), disebut dengan teknologi pengaturan (*technology of governmentality*), strategi normalisasi dan regulasi. Normalisasi berarti menyesuaikan dengan norma-norma, sedangkan regulasi berarti menciptakan aturan main, kebijakan, wacana, mekanisme, prosedur, tata cara dan lainnya, bukan melalui pengontrolan secara langsung yang bersifat fisik. Kuasa bekerja melalui normalisasi dan regulasi, bukan melalui penindasan atau represi. Kuasa yang menormalisasi tidak hanya dijalankan dalam penjara,¹⁶ namun juga berjalan melalui mekanisme-mekanisme sosial yang dikonstruksi oleh para pelaku, dan semuanya pada intinya untuk mengendalikan dan mempertahankan posisi atau *status quo*. Dengan cara itu, kuasa disalurkan melalui hubungan sosial yang memproduksi bentuk-bentuk kategorisasi (salah benar, normal-tidak normal, baik-buruk) yang berujung kepada pengendalian perilaku pihak lain.

Relasi sosial itu memproduksi bentuk subyektivitas dan perilaku dalam pemahaman yang kompleks dan tergambar sebagai bentuk restriksi, sehingga pihak lain layak untuk ditundukkan melalui aturan. Dalam kasus kajian ini kuasa yang menormalisasi dan regulasi ini nampak dalam aturan dan kebijakan aparat pemerintah tentang kehidupan agama dan Program Komunitas Adat Terpencil. Sebab aturan itu dilakukan agar kondisi keagamaan dan budaya kelompok agama lokal berjalan sesuai dengan agenda negara. Suatu kondisi yang memungkinkan 'pengakuan' terhadap keberadaan agama resmi dan melakukan 'agamisasi' dan 'kulturisasi' kelompok agama lokal menurut standar negara.¹⁷ Selain itu nampak dari kasus perawatan janazah (Wong Sikep) yang dianggap tidak normal oleh aparat pemerintah dan muslim. Mereka berusaha menormalisir melalui penyebaran wacana dan kebijakan yang diberikan kepala desa dalam bentuk segregasi makam dan pemberian syarat (aturan) agar Wong Sikep mengkafani janazah (mayit).

Modal: Bourdieu (1977; Jenkin, 1992) juga melihat hubungan dominasi (*relations of domination*) dalam sebuah medan sosial dari kepemilikan akses terhadap berbagai modal. Pihak yang mendominasi dalam memproduksi dan mempertinggi nilai simboliknya menggunakan strategi perbedaan (*distinction*) yaitu berusaha 'tampil beda' dari pihak yang di bawahnya. Kian besar akumulasi modal yang dilakukan kelompok dominan maka kian besar nilai simbolik yang

¹⁶Model penjara, *panopticon* (panoptikon, Indonesia) merupakan gambaran yang menunjukkan bagaimana mekanisme normalisasi itu berlangsung. Di dalamnya mengandung usaha untuk mengendalikan dan mendisiplinkan tubuh individu melalui proses pengawasan secara kontinu dengan tiga skema. Ketiga skema tersebut yaitu: (1) Skema politik atau moral melalui pengasingan atau isolasi para tahanan di sel-sel penjara. (2) Skema ekonomi dengan mempekerjakan mereka secara rutin. (3) Skema medis atau normalisasi yaitu merubah pemahaman dan tindakan mereka agar kembali normal seperti masyarakat umumnya. Lebih lanjut lihat dalam Foucault (1977)

¹⁷Strategi-strategi yang ada dalam medan perjuangan tersebut juga dilakukan para pelaku dengan resistensi dan akomodasi. Semuanya dapat dianggap sebagai bagian dari negosiasi antarpelaku. Dalam hal ini Tsing (1998) yang melakukan kajian etnografi pada 1981 di kalangan masyarakat suku Dayak Meratus memfokuskan kajiannya kepada isu marginalisasi di kalangan orang Meratus, khususnya yang dilakukan oleh aparat pemerintah. Tsing berusaha memerikan cara-cara orang Meratus dalam beradaptasi dengan situasi dan kebijakan pemerintah, selain itu ia berusaha memahami kontak kebudayaan dari kedua kelompok. Ia menemukan kelompok minoritas, agar bisa bertahan, ketika menghadapi kelompok atau kekuatan dominan memadukan antara tindakan akomodasi dan resistensi.

dimilikinya (Harker et.al, 1990), sehingga mampu mempertahankan dominasinya. Bagi Bourdieu struktur modal menentukan posisi para pelaku dalam medan tertentu, dengan kata lain *modal merupakan basis dominasi* walaupun mungkin saja tidak disadari atau sengaja disembunyikan oleh para pelaku. Dari analisisnya mengenai agen dan struktur sosial tersebut ia memandang kebudayaan merupakan alat menganalisis struktur sosial dan ketidaksetaraan sosial berdasarkan kelas. Kelas dalam konsepnya bukan sekedar didasarkan atas aspek ekonomi, tapi juga aspek lainnya seperti teknologi, dan seni. Berdasarkan analisis tentang kelas inilah yang melahirkan isu ketidaksetaraan dan dominasi sosial dalam struktur sosial.

Sebagaimana dijelaskan di awal, modal terkait dengan habitus, medan dan praksis. Melalui logika habitus ditambah modal yang dimiliki oleh pelaku dalam medan sosial akan melahirkan praktik sosial. Dalam proses relasi untuk mencapai keunggulan atau dominasi masing-masing pelaku menggunakan modal yang dimilikinya. Modal adalah aset atau faktor yang dimiliki oleh aktor atau kelompok untuk dijadikan alat atau sarana dalam proses kontestasi agar supaya unggul atau bertahan. Dalam hal ini Bourdieu (1977a; 1977; Harker et.al., 1990; Haryatmoko, 2003) mengemukakan modal simbolik, budaya, sosial, dan ekonomi.

Modal simbolik mencakup banyak hal, seperti: berbagai atribut yang memiliki makna simbolik misalnya kelas, prestise, status, otoritas; kendaraan; petunjuk-petunjuk yang tidak menyolok mata yang menunjukkan status tinggi pemiliknya misalnya gelar, pakaian, cara bagaimana tamu menunggu. Sementara modal budaya meliputi selera yang bernilai budaya dan pola-pola konsumsi budaya; juga berupa pendidikan seperti pengetahuan yang sudah diperoleh dan dimiliki serta kemampuan baca-tulis, seni, bentuk-bentuk bahasa, aturan-aturan budaya atau nilai-nilai dan norma-norma, cara berbicara, cara pembawaan, sopan santun, cara bergaul, dan lainnya yang berperan dalam penentuan dan reproduksi posisi-posisi sosial. Modal sosial terkait dengan (jaringan) hubungan-hubungan yang berguna dalam penentuan dan reproduksi posisi-posisi sosial. Modal ekonomi terkait dengan kelebihan ekonomi dari salah satu pihak seperti kekayaan, gaji atau penghasilan.

Bagi Bourdieu (Jenkin, 1992; Harker et.al, 1990), orang yang mempunyai modal dan habitus yang sama dengan orang lain lebih mampu melakukan perubahan struktur atau bertahan daripada mereka yang tidak atau sedikit mempunyai modal. Selain itu, modal ekonomi, selain modal simbolik, sosial, dan budaya, masih dianggap sebagai pendorong terpenting terjadinya perbedaan kelas dalam relasi sosial.

Kuasa dan Pembentukan Pengetahuan: Sejauh ini saya sudah mengemukakan tentang hal-hal yang terkait dengan relasi kuasa. Bagaimana gerakan proses bekerjanya kuasa, apa makna kuasa dan kaitannya dengan pengetahuan nampaknya perlu juga ditelisiki. Proses bekerjanya kuasa lebih bersifat berputar seperti lingkaran. Kajian ini mengandaikan bahwa dalam medan kehidupan, khususnya dalam perubahan budaya Wong Sikep melibatkan banyak kepentingan para pelaku atau terkait erat dengan relasi kuasa (*power relations*). Sebagaimana diinspirasi dari Foucault (1980; Danaher, Schirato, Webb, 2000), kuasa bukan sebuah substansi atau benda yang dapat dimiliki, diberikan atau dipindahtangankan, namun merupakan efek dari relasi sosial tertentu yang pelaksanaannya hanya ada dalam tindakan, *power isn't a thing that is either held by, or belongs to, anybody*. Bagi Foucault (1980), kuasa merupakan permainan atau strategi yang di dalamnya ada

perjuangan, pertarungan tanpa henti untuk mengubah, mempertahankan, dan memperkokoh posisi. Kuasa bertalian dengan berbagai hubungan kekuatan yang saling mendukung, sehingga membentuk rangkaian atau sistem sebaliknya, kesenjangan, dan kontradiksi yang saling mengucilkan. Pada dasarnya kuasa bukan merupakan pelestarian dan reproduksi hubungan-hubungan ekonomi, namun merupakan suatu hubungan kekuatan (Foucault, 1980; 2002). Dengan demikian kuasa tidak dimiliki dalam arti dipraktekkan dalam suatu ruang lingkup, di dalamnya juga terdapat banyak posisi yang secara strategis saling berelasi dan terus mengalami pergeseran.

Kuasa terdapat dalam semua hubungan dan medan sosial (*social sphere/field*) (Foucault, 1980; Patton, 1987), kuasa bukan hanya dijalankan individu dan kelompok atau kepentingan tertentu, kuasa selalu dalam keadaan hidup, *'in play'*. Kuasa dijalankan oleh semuanya, dalam arti individu ataupun kelompok selalu dalam posisi menjalankan dan melaksanakan kekuasaan secara simultan (Cheater, 1999: 3; Foucault, 1980: 98; Widjojo dkk, 2008), dan tersebar ke seluruh bidang. Ia beroperasi dalam hubungan gender, dosen-mahasiswa, atau antara majikan-buruh. Dalam konteks kajian ini kuasa bukan hanya dijalankan dan dialami oleh aparat pemerintah lokal dan muslim, namun juga Wong Sikep, yang beroperasi dalam berbagai bidang kegiatan sosial. Masing-masing pelaku yang terlibat dalam relasi kuasa dimungkinkan saling berlawanan dan mendukung, sehingga menyebabkan terjadinya perubahan ataupun keberlangsungan budaya Wong Sikep serta perubahan tindakan pada aparat pemerintah ataupun muslim. Sifat relasi antarpelaku tersebut, baik individu maupun kelompok, berlangsung secara dinamis dan kompleks, hal ini sesuai dengan kepentingan tiap pelaku.

Kuasa beroperasi secara produktif dan positif,¹⁸ ia tidak senantiasa bersifat represif dan negatif, sebaliknya menghasilkan sesuatu dan memungkinkan segala sesuatu dapat dilakukan (Bertens, 2002). Di dalamnya ditandai oleh konstruksi, dekonstruksi, dan rekonstruksi pengetahuan secara terus menerus dan diekspresikan melalui tindakan para pelaku. Kuasa menghasilkan bentuk-bentuk kesenangan, sistem-sistem pengetahuan, barang-barang dan wacana-wacana (Foucault dalam Abu Lughod, 1990: 42). Kuasa dan pengetahuan tidak dapat dipisahkan.¹⁹ Kebenaran/pengetahuan dan ideologi/kuasa terkait erat karena kebenaran/pengetahuan tidak berada di luar, tapi ada di dalam ideologi/kuasa. Pelaksanaan kuasa yang terus menerus menciptakan pengetahuan, sebaliknya pengetahuan yang terus menerus melahirkan efek kuasa. Kebenaran/pengetahuan tiada lain relasi kuasa itu sendiri.

Pengetahuan itu sendiri adalah sesuatu yang dianggap benar oleh sekelompok orang, dan melalui kekuatan atau strategi tertentu pelaku membangun kepercayaan melalui bahasa, wacana, kolaborasi ilmu dan lembaga tertentu memaksa orang lain untuk menerimanya. Karena itu, dalam proses transformasi pengetahuan itu ada kuasa. Untuk itu kuasa dapat dianggap sebagai kemampuan memaksa orang lain untuk menerima pengetahuan atau gagasan dan tindakan.

¹⁸Tesis ini merupakan bagian dari kritik Foucault terhadap Marxisme yang menyatakan bahwa kuasa adalah milik yang digunakan oleh kelas tertentu/penguasa struktur (negara, perusahaan, agama) untuk mendominasi dan menindas (represif) kelas lain.

¹⁹Pandangan ini merupakan bagian kritiknya terhadap filsaf Pencerahan yang memisahkan antara kebenaran dengan ideologi, antara pengetahuan dan kuasa. Sebab kebenaran/pengetahuan dianggap sebagai entitas yang berada di luar ideologi/kuasa.

Karakter kuasa seperti dikemukakan Foucault tersebut terlihat di lapangan. Proses relasi Wong Sikep dengan kelompok di luar dirinya telah melahirkan pengetahuan baru atau budaya cangkakan (*kultur hibrida*) bagi Wong Sikep, misalnya dalam kasus penggunaan mori dan pemakaman mayit Wong Sikep, bodo kupat, dan sunnatan.

E. Kerangka Penulisan

Pada bab I dijelaskan tentang latar belakang dan kajian terdahulu, masalah dan ruang lingkup, dan teori inspirator yang digunakan dalam kajian. Bab ini diakhiri dengan pemaparan sistematika bahasan.

Dalam bab II dan III memerikan kebijakan dan peraturan negara di bidang keagamaan dan komunitas adat terpencil. Uraian ini menjadi semacam pengantar sebelum membahas relasi kuasa antarkelompok di lokasi kajian. Sementara pada bab III diuraikan setting dan profil Wong Sikep dan muslim setempat.

Bab IV sampai VI memerikan bekerjanya kuasa dalam medan perubahan budaya Wong Sikep sebagai konsekwensi dari implementasi regulasi negara. Dalam bab IV khusus memerikan beroperasinya kuasa di kalangan internal Wong Sikep sendiri akibat relasi mereka dengan aparat pemerintah dan muslim. Sementara bab V memerikan berjalannya kuasa di antara Wong Sikep dan aparat pemerintah, dan di bab VI menguraikan berjalannya kuasa di antara Wong Sikep dan muslim.

Dalam Bab VII mendiskusikan temuan kajian/teori lokal dengan teori signifikan tentang relasi kuasa. Dalam hal ini menelisik berbagai isu terkait tentang relasi kuasa, strategi, dominasi serta agensi dan struktur, dan modal, juga membahas kuasa dalam kaitannya dengan pengetahuan. Pada akhir bab ini dikemukakan simpulan dan refleksi mengenai kebudayaan.

Bab II.

PENGATURAN NEGARA

A. Bermain Melalui Peraturan

Setiap pihak yang terlibat dalam relasi kuasa menggunakan berbagai strategi agar mampu menancapkan pengaruhnya terhadap kelompok lain. Hal ini banyak juga dilakukan oleh negara ketika berhadapan dengan kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat. Setidaknya ada dua tujuan pokok dari tindakan yang dilakukan negara tersebut yaitu: mengatur agar dalam kehidupan masyarakat relasi antar kelompok berkembang keharmonisan, dan merubah kebudayaan kelompok masyarakat agar sesuai tafsir dan agenda negara.

Jika dilihat dari asal wilayahnya agama dapat dipilah ke dalam agama lokal dan global. Agama global adalah agama-agama yang sebelumnya lahir dan berkembang di suatu wilayah (negara atau benua), kemudian menyebar ke wilayah lain melalui misiologinya, sehingga agama-agama tersebut tersebar ke seluruh dunia termasuk Indonesia. Kategori agama global ini sebagai paritas dari agama lokal yaitu agama yang lahir dan berkembang di wilayah Indonesia. Subgyo (1981) menyebut kelompok ini dengan agama asli Indonesia.²⁰ Misalnya agama Sunda Wiwitan

²⁰Dalam sistem perundangan di Indonesia, dasar adanya agama lokal tercakup dalam kepercayaan dalam makna luas sebagaimana ditafsirkan dari pasal 29 ayat 2 UUD 1945. Karena itu istilah 'kepercayaan' sebelum tahun 2005, sebagaimana dikemukakan Wongsonegoro, mencakup *kepercayaan kebatinan dan kepercayaan komunitas adat* seperti Agama Adam, Kaharingan, dan lainnya. Setelah tahun 2005 sampai sekarang, seiring dengan perubahan struktur organisasi, belum jelas apakah keduanya masuk dalam pengertian 'kepercayaan' atau tidak (Tanya jawab saya dengan Istiati, Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, dalam Dialog Budaya Spiritual, 29 Juni 2009). Untuk keperluan tulisan ini maka agama lokal atau agama asli Indonesia tersebut disebut dengan penghayat kepercayaan seperti dalam TAP MPR No.IV/MPR/1978, yang kemudian ditindaklanjuti dengan Instruksi Menteri Agama Nomor. 4 Tahun 1978 yang mengatur tentang penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Mereka tidak dimasukkan dalam kategori 'agama' tapi kebudayaan. Penyebutan agama lokal dengan aliran kepercayaan atau kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, terutama ketika masa Orde Baru tercantum dalam banyak perundangan, seperti dalam beberapa TAP MPR tentang Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN), misalnya dalam TAP MPR no II/MPR/1998. Meskipun di era reformasi melalui TAP IX/MPR/1998 tentang Pencabutan TAP MPR no II/MPR/1998 tentang GBHN, dan TAP MPR no IV/MPR/1999 kata-kata dan istilah kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dihilangkan.

Selain itu, penyamaan aliran kepercayaan dan agama lokal atau juga agama asli (Indonesia) karena karakteristik aliran kepercayaan sama dengan agama lokal, hanya penyebutannya yang berbeda. Seturut dengan Ramdon (1993: 9) bahwa kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa secara personal merupakan aktivisme mistik yang menekankan aspek penyatuan ketuhanan (*union mistique*) atau *manunggaling kawulu gusti*, dan pada level sosial mengembangkan

yang ada di suku Badui (Banten), agama Sunda Wiwitan-Madrais atau agama Cigugur, agama Buhun (Jawa Barat), agama Pamalim (Batak), agama Kaharingan (Kalimantan), agama Tonaas Walian (Minahasa), agama Tolottang (Sulawesi Selatan), agama Naurus (Pulau Seram), dan Kejawen (Jawa Tengah dan Jawa Timur).

Dalam kaitannya dengan kelompok agama lokal, seperti Wong Sikep, yang juga dimasukkan sebagai komunitas adat terpencil, saya akan memfokuskan diri kepada aturan negara yang berkaitan dengan kehidupan keagamaan dan program komunitas adat terpencil (PKAT). Pengaturan yang berkaitan dengan kehidupan keagamaan setidaknya meliputi tiga hal yaitu: (1) aturan mengenai pengakuan terhadap agama seperti mengenai batasan dan ciri sebuah agama, (2) agama resmi dan tidak resmi dan dampaknya terhadap keberadaan agama lokal seperti misiologi, hak-hak sipil, dan tempat ibadah; (3) serta aturan pembinaan dan pengawasan

B. Pengaturan Agama Lokal

Negara, khususnya aparat pemerintah, mulai dari level nasional sampai bawah telah mendayagunakan 'kekuatannya' berupa perundangan untuk apa yang disebut dengan 'upaya pengembalian dan pembinaan' penganut agama lokal ke agama resmi. Sebuah pandangan bahwa agama lokal bukan termasuk dalam kategori agama sebagaimana definisi pemerintah. Hal ini terlihat dari pembentukan PAKEM (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat),²¹ dan sistem perundangan lainnya.

Pemerintah menentukan suatu 'agama' termasuk sebuah agama atau bukan dengan cara menetapkan kriteria yaitu: adanya kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, memiliki sistem hukum yang jelas bagi penganutnya, ada kitab suci, dan memiliki seorang Nabi. Kriteria ini memang tidak tertuang dalam sebuah tata perundangan yang ada di Indonesia, tetapi kriteria yang ada dalam definisi tentang agama tersebut menjadi acuan dasar bagi pemerintah, khususnya Departemen Agama dalam melihat sistem kepercayaan yang ada di Indonesia (Baehaqi : 2002; Stange, 1998; Soehadha, 2004). Dengan kriteria ini, terutama syarat harus punya Nabi dan atau kitab suci, maka agama lokal tidak mungkin termasuk kategori agama.

pengalaman budi luhur. Berdasarkan pandangan seperti ini bagi saya agama lokal sebenarnya dapat lahir sebelum agama-agama global masuk ke nusantara dan berakar dari kebudayaan asli (Lihat lebih lanjut dalam Bleeker, 1964) dan karenanya bukan derivasi dari agama-agama global, yang dianggap hanya lahir pasca kemerdekaan (Su'ud, 2001: 24-25; Soehadha dalam *Esensia*, Vol. 5, No. 1, Januari 2004: 25).

²¹Pendirian PAKEM didasarkan atas Surat Keputusan Jaksa Agung No. Kep108/JA/5/1984. Secara nasional anggotanya terdiri dari Departemen Agama, Kejaksaan dan Menteri Dalam Negeri, dan Pemerintah Daerah (di daerah). Peran intinya adalah mengidentifikasi dan membina aliran kepercayaan, agama lokal, termasuk juga aliran-aliran dari agama yang diakui negara, agar tidak menyimpang dari agama. Sementara yang dimaksud dengan Aliran Kepercayaan Masyarakat dalam kata PAKEM meliputi: (1) Aliran-aliran keagamaan meliputi: sekte keagamaan, gerakan keagamaan, pengelompokan jamaah keagamaan, baik agama langit maupun agama bumi, mereka diurus oleh Departemen Agama. (2) Kepercayaan-kepercayaan budaya meliputi: aliran-aliran kebatinan, kejiwaan, kerohanian/kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, (termasuk kepercayaan/ agama komunitas adat, NI). (3) Mistik kejawen, pedukunan, atau permalan, paranormal, metafisika seperti Mamma Lauren, Mbah Marijan. Nomor 2 dan 3 ini diurus oleh Departemen Kebudayaan dan Pariwisata. Lihat dalam Kamari, 'Budaya Spiritual Sebagai Kekayaan Budaya Bangsa,' Makalah dalam Dialog Budaya Spiritual, Yogyakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata-Balai PSNT, 29-30 Juni 2009.

Sistem perundangan yang lain yang mengatur tentang agama lokal, dan kepercayaan dalam perspektif pemerintah,²² selain yang tercantum dalam Undang-Undang Dasar 1945, juga Keppres No.7/1978 jo. Keppres No 21/1984 tentang Repelita III dan I5 tentang Kebudayaan Nasional yang intinya menjelaskan bahwa aliran kepercayaan merupakan kebudayaan nasional yang bersilakan budaya spiritual; TAP MPR No. II/MPR/1993 yang menegaskan bahwa aliran kepercayaan bukan merupakan agama sekaligus bukan agama baru; SK Dirjen Kebudayaan No. 0151/FL-I5/86 tertanggal 15 Maret 1986, dan No. 0957/FL.I5/E.88 tertanggal 11 November 1988. SK yang pertama menjelaskan tentang pokok-pokok kebijaksanaan pengelolaan, pembinaan, pengembangan nasional sekaligus penegasan bahwa aliran kepercayaan bukan agama, sedangkan pada Surat Keputusan yang kedua menegaskan perlunya pelestarian dan pengembangan kebudayaan nasional. Bahkan KUHP ikut mengaturnya, dalam pasal 156a misalnya ditegaskan: 'khususnya bagi oknum-oknum penganut kepercayaan yang sengaja mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan yang bersifat permusuhan, penyalahgunaan, atau penodaan agama yang dianut di Indonesia, dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apapun juga yang bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa diancam pidana maksimal 5 tahun.'

Seturut dengan itu dalam Penetapan Presiden RI No. 1/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/Atau Penodaan Agama, pasal 3 disebutkan:

Apabila setelah dilakukan tindakan oleh Menteri Agama bersama-sama Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri atau Presiden Republik Indonesia menurut ketentuan dalam pasal 2 terhadap orang, organisasi atau aliran kepercayaan, mereka masih terus melanggar ketentuan-ketentuan dalam pasal 1, maka orang, penganut, anggota dan/atau anggota pengurus organisasi yang bersangkutan dari aliran itu dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya 5 tahun.

Kebijakan yang terkait dengan definisi agama versi negara tersebut melahirkan dikhotomi agama resmi dan tidak resmi. Jika dilihat dari kelahiran agama-agama yang ada di Indonesia, dikhotomi agama resmi dan tidak resmi tersebut memperlihatkan dikhotomi agama global dan agama lokal. Agama-agama global yang ada di Indonesia pada saat ini telah diakui sebagai agama dari penduduk Indonesia oleh negara. Mereka adalah Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Budha, dan Konghucu. Khusus mengenai agama resmi ini, secara historis memang terjadi perubahan kebijakan yang dilakukan pemerintah Indonesia.²³

²² Dalam tulisan ini saya menyebut penghayat kepercayaan tersebut sebagai agama lokal atau saling mempertukarkannya dengan istilah yang ada dalam perundangan di Indonesia yaitu aliran kepercayaan atau kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, terutama ketika masa Orde Baru seperti tercantum dalam beberapa TAP MPR tentang Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN), misalnya dalam TAP MPR no II/MPR/1998. Meskipun di erta reformasi melalui TAP IX/MPR/1998 tentang Pencabutan TAP MPR no II/MPR/1998 tentang GBHN, dan TAP MPR no IV/MPR/1999' kata-kata dan istilah kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dihilangkan, namun dalam perundangan dibawahnya masih ada penyebutan istilah tersebut dan masih berlaku seperti adanya lembaga Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM). Dalam tulisan ini saya juga mempertukarkan istilah agama resmi dengan agama global dengan menunjuk kepada keenam agama yaitu Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha, dan Konghucu.

²³ Pada masa pemerintahan Presiden Soekarno dikeluarkan Penetapan Presiden No.1 Tahun 1965, yang kemudian dituangkan dalam UU No. 5 Tahun 1969, yang menjelaskan bahwa agama Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha, dan Konghucu sebagai agama-agama yang dianut oleh penduduk Indonesia. Kemudian Presiden Soeharto melalui Instruksi Presiden No. 14 No. 1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat Istiadat Cina membekukan agama Konghucu. Baru kemudian Presiden Abdurrahman Wahid mencabut Inpres tahun 1967 tersebut melalui Keputusan Presiden (Keppres)

Istilah 'agama resmi' mengandung dua (2) pengertian yaitu: Pertama, agama yang diakui berdasarkan konstitusi sebuah negara seperti di Pakistan, Iran, Arab Saudi yang mencantumkan Islam sebagai agama resmi negara dalam konstitusinya. Kedua, agama yang berkembang dan dapat dikembangkan di suatu negara berdasarkan penerimaan dari masyarakat yang kemudian diakui oleh negara, dalam hal ini pemerintah. Di Indonesia sumber awal adanya penyebutan 'agama yang diakui pemerintah' terdapat dalam TAP MPR No. XXVII/MPRS/1966 tentang Agama, Pendidikan dan Kebudayaan. Dalam pasal 3 dari TAP MPRS tersebut disebutkan 'agar „Tirtayatra” Hindu-Bali diakui oleh pemerintah.' (cetak miring dari saya, NI). Dalam tulisan ini yang dimaksud dengan agama resmi mengacu kepada pengertian yang nomor 2 tersebut, untuk itu menunjuk kepada agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu sebagaimana tercantum dalam UU No.5 Tahun 1969.

Dengan demikian agama tidak resmi, yang di dalamnya termasuk agama-agama lokal, merupakan agama-agama yang ada di Indonesia, namun oleh negara tidak diakui dan tidak boleh dikembangkan, artinya agama-agama tersebut tidak boleh melakukan kegiatan misiologi sebagaimana yang dilakukan oleh agama global atau agama resmi. Konsekwensinya mereka juga tidak memperoleh hak-hak sipil seperti melakukan upacara pernikahan menurut keyakinannya, tidak boleh mencantumkan 'keyakinannya' dalam administrasi kependudukan (Kartu Tanda Penduduk, atau Kartu Keluarga dan lainnya).

Karena agama lokal tidak termasuk dalam agama resmi, maka pemerintah berupaya membina penganutnya agar 'kembali' kepada agama resmi. Pada periode awal yang panjang pembinaan kelompok kepercayaan tersebut diserahkan kepada Departemen Agama, namun kemudian diserahkan kepada Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayaan, yang kemudian diganti menjadi Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan ketika itu. Saat sekarang berada di bawah Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.

Setiap keyakinan atau agama yang tidak diakui negara, maka keyakinan atau agama tersebut tidak boleh mendirikan tempat ibadah. Suatu kebijakan yang diberlakukan di kalangan agama-agama lokal, bahkan termasuk agama Konghucu ketika sebelum pencabutan Inpres tahun 1967 melalui Keputusan Presiden no. 6/2000. Kepres yang ditandatangani Presiden Abdurrahman Wahid tersebut pada intinya memberlakukan kembali adat istiadat dan agama Konghucu sebagai agama yang dianut masyarakat Indonesia. Pada masa sebelum Kepres no 6/2000 tersebut, terutama pada era Orde Baru, tempat ibadah yang dibangun pemeluk Konghucu (klenheng) tidak diakui atau tidak dicantumkan dalam administrasi negara. Bahkan tempat ibadah itu dianggap illegal keberadaannya.²⁴

No. 6 Tahun 2000, sehingga agama Konghucu diakui kembali sebagai agama resmi di Indonesia. Sebenarnya kebijakan tentang agama resmi ini merupakan tiruan sekaligus penyempurnaan terhadap kebijakan dari pemerintahan kolonial Belanda. Pada waktu itu pemerintah kolonial mengeluarkan *Staatsblad* No. 198 Tahun 1895 tentang agama yang diakui pemerintah, ketika itu hanya ada 3 agama-global yang diakui yaitu Kristen, Islam, dan Hindu. Kebijakan ini telah menguntungkan agama global tersebut misalnya agama lokal atau kepercayaan yang tidak diakui secara administratif dimasukkan sebagai Islam atau Kristen. Sementara agama Kristen sebagai agama global baru yang masuk ke Indonesia memperoleh dasar hukumnya untuk mengembangkan misi ke kelompok-kelompok agama lokal.

²⁴Misalnya dalam kasus pengahut Konghucu di Singkawang, pihak Departemen Agama memang tidak antusias mendatanya karena dua alasan. *Pertama*, pemerintah masih konsisten memberlakukan peraturan yang berkaitan dengan

Berbagai aturan dan kebijakan yang dilakukan negara pada level nasional tersebut harus diimplementasikan oleh seluruh instansi terkait dalam kehidupan keagamaan masyarakat, mulai dari tingkat propinsi sampai desa. Ini sebagai konsekwensi logis dari pemberlakuan suatu kebijakan yang berlaku nasional. Dengan demikian, negara telah memerankan diri sebagai pengatur kehidupan keagamaan masyarakat.

Seiring dengan perubahan politik di Indonesia, khususnya setelah Indonesia melakukan ratifikasi terhadap aturan HAM, yang kemudian dituangkan dalam UUD 1945 yang diamandemen pasal 28 tentang Hak Azasi Manusia, kelompok agama lokal akan memiliki hak-hak sipilnya seperti perkawinan, pencantuman agama dalam KTP, namun sampai sekarang memang belum menjadi kenyataan. Saat ini telah ada Peraturan Pemerintah tentang Persyaratan dan Tata Cara Perkawinan bagi penganut agama lokal yang tertuang dalam PP No 37/2008. Peraturan tersebut mengacu kepada pasal 105 Undang-Undang No. 23 tahun 2006 tentang Administrasi dan Kependudukan (UU Adminduk). Selama ini, para penghayat kepercayaan mengklaim mengalami deskriminasi. Anak-anak para penganut agama lokal/penghayat kepercayaan sulit mendaftar sekolah karena tidak beragama. Di sisi lain, penganut agama lokal dan kepercayaan lainnya yang bekerja sebagai pegawai negeri tidak mendapat tunjangan istri dan anak karena tidak memiliki akta perkawinan.

Dengan demikian pada saat ini sebenarnya penganut agama lokal telah memiliki payung hukum untuk melaksanakan hak-hak sipil mereka. Dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP) misalnya, menurut aturan tersebut, di kolom agama 'dikosongkan' bagi penganut agama lokal, artinya tidak dicantumkan dengan agama resmi tertentu sebagaimana dilakukan selama ini, ataupun agama/kepercayaan mereka. Begitu juga dalam pelaksanaan perkawinan mereka dapat melangsungkan perkawinan dengan menggunakan tata cara mereka sendiri dengan dicatat di catatan sipil. Memang sampai saat ini aturan ini belum dilaksanakan di lapangan, apalagi cakupan aturan tersebut masih belum jelas, apakah kepercayaan komunitas adat (seperti agama Adam yang dipeluk Wong Sikep) termasuk di dalamnya atau tidak.

agama resmi (*official religion*) yang diakui oleh pemerintah yaitu Islam, Katolik, Protestan, Hindu dan Budha. Juga larangan mendirikan dan memperbaharui kull (kientheng). Peraturan tersebut tercantum dalam Surat Keputusan Presiden No. 1 Tahun 1969, jo Instruksi Presiden No 14 Tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat-Istiadat Cina. Juga tercantum dalam Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri Tahun 1984, jo Instruksi Menteri Dalam Negeri No. 455.2-360 Tahun 1968 tentang Penataan Klenteng. Peraturan-peraturan tersebut merupakan beberapa aturan dari kurang lebih 60-an peraturan dan undang-undangan yang dianggap bersifat diskriminatif terhadap suku Tionghoa di Indonesia yang disponsori oleh negara (*state sponsored racial discrimination*). Bahasan lebih lanjut tentang hal ini dapat dilihat dalam Indradi Kusuma, *Diskriminasi dalam Praktek*. Jakarta: DPP Forum Komunikasi Kesatuan Bangsa, 2002. Juga dalam Suryadinata (2002).

Kedua, karena penganut Konghucu di Singkawang dalam praktek mencampuradukkan antara kepercayaan Konghucu dengan Budha atau agama resmi lainnya, sehingga perlu dibina terlebih dahulu oleh Departemen Agama. Dalam penamaan tempat ibadah misalnya, mereka menyebut kienteng/kuil yang dibangun dengan vihara, dan sebaliknya. Karena itu sejak tahun 1995 oleh Departemen Agama tempat ibadah Konghucu tidak didata lagi, dan hanya mendata jika kienteng/kuil dilaporkan sebagai vihara. Hal ini sebenarnya salah satu cara Departemen Agama agar penganut Konghucu pindah ke agama resmi, khususnya Budha, tapi sebenarnya justru dengan cara seperti ini menjadikan Tionghoa-Konghucu merasa diuntungkan dan terus menganutnya. Walaupun begitu kienteng/kuil terus dibangun oleh penganut Konghucu, sehingga jumlahnya menjadi semakin banyak, dan memang tidak ada data resmi untuk ini. Selanjutnya lihat dalam Ismail (2004).

C. Program Komunitas Adat Terpencil

Program ini merupakan kegiatan pemerintah yang ditujukan kepada Wong Sikep karena mereka dimasukkan sebagai komunitas adat terpencil. Adapun yang dimaksud komunitas adat terpencil adalah sekelompok orang atau masyarakat yang hidup dalam kesatuan sosial kecil yang bersifat lokal dan terpencil dan masih terikat pada sumber daya alam dan habitatnya, mereka secara sosial budaya dianggap masih terasing dan terbelakang dibandingkan dengan kelompok masyarakat yang lain. Untuk itu mereka diberdayakan dalam menghadapi perubahan lingkungan dalam arti luas. (Supardian, 2003). Kata 'terpencil' mempunyai tiga makna yaitu: (1) komunitas yang terpencil secara geografis yang menyebabkan komunitas tersebut terhalang untuk berhubungan dengan wilayah lain dan tidak mampu mengakses berbagai fasilitas modern. (2) komunitas yang tinggal di sebuah wilayah yang terisolasi, namun anggota komunitas itu yang berusaha mengisolasi diri dari pengaruh kebudayaan luar. (3) sebuah komunitas yang wilayahnya relatif tidak terisolasi, namun anggota komunitas tersebut mengisolasi diri dari pengaruh kebudayaan luar. Wong Sikep masuk dalam kategori yang terakhir. Sebab wilayah hunian Wong Sikep mudah dijangkau dan hidup di tengah-tengah kelompok masyarakat yang lain, namun mereka berusaha mempertahankan identitas budayanya.

Program ini ditangani pemerintah pusat sampai tingkat desa. Di tingkat pusat berada di bawah Direktur Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil dalam Kementerian Sosial RI.²⁵ Sementara pada tingkat pemerintah Kabupaten Bumi Minotani dibentuk Kelompok Kerja (Pokja) yang berada di bawah Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat (Kesos Permas) yang dituangkan dalam Surat Keputusan Kepala Dinasnya bernomor 467/390/2004 tertanggal 1 April 2004. Pimpinan inti Pokja (ketua, wakil ketua, 1 dan 2, dan sekretaris) terdiri dari pimpinan di Dinas Kesos Permas tersebut. Mereka dibantu oleh sebelas anggota yang terdiri dari pejabat di beberapa instansi pemerintah, seperti Bappeda, Departemen Agama, juga camat Sukolilo dan Kepala Desa Baturejo. Rekrutmen unsur-unsur dari instansi tersebut menunjukkan ruang lingkup peran yang dilakukan untuk memberdayakan Wong Sikep dalam sudut pandang pemerintah. Sementara unsur dari Wong Sikep sendiri tidak masuk dalam bagian Pokja.

Populasi komunitas adat terpencil di Indonesia menurut data Direktur Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil sampai tahun 2003 yang lalu sekitar 287.365 KK atau 1,3 juta jiwa yang tersebar di 26 propinsi, termasuk di Jawa Tengah, yaitu Wong Sikep yang salah satunya ada di Baturejo Sukolilo Bumi Minotani. Berdasarkan pendataan yang dilakukan oleh Tim pada tahun 2006 jumlah warga Komunitas Adat Terpencil (KAT), dalam hal ini Wong Sikep sebesar 192 KK atau 692 jiwa, terdiri dari 314 laki-laki dan 378 perempuan.

Tujuan pokok dari program ini dapat disarikan dari 'Arah Kebijakan Teknis dan Strategi Pemberdayaan KAT' yang dikeluarkan oleh Direktur Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil

²⁵Upaya penanganan Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT) ini didasarkan atas berbagai aturan formal yaitu Surat Keputusan Presiden Nomor 111/1999 tentang Pembinaan Kesejahteraan Sosial Komunitas Adat Terpencil; Keputusan Menteri Sosial Nomor 06/PEGHUK/2002 tentang Pedoman Pelaksanaan Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil, yang kemudian dijabarkan lebih lanjut dalam Keputusan Direktur Jenderal Pemberdayaan Sosial Nomor 020.A/PS/KPTS/VI/2002 tentang Pedoman Pelaksanaan Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil, dan Keputusan Direktur Jenderal Pemberdayaan Sosial Nomor 021/PS/KPTS/VI/2002 tentang Pola Kerjasama Pengembangan Sosial Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil Secara Terpadu

yaitu, memberdayakan komunitas adat terpencil (Wong Sikep) agar mandiri dalam memenuhi kebutuhan hidupnya dalam berbagai bidang, sehingga mereka mampu menanggapi perubahan sosial budaya dan lingkungan hidupnya. Dalam rangka mewujudkan tujuan tersebut pemerintah menjabarkannya dalam program kegiatan, kegiatan pemberdayaan itu direncanakan selama 4-5 tahun melalui tiga tahapan yaitu persiapan, pelaksanaan, dan pematapan kesiapan warga KAT. Tahapan persiapan pemberdayaan meliputi 4 kegiatan yaitu penataan sosial, penjajagan awal, studi kelayakan-etnografis, dan pematapan. Kegiatan tahapan ini pada intinya berusaha mendata dan memberi bimbingan sosial agar warga KAT siap untuk diberdayakan dan semestinya berlangsung selama satu tahun. Keberhasilan-tidaknya dilihat dari adanya kesiapan warga KAT untuk diberdayakan.

Tahap kedua yaitu pelaksanaan terdiri dari 2 kegiatan pokok yaitu: (1) menentukan tipe penataan perumahan dan pemukiman, apakah bersifat in situ (penataan di tempat aslinya atau ex situ (penataan di lokasi baru). Dalam kasus Wong Sikep masuk dalam tipe yang pertama. (2). Pelaksanaan pemberdayaan dalam berbagai bidang, intinya berusaha agar warga KAT berubah kebudayaannya, baik pada aspek ide, tindakan, dan fisiknya. Lingkup bidang yang akan diubah dan diberdayakan meliputi:

1. Penataan perumahan dan pemukiman yang mencakup penataan perumahan dan pemukiman, dan penataan prasarana dan sarana sosial, umum serta lingkungan; 2. Penataan administrasi kependudukan, mencakup: pendataan kependudukan, pembuatan KTP, pengenalan dan penataan administrasi pemerintahan. 3. Penataan bidang keagamaan, mencakup: penataan/pembuatan prasarana dan sarana ibadah; pengenalan dan penerapan intensitas aktivitas keagamaan, pembinaan kerukunan kehidupan beragama. 4. Pengenalan dan peningkatan di bidang pendidikan, mencakup: pendidikan dasar, Kejar Paket A dan B, bantuan sarana pendidikan bagi anak-anak warga KAT, bantuan beasiswa, pengembangan sistem pengetahuan dan pendidikan lokal. 5. Pelayanan dan peningkatan kesehatan warga, mencakup: pelayanan kesehatan dasar, penataan dan pemeliharaan sanitasi lingkungan, memelihara dan mengembangkan potensi pelayanan/sistem kesehatan lokal. 6. Peningkatan pendapatan, mencakup: pengembangan tanaman pangan, pengembangan tanaman perkebunan, budidaya peternakan, budidaya perikanan, pengelolaan hasil panen, Pengembangan Usaha Kelompok (KUBE), pengenalan dan peningkatan sisten pemasaran hasil, pemanfaatan hasil. 7. Pelayanan Usaha Kesejahteraan Sosial, mencakup: pendampingan sosial, perlindungan atas hak dan kewajiban warga KAT (hak atas tanah, adat, hukum adat, pemeliharaan dan pengembangan budaya lokal, perlindungan hak atas kehidupan yang layak), bantuan/fasilitasi pemberdayaan SDM, usaha dan lingkungan sosial serta jaminan sosial kemasyarakatan, pelayanan sosial mencakup penanganan masalah sosial baik individu keluarga maupun kelompok, pembentukan dan pengembangan organisasi lokal, jaringan kerja dan pranata adat..., penguatan sistem ekonomi..., peningkatan peran kaum perempuan..., pembinaan generasi muda...,pembinaan bidang-bidang lainnya yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. 8. Konsientisasi (Proses Penyadaran), misalnya peningkatan motivasi dalam rangka menumbuhkan kesadaran akan permasalahan yang dihadapi, pentingnya hidup sejahtera serta arah dari program pemberdayaan KAT, pengetahuan, keterampilan serta kreativitas

warga... (Direktorat Pemberdayaan KAT, 2003: 7-10). *(beberapa titik, koma, dan cara penomoran dari saya, NI)*

Bidang pemberdayaan nomor 8 terkait dengan upaya perubahan pada level ide, sementara perubahan pada level tindakan dapat dilihat pada bidang pemberdayaan nomor 2-7, dan perubahan pada level fisik terlihat pada nomor 1. Sebenarnya dalam setiap bidang pemberdayaan tersebut mencakup ketiga unsur (tripartit) kebudayaan tersebut, misalnya dalam penataan pemukiman meskipun lebih fokus kepada perubahan fisik, namun dibutuhkan perubahan pada aspek ide (kesadaran), dan tindakan (usaha-usaha yang dilakukan warga KAT untuk menata pemukiman dan perumahannya). Ini nampaknya sejalan dengan pandangan Koentjaraningrat (1989: 204-224) bahwa dalam setiap pranata dari kehidupan manusia dapat dilihat dari ketiga ranah kebudayaan tersebut.

Program KAT yang dilakukan pemerintah kepada Wong Sikep, dan komunitas adat terpencil lainnya, merupakan bagian dari strategi kuasa aparat pemerintah untuk mendominasi dan dijalankan sebagai bagian dari pembangunanisme. Melalui modal simbolik dan ekonomi negara berusaha agar setiap komunitas yang dianggap terbelakang menjadi 'maju'. Karena itu ketidakberhasilan program ini, di samping adanya keberhasilannya, dapat ditelusuri lebih jauh dari karakter pembangunan di Indonesia terutama sejak masa Orde Baru. Sebab program KAT merupakan bagian dari proses pembangunan yang ditujukan kepada komunitas yang dianggap terbelakang dengan standar-standar yang ditetapkan pemerintah. Hasil akhirnya adalah supaya komunitas-komunitas yang dianggap terbelakang tersebut berubah kebudayaannya, baik dalam ranah ide dan tindakan, dan fisik. Standar perubahan dari pemerintah, yang bersifat etik, dapat dilihat dari konsep-konsep yang terdapat dalam Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT) seperti 'hidup wajar', 'sejajar dengan warga lain', dan 'pembinaan'. Konsep hidup secara wajar dan sejajar didasarkan atas indikator-indikator yang telah ditetapkan pemerintah yang sering tidak melibatkan aspirasi ideal secara emik dari pihak komunitas.

Memang ada perubahan strategi dalam PKAT tersebut yaitu dengan munculnya konsep dan kebijakan yang berorientasi kepada kepentingan dan kebutuhan komunitas. Hal ini dapat dilihat dari konsep pemberdayaan, walaupun sering dipasangkan dengan konsep 'pembinaan'. Kecenderungan ini juga dapat dilihat dari strategi yang lain seperti pendekatan kemitraan, partisipasi, dan advokasi sosial (Direktorat Pemberdayaan KAT, 2003: 6-7).²⁶ Secara konseptual strategi program ini lebih berorientasi kepada komunitas, namun dalam kenyataan belum berjalan. Banyak pejabat pemerintah terkait yang masih menggunakan konsep pembinaan dalam setiap pembicaraan, dan Wong Sikep belum pernah dilibatkan sebagaimana menjadi tuntutan dalam keempat strategi program. Wong Sikep terbatas menerima atau menjadi obyek program.

²⁶Dalam proses pemberdayaan pihak komunitas diberikan kepercayaan dan peluang untuk mengatasi masalah di lingkungannya secara mandiri. Dalam pendekatan kemitraan antara pemerintah dan komunitas dalam melaksanakan program dilakukan dalam semangat kesetaraan, kebersamaan, dan kolaborasi. Pendekatan partisipasi mengandaikan bahwa perlu adanya pengembangan prakarsa dan peran dari komunitas dalam pengambilan keputusan dan melakukan pilihan terbaik untuk peningkatan kesejahteraan sosialnya. Kemudian dalam advokasi sosial, perlu adanya perlindungan terhadap sumber daya komunitas untuk peningkatan harkat-martabat dan mutu hidup komunitas.

Selain belum terwujudnya perubahan strategi, pada hakikatnya pengelola pembangunan belum bergeser dari paradigma lama sebagai landasan yaitu pembangunan atau modernisasi masyarakat yang lebih berorientasi etik. Sebuah pembangunan yang dalam bahasa Alberto Guerreiro-Ramos (1970) disebut sebagai 'model keharusan' (*necessary model*), sebagai kebalikan dari pembangunan 'model kemungkinan' (*possibility model*).²⁷ Model keharusan didasarkan atas asumsi bahwa kehidupan manusia berjalan melalui proses evolusi yang sekaligus mengandaikan adanya kontinuitas yang bersifat unilinier. Artinya hanya ada satu hukum keharusan sejarah (*determinisme sejarah*) perubahan dalam masyarakat. Implikasi dari asumsi ini adalah pembangunan atau modernisasi, pada intinya merupakan kelanjutan dari apa yang sudah berlangsung pada masyarakat maju di negara-negara Barat.

Pada tingkat kebijakan, negara mempunyai agenda sendiri untuk memajukan masyarakatnya, membangun komunitas lokal menurut perspektif kebudayaan nasional dan internasional, dan itu dituangkan dalam berbagai program pembangunan seperti PKAT. Walaupun kemudian ada perubahan pada strategi, namun orientasi dasarnya masih berpijak kepada budaya nasional dan internasional, seperti terlihat dalam penentuan indikator dan kriteria keberhasilan. Memang sudah ada pergeseran dalam strategi namun belum terwujud di lapangan. Secara keilmuan, model keharusan, dalam batas-batas tertentu, merupakan kepanjangan tangan dari paradigma positivisme dalam ilmu-ilmu sosial. Satu di antara asumsi epistemiknya adalah *nomotetik*²⁸ yaitu anggapan bahwa simpulan dan teori dapat digeneralisasikan pada ruang dan waktu lain. Hal ini terutama berimplikasi kepada asumsi dari model keharusan yaitu masyarakat acuan yang maju yang dicapai oleh masyarakat Barat (Eropa dan Amerika utara) merupakan model yang harus dilalui dan menjadi acuan masyarakat berkembang/kurang maju atau pengikut.

²⁷Teori Kemungkinan menurut Ramos (1970) mempunyai dua ciri utama yaitu (a) pembangunan atau modernitas tidak terdapat di suatu bagian dunia tertentu yang melahirkan masyarakat maju atau masyarakat referensi dan masyarakat tidak maju atau masyarakat pengikut. Sebab teori ini menolak sifat *unilinier* dalam perubahan manusia. Karena itu pula (b) pembangunan atau modernisasi di setiap masyarakat tidak harus merupakan kontinuitas dari masyarakat di negara-negara maju, setiap negara mempunyai kemungkinannya sendiri, dan karakternya masing-masing. Dengan mendasarkan pada pandangan Ramos tersebut, pembangunan yang berdasarkan teori kemungkinan akan lebih menghargai terhadap komunitas dan kebudayaan lokal.

²⁸Asumsi lainnya yaitu bebas nilai dan obyektif, hubungan kausalitas-deterministik, deduktif, apriori. Lihat lebih jauh dalam (Durkheim, 1964; Bohannon dan Glazer, 1988: 235; Koentowijoyo dalam Abdullah dkk, 2003:63-64; Mahzar dalam Heriyanto, 2003: xiv-xv).

PROFIL KELOMPOK AGAMA

A. Lingkungan dan Masyarakat

Lokasi: Wong Sikep di Bumi Minotani terdapat di Kecamatan Sukolilo, khususnya di Desa Baturejo. Sukolilo berada di belahan selatan, dan berbatasan langsung dengan wilayah Kabupaten Purwodadi. Bahkan letak wilayahnya lebih dekat dengan ibukota dan pusat pemerintahan Kabupaten Grobogan, Purwodadi (14 Km) dibandingkan dengan pusat pemerintahan Bumi Minotani (27 Km). Bumi Minotani memiliki 21 kecamatan berbatasan langsung dengan Kabupaten Jepara dan Laut Jawa di sebelah utaranya, sedangkan di selatan berbatasan dengan Kabupaten Blora dan Grobogan. Di sebelah barat ada wilayah Kabupaten Kudus dan sebagian Jepara, dan sebelah timur ada wilayah Kabupaten Rembang.

Sukolilo membawahi 16 desa yaitu: selain Desa Baturejo, juga Desa Pakem, Prawoto, Wegil, Kuwawur, Porang-Paring, Sumber Soko, Tompe Gunung, Kedumulyo, Gadurejo, Sukolilo, Kedung Winong, Baleadi, Wotan, Kasiyan, dan Cengkal Sewu. Hampir semua wilayahnya masuk daerah perdesaan. Ada 72 dusun, RW sebanyak 85 dan RT sebanyak 476 buah.

Wilayahnya berada di antara Pegunungan Kapur Utara, karena itu kebanyakan wilayahnya (40%) berombak sampai berbukit, selebihnya berbukit sampai bergunung serta datar sampai berombak, berada di dataran sampai berombak dengan ketinggian 135 meter dari permukaan laut. Curah hujan rata-rata 374,5 mm/tahun, dengan suhu udara antara 22-38 derajat celcius. Luas wilayahnya mencapai 16.724,9 Ha dan kebanyakan dimanfaatkan untuk pekarangan dan pemukiman.

Berdasarkan *Monografi Kecamatan Sukolilo dan Desa Baturejo (2006)*, 45% dari luas tanah yang ada digunakan untuk pekarangan-pemukiman, 43% untuk sawah. Selain itu 2% lebih sedikit digunakan untuk fasilitas umum, 87% di antara fasilitas umum tersebut digunakan untuk kuburan. Keadaan ini menggambarkan bahwa wilayah kecamatan ini masih kental dengan nuansa agrarisnya, apalagi di Desa Baturejo yang menjadi pusat penelitian ini. Di desa ini 81,91% dari luas

wilayahnya (963,242 .Ha) berupa tanah sawah yang digunakan untuk pertanian. Selain itu ada 17,61% berupa tanah kering yang digunakan untuk pekarangan-pemukiman, dan tegalan serta rawa, dan hanya sedikit (0,48%) yang digunakan untuk jalan dan kuburan.

Lingkungan: Di Baturejo pemukiman penduduk mengelompok berdasarkan keagamaannya yaitu: kelompok pemukiman Wong Sikep yang ada di Dusun Bombong (RT 1, 2 dan sebagian kecil RT 3) dan Dusun Bacem (RT 9); kelompok pemukiman orang-orang Rifaiyah ada di Bombong RT 3, 4, sebagian RT 5, dan di Bacem; pemukiman orang NU ada di Bombong RT 5-7 dan sebagian di Dusun Bacem; orang-orang Muhammadiyah yang hanya sekitar 6 KK ada di Dusun Bombong bagian utara dan Ronggo, sedangkan orang-orang Yakari ada di tengah-tengah pemukiman Wong Sikep yaitu di RT 2 Bombong. Rumah Wong Sikep di Baturejo berkelompok membentuk jejeran dari berada di samping kanan-kiri jalan kampung terutama yang dari arah Timur-Barat (RT 1 dan RT 2). Jalan kampung ini sudah beraspal, sedangkan jalan-jalan di pemukiman kelompok agama lain masih berupa tanah batu yang sudah dipadatkan. Jalan beraspal menuju dan di tengah pemukiman Wong Sikep ini sebagai satu di antara realisasi Program Komunitas Adat Terpencil (selanjutnya disingkat dan disebut dengan PKAT) yang direncanakan oleh pemerintah Kabupaten Bumi Minotani.

Lokasi sawah penduduk termasuk Wong Sikep berada 1-2 Km di utara perkampungan Bombong dan Bacem, sawah itu ada yang milik non Wong Sikep. Sawah milik Wong Sikep terdiri dari tiga kelompok area, dan kepengurusannya ada 3 kelompok Tani yaitu Kelompok Badi, Malikan, dan Nioma. Kelompok Malikan memiliki sekitar 50 Ha lebih, sedangkan kelompok Nioma lebih sempit dan yang lebih sempit lagi milik kelompok Badi. Sawah kelompok Badi dan Nioma semuanya milik Wong Sikep, sedangkan kelompok Malikan merupakan area sawah yang dimiliki campuran antara Wong Sikep dan nonWong Sikep (Islam). Pemilik sawah dari kalangan Islam tersebut misalnya Pak Badi, dan Iskandar (Islam Rifaiyah). Di luar ketiga kelompok tersebut sebenarnya masih ada kelompok area sawah yang lainnya yaitu sawah bengkok untuk Lurah dan Carik. Juga ada kelompok sawah milik orang-orang Islam (Rifaiyah dan NU) yang ada di sebelah Barat kelompok Badi. Antara sawah kelompok Badi (Wong Sikep) dengan sawah orang Islam hanya dibatasi jalan setapak.

Jalan menuju ke sawah selepas dari perumahan berupa tanah yang sudah dipadatkan. Selain itu ada 2 jembatan yaitu jembatan di atas sungai yang bermuara di Juwana, sungai di jembatan ini sering menimbulkan banjir di jalan antara Sukolilo-Bumi Minotani sampai 1-2 meter. Jembatan yang lain yaitu jembatan Sasak di atas Sungai/KaliWondo yang menghubungkan antara area sawah kelompok Malikan dan Nioma. Jembatan yang pertama dibangun dari sokongan (istilah yang populer di antara Wong Sikep untuk istilah bantuan atau subsidi) pemerintah untuk Wong Sikep sebagai kelompok yang dianggap terasing melalui Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT). Adapun jembatan kedua (Sasak) masih setengah jadi, meskipun sudah ada tiang pancang namun belum didak/dicor di atasnya, untuk sementara jembatan ini masih menggunakan papan dan bambu agar dapat dilewati sepeda motor, sepeda dan pejalan kaki. Jembatan ini dibangun atas iuran petani yang ada di kelompok Nioma sebesar Rp.50.000/Ha. Dana untuk pembangunan selanjutnya (pembuatan cor) sebagian diperoleh dari calon Lurah Baturejo, P. Yakto, sebesar 1 juta rupiah.

Fasilitas dan sarana yang ada di sawah ini juga berupa saluran air yang membentang dari arah selatan-utara dan ke barat, serta beberapa mesin pompa untuk mengangkat air dari sungai ke saluran air. Semua sarana tersebut merupakan bantuan atau sokongan dari pemerintah dalam PKAT untuk Wong Sikep. Petani yang memperoleh manfaat darinya bukan hanya Wong Sikep namun petani dari kalangan muslim.

Makam desa terdapat di RT 2 Bombong berada di atas tanah sekitar 600 m² milik desa. Sementara di Dusun Bacem dengan luas yang hampir sama ada di dua tempat, masing-masing makam untuk orang Islam, dan yang satu makam untuk orang Islam dan Wong Sikep. Di lokasi makam yang terakhir ini sudah sejak awal merupakan makam bersama antara Wong Sikep dan orang Islam, namun kemudian dilakukan pemisahan. Makam orang Islam ada di sebelah utara dan makam Wong Sikep di sebelah selatan. Pemisahan ini bukan hanya berupa batas area, namun pemisahan secara ideologis. Sebab pemisahan ini didasarkan atas usulan dari tokoh Islam yang ada di Baturejo kepada pejabat lurah, karena cara pemakaman dan perawatan janazah Wong Sikep berbeda dengan Islam. Keadaan makam kedua kelompok agama tersebut berbeda, makam orang Islam ditandai dengan adanya pusara dan kijing atau bangunan di atas kuburan, di dalamnya dipenuhi dengan pohon kamboja, serta terawat baik dan bersih. Adapun makam Wong Sikep hanya ditandai dengan patok kayu, tanpa kijing, bahkan area makam ditanami jagung, sehingga pemakaman berada di tengah-tengah tanaman jagung.

Penduduk: Pada semester kedua tahun 2006 jumlah penduduk Kecamatan Sukolilo sebanyak 88.225 jiwa. Sementara luas wilayahnya sekitar 16.725 Ha, sehingga kepadatan penduduk kurang lebih mencapai 5 jiwa/Ha atau 557 jiwa/Km². Hal ini berarti lebih rendah dibandingkan dengan kepadatan penduduk di desa Baturejo yang mencapai 6,3 jiwa/Ha. Pada tingkat kecamatan, dari 88.225 jiwa, penduduk perempuan (50,56%) lebih banyak daripada penduduk laki-laki (49,44%). Kecenderungan ini mirip dengan yang ada pada tingkat Desa Baturejo, di desa ini dari 6079 jiwa penduduknya, 50,25% terdiri dari perempuan dan 49,75% laki-laki. Keadaan ini hampir sama dengan kecenderungan pada umumnya di Indonesia yaitu perempuan lebih banyak dibandingkan dengan laki-laki. Khusus di Baturejo, jumlah Wong Sikep berjumlah antara 692-900 jiwa. Interval angka yang menyolok ini didasarkan atas 2 sumber data yaitu: Pertama, data dari Sekretaris Desa Baturejo bulan 31 Mei 2007, jumlah Wong Sikep sebanyak 900 jiwa, terdiri dari 235 KK, Wong Sikep perempuan (52%) lebih banyak daripada laki-lakinya (48%). Dari versi ini komposisi Wong Sikep dari keseluruhan penduduk Baturejo (6079 jiwa) mencapai 14,81% atau jika dibandingkan dengan jumlah kelompok penduduk yang lain mencapai 14,81%: 85,19%.

Kedua, data dari Kecamatan Sukolilo dalam 'Daftar KAT Baturejo' 10 Oktober 2006, jumlah Wong Sikep sebanyak 692 jiwa, terdiri dari 192 KK, dan perempuan (54,62%) lebih banyak daripada laki-lakinya (45,38%).²⁹

²⁹ Perbedaan ini dimungkinkan karena 2 hal: (a) Data dari Kecamatan dalam program Komunitas Adat Terpencil (Selanjutnya disingkat dan ditulis dengan KAT), tidak memasukkan Wong Sikep konversi sebagai Wong Sikep, sedangkan data dari Desa Baturejo masih memasukkannya, (b) Data dari Desa Baturejo lebih baru dibandingkan dengan data dari kecamatan. Dari versi ini komposisi Wong Sikep dari keseluruhan penduduk Baturejo (6079 jiwa) mencapai 11,38% atau jika dibandingkan dengan jumlah kelompok penduduk yang lain mencapai 11,38%: 88,62%.

Dari segi usia, penduduk di tingkat kecamatan lebih banyak yang berusia produktif. Penduduk pada usia ini (20-55 tahun) ada sekitar 49,60% dari keseluruhan jumlah penduduk. Adapun pada tingkat Desa Baturejo usia produktif (usia 20-55 tahun) kurang lebih mencapai 63%, bahkan kalau kriteria usia produktif diperluas dari 20-59 tahun, jumlahnya mencapai 66,40%.

Pendidikan: Pada tingkat kecamatan, banyak penduduk yang sudah menamatkan SLTP dan SLTA, dan cukup banyak yang sudah merampungkan perguruan tinggi. Sementara pada tingkat Desa Baturejo masih banyak penduduk yang tidak sekolah, hal ini terutama berasal dari kalangan Wong Sikep.

Di Baturejo dan sekitarnya seperti Wotan telah tersedia sekolah mulai dari tingkat taman kanak-kanak dan sekolah dasar. Untuk anak-anak usia dini masuk ke Taman Kanak-kanak Aisyiyah Bustanul Atfal (TK ABA), sebuah TK yang didirikan oleh Aisyiyah, organisasi Muhammadiyah bagian perempuan. Sementara untuk sekolah dasar terdiri dari SD Negeri sebanyak 2 unit, ditambah 1 unit yang ada di wilayah Wotan yang berbatasan dengan Baturejo, dan jaraknya sekitar 100 meter dari rumah sesepuh Wong Sikep, Mbah Ontar. Selain itu ada 1 unit Madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum. Anak-anak usia SMP dan SMA bersekolah ke Sukolilo. Sebagian anak usia SD, termasuk anak Wong Sikep konversi sekolah di Sukolilo. Sementara anak-anak Wong Sikep hampir semuanya tidak sekolah.

TK dan madrasah dikelola oleh kelompok Islam yang berbeda afiliasi. TK dikelola oleh Aisyiyah/Muhammadiyah, sedangkan Madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum dikelola oleh Yayasan Pendidikan Islam yang dipimpin oleh P. Ru, pimpinan dan pengasuh Masjid Ibadur Rahman yang ada di Bombong. Peran Muhammadiyah di bidang pendidikan sudah dikenal pada tingkat nasional. Hal ini karena organisasi keagamaan ini sejak awal berdirinya telah menjadikan pendidikan sebagai salah satu amal usahanya. Secara nasional ada ribuan lembaga pendidikan yang didirikannya, mulai dari TK sampai perguruan tinggi. Lembaga pendidikan tersebut telah menjadi identitas dan modal bagi organisasi ini. TK ABA yang ada di Baturejo, yang terdiri dari nol kecil dan besar, merupakan salah satu simbol keberadaan Muhammadiyah sekaligus menjadi modal sosial bagi organisasi ini dalam berelasi dengan kelompok-kelompok lain. Murid-muridnya hampir semuanya berasal dari keluarga ahlu sunnah wal jamaah, sebuah penamaan yang biasa disandangkan kepada kelompok NU dan Rifaiyah. Karena itu pimpinan TK tersebut tidak menonjolkan identitas Muhammadiyahnya, namun menebar citra sebagai TK nasional kepada masyarakat. Pakaian seragam muridnya tidak menggunakan pakaian muslim sebagaimana di TK ABA, yang perempuan tidak menggunakan pakaian muslimah seperti jilbab, dan laki-lakinya menggunakan celana pendek. Hal ini dilakukan karena Muhammadiyah di wilayah ini masih menjadi minoritas. Sementara Madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum, yang setiap kelas jumlah muridnya rata-rata 12-an orang, didirikan oleh organisasi lokal. Muridnya sebagian besar berasal dari keluarga jamaah masjid Ibadur Rahman.

Perekonomian: Pada level kecamatan, mayoritas (79,4%) dari angkatan kerjanya menjadi petani, baik sebagai petani pemilik, petani penggarap, penyekap maupun buruh tani. Jumlah ini sedikit lebih kecil dibandingkan dengan yang ada pada tingkat Desa Baturejo. Di desa ini mayoritas (88%) penduduk bekerja sebagai petani, hal ini sejalan dengan luasnya tanah atau lahan

untuk pertanian. Suatu hal yang masih menggembirakan adalah sebagian besar petani tersebut termasuk petani pemilik, dan ini terutama di kalangan Wong Sikep.

Selain itu di Baturejo ada orang yang bekerja sebagai buruh bangunan dan pegawai negeri sipil. Sebenarnya ada juga penduduk yang beternak hewan seperti sapi, kambing, dan ayam, namun hal itu bukan sebagai pekerjaan pokok. Beberapa tahun ini sebagian masyarakat menjadi pedagang ikan bakar atau kukus lele atau ikan laut. Mereka memperoleh bahan bakunya dari daerah Juana dan lainnya. Sementara itu sebagian besar Wong Sikep memelihara anjing sebagai tambahan penghasilan. Anjing di kalangan Wong Sikep mengalami perubahan fungsi yaitu dari hewan penopang pertanian (memangsa tikus di sawah) menjadi hewan yang diperdagangkan. Anjing itu biasanya diambil (dibeli) oleh orang Purwodadi yang datang ke rumah-rumah Wong Sikep, namun sekali lagi mereka tidak mengartikan hal itu sebagai perdagangan. Artinya, bukan Wong Sikep yang berdagang, namun orang lain yang mau membeli, karena itu istilah yang digunakan adalah 'diambil' bukan 'jual-beli'. Dalam hal ini, Wong Sikep lebih bersifat pasif atau menunggu, dan tidak menetapkan harga, yang menentukan harga adalah pihak pengambil.

Pelapisan sosial masyarakat secara ekonomis dapat digolongkan ke dalam tiga tingkatan yaitu kaya, menengah dan miskin. Setiap lapisan sosial-ekonomi dilihat dari ciri-ciri pemilikan rumah dan harta kekayaan yang nampak. Orang kaya menurut ukuran masyarakat setempat ditandai dengan rumahnya yang relatif besar dibandingkan dengan rumah yang ada di sekitarnya, juga dilihat dari kendaraan yang dipakai. Orang yang termasuk golongan ini sebagian besar pengusaha/pedagang, dan sebagian pegawai negeri.

Orang miskin adalah mereka yang menempati rumah setengah tembok atau sangat sederhana dan kendaraan yang dimiliki sepeda atau tidak punya kendaraan sama sekali. Golongan ini terdiri dari sebagian besar buruh tani dan bangunan. Adapun golongan menengah ditandai dengan kepemilikan barang-barang elektronik seperti televisi, radio, dan rumah yang sudah bertembok atau pakai kayu jati. Hal ini terdapat pada sebagian besar pegawai negeri dan sebagian pedagang. Batasan pelapisan sosial-ekonomi ini tidak berlaku rigid sebab seseorang yang dianggap kelompok menengah di suatu dusun, dapat saja dianggap kaya di dusun atau oleh kelompok lain. Misalnya P. Pudi, Wong Sikep yang punya rumah setengah tembok, punya truk untuk usaha pengangkutan, di kalangan Wong Sikep dianggap kaya, namun dari kalangan nonWong Sikep ia masih masuk dalam kategori menengah.

Agama: Pada level kecamatan, jumlah umat Islam masih menjadi mayoritas, sedangkan umat beragama yang lain sangat sedikit, umat Kristiani berjumlah sekitar 0,38%, selain itu ada pengikut aliran kepercayaan atau agama lokal yaitu Sapto Darmo. Untuk keberadaan agama Budha, baik pada tingkat kecamatan maupun Desa Baturejo masih perlu dipertanyakan. Di dalam dokumen resmi yang diterbitkan pada tingkat kecamatan maupun desa masih mencantumkan adanya pengikut agama ini. Data ini nampaknya didasarkan atas pengakuan (secara terpaksa) yang pernah diberikan oleh Wong Sikep ketika mereka diberi opsi oleh pemerintah untuk memilih salah satu agama global-resmi.

Walaupun angkanya berbeda-beda, namun data resmi pemerintah di atas nampaknya masih mendasarkan diri kepada kasus pengakuan secara terpaksa tersebut yaitu Wong Sikep setelah 'dibina' oleh tokoh Budha dianggap beragama Budha. Dalam kenyataan tidak ada Wong Sikep

yang memeluk agama Budha ataupun agama global-resmi yang lain, meskipun saat ini dalam KTP Wong Sikep 'dicantumkan' beragama Islam. Data 'Monografi Desa Baturejo Mei 2007' masih mencantumkan penganut agama Budha sebanyak 586 jiwa. Sementara data di kantor kecamatan jumlahnya lebih banyak lagi.

Di Baturejo jumlah tempat ibadah umat Islam ada enam masjid ditambah dengan 5 mushala. Jika dibandingkan dengan jumlah umat Islam dengan jumlah masjid menunjukkan dalam satu masjid rata-rata menampung sekitar 996 umat Islam. Tempat ibadah muslim ini tersebar di 3 dusun yang masuk Desa Baturejo. Di Bombong (4 masjid dan 2 mushala), di Bacem (2 mushala), dan di Ronggo (2 masjid dan 1 mushala).

Dari segi afiliasi paham agama, di tiap masjid dan masyarakat Islam tiap dusun berbeda-beda. Masyarakat Islam di Bacem kebanyakan berafiliasi ke Rifaiyah dan NU. Adapun masyarakat Islam di Ronggo berafiliasi ke NU dan karenanya masjidnya dikenal dengan masjid NU. Khusus di Bombong ada 4 masjid yang sama-sama ditemBumi Minotani untuk tempat jumatatan, padahal jaraknya saling berdekatan, yaitu Masjid Baitul Muttaqin ada di pinggir jalan kampung masuk dalam RT 4, Masjid Ibadur Rahman (RT 4) agak masuk ke dalam, ada sekitar 150 meter dari masjid Baitul Muttaqin, kemudian arah ke barat dan utara, sekitar 125 meter dari masjid Ibadur Rahman ada masjid Baitul Hasanah (RT 5), kemudian sekitar 300 meter dari masjid Baitul Muttaqin kearah utara ada masjid Wali (RT 7). Sementara mushala/langgar Darul Hasanah terdapat di 100 meter dari Masjid Baitul Muttaqin ke arah selatan. Afiliasi masjid tersebut berbeda-beda. Masjid Baitul Muttaqin yang diasuh oleh P. Nur, dan Masjid Baitul Hasanah yang diasuh P. Pii dikenal sebagai masjidnya orang Rifaiyah. Adapun masjid Ibadur Rahman yang diasuh P. Ru dikenal sebagai masjid netral (NU-Rifaiyah), dinamakan begitu karena dulunya P. Ru adalah anggota Rifaiyah tapi kemudian pindah ke NU, dan adiknya sebagai Ketua Ranting Rifaiyah. Sementara Masjid Wali merupakan masjidnya orang NU. Keempat masjid yang saling berdekatan tersebut mengadakan kegiatan masing-masing tanpa ada koordinasi dan hubungan satu sama lain, seperti jumatatan, shalat idul fitri dan adha, serta pengajian jamaah. Mereka memiliki jamaah dan menggunakan pengeras suara masing masing ketika azan.

Masjid telah menjadi simbol persaingan antarkelompok Islam yang ada di wilayah ini. Kecenderungan seperti ini terdapat di banyak tempat di Indonesia. Masjid yang semula dan dalam pandangan kelompok luar Islam sebagai simbol keberadaan orang Islam di sebuah lokasi, namun di lingkungan internal orang Islam sendiri menjadi simbol afiliasi paham Islam tertentu, dan ketika dalam sebuah masyarakat terdapat beberapa afiliasi paham Islam, maka ia sekaligus menjadi simbol persaingan dan bahkan konflik antarkelompok tersebut. Hal ini ditemukan juga oleh beberapa peneliti seperti Salehudin (2007), dan tidak terkecuali penelitian Geertz (1989).

Fungsi masjid lebih banyak sebagai tempat untuk shalat, baik shalat lima waktu maupun shalat jumatatan, dan kegiatan pengajian dalam waktu tertentu.³⁰ Masjid dan lingkungannya terbebas dari kegiatan-kegiatan bermuatan kebudayaan.

³⁰Dalam sejarah Islam, masjid memegang peran penting, karena ia merupakan miniatur dan ciri khas khusus dari peradaban Islam. Karena itu masjid awalnya memperlihatkan kedua aspek rajutan peradaban Islam yaitu dimensi dzikri dan fikri. Dimensi dzikri berkaitan dengan spiritualitas, aqidah, hubungan vertikal antara manusia dengan al-Khalik (hablum minallah). Dimensi ini dapat disebut juga dengan aspek rukhanyah, batin, iman dan taqwa (imtak), atau aspek

Selama ini kegiatan di masjid IR meliputi: (a) pengajian orang tua (laki-laki dan perempuan) setiap hari Kamis ba'da dhuhur, diikuti oleh 30 orang. Namun ketika saya hari itu berada di masjid tersebut mulai shalat dhuhur sampai ba'da ashar ternyata tidak ada kegiatan pengajian tersebut. Ketika itu P. Ru menjelaskan hari Kamis ini pengajian libur karena menjelang puasa. (b) pengajian orang tua Senin ba'da dhuhur. Dalam pengajian tersebut (a dan b) materinya sekitar tasauf, akhlak, fiqih; kitabnya menggunakan karangan KH Rifai. (c) Pengajian yasinan khusus ibu-ibu tiap hari Rabu ba'da duhur. Pesertanya ratusan, dan pengajian ini sifatnya bergilir di masjid-masjid dan mushala yang ada di Bombong, kecuali masjid BM. Pengasuhnya juga isteri dari tokoh agama yaitu Bu Ru (masjid IR; netral), Bu Pii (Masjid Baitul Hasanah, Rifaiyah), Bu Ti (Musola Bacem, Rifaiyah), dan Bu Nima (Masjid Wali/NU).

... Bu Dar ikut nimbrung, di masjid BM ada pengajian bapak-ibu setiap hari Kamis pukul 14 yang mengisi P. Nur. Dulu ketika P. Saf masih hidup ada pengajian setiap Selasa siang. Sekarang juga ada pengajian Yasinan ibu-ibu yang dipimpin oleh Bu Nur di masjid BM setiap Jumat pahing dan legi (selapanan dua kali). Kalau di masjid IR, BH, Wali dan mushala Bacem ada juga pengajian yasinan ibu-ibu yang bertempat secara bergiliran di masjid-masjid tersebut, tidak termasuk masjid BM. Waktunya setiap hari rabu dan pimpinannya isteri para kyai tersebut yaitu Bu Ru, Bu Pii, Bu Mina, Bu Ti. Ibu-ibu yang ikut yasinan tersebut banyak juga yang ikut di yasinan di BM, dan juga ibu-ibu yang ikut pengajian yasinan di BM banyak juga yang ikut pengajian yasinan di masjid IR.

Persaingan antarmasjid terjadi dalam banyak aspek seperti keanggotaan (jamaah) dan bangunan masjid, semakin besar bangunan masjid maka semakin besar citra pengasuhnya di kalangan anggota jamaah dan masyarakat.

Di antara keempat masjid yang ada di Bombong tersebut, yang tertua secara berurutan adalah Masjid Wali (yang katanya dibangun oleh seorang wali), kemudian masjid BM, lalu masjid BH, dan terakhir masjid IR. Namun dari segi besarnya bangunan secara berurutan adalah: masjid IR, BM, BH dan Wali. Jika dilihat dari jumlah jamaahnya (dihitung dari jamaah jumat/shalat id), yang terbesar adalah masjid BM, Wali, dan IR serta BH.

keagamaan dalam makna yang sempit. Aspek ini menjadi rujukan dasar dari setiap sikap dan perilaku muslim, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Sementara dimensi fikri berkaitan dengan aspek pengembangan tradisi intelektual dengan segala produknya, dan termanifestasi dalam berbagai aspek kebudayaan muslim (seperti sistem ekonomi, teknologi, bahasa, kesenian, pengetahuan dan seterusnya). Aspek ini berkaitan dengan hubungan horizontal (antar manusia). Dalam bahasa Sidi Gazalba (1976), dengan merujuk kepada sejarah fungsi masjid pada masa Rasulullah, masjid berfungsi dalam dua hal. Pertama, sebagai tempat melakukan ritual keagamaan (shalat dan dzikir dalam makna sempit). Kedua, sebagai pusat pembinaan kebudayaan Islam dengan segala aspeknya (ekonomi, politik, sosial-kemasyarakatan, kesenian, teknologi).

Di Indonesia, kedua fungsi masjid tersebut dimanifestasikan dalam bentuk kegiatan pemakmurannya. Hanya di banyak tempat, masjid kemudian mengatami spesialisasi fungsi yaitu menekankan dimensi dzikrinya. Hal ini karena berkembangnya persepsi di sebagian kalangan umat Islam bahwa masjid sebagai 'baitullah' adalah tempat suci (sakral) yang harus terbebas dari kegiatan profan-duniawi. Persepsi seperti ini pada hakikatnya cerminan berpikir dikhotomik-sekularistik. Sebab dalam pola berpikir sekularistik dimensi dzikri dan fikri dipisahkan secara dikhotomik, antara yang satu dengan yang lainnya tidak ada kaitannya. Pola berpikir seperti itu cenderung menafikan peran agama dalam dimensi kebudayaan, agama mengalami spesialisasi (pengkotakan) fungsi. Karena itu spesialisasi fungsi masjid pada hakikatnya merupakan akibat logis dari spesialisasi fungsi agama dalam masyarakat Islam modern. Gejala ini seperti ini masih terdapat di banyak tempat. Syam (2005) misalnya, menemukan gejala yang sama.

Penting dicatat juga bahwa setiap pengganti pengasuh masjid masing-masing selalu berupaya membesarkan masjidnya, termasuk berlomba dalam memperluas bangunan masjid. Masjid IR misalnya termasuk masjid yang relatif megah untuk ukuran sebuah dusun, karena bertingkat dua. P. Ru berusaha memperoleh dana pembangunan dari Arab Saudi (Yayasan Al-Baiti) melalui P. Solehan (Bumi Minotani) dan P. Baidowi (Jakarta), baik pada pembangunan tahap pertama (tahun 1985) maupun tahap kedua (1994).

Sebagaimana di kebanyakan tempat, Wong Sikep sebagai penganut agama Adam tidak memiliki tempat ibadah. Hal ini berbeda misalnya dengan Wong Sikep yang ada di Bojonegoro.

Orang Islam dapat dibagi ke dalam dua kelompok yaitu umat yang tidak taat dan umat yang taat menjalankan ajaran agamanya. Kelompok pertama disebut Islam penuturan oleh masyarakat, sedangkan kelompok kedua biasa disebut dengan Islam taat. Seseorang disebut Islam penuturan karena dia hanya mengaku dirinya seorang muslim secara lisan, namun hampir tidak pernah melaksanakan kewajiban agamanya, khususnya shalat lima waktu dan puasa. Sebaliknya Islam penuturan ini lebih mementingkan slametan dalam upacara lingkaran hidup seperti waktu kelahiran, teta'an (sunatan), pitonan, dan peringatan kematian anggota keluarga misalnya 1-7 hari dari kematian, matangpuluh, nyatus, pendak siji dan nyewon. Tipologi keagamaan seperti ini berlaku umum di kalangan orang Islam (Jawa) di Indonesia dan nampak tidak lekang dengan waktu. Sebab tipologi tersebut dengan kriterianya terdapat juga pada masyarakat Islam di tempat dan waktu yang berbeda. Penelitian Geertz di Mojokuto (1989) menunjukkan hal itu, ia menggunakan konsep abangan dan santri, selain tipologi priyayi. Sementara pengkaji dari kalangan muslim menyederhanakan menjadi dikhotomi, Mukhtarom (1988) misalnya, membaginya ke dalam abangan dan santri dengan kriteria yang tidak jauh berbeda dengan yang dilakukan Geertz. Hanya memang pijakannya yang berbeda. Tipologi Mukhtarom didasarkan atas tingkat ketaatan beragama Islam dan didasarkan atas asumsi keyakinan yang dipeluk orang Jawa adalah Islam, sementara Geertz, yang masih kental nuansa orientalistik gaya Snouck Hurgronje-nya, mengasumsikan Islam Jawa sebagai bagian dari budaya Jawa, Islam yang dipeluk orang Jawa yang bersifat sinkretik adalah dominan agama Jawanya. Ini nampak dari judul yang diangkat oleh Geertz yaitu 'Religion of Java', bukan 'Religion of Muslim', atau 'Islam in Java' sebagaimana dilakukan Mark R. Woodward (1999).

Kelompok Islam taat adalah mereka yang selalu berusaha melaksanakan kewajiban agamanya seperti shalat lima waktu, puasa, membayar zakat (fitrah), bahkan jika mampu naik haji. Dalam menyikapi tradisi, kelompok umat Islam taat ini dapat dibagi ke dalam dua subkelompok. Pertama, subkelompok yang toleran terhadap adat-istiadat Jawa dalam pengamalan keagamaan seperti melakukan upacara peringatan dan doa untuk orang yang sudah meninggal seperti yang dilakukan umat Islam Penuturan. Kedua, subkelompok yang menolak adat istiadat Jawa karena dianggap bertentangan dengan ajaran Islam. Subkelompok pertama umumnya direpresentasikan dengan pengikut Nahdlatul Ulama', dan Rifaiyah. Subkelompok kedua direpresentasikan dengan pengikut Muhammadiyah dan Yakari. Ciri-ciri pada kedua subkelompok tersebut dapat disebut seperti istilah yang dikemukakan Geertz (1989) dan Muhtarom (1988) yaitu santri-tradisional, dan santri-modernis.

B. Islam Arus Utama dan Pinggiran

Islam di Indonesia merupakan satu di antara agama global, dan keberadaannya diakui oleh negara. Islam sebagai doktrin bersifat monolit, namun Islam sebagai realitas memperlihatkan wajahnya yang beragam. Sejalan dengan pandangan tersebut Bassam Tibi (1990), dengan mengutip pendapat Geertz mengemukakan Islam sebagai models for reality dan Islam sebagai models of reality. Islam sebagai model pertama adalah Islam dalam doktrin yang berfungsi sebagai acuan dalam memandang dan menilai realitas. Adapun Islam sebagai model kedua adalah Islam yang dipeluk dan sesuai dengan interpretasi ummat dengan segala karakteristik budaya lokalnya. Islam dalam model kedua inilah yang menampakkan wajahnya yang beragam. Dalam kasus di Indonesia, keberagaman pemahaman dan kelompok keagamaan itu sudah lama muncul. Keberagaman itu lebih nampak dan banyak lagi ketika terjadi pergumulan (interplay) antara Islam di satu pihak dengan nilai-nilai modernitas dan tradisi-lokal di pihak lain.

1. Islam Arus Utama

Dalam masyarakat Islam Indonesia kontemporer telah berkembang dua arus pemikiran dan gerakan Islam yaitu kelompok Islam arus utama atau Islam mapan dan kelompok Islam pinggiran atau Islam sempalan (splinter-group). Kelompok Islam arus utama/mapan ditandai dengan jumlah pengikut yang banyak dan orientasi pemikiran keagamaan serta pandangan tentang duniannya (worldview) sudah menjadi arus pemikiran utama umat Islam pada umumnya. Kelompok ini dapat direpresentasikan, seperti pengelompokan yang diberikan Geertz (1989) atau Muchtarom (1992), dengan kelompok Islam santri-tradisional maupun modernis. Kelompok Islam santri-tradisional sering direpresentasikan dengan Nahdhatul Ulama', sedangkan Islam santri-modernis misalnya Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam). Ciri-ciri Islam mapan terdapat juga pada pandangan-pandangan Majelis Ulama Indonesia. Bahkan dalam banyak kasus yang terkait dengan penilaian terhadap lembaga-lembaga keagamaan yang ada di Indonesia, Majelis ini menggunakan kriteria pemahaman Islam mapan. Misalnya dalam kasus Darul Hadits, Ahmadiyah, dan Al-Qiyadah Al-Islamiyah. Ini sekaligus menunjukkan adanya strategi kuasa melalui tafsir agama dari kelompok Islam mapan yang notabene berposisi sebagai mayoritas, hal ini karena komposisi keanggotaan dalam Majelis Ulama Indonesia banyak berasal dari organisasi Islam mapan.³¹

2. Islam Pinggiran: Rifaiyah dan Yakari

Kelompok Islam tipe kedua disebut dengan Islam pinggiran karena akibat dari ide dan atau tindakannya yang tidak populer dari kacamata pandang umat pada umumnya, dan cenderung dipandang negatif oleh kelompok arus utama. Kelompok Islam tipe kedua disebut dengan Islam sempalan karena arah pemikiran keagamaan (aspek ide) dan pola kegiatannya (aspek tindakan atau metode gerakannya) menyempal dari pemikiran dan kegiatan ummat Islam pada umumnya, dan biasanya bersifat minoritas. Dari kacamata Islam arus utama, tingkatan penyempalan ide dan atau

³¹Simpulan ini setidaknya dapat dilihat dari anatomi latar belakang paham agama dari pimpinan terasnya periode saat ini. Misalnya KH. Sahal Mahfud (Ketua), Syam (Sekjen) adalah dari NU, Ketua bagian Fatwa, KH Ma'ruf Nima (NU). Selain itu ada pula dari Muhammadiyah seperti Profesor Dr. Din Syamsudin, Profesor Dr. Yunahar Ilyas, dan Amidhan.

tindakannya kelompok sempalan berbeda-beda, mulai dari yang sangat ekstrim sampai pada yang cukup ekstrim.

Sebenarnya jika melacak sejarah perkembangan kelompok-kelompok agama, khususnya Islam di Indonesia, kategori Islam arus utama/mapan dan pinggiran/sempalan bersifat dinamis. Artinya, mengalami perubahan seiring dengan perubahan internal dan persepsi pihak eksternal kelompok. Faktor internal terkait dengan kian meningkatnya moderasi pada aspek ide dan tindakan atau metode gerakannya, juga kian banyaknya pendukung akibat kemampuan mempertahankan keberadaannya di tengah-tengah pergumulannya dengan Islam arus utama. Faktor eksternal terkait dengan perubahan pandangan kelompok lain terhadap mereka. Karena itu tidak mengherankan jika sebuah kelompok Islam yang pada awal pertumbuhannya dikenal sebagai Islam pinggiran pada akhirnya berposisi sebagai Islam arus utama, atau setidaknya tidak dipersoalkan lagi ide dan tindakannya. Muhammadiyah misalnya, setidaknya pada awal perkembangannya dapat dikategorikan sebagai kelompok pinggiran dan sempalan karena ide dan gerakannya tidak lazim dilihat dari pemahaman umat Islam pada masa itu, namun seiring dengan perjalanan waktu dan perubahan yang terjadi pada aspek internal dan atau tindakannya, akhirnya ia menjadi kelompok Islam utama. Hal ini nampak pula pada kasus Rifaiyah, dan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII)³² yang di lokasi penelitian lebih dikenal sebagai Yakari (Yayasan Karyawan Islam). Sementara kelompok Islam pinggiran atau sempalan yang lain masih tetap dipandang sempalan dan pinggiran, terutama kelompok Islam yang tumbuh pada era reformasi seperti Lasykar Jihad, Front Pembela Islam, Majelis Mujahidin, Hisbut Tahrir, Salamullah (Lia Eden), sampai pada Al-Qiyadah Al-Islamiyah.

Rifaiyah: Rifaiyah ditautkan dengan nama tokohnya yaitu KH. Ahmad Rifai. Beliau sendiri tidak pernah mendirikan organisasi seperti halnya yang dilakukan KH. Ahmad Dahlan (Muhammadiyah), atau KH. Hasyim Asy'ari (NU). Sebaliknya Rifaiyah didirikan oleh para kader KH Ahmad Rifai. Nama lain dari kelompok ini adalah Islam Alim-Adil.³³ KH. Rifai sendiri lahir di Desa Tempuran Kabupaten Semarang, sekarang masuk Kabupaten Kendal, pada tahun 1786 atau 1200 H, tepatnya 9 Muharam dan meninggal dalam usia 86 tahun dalam hitungan kalender hijriyah, 25 Robiul Akhir 1286 di Ambon, setelah pemerintah kolonial Belanda melakukan pengasingan kepadanya (Djamil, 2001).

Ia adalah putra dari pasangan KH Muhammad Marhum bin Abi Sujak dan Siti Rahmah, ayahnya seorang Penghulu Landerad di Kendal. Rifai kecil banyak diasuh oleh kakaknya, Ibu Rajiyah, isteri ulama' besar di Kaliwungu Kendal, KH. Asy'ari, hal ini karena ayahnya meninggal

³²Gatra dalam edisi khusus 6 Desember 2003 misalnya, memasukkan Rifaiyah dan Darul Hadits (LDII) sebagai Islam pinggiran, selain kelompok/tokoh yang lain seperti Syekh Siti Jenar, Ki Ageng Pengging, Syekh Ahmad Mutamakim, Ki Saleh Darat, Islam Wetu Telu, Islam Kajang, Syiah, Ahludamyah, Az-Zaitun, Inkar Sunnah, Rufaqa, Salamullah, Jaringan Islam Liberal. Akhir-akhir ini muncul kelompok Islam yang dapat dikategorikan sempalan seperti Al-Qiyadah Al-Islamiyah.

³³Terma Alim-Adil yang biasa diartikan dengan Ulama Akherat, ini merupakan ungkapan pengikut Rifaiyah dan ini diambil dari kitab-kitab Tarajumah. Yang dimaksud dengan kitab-kitab Tarajumah sendiri menunjuk kepada berbagai kitab yang dikarang oleh KH. Ahmad Rifai. Ada sekitar 62-an buah judul kitab rangkuman berbagai soal keagamaan yang diambil dari Al-Qur'an dan Al-Hadits serta kitab-kitab berbahasa Arab yang dikarang oleh ulama-ulama terdahulu, khususnya dari kalangan Mazhab Pii. Penamaan kelompok Alim-Adil juga biasa digunakan oleh pemerintah setelah merdeka. Misalnya dalam Surat Keputusan Kejaksaan Tinggi Jawa Tengah bernomor 012 Tahun 1982 ketika melakukan larangan terhadap pengikut kelompok ini dengan nama Alim-Adil. Uraian lebih lanjut lihat dalam Djamil (2001).

ketika ia masih berusia 6 tahun. Masa remaja banyak dihabiskan di daerah pengembangan Islam tersebut.

Pendidikan agama diperoleh dari Indonesia dan luar negeri. Di Indonesia terutama menuntut ilmu di pesantren kakaknya, ia belajar ilmu agama klasik seperti nahwu-sharaf, fikih, badi', bayan dan hadits. Adapun pendidikan di luar negeri diperoleh dari Haramain (Makkah dan Idamnah) dan Mesir. Pendidikan di luar negeri ini dilakukan selama 20 tahun (8 tahun di Haramain dan 12 tahun di Mesir) ketika dan setelah ia berangkat haji pada tahun 1829 (berarti dalam usis 43 tahun, namun ada yang menyatakan ia naik haji ketika usia 30 tahun). Di Haramain ia berguru kepada ulama yang terkenal pada masanya seperti Syeikh Abdul Azis Al-Habsyi, Syeikh Utsman, Syekh Abu Ubaidah, dan Syeikh Abdul Malik, sementara di Mesir berguru kepada Syeikh Ibrahim Al-Bajuri.

Setelah mengenyam pendidikan di luar negeri ia mulai rajin menerjemahkan dan menulis buku, dan dapat dikatakan ia termasuk ulama' yang produktif menulis. Ada sekitar 70-an lebih buku yang ditulisnya, baik yang ditulis ketika masih di Jawa maupun di pengasingan. Sebagian besar tulisannya merupakan terjemahan bebas dari buku-buku Bahasa Arab ke Bahasa Jawa dalam bentuk Arab-Melayu pegon. Kajiannya mencakup berbagai bidang disiplin ilmu agama yaitu ilmu Tauhid, Ushul Fiqh-Fiqih (ibadah, muammalah), Akhlak-Tasawuf, Pendidikan, dan Ilmu Al-Qur'an.

Misiologi agama (dakwah) sudah dilakukannya ketika masih di Kendal sebelum perjalanan ke luar negeri, kegiatan itu lebih intensif lagi dilakukan setelah menuntut ilmu dari luar negeri dan menikah dengan janda asal Kalisalak serta menetap di desa tersebut. Dari desa inilah ia menerjemahkan buku-buku yang disebutnya dengan Kitab Tarajjumah, dan mendirikan pondok pesantren. Dari sumber-sumber yang ada (Amin, 1994) misiologi KH Rifai nampaknya memiliki ciri khas pada zamannya, yaitu: (1) Misiologi yang bertumpu kepada upaya pembaharuan dan pemurnian Islam melalui berbagai media seperti pengajian. Pengajian yang dilakukan meluas ke berbagai daerah selain Kendal terutama sebelum ke luar negeri, seperti Wonosabo dan Pekalongan. (2) Menghimpun dan membina pemuda untuk dijadikan kader, juga kelompok pekerja seperti petani, pedagang dan pegawai. (3) Dialog dan diskusi dengan anggota kerabat tentang kondisi agama, sosial dan politik kolonial Belanda dan strategi menghadapinya, (4) Menganjurkan perkawinan endogami di antara anggota kelompok pengajian supaya terjalin hubungan yang erat dan dapat mengembangkan ilmu yang diperolehnya di daerahnya masing-masing. (5) Melakukan khuruj dalam bentuk kunjungan rumah (home visit) orang-orang yang dianggap miskin materi dan agama. (6) Memperbaharui arah kiblat dalam shalat. (7) Dalam setiap pengajian ia terus mendengungkan agar masyarakat tidak patuh kepada pemerintah kolonial Belanda. (7) Penerjemahan buku. (8) Menciptakan dan menjadikan terbang (rebana/jawan) sebagai media misi. 'Terbangan' ini dilengkapi dengan lagu, syair, dan nadzam yang biasanya diambil dari kitab karangannya. Kesenian ini memiliki 3 fungsi yaitu: untuk mengingat pelajaran yang bernilai religius, hiburan pada saat hajatan anggota, dan mengembangkan budaya lokal-islami sebagai bagian dari resistensinya terhadap budaya Eropa ketika itu.

Setelah melakukan misiologi (dakwah) yang relatif lama, akhirnya beliau diasingkan ke Ambon pada 19 Mei 1859. Pengasingan dilakukan akibat resistensinya terhadap penjajah.

Resistensi beliau terhadap pemerintah kolonial dilakukan melalui berbagai kesempatan seperti pengajian. Ia berpendirian bahwa kolonial Belanda adalah kafir. Selain itu beliau aktif menyarankan kepada masyarakat agar tidak menaati pemerintah kolonial (Amin, 1994). Walaupun resistensi kepada kolonial Belanda tidak dilakukan secara fisik, namun kegigihannya dalam melawan Belanda dapat dianggap luar biasa, hal ini setidaknya dapat dilihat dari 2 hal yaitu: (1) konsisten terhadap pandangan ideologisnya bahwa kolonial Belanda adalah kafir, dan karenanya tidak boleh ditaati, termasuk terhadap elit politik dan orang-orang yang bekerja sama dengan pemerintah kolonial. Meskipun ajarannya dianggap sesat dan perlakuan lainnya oleh pemerintah kolonial seperti pemenjaraan dan pengasingan, penyitaan buku karangannya yang dianggap berbahaya bagi kolonial Belanda, dan dilarang melakukan dakwah di Kendal, ia tetap konsisten dengan pendiriannya. (2) menyebarkan pandangannya kepada murid-muridnya dan masyarakat agar jangan sekali-kali taat kepada pemerintah kolonial Belanda dan orang-orang yang bekerja sama dengannya. Girah perlawanannya kepada kolonial semakin tinggi setelah penyitaan buku dan setelah dipenjarakan tahun 1866. Doktrinasi antikolonial Belanda ini dilakukan sampai ujung hayatnya, di pengasingan misalnya dia sempat mengirim surat wasiat kepada menantunya, Kyai Maufuro di Keranggongan (sekarang Desa Karanganyar Kecamatan Limpung) Batang dan keluarganya agar jangan taat kepada pemerintah kolonial Belanda dan orang-orang yang bekerja sama dengannya. Sebab orang seperti itu dianggap melanggar atau membangkang terhadap (ajaran) Islam (Djamil, 2001).

Pemerintah kolonial Belanda sendiri memusuhinya karena ajaran-ajaran KH Ahmad Rifai yang sangat kental antikolonial. Hal ini dikhawatirkan akan melahirkan pemberontakan sebagaimana dilakukan tokoh-tokoh sebelumnya seperti Pangeran Diponegoro. Ajaran penting yang langsung menghadapkannya dengan pemerintah kolonial Belanda adalah tentang konsep keimanan, khususnya pandangannya yang menyatakan bahwa perbuatan mengabdikan kepada Belanda dan pembantunya merupakan pembangkangan terhadap agama, dan pembangkangan terhadap agama akan menjerumuskan pelakunya ke dalam dosa besar yang akan cenderung kufur, walaupun tidak berarti halal darahnya, namun pelaku masih diberi kesempatan untuk bertaubat. Pandangan seperti ini menurut Djamil (2001) berimplikasi kepada pandangan Belanda yang menganggapnya sebagai tokoh yang berbahaya tinggi, dan bahkan dua kitabnya, yang membahas khusus tentang iman dan kufur dan langsung berkaitan dengan kepentingan dan permusuhan kepada Belanda, diterjemahkan ke dalam Bahasa Belanda oleh penasehat sastra Jawa, A.B. Cohen Stuart sebagai laporan kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda. Kedua kitab tersebut yaitu Syarh al-Iman dan Nadham Wiqayah.

Setelah KH Rifai diasingkan, para muridnya kemudian berupaya menghindari dari tekanan kolonial Belanda dan menyebar ke daerah lain di luar Kalisalak seperti Cirebon dan Indramayu di Jawa Barat; Wonosobo, Temanggung, Batang dan Bumi Minotani di Jawa Tengah. Mereka inilah yang kemudian berusaha membentuk organisasi Rifaiyah. Di Kabupaten Bumi Minotani Rifaiyah berpusat di Kayen yang terletak di Jalan antara Sukolilo-Bumi Minotani. Salah satu wilayah yang cukup banyak anggotanya ialah di Desa Baturejo, khususnya di Dusun Bombong.

Sebelum bernama Rifaiyah, metamorfosis pemikiran KH Ahmad Rifai setelah kemerdekaan menyatu dalam kelompok Islam Alim-Adil. Sampai pada masa Orde Baru kelompok

ini masih dicurigai sebagai kelompok Islam yang sesat, sikap seperti ini merupakan warisan kolonial Belanda. Misalnya di Jawa Tengah, pada tahun 1982 Kejaksaan Tinggi propinsi ini melarang kegiatan organisasi yang merupakan metamorfosis ajaran KH Rifai yaitu Islam Alim-Adil. Larangan ini juga dipicu oleh sikap pengikut KH Rifai yang dianggap menentang terhadap pemerintahan yang sah sehingga ajarannya dianggap meresahkan masyarakat oleh penguasa. Kasus ini terjadi di Batang (1959), Pekalongan (1972), dan Demak (1982). Dalam hal ini informan saya, Ham (55 tahun) menyatakan:

Dulu pernikahan oleh KUA atau naib tidak sah karena dulu pemerintah dikuasai oleh kolonial Belanda. Sebab yang ditunjuk oleh Belanda tidak memperhatikan syarat dan rukun nikah, dan naibnya bekerja sama dengan Londo, padahal bagi pak Kyai (KH.Ahmad Rifai, penulis) orang yang bekerja sama dengan pemerintah kolonial Belanda adalah pembangkangan terhadap agama yang berarti dosa besar. Setelah Indonesia merdeka masih banyak dari kami (pengikut Rifaiyah, NI) memberlakukan ajaran pak Kyai tersebut secara hitam-putih. Akibatnya kami dianggap menentang pemerintah yang sah itu...

Akibat pelarangan tersebut kemudian pengikut KH Ahmad Rifai mulai melakukan perubahan interpretasi ideologis, dari sikap nonkooperatif menjadi kooperatif agar keberadaannya diakui pemerintah, mereka kemudian mendirikan organisasi Rifaiyah. Hal ini nampak dari penegasan yang tercantum dalam Bab 3 pasal 5 dari Anggaran Dasar-nya bahwa organisasi ini selain berfungsi sebagai wadah penyaluran ide dan kegiatan anggota juga dalam berusaha mensukseskan pembangunan nasional.

Secara kelembagaan Rifaiyah bersifat hirarkis dari pusat sampai desa. Di tingkat pusat, yang ada di Batang, disebut dengan Pimpinan Pusat Rifaiyah, kemudian dibawahnya ada Pimpinan Wilayah Rifaiyah (tingkat propinsi), Pimpinan Daerah Rifaiyah (tingkat kabupaten/kota), Pimpinan Cabang Rifaiyah (tingkat kecamatan), dan Pimpinan Ranting Rifaiyah (tingkat desa/kelurahan).³⁴

Setelah menjadi organisasi, Rifaiyah menegaskan diri berazaskan Islam, beraqidah Islamiyah yang berhaluan Ahlus Sunnah Wal-Jamaah dan bermadzhab Syafi'ie, serta bersifat sosial keagamaan (Bab II pasal 3 Anggaran Dasar). Berdasarkan hal tersebut, orang-orang Rifaiyah sekarang berusaha menonjolkan kesamaannya dengan kelompok Islam yang lain. Misalnya pernyataan, 'Rifaiyah tidak ada bedanya dengan Islam yang lain dalam pemahaman dan praktek keagamaan.' Ini sering dinyatakan juga oleh pengikut Rifaiyah di Baturejo. Pak Nur menyatakan:

Semua kelompok Islam sama, wong Allahnya satu, nabinya satu Nabi Muhammad, agamanya sama Islam, syahadat, shalat, puasa, zakat dan hajinya sama. Begitu juga dengan Rifaiyah. Rifaiyah tidak ada bedanya dengan Islam yang lain dalam pemahaman dan praktek keagamaan. Al-Qur'an dan Hadits-nya sama. Bedanya hanya dalam penafsiran. Teman saya banyak yang di NU, dan MD (sebutan untuk Muhammadiyah, penulis), semua tidak ada masalah.

³⁴Tercantum dalam Anggaran dasar dan Anggaran Rumnah Tangga Rifaiyah, yang dihasilkan dari Keputusan Mukhtar ke-V No.07/MK-Rifah/XII/97, bab VII pasal 10. Seperti halnya Muhammadiyah yang menempatkan pimpinan pusatnya di Yogyakarta, tempat kelahiran pendiri dan awal lahirnya Muhammadiyah. Rifaiyah juga tidak menempatkan kantor pimpinan pusatnya di Jakarta, namun di tempat awal gerakan KH Rifai yaitu di Batang, dan ini ditegaskan dalam Bab I pasal 1 dari Anggaran Dasar-nya.

Sejarah Rifaiyah di Baturejo dirintis sejak tahun 1890 oleh Kyai Abdus Syukur. Beliau berasal dari Dukuh Dungan Kalirejo Sukolilo. Ia kawin dengan Panisah, putri Ranawijaya Pandu dari Baturejo. Ibu Kyai Abdus Syukur bernama Aisyah, dari Ngetilang Grobogan Purwodadi. Atas inisiatif Bu Aisyah, Abdus Syukur, dan isterinya, mondok di Pondok Pesantren Rejosasri, pondok yang mengajarkan kitab-kitab KH Ahmad Rifai yang diasuh oleh KH Abdul Manan, seorang murid KH Abdul Kohhar yang merupakan murid langsung dari KH Ahmad Rifai. Aisyah juga mengangkat anak adiknya Panisah yaitu Karjiman alias Subakir, dan disuruh mondok juga di Rejosari sampai umur 25 tahun. Setelah itu Karjiman pindah pondok ke Purwosari Kendal. Karjiman punya anak 7 orang yaitu Syafarin, Siti Nimaah, Siti Hajar, Ham, Mestiah, Rabiatur, dan Murni. Karjiman merupakan pendiri awal Rifaiyah di Baturejo, yang setelah meninggal dilanjutkan oleh putera tertuanya, Syafarin, dan sepeninggalnya sampai sekarang diganti oleh Nur, adik dari P. Syafarin.

Rifaiyah di Baturejo sekarang merupakan bagian dari Pimpinan Daerah Rifaiyah Kabupaten Bumi Minotani yang berkantor di Yayasan Pendidikan Islam Rifaiyah Jl Raya Bumi Minotani-Kayen Km 12,2 Sunduluhila Kayen. Dalam Rifaiyah ada organisasi otonom (ortom) bagian perempuan yang bernama Umri singkatan dari Umroh Rifaiyah. Kata Umroh ini diambil dari nama lain putri KH Ahmad Rifai yaitu Umroh alias Fatimah.

Pokok ajaran KH Ahmad Rifai yang terus diperlihara oleh anggota Rifaiyah khususnya di Baturejo. Setidaknya ada tiga (3) hal yang membedakannya dengan kelompok Islam lain yaitu tentang: (1) Rukun Islam, (2) persoalan iman dan dosa besar, (3) pernikahan.

Pertama, menurut pemahaman mereka Rukun Islam ada satu yaitu syahadat. Adapun puasa, shalat, zakat dan haji merupakan kesempurnaan atau kewajiban sebagai muslim. Pandangan seperti ini memang berbeda dengan pemahaman kelompok Islam mapan seperti NU atau Muhammadiyah, dan lainnya yang berpandangan bahwa Rukun Islam ada 5 yaitu syahadatain, shalat, puasa, zakat, dan haji. Dalam hal ini Rifaiyah beralasan seperti dikemukakan P Nur:

...kalau diqiaskan (dianalogikan, penulis) dengan rukun shalat, kalau satu saja dari rukun shalat itu ditinggalkan maka shalatnya tidak sah. Karena itu kalau shalat dan lainnya dimasukkan sebagai rukun Islam, (sebagaimana pemahaman Islam mapan, penulis), maka akan mengakibatkan Islamnya seseorang tidak sah. Sebenarnya pandangan kami tentang Rukun Islam ini dibandingkan dengan pandangan kelompok Islam lainnya hanya sekedar perbedaan lughawi (bahasa dan logika), sementara hakikatnya sama saja yaitu sama-sama memberikan kewajiban bagi muslim untuk melaksanakan shalat, puasa, zakat dan haji.

Dengan pandangan seperti itu berarti orang Islam yang sudah mengucapkan kalimat syahadatain, meskipun ia tidak melaksanakan shalat, puasa, zakat atau haji, maka yang bersangkutan tetap menjadi Islam. Sebab keempat hal tersebut bukan rukun, namun 'kelakuan Islam' atau 'kewajiban Islam.' Bagi mereka yang sudah mengucapkan syahadatin namun tidak melaksanakan kewajiban Islam tersebut maka ia berdosa.

Kedua, dalam persoalan iman, dengan mendasarkan diri pada pandangan KH. Ahmad Rifai, Rifaiyah (dalam Djamil, 2001) berpandangan bahwa: (a) iman itu mengandung unsur membenaran dalam hati, dilanjutkan dengan sikap pasrah dan ketaatan kepada agama dalam bentuk

perbuatan. (b) kemaksiatan yang dilakukan seseorang mengakibatkan berkurangnya keimanan dan menjadikan seseorang itu fasik. Dalam hal ini KH. Ahmad Rifai menyatakan bahwa orang yang melakukan dosa besar menjadi kafir,³⁵ namun orang tersebut tidak dianggap halal darahnya, karena masih ada kesempatan untuk membersihkan dirinya melalui taubat. Pandangan seperti ini melahirkan sikap antikolonial Belanda, dan mengabdikan kepadanya merupakan perbuatan maksiat dan pembangkangan agama yang dapat mengakibatkan orang tersebut terjerumus ke dalam dosa besar (c) Ada empat macam kafir yaitu: kafir Yahudi, kafir munafik, kafir kebodohan, dan kafir fasik. Kafir Yahudi adalah orang yang mengimani sebagian dari isi kitab suci karena disesuaikan dengan kemauan nafsunya. Kafir munafik adalah mereka yang mengucapkan syahadatain, namun membenci terhadap ilmu yang bermanfaat dan tidak suka mencegah kemaksiatan. Adapun kafir kebodohan adalah orang bodoh yang tidak merasa bersalah perbuatan salahnya akibat kebodohnya, dan kafir fasik adalah mukmin yang sering melakukan dosa besar.³⁶

Mengenai dosa besar, ada 10 dosa besar yang menyebabkan kekafiran seperti yang tercantum dalam Kitab Ri'ayatul Himmah yaitu: (a) beraqidah bahwa tidak ada Allah. (b) tidak mempercayai Nabi-nabi Allah. (c) takabur kepada hukum Allah yang sudah ada dalilnya dalam Al-Qur'an dan Hadits seperti shalat, puasa, zakat dan haji. (d) sujud kepada berhala, matahari, api dan makhluk lainnya. (e) tidak percaya kepada sabda Nabi yang jelas sanadnya. (f) percaya bahwa sesuatu mempunyai kekuatan dari luar Allah seperti keris atau orang yang sudah meninggal. (g) meragukan adanya hari Qiyamat. (h) menghalalkan yang haram seperti makan anjing, dan mengharamkan yang halal dari sesuatu yang hukumnya sudah jelas. (i) benci kepada hukum Allah yang sudah jelas keterangannya. (j) menghina dan mengejek Al-Qur'an dengan membuangnya.

Selain itu ada dosa besar yang tidak menjadikan kafir tapi fasik misalnya tokoh agama melakukan dosa besar atau tidak menjalankan perintah agama. Di sisi lain, kalau dosa kecil dilakukan satu kali dan orang tersebut melaksanakan perintah agama, maka dosa kecil itu akan hilang, jumlahnya ada 21 jenis. Dalam Kitab Ri'ayatul Himmah yang disusun KH. Ahmad Rifaai (t.t.) disebutkan, ke-21 jenis dosa kecil tersebut sebagai berikut: (1) mengumpat orang Islam lainnya, (2) laki-laki melihat dengan nafsu kepada wanita dan sebaliknya, (3) marah-marah ketika berbicara, (4) membukakan aurat dengan sengaja, (5) melihat hal-hal yang haram dengan sengaja, (6) mendengarkan suara atau pembicaraan yang jelek (kedosan), (7) mendatangi pertemuan atau tempat yang mempertunjukkan hal-hal yang haram atau mungkar, (8) memakai pakaian haram, (9) membicarakan (ngarasan) kejelekan orang mukmin lainnya, (10) tidak saling menyapa dengan orang Islam lainnya dalam waktu 3 hari tanpa adanya udzur syar'i, (11) menjual barang yang jelas haram hukumnya, (12) berbuat maksiat dengan sengaja, (13) tanpa adanya keadaan darurat, tidak melakukan adzan di masjid, (14) tanpa ada keadaan darurat membiarkan sesuatu najis yang dapat menyebabkan pindah ke tempat/orang lain (15) menjadikan kain sutera sebagai hijab (16) mendengarkan suara gamelan yang haram (17) menjual orang Islam kepada orang kafir yang

³⁵Pandangan seperti ini mirip dengan pandangan kaum Khawarij, salah satu aliran teologi Islam priode klasik yang muncul pada abad ke-7. Aliran ini menegaskan bahwa orang yang berdosa menjadi kafir dan orang kafir darahnya halal. Selanjutnya lihat dalam Abu Zahrah, t.t.: 105-106.

³⁶Kajian lebih jauh mengenai pengelompokan dan jenis-jenis dosa besar dan kafir dapat dilihat dalam KH. Ahmad Rifai, Kitab Ri'ayatul Himmah Jilid 2.

menguasai negara (Belanda ketika itu), (18) menjual barang dengan tidak menyebutkan atau menyembunyikan cacatnya, (19) menjual barang-barang yang termasuk najis (20) membuang air kecil menghadap kiblat, dan membuang air besar dengan membelakangi kiblat, (21) membuat lukisan khewan.

Ketiga, dalam hal pernikahan sebenarnya tidak ada perbedaan dengan kelompok Islam lainnya. Bedanya, kelompok ini menegaskan bahwa pernikahan yang dilakukan naib yang bekerja sama dengan pemerintah kolonial Belanda ketika itu hukumnya tidak sah. Sebab orang yang bekerja sama dengan Belanda digolongkan sebagai pembangkang agama, dan itu dosa besar. Kalau muslim melakukan dosa besar terus menerus maka ia menjadi kafir, dan karenanya naib yang bersangkutan tidak berhak menikahkan orang Islam.

Keempat, di luar hal tersebut informan saya, Nur, menegaskan tentang aurat perempuan, dan shaf perempuan ketika shalat berjamaah. Semua tubuh dan juga suara perempuan adalah aurat, karena itu perempuan tidak boleh bersuara melalui pengeras suara. Mengenai shaf perempuan dan hijab shalat jamaah dikatakan bahwa jarak antara shaf laki-laki dan perempuan itu harus tidak lebih dari 3 hasta (siku). Karena itu shaf perempuan tidak menjorok di belakang shaf, namun sejajar dengan shaf laki-laki. Untuk itu tempat shaf perempuan dan laki-laki dipisah dengan hijab (tabir kain), shaf laki-laki di belakang sebelah kiri imam, sedangkan perempuan di belakang sebelah kanan imam. Ini berbeda dengan pemahaman kelompok Islam mapan seperti NU dan Muhammadiyah, di kedua kelompok ini shaf laki-laki berada di depan lalu dipisah dengan hijab dan kemudian ada shaf perempuan di belakang.

Rifaiyah di Baturejo meskipun berada dalam satu organisasi, namun punya dua kelompok yang saling bersaing, bahkan sebelumnya ada tiga kelompok. Persaingan ketiga kelompok Rifaiyah tersebut disimbolisasikan dalam bangunan masjid, sehingga dalam satu dusun (Bombong) ada 3 masjid Rifaiyah dengan pengasuhnya masing-masing yaitu Masjid BM, BH, dan IR. Masjid yang tersebut terakhir ini belakangan mulai bergeser dengan menyebut dirinya kelompok netral, dalam arti memadukan antara paham NU dan Rifaiyah. Masing-masing kelompok Rifaiyah tersebut mempunyai jamaah dan kegiatan seperti mengadakan shalat Jum'atan, kegiatan ramadhan, shalat Idul Fitri dan Idul Adha/Qurban, dan pengajian jamaah. Selain itu jarak antar masjid tidak lebih dari 200 meter.

Persaingan dan konflik antarkelompok Rifaiyah ini berasal dari konflik keluarga dan perebutan pengaruh di lingkungan sosialnya. Informan saya, Ru (48 tahun) dan Nur (55 tahun) mengemukakan panjang lebar:

...Dulu pertikaian antar orang Rifaiyah dimulai dari keluarga K. Syu, khususnya Bu Kas dan Sub yang kemudian berkelanjutan sampai sekarang. K. Syu dari iateri pertama punya anak Kas (bersuamikan Kas A), dari Kas ini di antaranya lahir anak yaitu Pak Za, Pii, dan Sun. K. Syu adalah pendiri Rifaiyah di Bombong. Untuk membina masyarakat ia mendirikan masjid BM. Dia sekaligus menjadi pengasuhnya. Ketika itu antara K. Syu, Sub (ayah P. Sya dan Nur) dan P. Syah (ayah P. Ru/Mo) masih menjadi satu membesarkan dan memakmurkan masjid BM. Ketika K. Syu meninggal cucu laki-lakinya masih kecil seperti P. Za dan Pii. Karena itu pengasuh dan pimpinan masjid Rifaiyah dipegang oleh P. Sub, kebetulan lokasi masjid lebih dekat dengan rumah P. Sub. Di tengah kepemimpinan P.

Sub tersebut terjadi sengketa tanah antara P. Sub dengan Kas yang berkaitan dengan warisan dan waqaf tanah di atas masjid BM yang dibangun K. Syu. Untuk itu P. Za mendirikan mushala yang kemudian dikembangkan menjadi masjid BH sekarang ini. Pembangunan masjid BH itu dananya diperoleh dari penjualan tanah yang digugat ke P. Sub oleh Bu Kas/Za. Akibat dari peselisihan tersebut menimbulkan 2 masjid dengan pengasuh yang berbeda dan saling berdekatan lokasinya sampai berganti generasi. Masjid BM diasuh oleh P. Sub yang kemudian diteruskan oleh putra pertamanya yaitu P. Sya dan sekarang dilanjutkan oleh P. Nur. Sementara masjid BH diasuh oleh P. Za, kemudian sepeninggalnya diganti oleh P. Pii sampai sekarang. P. Pii menjadi pengasuh masjid BH juga tidak mudah karena rebutan dengan mbakyunya, Sun yang ingin anaknya, LH, yang menggantikan P. Za, namun jamaah masjid ingin P. Pii, dengan alasan LH masih muda. Karenanya yang memimpin masjid BH adalah P. Pii sampai sekarang. Akhirnya LH 'mbalelo' menjadi jamaah dan khatib di BM yang diasuh oleh P. Nur, tapi sekarang (ketika upaya penyatuan jumatatan, penulis) LH keluar dari masjid BM dan bergabung dengan Masjid Wali.

...Nah di tengah terjadinya rebutan masjid dalam keturunan keluarga K. Syu tersebut saya (P. Ru, putra P. Sahl, penulis) mengembangkan mushala menjadi masjid sekitar tahun 1985. Sebab 'saya merasa tidak enak kalau memihak salah satu di antaranya, *lebih baik* mendirikan masjid sendiri (IR).' Apalagi sebelumnya sudah ada madrasah (Madrasah Ibtidaiyah). Lebih lanjut P. Ru menyatakan, 'Saya tidak memecah belah umat tapi hanya berusaha menampung orang-orang (jamaah, penulis) yang merasa tidak enak memihak salah satu pihak akibat persengketaan antara P. Za dengan Sya.'

....Ru dulunya mau menikahi adik saya, tapi ditolak sehingga ia sakit hati. Karena itu ia kemudian ikut P. Za/P. Pii. Ketika terjadi perselisihan di masjid BH, Ru itu merasa pintar sendiri tapi tidak ditugasin sebagai imam dan khotib, sedangkan yang goblok seperti P. Mas diberikan tugas. Karena itu ia kecewa dan akhirnya mendirikan masjid dan jumatatan sendiri.

Yakari: Islam Yakari, di kalangan Wong Sikep dan sebagian umat Islam lainnya di Baturejo disebut dengan Zakari, merupakan nama lain dari organisasi Islam yang sekarang dikenal dengan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII). Kalau dilacak ke belakang, Yakari dan LDII sebenarnya merupakan metamorfosis dari organisasi Islam yang didirikan oleh H. Nurhasan Al-Ubaidah, nama aslinya Abdul Dhohir bin Madigol, di Purwosari Kediri Jawa Timur. Pada awal berdirinya, 3 Januari 1951, bernama Darul Hadits, namun jauh sebelum itu yaitu sejak tahun 1941H. Nurhasan telah menyebarkan ajarannya kepada keluarga dan kerabat dekatnya. Baru setelah pengikutnya cukup banyak, terutama setelah adanya dua lurah di lingkungannya ia menamakan kelompoknya dengan Darul Hadits. Setelah ada larangan dan pembubaran oleh aparat pemerintah di daerah dan secara nasional berubah menjadi Lembaga Karyawan Islam (Lemkari) pada 13 Januari 1972,³⁷ setelah itu berubah lagi menjadi Lembaga Karyawan Dakwah Islam

³⁷Serangkaian pelarangan terhadap organisasi ini antara lain: 1. Pelarangan/pembubaran gerakan Darul Hadits oleh Pangdam VIII Brawijaya bernomor Kept/28/26/1967, dan oleh Laksus Komkamtibda Jakarta tahun 1968 serta oleh beberapa aparat di daerah lain seperti Pakem Kejati Jawa Barat (1968), Komkamtibda Sumatera Selatan (1969). Pada

(Lemkari) pada tahun 1981, dan pada akhirnya saat ini bernama Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) pada Nopember 1990.³⁸

Nama lengkap pendirinya yaitu Haji Nurhasan Al-Ubaidah Lubis Amir, sedangkan nama aslinya Abdul Dhohir bin Madigol, ada yang menyebutnya dengan Muhammad Medigol. Nama belakang 'Lubis' bukan nama marga seperti yang terdapat di suku Batak, namun merupakan singkatan dari 'Luar Biasa'. 'Gelar' ini disandangkan oleh pengikutnya karena keahliannya dalam ilmu kebatinan dan bela diri (kanuragan). Nama 'Amir' disandang karena ia dijadikan amir di kalangan jamaahnya. Adapun nama H. Nurhasan Al-Ubaidah disandang setelah ia naik haji tahun 1929. Ia dilahirkan di Desa Bangi Purwosari Kediri pada tahun 1908 atau 1915. Anak ketiga dari H Abdul Azis bin H Thahir. Pendidikan keagamaannya diperoleh melalui pesantren di Indonesia maupun di Makkah. Pendidikan pondok pesantren yang dikenyam pertama kali ialah Pondok Pesantren Sawelo yang sufistik di Nganjuk Jawa Timur. Juga pernah di Pondok Pesantren Jamsaren Solo, bahkan pernah beberapa waktu menjadi santri di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri dan *Tebuireng* Jombang, dan termasuk 'nyantri' pada Kyai Al-Ubaidah di Batuampar Sampang Madura. Nama Al-Ubaidah yang disandangnya ada 2 kemungkinan yaitu merupakan nama kehormatan yang diberikan Kyai Al-Ubaidah tersebut atau sebaliknya sebagai rasa penghormatan kepada kyai tersebut, atau nama yang diperoleh dari syekh ketika naik haji. Adapun kemampuan bela diri diperoleh dari padepokan pencak silat Dremo Surabaya. Pendidikan agama di Makkah diperoleh dari Darul Hadits yang berpaham Wahabi. Sepulang dari Makkah ia mulai mengajarkan ilmunya. Ia meninggal dunia 12 Maret 1982 dalam usia 67 atau 74 tahun, dan digantikan oleh puteranya, Abdul Dhohir yang dibaiat dan disaksikan para amir dari berbagai daerah.

Sebenarnya jika dilihat dari tema gerakan awal kelompok ini tidak jauh berbeda dengan yang dilakukan Muhammadiyah atau Persis yaitu purifikasi dalam arti pemurnian ajaran Islam yang dianggap banyak menyimpang dari sumber aslinya, Al-Qur'an dan Al-Hadits. Hanya saja berbeda dengan kedua organisasi tersebut pertama, Darul Hadits banyak mengundang reaksi negatif yang berkepanjangan, baik dari umat Islam maupun pemerintah, hal ini terkait dengan ajarannya. Dari penilaian Majelis Ulama Indonesia (22 Juni 1989), sebagai referensi utama dalam setiap pelarangan, ada empat (4) aspek ajaran Darul Hadits yang dianggap bertentangan dengan keyakinan umat Islam pada umumnya, dan karenanya dianggap sesat, yaitu:

akhirnya larangan secara nasional dari pemerintah tertuang dalam Surat Keputusan Kejaksaan Agung RI No.Kep-089/D.A/10/1971 tanggal 29 Oktober 1971. Kemudian Majelis Ulama Indonesia (MUI) berusaha mengingatkan kembali kepada masyarakat dan pemerintah mengenai keberadaan organisasi tersebut, untuk itu MUI mengeluarkan fatwa bahwa Islam Jamaah atau Darul Hadits atau 'apapun nama yang dipakainya' (Lemkari, Yakari, LDII) sebagai organisasi yang ajarannya bertentangan dengan ajaran Islam yang sebenarnya. Fatwa MUI ini baru dikeluarkan pada 13 Agustus 1994.

³⁸Organisasi ini juga menggunakan berbagai nama di tiap daerah, baik di Jawa dan luar Jawa yang mengajarkan paham yang sama dengan Darul Hadits misalnya, Islam Murni, Islam Jamaah, Jamaah Yayasan Karyawan Islam (Yakari), Jamaah Hadits, Yayasan Pondok Pendidikan Nasional, Yayasan Pondok Al-Qur'an, Jamaah Amirul Mukminin. Dari sekian nama tersebut yang paling terkenal adalah Islam Jamaah. Untuk selanjutnya dalam tulisan ini akan digunakan nama sebagaimana dikenal oleh masyarakat di Baturejo, Yakari, atau dipertukarkan, pada konteks tertentu, dengan LDII atau Darul Hadits. Penggunaan nama LDII untuk menunjuk pada nama saat ini, dan penyebutan Darul Hadits untuk menunjuk pada ajaran dan masa sebelumnya.

Pertama, kewajiban imamah dan berjamaah. Bagi kelompok ini orang Islam wajib berjamaah di bawah kekuasaan Amir Nurhasan Ubaidah. Sebab menurut pandangan mereka, kata 'jami'an' dalam Qs. Ali Imran, 3: 103 berarti 'berjamaah', dan ini sesuai dengan Atsar Umar bin Khattab yang menyatakan bahwa, 'tidak ada Islam kecuali berjamaah, tidaklah berjamaah kecuali beramir, tidaklah beramir kecuali berbaiat, dan tidak ada baiat kecuali dengan bertaat.' Kalau orang Islam tidak berbaiat kepada imam (amir) maka dinilai wajib masuk neraka karena orang yang mati dalam keadaan tidak berbaiat kepada imam (Nurhasan Ubaidah dan penggantinya) dianggap mati dalam keadaan jahiliyah.

Majelis Ulama Indonesia memandang ajaran itu menyimpang dari pandangan keagamaan umat Islam pada umumnya (Islam mapan), sebab berdasarkan pada tafsir terhadap Qs. Ali Imran, 3: 103 tentang kata 'jami'an' berarti 'semua', sehingga tidak ada kewajiban masuk Darul Hadits dan berbaiat kepada imam Nurhasan Ubaidah. Adapun yang dimaksud 'orang Islam mati sebagai mati jahiliyah' adalah mati dalam keadaan tidak berpemerintahan seperti zaman jahiliyah.

Kedua, kewajiban berbaiat kepada amir. Menurut Darul Hadits, kalimat 'ulil amri minkum' dalam QS. An-Nisa', 4: 59, berarti 'ketaatan kepada amir' dari kalangan Darul Hadits, yaitu Nurhasan Ubaidah. Bagi pemahaman Majelis Ulama Indonesia, ayat tersebut mempunyai makna khusus yaitu umaro atau kepala negara/gubernur, dan atau dengan sebutan lain. Ketiga, tidak ada kewajiban taat kepada Amir Nurhasan Ubaidah. Menurut Majelis Ulama' Indonesia kewajiban patuh itu hanya kepada amir yang ditugaskan Nabi Muhammad. Keempat, manqul. Semua ajaran harus dinukilkan secara lisan dari amir, wakil amir, atau amir daerah melalui Amir Nurhasan Ubaidah dan wakil-wakilnya. Pemahaman ini didasarkan kepada kaedah yang digunakan mereka yaitu, 'Isnad itu merupakan urusan agama, dan jika tidak ada isnad orang akan berkata sesukanya'. Bagi Majelis Ulama Indonesia, kaidah tersebut bukan berasal dari Nabi Muhammad, namun dari ulama, Abdullah bin Mubarak, dan berakna jika tidak ada sanad (mata rantai pewari Al-Hadits sampai kepada Nabi Muhammad tanpa putus) pasti tidak dapat dinilai sah-tidaknya Al-Hadits. Kelima, kelompok ini dianggap eksklusif oleh masyarakat karena beberapa hal misalnya: ketika shalat tidak mau bermakmum kepada imam dari luar kelompoknya dan tidak mau berjamaah di masjid di luar kelompoknya; dan secara fisik laki-lakinya memakai celana yang tidak menutupi mata kaki, dan memelihara jenggot, sedangkan bagi wanitanya memakai cadar; orang (Islam) di luar kelompoknya dianggap kafir dan najis; zakat dari anggotanya dikelola sendiri; khutbah Jumat dengan menggunakan Bahasa Arab, dan perkawinan yang dilakukan naib atau petugas pencatat nikah dianggap tidak sah dan harus diulang.

Beberapa ajaran tersebut sebenarnya tidak mengalami perubahan yang berarti setelah organisasi ini menjadi Lembaga Dakwah Islam Indonesia saat ini. Hal ini ditegaskan juga dalam Surat Kepala Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Nomor: BD/HM.01/758/2002, Oktober 2003, yang didasarkan hasil penelitiannya tentang Lembaga Dakwah Islam Indonesia pada tahun 1994/1995.

Di luar hal tersebut ajaran LDII sama dengan pemahaman kelompok Islam yang lain seperti: (1) upaya pemurnian Islam dengan hanya mengacu kepada sumber Al-Qur'an dan Al-Hadits yang sahih. Kerena itu, seperti dikemukakan H. Kuncoro, Pimpinan Pesantren Burengan Kediri, para kadernya diajarkan hadits 'Kutub al-Sittah, dan tafsir dari mufasir abad pertengahan

seperti Tafsir Jalalain, Al-Jamal, Ibnu Katsir, dan Ath-Thabari. (2) pelaksanaan rukun Islam mulai dari membaca syahadat, shalat, puasa, dan haji.

Walaupun mendapatkan reaksi negatif masyarakat dan larangan dari pemerintah, namun LDII atau Yakari ternyata dapat bertahan dan terus berkembang. Faktor paling utama lembaga ini dapat bertahan karena kemampuannya untuk mendekat secara politik kepada Golkar pada masa Orde Baru (Maryunis dalam Tolkhah dan Suprianto, edit., 2002). Relasi antara LDII dan Golkar ketika itu nampaknya bersifat saling menguntungkan (mutualisme-simbiotik). LDII memperoleh pelindung dari tekanan politik dan sosial di masyarakat, sehingga meskipun dilarang dan dianggap sesat mereka tetap terus berkembang, sementara Golkar memperoleh tambahan suara untuk kepentingan politik kekuasaannya.

Perkembangan LDII melampaui batas-batas daerah kelahirannya, baik di luar Jawa maupun di Jawa sendiri. Di luar Jawa seperti Lampung, Pekanbaru, Aceh, Bulukumba, wilayah Sulawesi Tengah, sementara di Jawa sendiri hampir mencakup semua daerah di Jawa (Maryunis dalam Tolkhah dan Suprianto, edit., 2002), termasuk di daerah Bumi Minotani seperti di Baturejo dan Krasak. Yakari di Baturejo masih sangat sedikit, dan masih berpusat di Krasak, sebuah desa yang terletak sekitar 2 Km dari Baturejo. Saat ini tokohnya adalah Pak SuIdam yang sehari-hari bekerja sebagai pedagang dan membuka toko kelontong di tengah-tengah pemukiman Wong Sikep. Orang-orang Yakari berada di Baturejo sejak tahun 1993.

Karena mereka masih sedikit, sementara dari segi ajaran tidak memungkinkan untuk melaksanakan shalat di masjid kelompok Islam yang lain, maka mereka melaksanakan shalat dan Jum'atan di Masjid Ngudi Luhur di Krasak. Yakari sendiri masuk di Krasak sejak tahun 1984. Meskipun di daerah ini sudah ada masjid yang dibangun dua tahun sebelumnya oleh masyarakat Islam setempat, namun keberagamaan masyarakat masih dianggap lemah. Keadaan ini dijadikan sebagai dasar bagi orang Yakari untuk melakukan dakwah di kalangan masyarakat Islam di daerah ini. Tokoh Yakari Sukolilo, P. Syamsuri, melakukan pendekatan kepada pengasuh masjid setempat, sehingga Yakari dapat melakukan dakwah di daerah ini sejak tahun 1985.

Pengikutnya saat ini ada sekitar 400-an yang terdiri dari orang tua dan anak-anak, baik yang ada di Krasak dan sekitarnya, termasuk Baturejo maupun di perantauan. Pekerjaan mereka yang di Krasak sebagian besar sebagai petani, yang di Baturejo sebagai pedagang, dan yang diperantauan sebagai tukang dan buruh bangunan proyek.

Di Krasak kegiatan dakwah mereka mendapat resistensi dari orang NU karena dianggap sebagai kelompok sesat. Karena sama-sama bertahan dengan pandangannya masing-masing akhirnya terjadi konflik antara kedua kelompok Islam tersebut, konflik antara kedua pihak bukan sekedar konflik ideologis namun juga konflik sosial dan fisik.

Yakari sekarang berpusat di Krasak, mulai masuk di sana tahun 1984-an. Sebelumnya sudah ada masjid yang dibangun tahun 1982. Tapi saat itu tidak ada ulama yang biasa membimbing masyarakat karena masyarakatnya lemah di bidang agama. Saat itu pengasuh masjid Ngudi Luhur, P. Wandi, bertemu dengan P. Samsuri (Yakari) dari Sukolilo, kemudian beliau membawa Budi/Sojo, mubaligh dari Yakari. Setelah tahun 1985-an Budi mengajar Al-Quran dan Al-Hadits di Krasak, ketika itu orang NU tidak suka dan

menganggap kami sebagai kelompok sesat, sehingga Budi di'massa' sampai masuk rumah sakit.

Sebagaimana menjadi ciri khas dakwah Yakari, para da'inya mengajar Al-Quran dan Al-Hadits kepada (calon) pengikutnya. Mereka juga melakukan kegiatan dakwah melalui peningkatan sosial-ekonomi pengikutnya, hal ini juga dilakukan di Krasak. Sementara di Baturejo hal ini belum dilakukannya, sebab mereka berada di tengah-tengah lingkungan Wong Sikep. Orang Yakari memang dikenal mempunyai solidaritas yang kuat di antara anggotanya, termasuk dalam solidaritas keagamaan dan sosial-ekonomi. Sebuah kecenderungan yang wajar karena nilai-nilai keagamaan yang dianutnya memberikan dorongan untuk itu. Misalnya tokohnya memberikan informasi dan sekaligus mengusahakan agar anggotanya dapat bekerja di proyek tertentu sebagai tukang, merekrut anggota yang lain dalam usaha yang dikelolanya sebagaimana dilakukan P.Idam.

Kegiatan dakwah ke luar (misiologi eksternal) belum dilakukan secara intensif di Baturejo, khususnya kepada Wong Sikep. Berkaitan dengan ini sang tokoh menuturkan:

'Saya ke sini bukan untuk bertabligh, namun cari kehidupan, perkara nanti perlu tabligh saya akan melakukannya kalau waktunya sudah tepat'. Kita tak boleh menjelek-jelekkan mereka dan keyakinannya, sebab Al-Quran sudah menegaskan bahwa 'jangan sekali-kali kamu memusuhi tuhan-tuhan mereka..... Karena itu dalam bertabligh harus menyesuaikan dengan pengetahuan mereka. Karena saya hidup di tengah orang Samin, maka saya wajib tidak berdakwah kepada mereka agar mereka masuk Islam. Mereka sebenarnya sudah berkali-kali didakwahi oleh tokoh-tokoh Rifaiyah seperti P. Safarin, dan P. Zainuri, dengan mengatakan: 'Mbah melu aku mbah'. Oleh WS dijawab sakepenake: 'opo kue wis ngerti panggonanmu kok wani ngajak-ngajak aku'.

Berdakwah melalui perkawinan dengan WS tidak boleh, karena mereka adalah kafir. Padahal perkawinan antara orang Islam dengan orang kafir haram hukumnya (Ia menyitir sebuah ayat dalam Al-Qu'an). Walaupun kawin dengan mereka dengan cara Islam belum bisa, sebab Islam itu bukan sekedar pengakuan lisan tapi termasuk perbuatan. Bagi orang Islam lain ya silahkan kalau mau berdakwah dengan cara perkawinan, itu hak dan keyakinan mereka.

Pernyataan tokoh Yakari mengenai dakwah melalui perkawinan ini merupakan reaksinya kepada usaha orang Islam di kalangan Islam netral dan Rifaiyah serta modin di Wotan yang melakukan dakwah melalui pintu perkawinan kepada Wong Sikep.

Menanggapi adanya penawaran untuk mendirikan masjid di tengah pemukiman Wong Sikep, sekali lagi, dia menolaknya dengan alasan yang didasarkan atas pemahaman agamanya tentang makna dakwah.

Dulu pernah ada usulan dari Departemen Agama (Bumi Minotani) agar dia membangun masjid di tengah-tengah pemukiman WS, tapi ia belum menanggapi. Sebab, menurutnya, kalau ingin memasukkan Islam seseorang seperti WS itu jangan sampai kelihatan seperti melalui pembangunan masjid. Sebab WS itu kafirnya melebihi jahiliyah. 'Bagi saya berdakwah itu harus didasarkan atas fathanah dan budi luhur. Fathanah artinya harus cerdas, didalamnya terkandung maksud agar dalam berdakwah itu harus pintar-pintar

mencari sesuatu yang saling menguntungkan antara kami dengan WS ketika mereka saya Islamkan. Saya termasuk orang tidak fathanah kalau saya membangun masjid di tengah-tengah pemukiman WS. Tetapi kalau di pinggiran pemukiman WS masih bisalah. Budi luhur berarti kita harus berperilaku baik, bersikap baik, sehingga menjadi teladan bagi lingkungan kita. Kalau saya tiba-tiba membangun masjid di tengah-tengah mereka sementara saya belum bermasyarakat dan mungkin sikap dan perilaku saya dianggap kurang baik di hati mereka, maka saya tidak melaksanakan prinsip budi luhur. Ya singkatnya itu kita tidak boleh hantom kromo dalam berdakwah sehingga kita malah dibenci mereka. Jangan seperti P. Saripan (mantan Wong Sikep yang masuk Islam) yang tidak menjadi tauladan, yang justru membuat WS semakin membenci Islam. Orang Islam perlu membangun strategi dakwah dalam menghadapi WS. Masjid baru bisa dibangun misalnya kalau WS sudah 25% masuk Islam dan mereka sendiri yang perlu membangunnya di tengah-tengah pemukiman mereka. Kalau kita sudah kuat baru menampakkan (Ia lalu bercerita dan mencontohkan kasunya Irak dan Amerika Serikat, intinya Saddam itu salah strategi karena masih lemah sudah berani menantang AS).

Sebenarnya walaupun tokoh Yakari secara lisan belum melakukan dakwah kepada Wong Sikep, namun keberadaan mereka di tengah-tengah lingkungan Wong Sikep sudah menjadi bagian dakwah tersendiri. Tindakan yang dilakukan jamaah Yakari di Baturejo merupakan tindakan yang dapat ditemukan di berbagai daerah ketika memulai dakwah di suatu lokasi. Sebuah strategi dakwah dengan pendekatan tetesan air yang lama kelamaan meluber (olie vleg). Strategi ini dimulai dari kedatangan seorang penganut Yakari dan bermukim di tengah-tengah penduduk asli (Wong Sikep), sambil lalu membangun citra positif di tengah-tengah kehidupan masyarakat setempat, mereka secara bertahap membangun pemukiman kolektif dengan cara mendatangkan jamaah Yakari yang lain, baik untuk menetap maupun untuk sementara. Dalam kasus Yakari di Baturejo upaya membangun citra positif dilakukan melalui hidup sukses secara ekonomis

Ketika jumlahnya sudah banyak mereka membangun tempat ibadah khusus. Selama jumlah jamaah belum mencukupi mereka melakukan shalat di rumah sendiri dan shalat jumat di masjid Yakari di tempat lain. Masjid merupakan bagian terpenting dari kehidupan Yakari, karena dalam pelaksanaan shalat mereka bersifat eksklusif yaitu tidak mau berimam kepada muslim yang di luar kelompoknya. Karena itu jawaban tokoh Yakari yang belum mau membangun masjid di tengah-tengah lingkungan Wong Sikep harus dilihat dari 'ketidaktepatan waktunya' yaitu karena jumlah mereka belum memadai untuk saat ini.

Relasi orang Yakari dengan Wong Sikep terjadi dalam kegiatan sosial ketetangaan dan ekonomi. Relasi dalam kegiatan sosial biasanya berupa saling mengantar makanan ketika salah satu pihak mempunyai hajatan seperti brokohan. Sementara relasi di bidang ekonomi terjadi dalam transaksi jual beli kebutuhan sehari-hari, Wong Sikep sebagai pembeli dan orang Yakari sebagai penjual. Pola transaksi jual beli antarkelompok ini tidak berubah karena agama Adam dari Wong Sikep melarang menjadi pedagang atau kegiatan sektor nonpertanian lainnya. Seorang tokoh Yakari menjelaskan:

Berhubungan dengan orang lain, termasuk dengan WS untuk saling memahami itu hukumnya wajib. Tetapi kalau misalnya WS itu melecehkan agama Islam, maka kita tidak

perlu berhubungan dengan mereka. Prinsipnya hidup perlu sebaik mungkin berhubungan dengan orang lain/lingkungan di mana kita tinggal. 'Saya biasa diundang brokohan oleh tetangga WS, dan saya menghadirinya, bukankah Rasulullah bersabda, 'Hadirlah undangan baik dari orang kafir maupun beriman'. 'Saya makan opor ayam mereka karena saya tidak tahu ketika penyembelihan ayam tersebut, apakah disembelih dengan nama Allah atau tidak, karena itu ketika saya makan opor mereka saya cukup membaca 'Basmalah.' Kita dalam bergaul harus memberi kesan bahwa kita itu mudah diajak bergaul.

Ketika WS mengadakan bodo kupat saya dianterin. Masakan bodo kupat WS berupa kupat dan opor ayam. Keluarga P. Tono dan Bisono (WS) biasa mengantarka kepada kami. Begitu juga WS biasa membeli barang dagangan di toko saya.

3. Wong Sikep Sebagai Penganut Agama Adam

a. Sejarah dan Tokoh

Agama Adam yang dianut Wong Sikep merupakan metamorfosis dari ajaran Samin Surontiko atau Samin Surosentiko. Dalam konteks agama Adam, Samin dapat disebut sebagai tokoh pendirinya. Samin dilahirkan tahun 1859 di Desa Ploso, Kediren, sebelah utara Randublatung Kabupaten Blora Jawa Tengah.

Nama asli Samin adalah Raden Kohar, anak dari Raden Surowijoyo, keturunan dari Pangeran Kosumoningayu, seorang Raden Adibumi Minotani Brotodiningrat yang memerintah di Kabupaten Tulungagung sekarang (dulu Sumoroto). Dalam berbagai sumber. (Hutomo, 1996; Winarno dalam Nuridin, 2003) dikatakan bahwa ayah Samin, Raden Surowijoyo bekerja sebagai bromocorah yang baik karena ia mencuri harta dari orang-orang kaya yang bekerja sama dengan Belanda untuk kemudian diberikan kepada orang-orang miskin. Ia melakukannya karena melihat masyarakat yang sengsara akibat kekejaman kolonial Belanda. Samin Surontiko memiliki lima saudara dan ia merupakan anak kedua. Alasan pengubahan nama menjadi Samin tersebut nampaknya lebih ditujukan agar dia dapat berbaur dengan rakyat, sebab nama itu memang lebih bernuansa kerakyatan (Mumfāngati dkk, 2004:22) khususnya di kalangan orang Jawa. Pandangan seperti ini nampaknya tidak berlebihan, setidaknya jika dilihat dari sikap hidup ayahnya yaitu kecenderungan membela orang-orang miskin, walaupun dengan jalan merampok. Adapun nama belakangnya, Surosentiko atau Surontiko, nampaknya mulai digunakan ketika ia menjadi pemimpin kebatinan. Para pengikutnya biasa menyebutnya dengan 'Ki' Samin Surontiko. Sebuah sebutan tradisional Jawa bagi tokoh yang memiliki kekuatan supranatural (Susilo dalam Nurudin, 2003).

Sejarah kehidupannya masih diliputi teka-teki, terutama yang berkaitan dengan asal-usulnya. Ada 2 pandangan mengenai hal ini yaitu Samin Surontiko adalah keturunan bangsawan, sedangkan pandangan kedua menyatakan dia adalah rakyat biasa yang tidak dapat tulis-baca. Pandangan pertama misalnya dianut oleh penulis Indonesia seperti Hutomo (1996), sedangkan pandangan kedua dianut oleh Benda & Castles (1969). Sementara itu Wong Sikep Baturejo lebih meyakini dia adalah keturunan bangsawan yang menyamar dan menjadi rakyat biasa.

Dalam pandangan Hutomo (1996:16), penyamaran dilakukan agar dia dapat menghimpun kekuatan rakyat dalam melawan kolonial Belanda. Walaupun begitu ada pandangan lain seperti

dikemukakan Gatot Pranoto, Ketua Yayasan Mahameru (dalam Burhanuddin, 2006: 32) yang menyatakan bahwa penyamaran Samin karena adanya obsesi untuk membangun kembali kejayaan Majapahit yang runtuh akibat tegaknya Kerajaan Islam Demak. Sebuah cita yang mengandung romantisme sejarah yang lebih condong kepada kebudayaan Jawa daripada Islam.

Kedua pandangan tersebut sama-sama memiliki nalarnya dan karenanya dapat dipadukan, dengan beberapa pertimbangan yaitu:

Pertama, sangat logis kalau Samin lebih terobsesi dengan penegakan kembali kejayaan Majapahit yang dipengaruhi kebudayaan Jawa-Hindu. Hal ini dapat dilihat dari beberapa aspek. (1) Biografi ayah Samin memperlihatkan sosok bangsawan yang perilakunya tidak menunjukkan budaya Islam. (2) Pengubahan nama dari Kohar ke Samin merupakan simbol transformasi dan keberpihakan diri kepada budaya Jawa. Kohar adalah simbol nama yang bersifat Arabis, yang mudah diasosiasikan dengan budaya Islam. (3) Obsesi penegakan kembali kejayaan Majapahit hampir tidak pernah hilang dari peta kognitif tokoh-tokoh di Indonesia, terutama ketika dalam kondisi sosial-politik-ekonomi masyarakat tidak menentu atau pada fase-fase transisi, bahkan sebagai penguat legitimasi (gerakan) politiknya. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam kasus gerakan Sawito (1974) yang mengaku titisan Brawijaya ketika mencoba untuk melakukan kudeta tak berdarah terhadap penguasa Orde Baru. (4) Samin dalam sebuah ceramahnya di Desa Bapangan Blora, tanggal 7 Februari 1889 (Hutomo, 1996: 35) nampak kurang puas terhadap Sunan Kalijaga karena dianggap tidak mampu mengemban amanah menyejahterakan orang Jawa yang diberikan Punthadewa setelah Majapahit dihancurkan. Dalam hal ini Samin Surontiko (dalam Hutomo, 1996: 35) menyatakan:

Gus tameh eling bilih sira kabeh horak sanes turun pandhawa, lan huwis nyiBumi Minotani kabrokalan krandhah Majapahit sakeng kakrage wadya musuh. Mula sakuwit liyen kala nira Punthadewa titip tanah Jawa marang hing Sunan Kalijaga. Hiku maklumat tuwilo kajantaka.

Ingatlah bahwa kalian itu tidak lain tidak bukan adalah keturunan Pandhawa yang sudah mengetahui kehancuran keluarga Majapahit yang disebabkan oleh serangan musuh. Maka dari itu sejak peristiwa tersebut Punthadewa menitipkan tanah Jawa pada Sunan Kalijaga. Itulah yang menyebabkan kesengsaraan dan penderitaan.

Kedua, upaya menghimpun rakyat untuk melawan pemerintah kolonial Belanda merupakan pilihan nyata karena kekuatan dominan ketika itu adalah Belanda. Bagi Samin Surontiko Belanda tidak mempunyai hak sama sekali atas tanah Jawa, karena ia merupakan amanah dari Punthadewa yang diberikan kepada orang Jawa.

Ketiga, karena itu upaya membangun kembali kejayaan Majapahit tiada lain harus melalui perlawanan terhadapnya dengan cara menghimpun kekuatan rakyat. Hanya saja sangat mungkin upaya menghimpun kekuatan rakyat tersebut tidak berjalan sempurna sesuai dengan harapan Samin karena kuatnya dominasi kolonial Belanda dalam semua aspek. Akibatnya upaya yang dilakukannya baru pada proses perlawanan pasif atau diam setelah melalui membangun gerakan kebatinan dalam bentuk meditasi melalui sikap meneng, menep, mantheng, dan mijeni (Suhernowo dkk, 1952). Gerakannya belum sampai kepada perlawanan fisik yang radikal-revolusionir. Nalar

seperti ini dapat dipertimbangkan karena secara historis banyak gerakan perlawanan terbuka dimulai dari perlawanan diam, sembunyi, dan meditasi. Misalnya perjuangan Nabi Muhammad pada awal lahirnya Islam di Makkah, beliau melakukannya secara sembunyi-sembunyi. Raden Wijaya ketika akan membangun Majapahit melakukan hal yang sama setelah meninggalkan Sumenep (Madura). Meditasi juga biasa dilakukan oleh tokoh-tokoh Jawa lain, baik karena mengalami kekecewaan atau rasa tidak senang, upaya memperoleh kesaktian dan pendahuluan dari suatu perlawanan terbuka terhadap kekuasaan yang dominan (de Graaf, 1985: 45). De Graaf (1985: 43-45), dalam analisisnya mengenai Ki Gede Pemanahan yang disandarkan kepada sumber Babad Tanah Djawi dan Serat Kandha, menyatakan bahwa Ki Gede Pemanahan melakukan tapa (meditasi) ketika kecewa dan tidak senang atas keputusan Raja Pajang, Jaka Tingkir, yang menunda hadiah berupa tanah Mataram kepadanya. Hal yang sama dilakukan Pangeran Diponegoro, ia melakukan meditasi sebelum melakukan perlawanan terbuka kepada kolonial Belanda.

Memasuki usia tigapuluhan awal, sekitar tahun 1890, ia mulai menyebarkan ajarannya di desanya, kawasan Randublatung, Blora. Kemudian setelah melalui laku tapabrata ia mengaku mendapat wahyu yang kemudian dituangkan dalam Kitab Kalimodoso, sejak itu pengikutnya semakin banyak dan berasal dari desa sekitarnya. Gerakan ini kemudian dengan cepat menyebar ke berbagai daerah yang lain (Benda & Castles, 1950; Widiyanto, 1983; Mumfangati, 2004) seperti Bumi Minotani, Kudus, Rembang (1907), Jiwan Idamun (1908), Grobogan (1911), Kudus (1916), Blora, Tuban, Ponorogo, Nganjuk, Ngawi, Lamongan, bahkan juga Banyuwangi (1917).

Pada Januari 1903, Residen Rembang melaporkan bahwa pengikut Samin ada sekitar 772 orang yang terdapat di desa-desa Blora Selatan dan sebagian Bojonegoro dan sekitarnya (Benda & Castles, 1959). Tahun berikutnya pengikutnya sudah mencapai tigaribuan orang, bahkan tahun 1907 jumlahnya mencapai lima ribuan (Hutomo, 1996). Sebuah jumlah yang dapat dibilang cukup besar untuk ukuran penduduk ketika itu. Dari beberapa sumber seperti dalam Hutomo (1996) dan Sastroatmodjo (2003) diketahui bahwa ajaran Samin mengalami transformasi dari sebuah ajaran kebatinan menjadi gerakan perlawanan kultural dimulai sekitar tahun 1905. Hal ini ditandai dengan perlawanan tanpa kekerasan kepada kolonial Belanda dan londo ireng, sebutan bagi orang-orang Indonesia yang bekerja sama dengan Belanda. Mereka mulai bersifat eksklusif dalam berinteraksi dengan orang di luar kelompoknya, dan tidak mau membayar pajak, menjaga keamanan ataupun menyeter padi ke lumbung desa. Karena itu orang-orang di luar kelompok mereka menyebutnya dengan Wong Samin.

Mengenai faktor penyebab pesatnya pengikutnya, karena Samin Surontiko menyampaikan ajarannya dengan mudah, tauladan dan wewarah dan sesorah yang mudah dilaksanakan oleh masyarakat yang umumnya berada di pedesaan. (Mumfangati, 2004; Sukari, 1994). Hal ini mengandaikan kemampuan Samin menyelami kondisi masyarakatnya yang tidak bisa baca-tulis. Selain itu faktor sosial-ekonomi dan kebijakan pemerintah kolonial Belanda ketika itu tentu memiliki andil terhadap bergabungnya anggota masyarakat ke dalam gerakan yang disemai Samin Surontiko. Pada saat itu pemerintah kolonial Belanda mulai mengatur pola kehidupan masyarakat petani yang hidup di hutan. Mereka yang sebelumnya bebas mencari dan memanfaatkan hasil hutan, tanpa ada yang mengatur dan tanpa mengeluarkan biaya, harus membayar pajak dan

dibatasi pemanfaatannya. Dengan kata lain, Samin dan pengikutnya berada dalam sebuah proses transisi antara era kebebasan dan pembatasan pemanfaatan hasil hutan, namun tidak mampu memberdayakan secara ekonomi bagi petani, dan Samin mampu memanfaatkan kondisi ini untuk kepentingan obsesi gerakannya.

Semakin banyaknya jumlah pengikut Samin melalui gerakan kultural dan perlawanan nonkekerasannya membuat pemerintah kolonial Belanda mulai memperhatikannya secara serius. Karena itu pada tanggal 1 Maret 1907 Belanda melakukan penangkapan terhadap mereka. Ketika itu sebenarnya pengikut Samin sedang mengadakan selamatan (slametan) seorang keluarga mereka di daerah Kedungtuban, tapi Belanda menjadikannya sebagai alasan bahwa mereka akan mengadakan pemberontakan kepada pemerintah Belanda. Pada saat itu Samin Surontiko sendiri ada di Rembang. Peristiwa tersebut menjadi titik balik bagi kedua belah pihak, bagi Belanda menjadi titik awal proses pemberengusan gerakan Samin, sedangkan bagi gerakan Samin menjadi titik awal perjuangan yang lebih serius pada masa-masa berikutnya. Hal ini nampak dari pengangkatan Samin Surontiko sebagai Ratu Adil, dengan gelar Panembahan Suryangalam, satu minggu setelah penangkapan beberapa pengikutnya, tanggal 8 Maret tahun itu juga. Memang tidak begitu jelas apakah Samin Surontiko yang mengangkat dirinya sebagai Ratu Adil atau diangkat oleh pengikutnya. Sastroatmojo (1983/2003) misalnya menyebutkan Samin Surontiko sendiri yang menyebut dirinya sebagai 'Ratu Tanah Jawa.' Pandangan ini sesuai dengan obsesi Samin Surontiko yang berusaha membangkitkan kembali kejayaan Majapahit sebagaimana dijelaskan di awal.

Perkembangan gerakan Samin tersebut membuat Belanda semakin menekannya, dan akhirnya pada medio April, ia ditahan di Rembang melalui proses penangkapan oleh Asisten Wedono Randublatung, Raden Pranolo. Setelah itu ia diasingkan ke Padang Sumatera Barat, dan ia meninggal pada tahun 1914 dalam usia 55 tahun di Padang. Setelah penangkapan dan pengasingan Samin Surontiko, pengikutnya menyebarkan ajaran Samin ke berbagai daerah. Ajaran Samin masuk ke Bumi Minotani awalnya berkat jasa menantu Samin Surontiko, Karsiyah dan mengambil lokasi di Kecamatan Kajen khususnya di Dusun Kandangan, pada tahun 1911.

Pada saat sekarang Wong Sikep di daerah tersebut hampir tidak ada lagi, begitu juga dengan mereka yang ada di Kedungwinong, Curug, Wotan, dan Mbulong. Mereka berkembang justru di Desa Baturejo, khususnya Dusun Bombong-Bacem, dan Desa Sukolilo, khususnya di Dusun Ngawen. Penganut Samin di Baturejo dan Ngawen, termasuk di Wotan biasa menyebut diri dengan Wong Sikep atau Sedulur Sikep, mereka tidak biasa, dan kurang senang dengan sebutan Wong Samin.³⁹ Menurut informan saya, Mbah Oyot (72 tahun), sebutan Wong Samin itu dianggap jelek oleh orang luar, seperti tukang ngeyel, tidak mau membayar pajak dan lainnya. Adapun sebutan sikep-rabi berarti tindakan bertanggung jawab. Sebab di dunia ini baik laki-laki maupun perempuan akan kawin. Ini ada hubungannya dengan prinsip hidup mereka yaitu, mereka harus mau menata orang dan bertanggung jawab dalam mencari nafkah untuk menghidupi keluarga (toto wong lan toto anggoto), sebuah ungkapan yang terkesan ganjil. Dalam hal ini Prasongko (1981) menyatakan bahwa terma sikep mempunyai tiga makna dalam konteks yang berbeda yaitu: terkait dengan terjadinya manusia, kebatinan, dan *keratabasa (kirotoboso)*. Pertama, Dalam konteks

³⁹Karena itu ketika membahas pengikut Samin di Baturejo saya akan menggunakan istilah Wong Sikep, sementara untuk pengikut Samin dalam konteks lain /lebih luas akan digunakan panggilan Wong Samin.

terjadinya manusia, makna 'sikep' sama dengan yang dikemukakan informan saya tersebut yaitu sikep dikaitkan dengan kata rabi menjadi sikep-rabi yang berarti perbuatan seksual, yang disebutnya sebagai perbuatan menebar benih manusia yang hakiki, dan karenanya sikep rabi dimaknai sebagai tindakan bertanggung jawab. Kedua, dalam konteks kebatinan, kata sikep berarti isine sing diakep (isi/inti yang dipakai). Maksudnya adalah untuk mencari isi atau kebijaksanaan diperlukan wadah. Ketiga, sikep kependekan dari golek isene kekep atau mencari nafkah yang jujur, sebagaimana dijelaskan oleh informan saya tersebut.

Penyebaran Wong Sikep di Kecamatan Sukolilo bukan merupakan kontinuitas dari penyebaran awal yang dilakukan Karsiyah di Kajen. Sebab Wong Sikep di daerah ini berasal dari Kudus dengan tokoh yang berbeda. Dalam buku yang membahas kesejarahan Wong Sikep, seperti yang dilakukan Hutomo (1996) dan Sastroatmodjo (1983/2003) tidak ada yang menyinggunginya. Menurut informan saya, mbah Ontar (100 tahun), Oyot (72 tahun), cikal bakal pembawa ajaran Samin di Baturejo dan Wotan adalah mbah Jambet dan Suronggono. Mbah Jambet menjadi Wong Sikep karena pengaruh tokoh, murid langsung, dan sekaligus besan Samin Surontiko, Priyongadin, yang berasal dari Ngoro Kudus. Sementara Suronggono adalah menantu dari Priyongadin, karena ia mengawini putri Priyongadin, Sarmi. Suronggono berasal dari Kaliyasa Kudus. Perkawinan Suronggono dan Sarmi membuahkan anak yang bernama Sayem yang kemudian diperisritri oleh Mbah Sutarno (Tarno) yang juga berasal dari Kaliyasa, dan sekarang menjadi sesepuh Wong Sikep Bombong-Bacem. Sayem mempunyai 5 adik yaitu Sundoyo, Suwondo, Paiman, Supardi, dan Mulyono. Sundoyo, termasuk salah sesepuh Wong Sikep. Menurut Kuci, putra Mbah Tarno, Mbah Tarno juga mengawinkan anaknya yang lain, Wartoyo, dengan putri Mbah Sampir (almarhum), sesepuh Wong Sikep Ngawen guna mempererat hubungan persaudaraan antar Wong Sikep.

b. Agama dan Sistem Keyakinan

Agama: Ada dua alasan memasukkan keyakinan Wong Sikep sebagai agama yaitu alasan emik atau sudut pandang subyek yang diteliti dan etik atau pihak luar (peneliti, ahli, pemerintah). Pertama, Wong Sikep mengakui keyakinannya sebagai agama Adam atau agama Dam, walaupun dalam kolom agama pada Kartu Tanda Penduduk-nya ditulis sebagai penganut Islam. Meskipun mereka sering menyatakan bahwa 'agama niku gaman, Adam pengucapane, man gamang lanang', namun mereka memiliki sikap yang cenderung toleran dengan menganggap semua agama hakikatnya baik dan ajaran agamanya diambil dari berbagai unsur. Dalam hal ini Mbah Ontar mengatakan, '*Aku iki Budho ya dhuwe, Islam ya dhuwe, kabeh iku apik toh le*'. Pengakuan tersebut melahirkan upaya untuk menonjolkan identitasnya sebagai kelompok agama (Adam). Upaya tersebut dilakukan dengan cara memperjuangkan agar agamanya diakui oleh pemerintah. Perjuangan tersebut misalnya dilakukan ketika mereka mengurus Kartu Tanda Penduduk (KTP), dalam kolom agama meminta kepada lurah agar dicantumkan agama Adam. Bahkan Gogon, pemuda Sikep yang banyak berelasi dengan kelompok luar Sikep, pernah berusaha meminta pengakuan ke Pemerintah daerah setempat, namun tidak ditanggapi.⁴⁰

⁴⁰Dengan demikian Wong Sikep mempunyai keyakinan dan agama tersendiri yaitu Agama Adam. Dalam konteks ini memang ada perbedaan pandangan di antara pengkaji, perbedaan itu setidaknya dapat dibagi ke dalam 2 kelompok. Pertama, pandangan yang menyatakan bahwa Wong Sikep adalah atheis karena mereka tidak memiliki konsep ketuhanan yang jelas. Pandangan seperti ini dikemukakan oleh Benda & Castles (1959). Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa Wong Sikep adalah pemeluk agama Islam dan karenanya merupakan bagian dari Islam, namun mereka masuk dalam

Kedua, keyakinan Wong Sikep memenuhi unsur-unsur dari sebuah agama dalam perspektif ilmu-ilmu sosial. Durkheim (1965) misalnya mengemukakan bahwa agama dapat mencakup: (a) sistem keyakinan (*system of belief*) yang menyatukan pengikutnya untuk terikat secara kolektif. Dalam hal ini yang menjadi unsur pemersatu adalah ajaran agama Adam yang tertuang dalam tradisi atau Pandon Urip, dan termasuk juga dalam kitab mereka yang dijadikan pedoman bersama. (b) keyakinan dan praktik (ritual) yang ada terkait dengan sesuatu yang sakral. Sakralitas tersebut berupa larangan-larangan atau ketentuan keagamaan yang memisahkan dengan hal-hal yang profan. Dalam agama Wong Sikep antara keyakinan dan ritual tidak dapat dipisahkan, hal ini karena kepercayaan mereka berasal dari perkembangan budaya (religi-tradisi) yang tumbuh bersamaan dengan praktek keyakinan mereka. Misalnya yang sakral bagi mereka bukan hanya dalam benda namun perkataan, sedangkan yang profan berupa kegiatan sehari-hari (Hutama, 1996; Samiyono, 2006). (c) ritual merupakan pancaran kegiatan kolektif orang-orang yang mempercayai tersebut.⁴¹

kategori abangan yang sinkretik. Hal ini dapat dilihat dari pandangan Sastroatmodjo (1983/2003: 25-26). Ia beralasan karena agama Adam banyak menggunakan simbol-simbol dari ajaran Islam seperti kata dalam kitab mereka, *Kalimasada*.

Penolakan atas pandangan yang pertama karena Wong Sikep, setidaknya yang ada di Baturejo, tetap mengakui adanya obyek yang berada di luar manusia atau *Sing Paring Urip*. Walaupun memang memahami konsep ketuhanan mereka agak sulit karena diekspresikan secara simbolik. Selanjutnya dapat dilihat dalam uraian tentang konsep ketuhanan.

Adapun penolakan terhadap pandangan kedua sebagai berikut: (1) Memang harus diakui bahwa beberapa konsep dan ajaran dari agama Wong Sikep ada kemiripan dan perpaduan dari beberapa agama, baik dari agama Islam maupun agama lainnya. Misalnya konsep dalam kitab mereka, *Kalimasada* (dianggap mirip dengan kalimat syahadat dalam Islam), konsep *manunggaling kawula gusti* yang diidentikkan dengan konsep *wihdatul wujud*-nya Syekh Siti Jenar dalam tradisi mistik Islam. Kemiripan-kemiripan seperti ini akan memudahkan orang mengambil kesimpulan bahwa mereka bagian dari ajaran Islam. Padahal ajaran agama ini selain ada kemiripan dengan Islam, juga secara geneologis ada kemiripan dengan ajaran agama lain seperti tentang inkarnasi dan karma yang mirip dengan ajaran agama Budha dan Hindu. Pertanyaannya, apakah dengan demikian ia juga termasuk dalam agama Budha atau Hindu. (2) Kemiripan, paralelisme dan bahkan juga kesamaan salah satu ajaran dari sebuah agama sebenarnya bukanlah hanya terdapat pada agama Adam atau agama-agama lokal lainnya, namun juga terdapat dalam agama-agama global. Ini sebagai konsekuensi logis dari terjadinya interaksi antar (umat) beragama dan sekaligus menunjukkan prinsip kontinuitas dalam kehidupan beragama umat manusia. Dalam Islam misalnya, terdapat banyak kemiripan ajarannya dengan ajaran agama yang lain atau budaya masyarakat Arab. Misalnya, ajaran tentang rampasan perang/ghanimah dalam Islam (Qs. Al-Anfal, 8: 41) menjelaskan bahwa pembagian rampasan perang antara orang yang ikut perang dengan negara/Baitul mal berbanding 2/3:1/3 atau 4/5:1/3. Ajaran tentang pembagian rampasan perang ini mirip dengan budaya Arab pra-Islam, hanya bandingannya yang berbeda yaitu 1/4: 3/4 masing-masing untuk anggota kabilah yang ikut perang dan kepala kabilah. Atau ajaran Islam tentang kejadian Adam ada kemiripannya dengan yang ada di Kitab Kejadian dalam Perjanjian Lama Agama Kristen. Kemiripan-kemiripan ajaran Islam dengan budaya atau agama lain tersebut karena memang adanya pergumulan (*interplay*) dan kontinuitas, namun bukan berarti Islam bukan sebagai agama yang mandiri. Hal ini sangat wajar karena seperti diungkap Woodward (1987: 26) bahwa tidak ada tradisi agama dan kebudayaan yang eksis secara terisolir. Dalam keadaan seperti itu sangat dimungkinkan terjadinya kemiripan doktrin atau kebudayaan antar berbagai kelompok agama.

Selain itu agama Adam juga sangat riskan dimasukkan ke dalam agama Jawa. Sebab agama mereka tidak mengenal tempat-tempat angker atau keramat atau kekuatan-kekuatan ghaib. Memang mereka mempercayai terhadap adanya 'bongso alus' seperti setan, hantu, namun mereka tidak takut apalagi menyembah-nyembah dengan memberi sesaji dan lainnya yang sifatnya untuk membujuk ruh-ruh tersebut sebagaimana menjadi keyakinan dan dilakukan agama Jawa atau kejawan atau keyakinan kelompok abangan (Geertz, 1989; Peacock dalam Woodward, 1987).

⁴¹Bandingkan juga dengan pandangan Giddens (1989: 452; Ember & Ember, 1996: 484) yang memandang agama meliputi sebuah simbol dan ritual, obyek, pemeluk, dan petunjuk moral. Dalam sebuah agama mengandung simbol-simbol yang mendorong rasa hormat terhadap obyek yang berada di luar diri manusia, dan menjadi fokus pemujaan dan penyembahan. Dalam keyakinan Wong Sikep hal ini terumus dalam apa yang disebut dengan '*sing paring urip*'. Sistem moral atau doktrin yang menjadi petunjuk dan pengendali bagi pemeluk agama Adam terumus dalam berbagai etika yang tercantum dalam berbagai Serat dalam Kitab Kalimasada. Pada level praktis simbol-simbol agama dimanifestasikan dalam praktek ritual dan seremonial, baik yang lebih berdimensi vertikal maupun horizontal. Yang lebih berdimensi vertikal

Pandangan ini sekaligus untuk menyanggah pandangan dari beberapa pengkaji dan peneliti. Benda & Castle (1968:226; dan dalam Sastro, 1982: 45) misalnya menyimpulkan bahwa orang Samin sebagai atheisme. Sementara yang lain menyatakan bahwa orang Samin bagian dari Islam yaitu kaum abangan yang bersifat sinkretik (Sastro, 1982: 24-26, 43; Prasongko dalam Titi, 2004: 45) dalam Islam yang banyak menggunakan simbol-simbol Islam seperti kalimat syahadat, konsep *wihdatul wujud*. Juga menggunakan simbol-simbol dari ajaran Budha seperti konsep inkarnasi, Tuhan, Hyang Wenang Prameshi Agung. Sebaliknya temuan ini sejalan dengan pandangan Hutomo (1996: 23; dan dalam Titi, 2004: 45-46) yang menyatakan bahwa Wong Sikep adalah teisme dengan keyakinan agama tersendiri dengan dasar ajaran ketuhanannya Manunggaling kawula gusti atau Sangkan Paraning Dumadi.

Sistem Keyakinan: Konsep Ketuhanan Wong Sikep sepintas memang nampak kurang jelas, karena itu diperlukan kejelian untuk memahaminya. Hal ini karena ekspresinya terkesan berputar-putar.

Mbah Ontar (100 tahun), dan Mbah Oyot (72) menyatakan, Agama Wong Sikep adalah "Adam Nitik"...'Tuhan (Gusti) itu ada tergantung kepada manusianya, kalau menurut manusia Tuhan itu ada ya Tuhan ada', kalau dikatakan tidak ada ya tidak ada. Ketika ditanya menurut mbah gimana, : ya miturutku Gusti sing paring urip kue ono, ...'Menurutnya semua agama itu baik karena tujuannya sama yaitu mengajarkan orang berbuat kebaikan dan mengakui serta menghindari semua kejahatan. Wong Sikep tidak suka menyembah "braholo" atau "danyang" ataupun menghormati "pundhen-pundhen" (makam leluhur).

Ajaran agama Adam yang dianut WS mengandung unsur-unsur agama lainnya, atau setidaknya mempunyai unsur-unsur yang mirip dengan ajaran berbagai agama. Unsur nilai-nilai Jawa seperti larangan *jathil methakil*, *dahwen*, *dengki*, *colong jupuk*. Ajaran yang mirip dengan agama Hindu dan Budha seperti tentang karma. Mirip dengan ajaran kelompok Islam puritan seperti Muhammadiyah yaitu tidak mengenal slametan untuk memperingati orang yang sudah mati. Juga tidak takut kepada *danyang* dan sejenisnya, serta tidak mengenal adanya tempat *angker* dan *wingit*, walaupun mereka mengakui adanya *bongso alus*. Ini sekaligus berbeda dengan pandangan beberapa penulis seperti Sukari (1996/1997) dan Munfangati (2004) yang menyatakan bahwa Wong Sikep tidak percaya akan adanya *bongso alus*. Yang benar adalah mereka percaya terhadap adanya *bongso alus*, namun tidak merasa takut karena mereka sama-sama makhluk.

misalnya sembahyang dan pemujaan, pengagungan, ibadah, dzikir, cara makan, pantang makam atau puasa. Adapun yang lebih berdimensi horizontal seperti upacara lingkaran hidup manusia. Dalam kasus Agama Adam pada Wong Sikep di Baturejo, level praktis ini dari simbol ini berupa selamat atau *brokohan*, dan *bodo kupat*. Wong Sikep juga mempercayai adanya makhluk ghaib serta mempunyai ritual dan upacara tertentu yang menjadi pemersatu di antara mereka, dan sekaligus melahirkan perjuangan untuk diakui secara formal di hadapan negara. Karena itu keyakinan mereka dapat disebut sebagai agama. Memang harus diakui bahwa ajaran agama mereka lebih bersifat sinkritik, yang memadukan antara berbagai unsur ajaran dari berbagai agama dan tradisi Jawa, namun hal ini bukan berarti agama mereka bagian dari agama tertentu. Tidak pernah terlontar pengakuan dari mereka bahwa keyakinannya merupakan bagian dari Islam maupun Budha. Sebaliknya justru ada resistensi ketika mereka mau diidentifikasi kepada agama-agama tersebut. Lebih dari itu mereka terus berupaya mempertahankan kebudayaannya dari serangan dua kelompok dominan yang ada di sekitarnya yaitu Islam dan negara, sehingga antarkelompok saling mempersepsi dan melahirkan pola relasi tertentu.

Di kalangan kelompok Islam di Baturejo memang masih ada anggapan bahwa Wong Sikep itu tidak mempunyai konsep Tuhan yang jelas, bahkan cenderung atheis, sementara yang lain berpandangan bahwa Wong Sikep itu mengartikan Gusti Allah dengan 'baguse neng ati amargo ngalah'. Artinya, menurut mereka hati yang baik adalah yang selalu mengalah dan sabar. Informan muslim saya, Mbah Niraf (70 tahun), dan Idam (35 tahun) menyatakan:

...Hal itu wajar menurut Mbah Niraf, karena antara ajaran PKI dan Saminisme tidak jauh beda yaitu sama-sama (saemperan) tidak punya Tuhan dan tidak percaya kepada Gusti Allah, Tuhannya ya Tuhan Adam itu...

...Pokoknya Wong Samin itu sudah sulit untuk diubah dan nyleneh, misalnya Gusti Allah disebutnya dengan 'baguse neng ati tur ngalah'

Konsep ketuhanan Wong Sikep lebih dekat dengan konsep *manunggaling kawula gusti*. Meskipun memang tidak ada penjelasan panjang lebar tentang konsep ini dari sesepuh mereka. Mereka menganalogikannya dengan gejala alam seperti kesatuan antara batang pohon dengan daunnya. Penjelasan untuk ini dapat dibantu dari pandangan Samin Surontiko (dalam Hutomo, 1996: 23):

...dene inkang sipat wisesa (wewakiling Allah) inggih punika ingsun, yasa daleman ageng ingkang minangka wararanipun, iggih punika wujud kita manungsa (ingkang minangka kanyatanipun Ingsun) kang nembah kawula kang sinembah Gusti sajatosipun tutunggillan namung kaling-kalingan ing sipat. Tegesipun ingkang jumeneng gesang pribadi sampun kempoal dados satunggal...

...yang dinamakan sifat wisesa (penguasa luhur) yang bertindak sebagai wakil Allah yaitu Ingsun (Aku, Saya), yang membikin rumah besar, yang merupakan dinding (tirai) yaitu badan atau tubuh kita, merupakan kenyataan kehadiran Ingsun, yang bersujud adalah makhluk, sedang yang disujudi adalah Khalik. Itu sebenarnya berdinding oleh sifat. Maksudnya hidup mandiri ini sebenarnya telah berkumpul menjadi satu antara Makhluk dengan Khaliknya...

Juga ungkapan yang tercantum dalam *Serat Jati Sawit* dan *Serat Uri-uri Pambudi*:

Golong manggung ora srambah ora suwung,

kiyate neng glanggang,

lelatu sedhah mijeni,

ora tanggung yen lana kumerut pega,

Naleng kadung kadiparan salang sendhung,

Tetege mring ingwang,

Jumeneng kalawān rajas

Lamun ginggang sireku umajing praba. (cetak miring dari NI)

...Dene kabatosaipun sageda mengertos yektos kadadosaning pejahipun, inggih punika sanara patrap saldam, anggladi pejah mumpung taksih gesang (isipati) kadugi

nanggulangi dhatenging godha rencana ingkang makewedi lampahipun, sageda teguh, timbul, kalis sakathaning bilahi. (cetak miring dari NI).

Sesuatu yang bulat tak teraba dan tiada senyap, namun kuat melaju di pengembaraan, bagaikan bara api yang mengundang tampilnya diri, tiadalah tahu kelak, bila keabadian itu sirna bersama asap. Hati nan terluntur, betapa mungkin timbulkan kesulitan, akan tetapi akhirnya pada Ku juga pautannya, berdiri (menatap) dengan Aku yang bertahta, mengalahkan nafsu-nafsu dan meraih iman tertinggi, maka dengan demikian Kau dan aku tak akan terpisahkan, karena kita menyatu dalam sinar suci.

...Adapun batinnya agar dapat mengetahui benar-benar akan perihal peristiwa kematiannya, yaitu dengan cara seldam, berlatih "mati" senyampang masih hidup (mencici mati) sehingga dapat menanggulangi segala godaan yang menghalang-halangi perjalanannya bersatu dengan Tuhan, agar upaya kukuh, dapat terwujud, dan terhindar dari bencana. (Hutomo, 1996, 26).

Ungkapan-ungkapan tersebut selain dapat ditafsirkan sebagai adanya konsep ketuhanan yang bersifat *wahdatul wujud*,⁴² juga terbuka terhadap penafsiran dan simpulan bahwa Wong Sikep tidak memiliki konsep ketuhanan atau atheis. Hal ini nampak dari pandangan informan muslim yang ada di Baturejo dan juga ahli dari luar Indonesia seperti Benda & Castles (1968: 226), dan Takashi (1979).

Nama Tuhan yang biasa digunakan oleh Wong Sikep Baturejo adalah 'Sing Paring Urip', atau Gusti, dan terkadang disebut dengan Gusti Alah. Sementara Wong Sikep di tempat lain seperti di Bapangan (Prasongko, 1981: 37) menyebutnya dengan Hyang Bethara, atau 'Gusti'. Agama Adam di Baturejo termasuk agama yang tidak rinci dalam konsep ketuhanannya. Mereka tidak banyak menyinggung tentang sifat-sifat Tuhan atau perbuatan-Nya di dunia. Mereka menyatakan bahwa Tuhan itu Khalik atau Pencipta manusia dan alam, karena itu Dia-lah yang memberi kehidupan (Paring Urip).

⁴²Ajaran-ajaran tentang *wahdatul wujud* ini dalam filsafat Islam dibangun oleh Ibn Arabi, nama lengkapnya Abu Bakar Muhammad Ibn Ali Ibn Arabi, digelar Syaikhul Akbar Muhyiddin Ibn Arabi. Lahir di Mursia, Andalusia, Spanyol, tahun 560 H/1165 M, dan meninggal di Damaskus, Syria, tahun 638 H/1240 M. Konsep ini juga telah terserap atau tampak dalam mistik kaum kejawaan di Indonesia. Hal ini seperti ditegaskan Gus Dur. Menurutnya konsep *manunggaling kawulo gusti* adalah konsep yang sama sejenis dengan *wahdatul wujud* itu. Seperti halnya Ibn Arabi yang selalu ditentang kaum formalis, penganut kejawaan di Indonesia juga selalu mengalami ketegangan dengan kaum santri. Kaum santri umumnya adalah para pemeluk agama yang setia menjalankan syariat yang penuh. Sementara kaum kejawaan lebih menekankan aspek keyakinan batiniah kepada wujud Tuhan. Meski demikian, mereka juga mengenal ajaran-ajaran yang sebenarnya menjadi bagian doktrin *wahdatul wujud*, misalnya kepercayaan tentang *berkah* atau *weruh sedurunge winarah* yang merupakan esensi dari ajaran *kasyaf* dalam *wahdatul wujud*. Lihat dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=1147>; *Jurnal Jaringan Islam Liberal*, 28 Januari 2008, Di akses 30 Januari 2008. Sementara dalam bidang sufisme Islam tokoh yang terkenal dengan konsep ini adalah al-Hallaj.

Penyebab utama perbedaan penamaan ini karena tidak adanya ajaran tertulis yang diterima oleh Wong Sikep di setiap daerah. Kitab Kalimasada yang dianggap warisan ajaran dari Samin Surontiko dikabarkan hanya ada di Wong Sikep Bojonegoro. Akibatnya sosialisasi ajaran hanya dilakukan melalui tradisi lisan. Ketika saya menanyakan kepada sesepuh Wong Sikep Baturejo sekitar kitab tersebut, mereka hanya menggelengkan kepala pertanda tidak tahu. Kenyataan ini sekaligus mengandaikan bahwa sebuah kelompok yang ajarannya tidak tertulis, namun hanya melalui tradisi lisan, maka lebih besar kemungkinan untuk mengalami perbedaan antarkelompok sejenis pada waktu dan lokasi yang sama atau berbeda. Bahkan tiap kelompok akan mengalami tingkat percepatan perubahan kebudayaan (ideologis, tindakan dan fisik) yang berbeda.

Makhluk Halus: Wong Sikep pada intinya mempercayai adanya makhluk halus yang ada di sekitar manusia, namun mereka tidak takut kepadanya. Karena itu mereka tidak mengenal bentuk ritual untuk pembujukan atau penghormatan seperti dalam agama abangan Jawa sebagaimana dilansir oleh Geertz (1989) atau kepercayaan animisme-dinamisme. Begitu juga mereka tidak mengenal pemujaan terhadap ruh-ruh orang yang sudah meninggal dunia (salin sandang).

Informan saya, Mbah Oyot (72 tahun), Mbah Morad (70 tahun) menyatakan:

...Karena itu saya (NI) tanya apakah Wong Sikep percaya kepada bongso alus mbah? Mbah Oyot dan Mbah Morad menyahut hampir bersamaan: 'yo percoyo' Mbah Oyot kemudian memberikan contoh kejadian tentang yang dialaminya, dulu di rumahnya pada malam hari ketika keluar rumah ada 'sesuatu' yang menyerupai seseorang yang sudah mati (ia tidak menyebutnya, NI), 'namun setelah saya sapa ia diam saja,' terus Mbah Oyot mengatakan 'Yo aku ngerti kue bongso alus, aku ra opo-opo sing penting podo ora ganggu, aku ra ganggu kue ya kue ora ganggu aku'. Ketika ditanya dari mana asalnya bongso alus, Mbah Oyot menjawab berasal dari orang yang salin sandang yang semasa hidupnya berperilaku ele...Orang yang seperti itu bisa juga menjadi khewan, celeng, asu, dan lainnya. Kemudian saya bertanya lagi tentang jenis-jenis makhluk halus yang biasa dikenal di masyarakat Jawa umumnya seperti wewe, sundelbolong, memedi, gunduruwo. Ternyata Mbah Morad dan Oyot tak mengenal nama-nama tersebut. 'Pokoke nek coro kene (Wong Sikep) arane mung bongso alus'. Selanjutnya Mbah Morad menceritakan panjang lebar bahwa, bongso alus tersebut bentuknya bisa berupa celeng. Dulu (16 tahunan yang lalu) katanya pada waktu 2 petinggi lurah, ia pernah memegang celeng yang beratnya tidak seperti biasa ketika dilepas ia menghilang begitu saja. Juga pernah terjadi seekor kucing yang berjalan melompat-lompat seperti manusia di dekat rumahnya. Mbah Oyot dan Morad juga percaya akan adanya pesugihan, pesugihan bisa berupa celeng (babi ngepet) atau lainnya seperti tuyul yang kerjanya mengambil atau nyolong harta orang lain. Mereka juga percaya adanya 'pulung' atau 'wahyu' untuk danyang/petinggi yang dianggap berasal dari nenek moyang keturunan (calon) petinggi tersebut.

Ketidaktakutan terhadap makhluk halus tersebut mempengaruhi sikap dan tindakannya terhadap makam. Makam di Bombong dan Bacem ada tiga lokasi, dua di antaranya yaitu makam Panasas (Bacem), dan Pagersapi (Bombong), terdiri dari makam Wong Sikep yang satu area dengan makam orang Islam, namun dipisah karena permintaan dari orang Islam. Di dua lokasi

makam tersebut makam Wong Sikep tidak terawat, bahkan area makam itu masih ditanami jagung. Ini menunjukkan bahwa makam bukanlah tempat sakral, wingit dan lainnya di hadapan mereka. Mereka juga tidak mengenal tradisi ziarah kubur, bahkan sampai tahun awal 1980-an mereka tidak memberi tanda (patok) di atas kuburan, dan masih mengubur mayit di atas kuburan sebelumnya.

Keadaan ini berbeda sekali dengan kondisi makam orang Islam yang hampir keseluruhannya berasal dari kelompok ahlu sunnah wal jamaah yaitu NU dan Rifaiyah. Kelompok Islam ini sangat menghormati makam dan orang yang sudah meninggal, sehingga makam menjadi tempat yang sakral. Mereka biasa melakukan ziarah kubur pada setiap Kamis sore, dan waktu-waktu tertentu lainnya. Sebagai penghargaan dan penghormatan terhadap orang yang sudah meninggal mereka memasang kijing bahkan mendirikan bangunan di atas makam, dan nampak terawat serta bersih.

Dosa, Neraka-Surga, Kematian: Wong Sikep di Baturejo tidak mengenal terma dosa sebagaimana dipersepsi oleh orang Islam atau agama global lainnya. Mereka lebih banyak menggunakan terma 'salah' untuk menunjuk kepada perbuatan yang meyimpang dari keyakinan Wong Sikep.

Terma salah biasanya terkait dengan 'hasil atau akibat perbuatan manusia'. Orang yang salah karena melakukan perbuatan jelek akan menerima perbuatan jeleknya. Sementara orang yang berbuat kebaikan akan menerima balasan yang setimpal. Ajaran ini mirip dengan terma 'karma' dalam agama Hindu dan Budha.⁴³ Mbah Yodo (75 tahun) mengemukakan: 'Sapa kang nandur

⁴³Dalam pandangan Agama Hindu karma adalah perbuatan, dalam kitab *Smerti Bhagawad Gita* Bab III Sloka 4 dikatakan : Tanpa kerja orang takkan mencapai kebebasan, demikian juga ia tidak mencapai kesempurnaan karena menghindari kegiatan kerja. Karma berasal dari Brahman sebagaimana tersebut dalam Bab III - Sloka 15: Ketahuilah, adanya karma adalah karena Brahman yang Ada dan Yang Maha Abadi. Dengan demikian dalam pandangan Hindu karma berdasarkan atas kehendak Brahman. Karma berasal dari tiga sumber utama yaitu pikiran, perkataan, dan perbuatan manusia. Disadari atau tidak perbuatan yang dilakukan manusia tetap akan berpahala-berdosa. Mengenai besar-kecilnya pahala tersebut ditentukan oleh berbagai faktor. Seorang tokoh agama bisa saja membelanjakan uang haram yang merugikan orang lain, namun karena dia tidak tahu maka tidak berdosa, sementara seorang penegak hukum yang sengaja menyelewengkan hukum, maka ia berdosa besar.

Sementara dalam Budha karma sepenuhnya manusia yang berkehendak dan berbuat dan berhubungan dengan kelahiran kembali dalam hidupnya. Karma atau kamma dalam agama Budha adalah perbuatan baik dan jahat yang dilakukan oleh seseorang melalui jasmani, ucapan dan pikiran yang disertai dengan kehendak atau niat (Cetana). Karena itu suatu perbuatan tanpa disertai kehendak tidak dapat disebut karma, karena perbuatan itu tak dapat memberikan akibat moral apapun pada pelakunya. Dalam kaitannya dengan kelahiran kembali, dalam agama Buddha mengenal adanya kelahiran kembali sebagai akibat bekerjanya karma dalam kehidupan manusia sebagai hukum alam semesta. Dalam agama ini, kelahiran kembali dikatakan sebagai Punarbhava, (*puna* berarti 'lagi', dan *bhava* berarti 'menjadi'. Punarbhava berarti 'menjadi lagi'.

Dalam pandangan Hindu kelahiran disebabkan atas tiga jenis karma sebagai bagian dari Karma Wasana dan manusia yaitu: (1) Sancitta Karma Phala: karma-karma terdahulu yang hasilnya dapat dinikmati dalam kehidupan ini. Misalnya, kita melihat saat ini orang yang ulet dan bekerja keras, berbhakti dan taat pada agama, serta berjiwa sosial, namun kehidupannya sangat menderita, dan terkena musibah. Hal itu terjadi sebagai karma-karma sebelumnya. (2) Pralabda Karma Phala: Karma yang diperbuat saat sekarang dan hasilnya pun dapat dinikmati pada masa sekarang ini. Hal ini diandaikan dengan orang yang sedang makan lombok, dia akan merasakan pedasnya buah lombok tersebut. Orang yang berbuat baik akan mendapat perlakuan baik dari lingkungan dan sebaliknya. (3) Kriamana Karma Phala: Karma yang tidak dapat dinikmati pada kehidupan saat ini, namun hasilnya akan dipetik pada reinkarnasi dan penjelamaan di masa mendatang. Karena itu, orang akan terdorong untuk senantiasa berbuat baik dan benar pada kehidupan sekarang, demi kebaikannya pada kehidupan mendatang.

mesti bakal ngundhuh, ora ono nandur pari thukul jagung mesti ngundhuh pari'. Artinya, setiap orang akan memperoleh sesuatu sesuai dengan perbuatannya. Orang yang berbuat baik akan mendapatkan kebaikan, sebaliknya orang yang berbuat jelek dan jahat akan mendapatkan kejelekan atau kejahatan.

Tidak adanya terma dosa ini karena ada pengaruh dari kebudayaan Jawa yang menekankan dosa sebagai sebuah kesalahan, dalam kejawen dosa tidak memainkan peran penting, sama tidak pentingnya dengan aspek kehidupan setelah mati (Suseno, 1999: 142). Seturut dengan hal tersebut Wong Sikep Baturejo memaknai surga-neraka dalam konteks kehidupan di dunia ini. Artinya, surga dimaknai sebagai suatu kesenangan yang dialami manusia, dan sebaliknya neraka adalah suatu penderitaan yang dialami manusia ketika di dunia ini. Hal ini dapat ditarik dari pernyataan Mbah Oyot (72 tahun) bahwa, orang yang terluka ketika 'tawuran', antara orang Wotan dan Bombong, itu mengalami neraka karena menderita akibat perkelahian tersebut. Begitu juga yang melukai akan mengalami neraka karena ia akan menderita masuk penjara. Dengan demikian, surga-neraka dalam pandangan Wong Sikep bukan suatu yang harus dialami manusia setelah kematiannya, semuanya terjadi di dunia..

Kematian dalam pandangan Wong Sikep disebut dengan salin sandangan atau ganti pakaian. Hal ini karena ruh orang yang sudah mati akan berganti atau pindah kepada makhluk lain, sehingga kehidupan manusia di dunia akan terus berlangsung. Adapun wadah tubuh manusia sirna kembali menjadi tanah. Kembalinya ruh setiap manusia yang meninggal akan berbeda-beda, tergantung kepada perbuatan mereka ketika hidup. Bagi mereka yang berbuat baik, ruhnya akan kembali mewujudkan dalam diri manusia, sedangkan manusia yang melakukan kesalahan atau kejelekan ruhnya akan mewujudkan dalam binatang atau makhluk nonmanusia lainnya.

Ketika ditanya dari mana asalnya bongso alus, Mbah Oyot menjawab berasal dari orang yang salin sandang yang semasa hidupnya berperilaku elek. Orang yang seperti itu (jelek kelakuannya) bisa juga menjadi khewan, celeng, asu, dan lainnya.

Pandangan ini menunjukkan bahwa agama Adam mengenal juga konsep reinkarnasi atau kelahiran kembali, dan hal ini mirip dengan ajaran reinkarnasi dalam agama Hindu.⁴⁴

Baik dalam agama Hindu maupun Buddha hukum karma dimotivasi oleh tercapainya suatu hasil. Pikiranlah yang memicu adanya karma-karma lainnya dalam diri manusia. Dengan demikian konsep karma, dengan segala hukum-hukumnya dan ancaman serta sebab-akibat yang ada dalam kedua agama tersebut, sebenarnya dalam kerangka menghilangkan aktivitas dan perbuatan manusia yang bertentangan dengan ajaran kebenaran Dhama dalam Buddha dan ajaran Dharma dalam Hindu. Selanjutnya lihat dalam IB. Candrawan, 'Karma Dalam Pandangan Hindu dan Buddha' dalam http://www.parisada.org/index.php?option=com_content&task=view&id=798&Itemid=29, diakses 5 September 2008.

⁴⁴ Dalam agama Hindu kelahiran kembali merupakan bagian terpenting dari ajarannya yang masuk dalam *Panca Sraddha*. *Panca* berarti lima dan *sraddha* berarti keyakinan, jadi *Panca Sraddha* adalah lima dasar keyakinan bagi umat Hindu. Salah satu dari kelima bagian tersebut adalah karma dan kelahiran kembali. Secara lengkap yaitu: percaya terhadap hukum karma phala, percaya adanya punarbhawa/kelahiran kembali dan percaya terhadap adanya moksha. Kelahiran

c. Etika

Etika berkaitan dengan hakikat perbuatan baik dan jelek (moral) dari sebuah ajaran agama atau filsafat tertentu. Etika dalam agama Adam yang dianut oleh Wong Sikep mencakup etika individu dan sosial. Secara normatif dapat ditelusuri dari serat-serat yang ada dalam Kitab Kalimasada (Hutomo, 1996; Samiyono, 2006).

- 1) Etika yang berkaitan dengan pandangan tentang sikap dan perilaku yang baik dan jelek. Etika perilaku (angger-angger pratikel) ini menjadi pandom urip di kalangan Wong Sikep. Intinya meliputi (Samiyono, 2006): aja drengki, sreji, dahwen, kemeren, colong, bledog, petil, jumput, dagang, nemu, kulak, mblantik, mbakul, nganakne duwit emoh, bujuk, apus, krenah, ngampungni pernah. Artinya, manusia jangan iri, berhati jahat, bertindak semena-mena, mengingini barang orang lain, mencuri buah-buahan dan khewan, menemukan barang milik orang lain, berdagang, pinjam tidak mengembalikan, membungakan uang, membujuk dan berbohong atau menyiasati. Memang di setiap wilayah, etika sosial di kalangan Wong Sikep relatif ada perbedaan. Misalnya di kalangan Wong Sikep di Blora (Hutomo, 1996: 25-26) meliputi: aja drengki, sreji, dahwen, kemeren, riyo marang sepada-pada, kudu rasa tunggal. Artinya, larangan dengki dan iri, bertengkar, menginginkan dan mengambil milik orang lain, serta rukun.
- 2) Etika pengucapan (angger-angger pangucap) dalam makna luas. Intinya bahwa pengucap manusia bersumber dari yang lima (pancaindera) dan dari yang sembilan (jumlah lubang yang ada pada manusia: masing-masing dua di mata, telinga, dan hidung, serta masing-masing satu di mulut, lingga/yoni, dan anus). Semua komponen-komponen tersebut harus dikendalikan yang terdapat pada lubang manusia bagian atas yaitu masing-masing dua di mata, telinga, dan hidung ditambah satu di mulut. Ini menunjukkan akan pentingnya bagi manusia memelihara ucapan, pendengaran, dan penglihatan. Ketiga indera manusia tersebut harus dipelihara agar mencapai keluhuran pribadi. Misalnya orang tidak menjadi sombong, menjaga mulut, dan jujur. Dalam bahasa Wong Sikep di Baturejo, "wong Jowo saka jawab", artinya orang Jawa berasal dari ucapannya. Oleh karena itu mereka sangat berhati-hati dalam berbicara, dan menurut mereka apa yang dibicarakan akan menentukan mereka termasuk orang Jawa yang baik atau bukan. Berdasarkan pandangan itu mereka berusaha untuk mempertahankan kelangsungan ajaran Jawa yang mereka anut, sangat ditekankan pada ucapan.
- 3) Etika melaksanakan sesuatu (angger-angger lakonana) menegaskan agar manusia dalam mengerjakan sesuatu dilakukan dengan sabar dan tekun. Hal ini dapat ditelusuri dari pernyataan yang ada dalam Serat Uri-uri Pambudi:

kembali diyakini sebagai bagian dan proses bekerjanya hukum karma. Seseorang yang masih sangat terikat dengan kehidupan keduniawian senantiasa akan terlahir kembali dan akan menjelma ke dunia ini sampai dirinya terbebas dan ikatan karma dan mendapatkan kebebasan yang disebut dengan moksha. Lihat dalam IB. Candrawan, 'Karma Dalam Pandangan Hindu dan Buddha' dalam http://www.parisada.org/index.php?option=com_content&task=view&id=798&Itemid=29, diakses 5 September 2008.

...Tumindakipun sagedo anglenggahi kelereswan tuwin mawi lalampah ingkang ajeg, sampun ngantos miyar-miyur. Tekadipun sampun ngantos keguh dening godha rencana, tuwin sageda anglampahi sabar lair batosipun, amati sajroning urip. Tumindak ing kelairan sarwa kuwawi anyanggi sadaya lelampahan ingkang dhumawahing sariranipun, sanadyan kataman sakit, ngrekaos pegesanganipun, ketaman sok serik serta pangawon-awon saking sanes, sadaya wau sampun ngantos ngresulo serta amales piawon, nanging penggalhipun sageda lestari enget...

...Arah tujuannya agar dapat berbuat baik dengan niat yang sungguh-sungguh sehingga tidak ragu-ragu lagi. Tekad jangan sampai goyah oleh sembarangan godaan, serta harus menjalankan kesabaran lahir batin, sehingga bagaikan mati dalam hidup. Segala tindak tanduk yang terlahir haruslah dapat menerima segala cobaan yang datang padanya walaupun terserang sakit, hidupnya mengalami kesulitan, tidki disenangi orang, dijelek-jelekan orang, semuanya harus diterima tanpa gerutan, apalagi sampai membalas berbuat jahat, melainkan orang harus selalu ingat pada Tuhan...(Hutomo, 1996:25).

Orang harus mempunyai tekad tanpa keraguan sehingga tidak goyah ketika ada godaan. Orang juga harus sabar lahir-batin yaitu menerima semua cobaan, baik cobaan sakit, kesulitan (ekonomi), tidak disenangi, dan dijelek-jelekan orang. Semuanya harus diterima tanpa harus balas dendam, sebaliknya semuanya dikembalikan kepada Tuhan. Hal itu karena setiap orang akan menerima dari akibat perbuatannya sendiri seperti dikemukakan informan saya, Mbah Yodo (75 tahun):

Dalam kehidupan ini berlaku "karma" sebagai hasil akibat perbuatannya (perilakunya). "Sapa kang nandur mesti bakal ngundhuh", "ora ono nandur pari thukul jagung mesti ngundhuh pari". Karena itu WS' harus tidak melakukan perbuatan jelek yaitu "jathil methakil" (berbuat jahat), "panasthen, dahwen" (dengki, iri hati), dan merebut istri orang lain.

Semua tindakan dalam etika pribadi dan sosial tersebut hanya dapat dicapai melalui pelatihan diri dengan semedi. Sebab melalui kegiatan semedi orang akan mampu menanggulangi godaan dan mencapai kesatuan dengan Tuhan.

- 4) Selain itu ada ajaran melakukan perlawanan terhadap ketidakadilan dan kesewenang-wenangan, khususnya yang dilakukan pemerintah kolonial Belanda, dan orang Indonesia yang bekerja sama dengannya (*londo ireng*).
- 5) Ajaran untuk memperhatikan ilmu pengetahuan (*anggemil ilmu*) dan hidup rukun dan damai (*rukunarga tan ana blekuthu*). Keduanya harus dilakukan sebagai bagian dari kewajiban warga agar negara mencapai kemajuan.
- 6) Melakukan perkawinan untuk membangun keluarga yang menghasilkan anak mulia (*atmaja tama*) guna meraih keluhuran budi. Suami isteri harus hidup setia seumur hidup (*kukuh demen janji*)

d. Ritus dan Upacara

Ritus: Keyakinan agama akan melahirkan ritual dan upacara keagamaan yang dilakukan penganutnya, baik secara individual maupun kolektif. Di beberapa tempat, seperti di Bojonegoro, Wong Sikep melakukan ritus kawitan-rina-wekasan, dan upacara slametan. Mereka memulai hari dengan ritus menghadap ke Timur sebelum terbit fajar (kawitan), dan mengakhiri hari menghadap ke Barat setelah terbenam matahari (wekasan), dan di antara keduanya ada masa terang (rina), pada masa ini setiap Wong Sikep wajib bekerja keras di bidangnya masing-masing. Sepanjang pengamatan saya ritus sebagaimana dilakukan Wong Sikep Bojonegoro tersebut tidak dilakukan oleh Wong Sikep di Baturejo, setidaknya-tidaknya pada level kolektif. Pada level pribadipun nampaknya mereka jarang melakukannya. Hal ini dapat dilihat ketika beberapa kali saya melakukan wawancara dan pengamatan dengan beberapa sesepuh dan generasi mudanya. baik pada pagi hari maupun sore, mereka terus saja melayani saya bincang-bincang. Pada pagi hari, mulai pukul 05.00 mereka sudah siap-siap bekerja ke sawah tanpa ada yang melakukan kegiatan yang disebut dengan ritus kawitan, begitu juga pada sore hari. Memang pada waktu menjelang terbenamnya matahari, masuk ke dalam rumah masing-masing setelah sebelumnya bercengkrama antarkeluarga dan atau tetangga, atau sekedar duduk-duduk sendirian di depan rumah, namun di dalam rumah mereka hanya nonton televisi atau makan malam dan melakukan kegiatan lainnya. Mereka juga tidak mempunyai tempat ibadah sebagai simbol tempat pemujaan dari sebuah agama. Hal ini disebabkan pemerintah sendiri tidak mengizinkan pendirian tempat ibadah selain agama resmi. Suatu kebijakan yang diberlakukan di kalangan agama-agama lokal, bahkan termasuk agama Konghucu ketika sebelum pencabutan Inpres tahun 1967 melalui Keputusan Presiden no. 6/2000. Kepres yang ditandatangani Presiden Abdurahman Wahid tersebut pada intinya memberlakukan kembali adat istiadat dan agama Konghucu sebagai agama yang dianut masyarakat Indonesia. Pada masa sebelum Kepres no 6/2000 tersebut, terutama pada era Orde Baru, tempat ibadah yang dibangun pemeluk Konghucu (klenteng) tidak diakui atau tidak dicantumkan dalam administrasi negara. Bahkan keberadaan tempat ibadah itu dianggap illegal.⁴⁵

⁴⁵Misalnya dalam kasus penganut Konghucu di Singkawang, pihak Departemen Agama memang tidak antusias mendatanya karena dua alasan. Pertama, pemerintah masih konsisten memberlakukan peraturan yang berkaitan dengan agama resmi (official religion) yang diakui oleh pemerintah yaitu Islam, Katolik, Protestan, Hindu dan Budha. Juga larangan mendirikan dan memperbaharui kuil (klenteng). Peraturan tersebut tercantum dalam Surat Keputusan Presiden No. 1 Tahun 1969, jo Instruksi Presiden No 14 Tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat-Istiadat Cina. Juga tercantum dalam Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri Tahun 1984, jo Instruksi Menteri Dalam Negeri No. 455.2-360. Tahun 1968 tentang Penataan Klenteng. Peraturan-peraturan tersebut merupakan beberapa aturan dari kurang-lebih 60-an peraturan dan perundang-undangan yang dianggap bersifat diskriminatif terhadap suku Tionghoa di Indonesia yang disponsori oleh negara (*state sponsored racial discrimination*). Bahasan lebih lanjut tentang hal ini dapat dilihat dalam Indradi Kusuma, *Diskriminasi dalam Praktek*. Jakarta: DPP Forum Komunikasi Kesatuan Bangsa, 2002. Juga dalam Leo Suryadinata, *Negara dan Etnis Tionghoa, Kasus Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2002.

Kedua, karena penganut Konghucu di Singkawang dalam praktek mencampuradukkan antara kepercayaan Konghucu dengan Budha atau agama resmi lainnya, sehingga perlu dibina terlebih dahulu oleh Departemen Agama. Dalam penamaan tempat ibadah misalnya, mereka menyebut klenteng/kuil yang dibangun dengan vihara, dan sebaliknya. Karena itu sejak tahun 1995 oleh Departemen Agama tempat ibadah Konghucu tidak didata lagi, dan hanya mendata jika klenteng/kuil dilaporkan sebagai vihara. Hal ini sebenarnya salah satu cara Departemen Agama agar penganut Konghucu pindah ke agama resmi, khususnya Budaha, tapi sebenarnya justru dengan cara seperti ini menjadikan Tionghoa-Konghucu merasa diuntungkan dan terus menganutnya. Walaupun begitu klenteng/kuil terus dibangun oleh penganut Konghucu, sehingga jumlahnya menjadi semakin banyak, dan memang tidak ada data resmi untuk ini. Selanjutnya lihat dalam Ismail (2004).

Saya menanyakan tentang pemujaan ini kepada Mbah Oyot, ia menjawab melakukannya di dalam kamar sendiri pada malam hari, 'semedi', namun menurutnya tidak mesti setiap hari. Begitu juga dengan Mbah Morad. Tujuannya untuk menenangkan diri agar diberi keselamatan oleh Sing paring urip. Sementara dari kalangan generasi mudanya 'semedi' seperti yang dilakukan Mbah Oyot dan Mbah Morad tersebut nampaknya sudah jarang dilakukan. Karena itu dalam pemahaman saya, pada saat ini Wong Sikep yang ada di Baturejo, terutama di kalangan generasi mudanya, dapat dikategorikan sebagai penganut agama Adam abangan dalam makna penganut agama yang tidak taat menjalankan agamanya sebagaimana diajarkan oleh Samin Surontiko. Karena itu ada benarnya persepsi orang Islam setempat yang menyatakan bahwa Wong Sikep itu hidupnya hanya makan, bekerja, dan tidur. Sebuah persepsi yang dapat ditujukan juga kepada orang Islam abangan, yang tidak peduli dan tidak melaksanakan ajaran agamanya.

Lebih dari semuanya, bagi Wong Sikep Baturejo bekerja keras merupakan salah satu bentuk dari ritus. Bagi mereka yang terpenting adalah mengisi rina (siang hari) dengan bekerja keras karena dianggap sebagai suatu kewajiban. Begitu juga dengan menjaga untuk tidak berbuat jahat sebenarnya masuk dalam kategori ritus. Hal ini terlihat dari adanya penganalogian puasa (sebagai bagian dari ritus dalam agama) dengan tidak melakukan perbuatan jelek. Ini sekaligus menunjukkan bahwa bagi Wong Sikep kegiatan ritus tidak dapat dipisahkan dengan etika.

Setelah itu saya masuk gang-gang yang ada di antara rumah dan bertemu dengan Mbah Oyot dan Mbah Yodo, maghrib sudah tiba saya segera minum dari Aqua yang saya bawa. Kemudian menemui kedua Mbah tersebut di rumahnya. Mbah Oyot baru datang dari sawah. Saya tanya kepada Mbah Yodo, melu poso ora mbah ? Dia langsung menjawab, 'poso kui kan 'opo2 ra iso' Maksudnya, makan dan minum apa saja tidak dapat dilakukan. Yang penting itu tidak melakukan dengki, iri, padhu, tengkaran, nyolong. Apa gunanya berpuasa dengan tidak makan-minum kalau masih melakukan hal-hal seperti tadi. 'Aku iki yo poso saben dino, ora dengki, nyolong, padhu'. Mbah Oyot hanya mesem dan mengangguk-angguk kepalanya ketika mendengar penjelasan Mbah Yodo. Suatu hal yang sering dilakukan Mbah Oyot kalau mendengar penjelasan Mbah Yodo, dia terlihat menghormatinya

Dengan demikian fungsi ritus dalam masyarakat Wong Sikep tidak seperti pada beberapa temuan penelitian yang ada sebelumnya. Temuan sebelumnya menunjukkan bahwa ritus selain dipengaruhi oleh lingkungan masyarakat, juga berfungsi sebagai faktor integratif (mempertahankan dan peneguh solidaritas) dan konflik. Hal ini dapat dilihat dari pandangan Gluckman (dalam Banton, 1966). yang mengemukakan tesis bahwa ritual bukan sebagai cerminan kohesi dan solidaritas kelompok seperti menurut Durkheim, namun lebih sebagai aspek yang cenderung memperbesar konflik nyata selain untuk menginteraksikan. Kajian Turner (1969; juga dalam Banton, 1966), yang bekerja menurut pendekatan konflik nonMarxian-Gluckman, di masyarakat Ndembu juga membuktikan bahwa ritual agama selain memiliki peran integratif, juga menyerukan konflik antara aturan-aturan sosial yang ada.

Upacara: Walaupun Wong Sikep tidak banyak melakukan ritus, namun mereka memiliki banyak upacara, upacara itu mirip dengan yang terdapat di dalam kebudayaan Jawa dan Islam,

walaupun banyak juga perbedaannya. Upacara tersebut adalah malam 1 suro, bodo kupat, serta beberapa upacara lingkaran hidup

Pertama, Wong Sikep sampai tahun awal 1990-an masih melaksanakan upacara 'jaga desa' ketika memperingati 1 Suro. Kegiatan ini dilakukan pada malam hari menjelang tanggal 1 Suro. Pelakunya adalah laki-laki dan upacara dilakukan di sawah dengan 'melekan' (bangun) semalam suntuk di sawah. Mereka berkelompok di pinggiran sawah. Kegiatannya selain semedi sebentar, selanjutnya mereka berbincang-bincang di antara mereka. Tujuan pokoknya adalah mohon agar Sing paring urip memberikan hasil sawah yang baik.

Saat sekarang keadaannya sudah berubah, sebab kegiatan upacara seperti tersebut sudah tidak dilakukan lagi oleh mereka. Ketika malam 1 Suro tahun ini misalnya, Wong Sikep tidak ada yang berbondong-bondong melakukan upacara ini. Kalaupun ada yang pergi ke sawah, seperti P. Tomo (55 tahun), dan beberapa Wong Sikep yang lain, malam itu hanya untuk memberantas hama tikus dengan cara menyetrum pakai aki. Memang sejak musim tanam bulan Nopember 2007 sampai Januari 2008 ini hama tikus menyerang tanaman padi, bahkan termasuk bibit padi. Warga Sikep memberantasnya dengan penyetruman dan tidak menggunakan anjing. Menurut P Tomo dan Mbah Oyot, anjing sekarang tidak digunakan lagi sebagai penjaga lahan pertanian karena sudah tidak 'mempan' untuk memberantas tikus.

Kedua, Wong Sikep memperingati bodo kupat (hari raya kupat) setiap tiga atau empat hari setelah lebaran/Idul fitri yang dilaksanakan umat Islam. Pada hari-hari itu mereka membuat ketupat untuk dimakan sendiri dan sebagian diberikan kepada tetangganya, baik sesama Wong Sikep maupun tetangga yang muslim. Pelaksanaannya tidak serentak, tapi berturut-turut, ada yang membuat ketupat pada hari ketiga dan ada yang memperingati hari keempat dari lebaran umat Islam. Perbedaannya dengan upacara idul fitri dan lebaran ketupat yang dilaksanakan umat Islam adalah, mereka tidak mendahuluinya dengan berpuasa, mengeluarkan zakat fitrah ataupun shalat Idul Fitri, dan berpuasa sunnat syawal.

Persiapan menghadapi bodo kupat dilakukan oleh ibu-ibu, mereka membeli bahan-bahan keperluan bodo kupat tersebut dengan berbelanja lebih banyak dari hari-hari biasanya. Seorang ibu muslim, Bu Dar (60 tahun), dan Idam (36 tahun) menyatakan:

Tiang Samin blonjo feng peken, tumbas blarak katah tekan limangewunan' luwih katah saking Wong Islam, tiyambak'.Ketika orang Samin mengadakan bodo kupat saya dianterin. Masakan bodo kupat mereka berupa kupat-opor ayam. Keluarga P. Tono dan Bisono (Wong Sikep, NI) biasa mengantarkan kepada kami. 'Saya tidak tahu mengapa mereka yang bukan Islam dan tidak pernah berpuasa kok juga ikut merayakan bodo kupat, mereka biasanya merayakannya 3-4 hari setelah Idul Fitri. Bahkan mereka merayakannya melebihi orang Islam. Berbelanja dan memasak opor lebih banyak daripada biasanya.

Hal ini menunjukkan bahwa bodo kupat bukan hanya dinikmati sendiri oleh mereka, namun sudah berfungsi sebagai media interaksi dengan kelompok Islam. Sekaligus menunjukkan adanya budaya hibrida akibat adanya interaksi dengan muslim setempat.

Selain itu, pada waktu bodo kupat, Wong Sikep biasa melakukan kunjungan ke rumah Wong Sikep yang lain, termasuk kepada sesepuh. Mereka yang pergi ke rumah Wong Sikep yang

lainnya biasanya disuguhi makanan oleh sang tuan rumah berupa kupat dan opor ayam. Bahkan ketika bertemu dengan kenalannya yang nonSikep mereka menyatakan, 'lair-batin ya ! atau podopodo ya !, maksudnya mohon maaf lahir batin atas kesalahan, atau sama-sama saling memaafkan. Ketika itu anak-anak Wong Sikep tidak terbiasa dibelikan baju baru sebagaimana tradisi yang berlaku di lingkungan muslim setempat. Kebiasaan ini sekaligus membedakannya dengan Wong Sikep yang ada di tempat lain seperti di Margomulyo Bojonegoro (Anwar dalam Prisma, 1989), di daerah ini justru sebaliknya Wong Sikep dilarang makan ketupat. Perbedaan ini sekaligus menunjukkan adanya tindakan yang berbeda antarkelompok Wong Sikep, khususnya dalam mengakomodasi kebudayaan kelompok dominan. Sebab kalau ketupat/ dan bodo kupat diandaikan sebagai tradisi dalam kebudayaan orang Islam, maka Wong Sikep Baturejo menunjukkan sikap akomodasi, sebaliknya Wong Sikep di Margomulyo menolaknya.

Ketiga, Wong Sikep juga menyelenggarakan upacara yang terkait dengan lingkaran hidup, mulai dari kehamilan, kelahiran, jelang pubertas, perkawinan, dan kematian. Ciri umum upacara lingkaran hidup seperti (ULH) di kalangan Wong Sikep terletak pada kesederhanaan pelaksanaannya. Ini sekaligus membedakannya dengan Islam-abangan sebagaimana dikemukakan Geertz. Sebab dalam masyarakat Jawa Islam abangan slametan merupakan suatu hal penting dan sekaligus menjadi identitas budaya mereka diabndingkan dengan Islam santri. Ini juga sekaligus sebagai bukti bahwa WS mempunyai agama tersendiri, bukan bagian dari Islam atau lainnya.

Brokohan: Terma brokohan sebenarnya dikenal luas di kalangan masyarakat Jawa, setidaknya di masyarakat Jawa Tengah, mulai dari Boyolali, Salatiga, Solo, Bumi Minotani, Grobogan, bahkan di sebagian daerah Jawa Timur seperti Ngawi masih mengenal dengan terma ini. Memang di kalangan masyarakat Jawa tersebut penyebutan terma ini kalah populer dengan terma slametan atau kenduren. Sementara di daerah Jawa Timur lain nampaknya tidak dikenal, hal ini setidaknya nampak dari ulasan panjang lebar tentang slametan dari Geertz (1989) yang tidak pernah menyebut terma ini. Di lokasi penelitian Geertz (Mojokuto atau Kediri) disebut dengan slametan. Terma brokohan sendiri berasal dari kata barokah (bahasa Arab). Perbedaan lain, penggunaan terma brokohan antara yang berlaku di Wong Sikep dengan orang Jawa umumnya adalah pada segi keluasan cakupannya: Wong Sikep menggunakan terma ini untuk menunjuk kepada berbagai upacara slametan, sedangkan di kalangan orang Jawa umumnya hanya menunjuk kepada slametan kelahiran bayi. Biasanya berupa nasi gubahan atau bubur merah.

Brokohan di kalangan Wong Sikep mencakup brokohan untuk kehamilan (tingkeban), kelahiran bayi (kanggo klahiran baye), dan brokohan untuk kesehatan diri sendiri atau keluarga (seger kawarasan kanggo awak lan kaluarga).

Tingkeban di kalangan Wong Sikep Baturejo diadakan ketika usia kehamilan mencapai tujuh bulan. Upacara "mitoni" atau "tingkeb" ini diadakan bagi perempuan yang pertama kali hamil, setelah kehamilan berikutnya tidak dilakukan brokohan lagi.

Brokohan tingkeban dilakukan P. Diarus untuk putri pertamanya, dimulai pukul 15.00 sampai malam. Pada acara ini Wong Sikep biasa menyumbang dalam bentuk kebutuhan sehari-hari, khususnya beras dan gula. Saya (NI) ikut hadir dan menyumbang 2 kg gula. Acara intinya dilaksanakan pada pukul 15.00 sampai setengah jam kemudian. Peserta brokohan terdiri dari laki-laki dan perempuan, Laki-laki ada yang duduk di kursi sewaan di

halaman rumah yang sudah ada tendanya, sedangkan perempuan duduk di lantai bertikar di dalam rumah. Di teras rumah dengan kursi yang 'agak' lebih bagus diduduki oleh seseorang Sikep seperti Mbah Parsu. Saya juga dipersilahkan untuk bergabung dengan para seseorang tersebut. Yang hadir tidak semua Wong Sikep, tapi tetangga dekat dan keluarga. Ini menunjukkan bahwa WS bukan berasal dari satu mbah yang sama. Pemimpin upacara ketika itu adalah mbah Parsu, dia lebih sebagai pengganti, karena Mbah Ontar tidak datang (padahal P Diarus adalah tetangga dekatnya). Acara dimulai dari pembicaraan P Diarus dengan mbah Parsu, kemudian mbah Parsu mengemukakan maksud hajatan P Diarus yaitu brokohan untuk tingkeban putrinya. Setelah itu makan-makan seadanya, dan pembagian berkat yaitu nasi dan lauk yang dimasukkan ke dalam besek plastik.

Sementara brokohan bayi dilaksanakan saat bayi lahir, kemudian satu minggu dalam hitungan Jawa (sepasaran) yaitu lima hari setelah kelahiran, bayi diberi nama (tangan), dan pupuk puser. Pemberian nama dilakukan oleh sang bapak. Ada tiga hal yang perlu dicatat dalam kaitannya dengan pemberian nama ini di kalangan Wong Sikep sekarang ini yaitu:

Pertama, mereka biasa mengganti nama anaknya karena yang bersangkutan sering sakit. Mereka berkeyakinan bahwa anak yang sering sakit disebabkan nama yang disandangnya tidak cocok. Ketika penggantian nama tersebut, orang tua ada yang mengadakan acara khusus dengan mengundang keluarga/tetangga seperti halnya ketika acara pemberian nama. Sekarang hal ini jarang dilakukan, artinya, orang tua sekedar mengganti nama, kemudian diberikan informasinya kepada tetangga atau keluarga. Mengenai alasan penggantian nama tersebut nampaknya terdapat di kalangan kelompok Wong Sikep yang lain seperti di Margomulyo (Anwar dalam Prisma, 1989).

Kedua, pemberian nama bagi anak-anak Wong Sikep tidak menunjukkan simbol status sosialnya. Mereka bebas memberi dan menggunakan nama apa saja, dan sekarang ini umumnya mereka memberi nama sesuai dengan nama-nama yang dikenal melalui media massa khususnya televisi dan orang-orang yang pernah berinteraksi dengan mereka. Karena itu nama-nama mereka tidak selalu menunjukkan nama yang merupakan simbol kebudayaan Jawa, tapi juga nama simbolik Arab/Islam. Dari 692 nama Wong Sikep yang tercantum dalam 'Instrumen Pemutakhiran Data Komunitas Adat Terpencil,' misalnya menunjukkan nama-nama yang mudah diasosiasikan dengan nama di kalangan orang Jawa dengan status sosial menengah) seperti Suparman, Wati, Widyaningrum, Widowati, Bambang, dan Bagus Setiawan; Nama-nama yang dapat diasosiasikan kepada orang Jawa-kelas menengah ke bawah seperti Parmin, Tukul, dan Peno; Nama-nama yang dapat disimbolkan kepada nama di kalangan Islam seperti Solehah, Zaenal, Rukayah, Imam, Rasyid, Muhammad, dan Rizal. Nama-nama yang menunjuk kepada tokoh tertentu seperti Megawati. Ketiga, nama-nama di kalangan Wong Sikep umumnya terdiri dari satu kata dan pendek, jarang sekali menggunakan nama yang panjang yang terdiri dari 2 atau lebih kata. Misalnya Asih, Edi, Mila.

Brokohan untuk kesehatan (seger kwarasan) pribadi/keluarga dilakukan oleh mereka ketika mengalami kehidupan yang sehat, atau diberikan rezeki oleh Gusti. Sekedar menjadi contoh tentang pelaksanaan brokohan untuk kesehatan dan keselamatan diri/keluarga, dapat dilihat dalam catatan lapangan berikut:

Sore ini saya diajak oleh P. Saripan menghadiri acara 'brokohan' ditempat Nioma, pemuda WS. Acara brokohan ini dilaksanakan Nioma karena mengalami 'seger kawarasan' dan waluyo (sehat) serta keselamatan keluarga. Acara dilaksanakan sehabis terbenam matahari yaitu sekitar pukul 18 sampai pukul 18.30. Yang hadir adalah tetangga Nioma dan khusus WS sebanyak 17 orang. Pakaian yang hadir, seperti biasa, kebanyakan menggunakan celana pendek dan kaos, ada 1 orang WS yang menggunakan sarung, bahkan P.Saripan, WS yang sudah muslim, juga diundang dengan menggunakan sarung dan kopiah. Usia yang hadir ada yang sudah sepuh dan anak muda. Acara juga dihadiri oleh salah seorang sesepuh yaitu Mbah Oyot dan Mbah Morad. Acara dipimpin oleh Mbah Morad.

Acara dimulai dari: 1. Tuan rumah menyampaikan kepada pemimpin acara tentang maksud dan tujuan brokohan. 2. Pemimpin acara menyampaikan maksud dan tujuan tuan rumah yang pada intinya untuk syukuran dan mohon seger kawarasan, keselamatan bagi keluarga Nioma, dan setiap kalimat dari pernyataan pemimpin acara dijawab oleh peserta dengan 'nggih'. 3. Makan dan minum berupa nasi+opor ayam. 4. Pembagian berkat, berkat ini berupa nasi, lauk ayam, sayuran (mie), dimasukkan ke dalam keranjang kecil.

Mereka tidak mengenal brokohan atau upacara setelah kematian seperti tiga hari sampai nyewon. Mereka beralasan, seperti dikemukakan Mbah Yodo, 'wong wis salin sandang, wis rusak balik neng lemah,' Orang yang sudah mati itu sudah rusak dan jasadnya sudah menjadi tanah', sehingga tidak ada gunanya untuk memperhatikannya.

Penting dicatat bahwa brokohan di kalangan Wong Sikep bukan sebagai hidangan ritual animistik sebagaimana slametan dalam masyarakat Jawa (Islam abangan) seperti digambarkan Geertz (1960: 10-15) atau Woodward (1987: 81). Juga bukan sebagai ritual transendental seperti dipraktekkan dalam masyarakat Islam yang lebih didasarkan atas mistik sufi dengan acuan kepada al-Hadits seperti digambarkan Woodward (1987: 81). Sebab brokohan di kalangan Wong Sikep tidak ada doa-doa atau mantera yang ditujukan kepada Yang Maha Ghoib ataupun ruh-ruh nenek moyang, dan alat ritual yang lain seperti kemenyan.

Mbiraheke-Sunnatan: Wong Sikep biasa melaksanakan upacara jelang pubertas bagi anak laki-laki, sedangkan bagi anak perempuan tidak dilakukan. Ketika saya tanya kepada mbah Parsu (67 tahun) mengenai upacara jelang pubertas untuk perempuan, ia justru tertawa dan kemudian mengatakan untuk apa bagi perempuan, itu namanya mengada-ada. Mereka biasa menyebut upacara jelang pubertas ini dengan mbiraheke, tapi tidak jarang ada yang menyebutnya dengan sunatan, istilah yang terakhir ini banyak disebut ketika acara jelang pubertas puteranya P. Diurus yang ada di RT 2. Kedua istilah ini sebenarnya simbol dari budaya yang berbeda, mbiraheke jelas berasal dari tradisi dan bahasa Jawa yang bermakna membuka jalan untuk memenuhi hasrat berhubungan seksual, sedangkan terma sunatan berasal dari bahasa Arab 'sunnah' yang bermakna orang yang melakukannya mengikuti tradisi (sunnah) Nabi Muhammad. Terma ini biasanya digunakan oleh Islam santri, sementara orang Islam-Jawa abangan menyebutnya dengan terma tetaan. Hanya saja bagi Wong Sikep kedua terma tidak dibedakan, ia tidak mempunyai nilai simbolik. Bagi mereka apapun penyebutannya sama saja, semuanya baik.

Biasanya sunatan dilakukan ketika anak berusia antara 11-17 tahun, misalnya anaknya P. Diarus usianya berumur 12 tahun. Saat ini sunatan dilakukan oleh mantri kesehatan, ini dilakukan setelah bong supit yang biasa melakukannya meninggal dunia.

Alasan melakukan sunatan seperti dikemukakan mbah Parsu, sesepuh yang memimpin acara di rumah P. Diarus ketika itu, 'melu umume, wit si mbah-mbah biyen wis nglakoni.' Suatu ungkapan yang sebenarnya mengandung dua hal. Pertama, bahwa apa yang dilakukan merupakan bagian dari 'proses peniruan' yang dilakukan oleh masyarakat yang ada di luar kelompok mereka yaitu orang Islam, karena tradisi ini memang dilakukan orang Islam Rifaiyah maupun NU setempat yang notabene termasuk Islam santri. Dalam hal ini ada 'reproduksi kebudayaan mayoritas oleh kelompok minoritas.' Kedua, mereka melakukannya karena merupakan warisan tradisi yang dilakukan oleh Wong Sikep sebelumnya.

Ketika P. Diarus menyunatkan anaknya, yang dilaksanakan bersamaan dengan brokohan tingkeban putri sulungnya, hanya melantumkan musik dari kaset dan penguat suara semalam suntuk. Pada waktu dulu, sampai tahun 1990-an akhir upacara sunatan atau mbirahahe diselenggarakan secara meriah oleh Wong Sikep, khususnya bagi yang kaya dengan mengadakan pertunjukan wayang kulit semalam suntuk. Sebuah kesenian yang disukai mereka, bahkan menurut P. Sapar (budayawan, dalang, pensiunan Kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Sukolilo), sampai tahun 2000 Wong Sikep masih ada yang menanggapi wayang. Dalang kesenangan mereka ketika tahun 1970-1980an adalah mbah Karto yang kemudian digantikan oleh P. Sapar, cerita kesenangannya adalah Bratayuda. Setelah tahun-tahun berikutnya sampai sekarang tidak ada lagi Wong Sikep yang menanggapi wayang. Penyebabnya adalah faktor ekonomi; sebab jumlah mereka semakin banyak, sedangkan lahan pertaniannya tetap, sehingga penghasilan mereka semakin rendah. Sementara untuk menanggapi wayang kulit membutuhkan biaya minimal sebesar lima juta rupiah. Penjelasan ini nampaknya didukung oleh keadaan Wong Sikep, sebagaimana dikemukakan P. Diarus. Selain masalah ekonomi, menurutnya karena kian tidak populernya wayang kulit dihadapan generasi muda Sikep.

Seturut dengan temuan Geertz (1989: 13, 506-09) bahwa tradisi slametan, pada masyarakat pedesaan atau agraris-tradisional, berfungsi sebagai pemenuhan kebutuhan manusia dalam mengatasi ketidakpastian dan konflik (aspek psikologis), dan melahirkan integrasi dan konflik sekaligus. Integrasi terjadi di lingkungan internal setiap tipologi (abangan, santri, priyayi), dan konflik terjadi terutama antara santri tradisional dan modern. Brokohan dan upacara lingkaran hidup di kalangan Wong Sikep nampaknya juga berfungsi integratif sekaligus konflik. Integrasi terjadi di antara warga Sikep melalui interaksi di antara mereka. Sementara konflik terjadi antara mereka dengan kelompok Islam akibat terjadinya perbedaan tindakan (tatacara) dari upacara lingkaran hidup, khususnya kematian. Padahal pihak yang berkonflik dengannya adalah kelompok Islam tradisional yang notabene banyak mengakomodasi tradisi lokal. Ini sekaligus menunjukkan adanya persaingan di antara kedua kelompok. Hanya saja dalam proses persaingan tersebut Wong Sikep mengakomodasi dan mereproduksi budaya (pengetahuan dan tindakan) kelompok mayoritas.

Sinkretisme: Penggunaan unsur-unsur dari berbagai agama dan kebudayaan dalam agama Adam sejalan dengan pandangannya terhadap agama yaitu bahwa semua agama itu baik. Agama

adalah senjata atau pegangan hidup, mereka menyamakan peran agama karena semua agama adalah baik, yang penting dalam hidup ini adalah tabiat manusianya.

Hal ini menunjukkan adanya sinkretisme dalam pemahaman keagamaan Wong Sikep. Sinkretisme adalah upaya memadukan berbagai unsur dalam suatu tanpa melihat adanya perbedaan-perbedaan prinsip pada unsur yang diambil tersebut (Mulder, 1999; Suparlan dalam Geertz, 1989). Sinkretisme dengan makna seperti itu menunjukkan adanya proses pergumulan (*interplay*) yang berlangsung antar berbagai unsur, tentu melalui sebuah tindakan terencana oleh para aktor. Dengan kata lain menunjukkan dialektika antara doktrin agama Adam dengan budaya lokal bahkan agama lain. Ini sekaligus menunjukkan bahwa pergumulan itu terjadi dalam ranah-*ranah* kebudayaan yaitu ideologi atau pandangan (keagamaan, masyarakat); aktivitas (ritual keagamaan dan masyarakat), dan benda-benda (keagamaan dan benda hasil budaya dalam masyarakat). Dalam ranah ideologis misalnya dapat dicontohkan dari hasil penelitian Geertz (1989) pada Jawa-muslim yang menghasilkan subbudaya abangan, santri, dan priyayi. Setiap subbudaya lahir karena terjadinya pergumulan antara doktrin agama dengan budaya lokal. Bahkan dalam skala dunia, dalam konteks Islam misalnya, kita akan menemukan gejala interelasi (saling keterhubungan) antara agama dan realitas lingkungan setempat. Karenanya dalam masyarakat Islam dikenal adanya Islam-melayu yang sinkritik, Islam-barat yang rasional, Islam-Arab yang tekstual, Islam-Persia yang esoterik, dan seterusnya.

Geertz (1989) berdasarkan temuannya meyakini bahwa varian agama Jawa menunjukkan adanya sinkretisme, 'keagamaan' varian abangan merupakan sinkretisme Islam dan animisme, sementara priyayi memperlihatkan perpaduan antara Islam dan Hindu karena kental dengan nuansa mistik, kebatinan, rasa dan etiket. Walaupun sudah banyak kritik terhadap pandangan Geertz, namun hanya sedikit yang memberikan kritik secara khusus terhadap pandangan sinkretisme-nya Geertz, di antaranya adalah Muhaimin (2002). Berdasarkan hasil temuannya ia memberi tesis bahwa perilaku keagamaan orang Jawa murni berasal dari sumber Islam sesuai pemahaman ortopraksis Islam tradisional dan karenanya tidak ada sinkretisme di dalamnya. Semuanya berakar pada wahyu atau setidaknya ada pembenaran dalam sumber hukum Islam seperti Al-Qur'an, Al-Hadits, kitab tafsir dan fiqh ulama'.⁴⁶

⁴⁶Dalam hal ini Muhaimin (2002) memberikan bukti-bukti dalam berbagai aspek. (1) Di bidang keyakinan teologis, keyakinan orang Islam-Jawa percaya terhadap keesaan Allah dan makhluk lain, tidak ada konsep dewa-dewi Hindu. Demikian juga tidak ada pengaruh animisme seperti sangkaan Geertz dalam konteks agama abangan yang terkait dengan makhluk ghaib dan halus. Sebab dalam keyakinan orang Jawa semua makhluk halus adalah ciptaan Allah, dan karenanya makhluk halus tersebut tidak mempunyai entitas dan kekuatan sendiri. (2) Dalam mitologi dan kosmologi, tidak ada sinkretisme. Asal manusia mencerminkan adanya kekuasaan Allah yang absolut, dan karena itu menjadikan dewa-dewa Hindu dan ruh-ruh nenek moyang sebagai makhluk. Di bidang eskatologi, orang Jawa meyakini adanya kematian, pengadilan dan balasan yang setimpal dengan perbuatannya di dunia yaitu surga-neraka, semuanya berasal dari ajaran Islam. Tidak ada prinsip dan konsep inkarnasi, karma atau nirwana seperti dalam agama Hindu atau Budha. Walaupun memang dimungkinkan adanya paralelisme. Selain itu tidak ada pengaruh animisme, sebab dalam animisme tidak mengenal ajaran tentang keesaan Tuhan, hidup sesudah mati, qiyamat, dan balasan surga-neraka.

Lebih lanjut Muhaimin (2002) mengkritik terhadap pernyataan Geertz bahwa, 'bermacam-macam unsur tradisi orang Jawa adalah milik agama tertentu seperti Hindu, Budha, dan animisme.' Menurut Muhaimin pernyataan dan penilaian itu sebenarnya tanpa standar yang jelas dan pasti. Dalam kaitannya dengan konsep '*slametan*', beliau menyatakan '*slametan* bukan hal asing dalam tradisi Islam universal. Baik nama, bait-bait yang dibacakan, prosedur dan hakikat pelaksanaannya bersifat Islami.'

Terlepas dari perbedaan tersebut, dalam konteks keagamaan Wong Sikep, sinkretisme itu terjadi dalam dua hal yaitu konsep doktrin dan ritual-upacara. Di bidang ketuhanan, agama Adam lebih mirip dengan Islam karena konsep *wihdatul wujud* yang berkembang dalam sufisme Islam. Selain itu dalam agama lokal ini juga memiliki ajaran tentang reinkarnasi dan karma sebagaimana yang terdapat dalam agama Hindu dan Budha. Sementara nilai-nilai Jawa termaktub dalam *pandon urip* yaitu berkaitan dengan etika pribadi dan sosial seperti ajaran tentang larangan iri-dengki, mencuri, dan lainnya. Ajaran ini memang ditemukan juga atau paralel dengan ajaran agama-agama global. Dalam aspek ritual dan upacara, penganut agama Adam di Baturejo mengambil dari tradisi yang ada dalam muslim setempat seperti 'bodo kupat' dan sunatan. Dalam hal ini mereka mengadopsi nama-nama dari ritual dan upacaranya, sedangkan niat atau motifnya berbeda, serta tata-cara dan isinya disesuaikan dengan keadaan mereka sendiri yang sering juga ada kesamaan dengan yang dilaksanakan umat Islam setempat. Niatnya tidak sebagaimana yang diniatkan umat Islam, misalnya dalam sunatan mereka mengerjakannya sekedar untuk meniru hal-hal yang baik dan karena leluhur mereka pernah melakukannya. Beda dengan umat Islam yang diniatkan karena menjalankan sunnah Rasul. Hal ini juga terdapat dalam kasus *bodo kupat*, di kalangan Wong Sikep *bodo kupat* tidak dikaitkan dengan pelaksanaan puasa wajib, shalat sunnat Idul Fitri, dan puasa sunnat Syawal.⁴⁷ Tindakan keagamaan yang lain ada kemiripan dengan ajaran Islam yang dipahami kaum puritan seperti tidak adanya peringatan slametan bagi orang yang sudah meninggal. Selain itu mereka memiliki ajaran murni yang sebagian berakar dari tradisi Jawa seperti dalam perkawinan (*sikep rabi*, *ngundek*, *nyuwito*, dan *ikrar nikah*).

Sebaliknya penganut agama Adam tidak memiliki ajaran yang berakar dari animisme sebagaimana terdapat dalam keagamaan varian abangan Jawa seperti menjadi tesis Geertz (1989: 15-16, 27, 38). Hal ini terlihat dari beberapa hal: (1) tidak ada keyakinan dan penghormatan terhadap ruh-ruh nenek moyang (2) tidak mengenal adanya tempat angker, wingit dan karenanya (3) tidak ada pemberian sesaji seperti bunga dan kemenyan atau uborampe lainnya di tempat-tempat tertentu karena di tempat tersebut dihuni oleh ruh-ruh nenek moyang. Memang Wong Sikep mengadakan brokohan, namun kegiatan tersebut tidak ditujukan untuk membujuk para ruh atau menolak bahaya yang ditimbulkan oleh ruh atau kekuatan lainnya. (4) Wong Sikep tidak mengenal dan tidak menggunakan jimat yang bertuliskan Arab atau ayat Al-Qur'an untuk menolak balak sebagaimana dipraktikkan kaum abangan. (5) Dalam acara brokohan atau slametan, Wong Sikep tidak menjadikan modin atau orang yang paham tentang doa dari kalangan umat Islam sebagai pemimpin. Pemimpin upacara ini dilakukan oleh sesepuh mereka sendiri. Doa dalam brokohan sendiri tidak seperti slametan di kalangan kaum abangan yang dilafadzkan dalam bahasa Arab atau bacaan yang diambil dari Al-Qur'an. Juga tidak ada kemenyan serta tidak ditujukan kepada arwah, hanya mendoakan kesehatan dan keselamatan orang yang hidup atau yang dibrokohi. Satu-satunya kesamaannya adalah baik dalam slametan kaum abangan maupun brokohan di kalangan Wong Sikep diberikan pengantar dalam bahasa Jawa kromo.

⁴⁷Jika dilihat dari unsur sakral-profan sebagaimana dikemukakan Durkheim bahwa, niat atau motif itu menjembatani kegiatan profan menjadi sakral. Di kalangan penganut agama Adam, pelaksanaan ritual dan upacara *bodo kupat*, sunatan serta pekerjaan sehari-hari menjadi sakral karena diniatkan sebagai pelaksanaan ajaran si mbah-mbah dan dari sang pendiri yang harus dipelihara dan dihormati.

e. Perubahan dan Kebertahanan

Perkawinan: Di antara upacara lingkaran hidup di kalangan Wong Sikep, perkawinan dapat dianggap yang terpenting. Hal ini karena beberapa hal: (a) ajaran perkawinan ditegaskan secara langsung dalam Kitab Kalimasada Serat Pikukuh Kasajaten. Dalam Serat tersebut Samin Surontiko mengajarkan tentang negara ideal dan persoalan perkawinan. Dalam hal perkawinan mengajarkan tujuan, prinsip, dan tata cara. Tujuan perkawinan adalah untuk membangun keluarga guna meraih keluhuran budi sehingga menghasilkan anak yang mulia (atmaja tama). Prinsip perkawinannya adalah kesetiaan seumur hidup antara suami-isteri (kukuh demen janji), dan itu harus ditegaskan oleh laki-laki ketika acara perkawinan berlangsung. (b) Terkait dengan makna sikep-rabi, sebagaimana dibahas di bagian tentang alasan penyebutan nama Wong Sikep. (c) Ajaran dan tradisi Wong Sikep yang banyak memaknai sesuatu ke arah hubungan seks laki-laki dan perempuan. Misalnya 'sembahyang' dimaknai dengan mesem tambah granyang, artinya melakukan hubungan seksual; Budho dimaknai dengan melebu udho. (d) Perkawinan menjadi identitas kesikepan. Artinya, seseorang dianggap Wong Sikep kalau dia kawin dengan tata cara Wong Sikep, sebaliknya kalau Wong Sikep kawin dengan tata cara nonSikep dia tidak lagi diakui sebagai Wong Sikep.

Ciri-ciri perkawinan di kalangan Wong Sikep adalah: Pertama, perkawinan di antara mereka sendiri atau endogami. Hal ini kalau endogami dimaknai sebagai perkawinan antara laki-laki dan perempuan di dalam lingkungan suku atau kelompok serta dengan tata cara mereka sendiri. Tekanan kepada dua terma, di dalam lingkungan dan dengan tata cara internal kelompok penting dalam kasus endogami Wong Sikep. Sebab mereka pada hakikatnya tetap membolehkan orang nonSikep kawin dengan warganya sepanjang hal itu dilakukan dengan tata cara perkawinan mereka.

Hal ini sekaligus menjadi identitas kesikepan seseorang. Sebab Wong Sikep (laki-laki maupun perempuan) yang kawin dengan orang nonSikep dengan mengikuti tata-cara perkawinan nonSikep, dan sekaligus masuk agama nonAdam, maka mereka dianggap bukan Wong Sikep lagi.

Bentuk perkawinan endogami yang diterapkan oleh Wong Sikep ini nampaknya merupakan bagian dari upaya mereka mempertahankan kebudayaan dan agama mereka atau sebagai bagian dari kebutuhan adaptasi internal/ ke dalam sistem mereka sendiri.

Kedua, berprinsip untuk selamanya (sa'lawase), maksudnya tanpa perceraian. Informan saya, Mbah Oyot (72 tahun) mengatakan bahwa perkawinan merupakan hal yang penting bagi Wong Sikep, sebab ia merupakan pintu masuk untuk meraih keluhuran budi, menyambung dan mengembangkan keturunan berbudi (atmaja tama). Bagi mereka perkawinan harus dipelihara terus sepanjang pasangan sama-sama hidup, harus 'kukuh demen janji'. Pasangan harus meneBumi Minotani janji dan tidak boleh mengingkarinya.

Ketiga, hanya antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan (monogami). Semua keluarga Wong Sikep terdiri dari pasangan satu suami dan satu isteri dengan anak-anaknya. Karena itu di kalangan keluarga Sikep hampir tidak ditemukan adanya perceraian (hidup), perceraian di antara mereka adalah perceraian mati yaitu perceraian yang terjadi karena salah satu dari pasangan meninggal dunia (salin sandangan).

Kéempat, tidak perlu dicatatkan atau dilaporkan kepada pemerintah karena perkawinan hanya urusan keluarga yang bersangkutan. Karena itu tidak dicatat di lembaga pemerintah seperti Kantor Urusan Agama (KUA), naib, atau Catatan Sipil.

Kelima, punya tata cara yang khusus. Untuk sampai kepada jenjang perkawinan dimulai dari (a) mencari jodoh, (b) *temokake* atau *ngundek* yaitu memberitahu kepada orang tuanya agar melamar perempuan, pihak keluarga laki-laki mendatangi rumah keluarga perempuan. (c) *nyuwito*, dan (d) *nyakseke*.

Pencarian jodoh dilakukan oleh laki-laki, hal ini dapat dilakukan sendiri oleh sang laki-laki atau melalui orang tua. Jika sang laki-laki sudah memiliki calon ia akan memberitahu kepada orang tuanya agar melamar (*nemokake*) ke keluarga perempuannya.

Temokake atau *ngundek* adalah acara di mana orang tua dari pihak laki-laki nembung kepada pihak keluarga perempuan bahwa putra laki-lakinya ingin mengikat anak perempuan dalam perjodohan. Kalau di kalangan orang Jawa biasa disebut dengan lamaran. Acara ini dilakukan di rumah keluarga perempuan. Seperti halnya dengan acara-acara lain di kalangan Wong Sikep, acara *ngundek* dilakukan secara sederhana dan cepat.

...yang hadir menggunakan pakaian sehari-hari, yang muda sebagian pakai celana panjang, ber-jean dengan kaos oblong dan bersandal jepit. Anak muda yang lain pakai celana pendek. Ibu-ibu pakai jarit dan atasan baju Jawa lengan panjang. Sementara sesepuh dan orang tua menggunakan pakaian adat mereka yaitu penutup kepala (*udeng*), baju warna hitam dan celana gombor sampai bawah lutut (*kampret*) hitam.

...Peserta yang hadir (dalam acara *ngundek*) meliputi sesepuh (Mbah Oyot), keluarga dari calon besan laki-laki dari Kaliyoso, dan keluarga dari pihak perempuan, calon mantan laki-laki juga WS. Acara dimulai dengan penyampaian maksud dan tujuan dari mas Nioma, lalu ada penyampaian maksud untuk *ngundek* dari keluarga calon mantan laki-laki. Setelah itu dilanjutkan dengan sambutan dari sesepuh. Sambutan dari sesepuh sangat singkat kira-kira tidak lebih dari 5 menit. Setelah itu diikuti dengan pemberian hidangan makanan dan minuman.

...Selama acara berlangsung terutama ketika hidangan hampir semua laki-laki merokok yang disediakan tuan rumah. Merek rokok Sejati, Djarum, dan Sukun menjadi idola yang hadir. (Ini termasuk juga laki-laki nonWS di Bombong). Makanan berupa nasi opor ayam yang disediakan dalam piring dan besek plastik. Minuman air putih dari kendi. Makanan selingannya berupa buah semangka. Setelah selama 1 jam acara selesai (pukul 17.00-18.00). Selama satu jam tersebut acara intinya tidak lebih dari 10 menit, selebihnya banyak digunakan untuk makan hidangan sambil bercengkerama, dan wejangan dari sesepuh. Keluarga calon besan Nioma mohon pamit dan salam-salaman.

Nyuwito adalah penyerahan anak laki-laki kepada keluarga perempuan untuk mengabdikan dalam jangka waktu tertentu sampai ada kecocokan dengan anak perempuan. Kriteria kecocokan di sini adalah kalau ada hubungan suami-isteri antara pasangan laki-laki dan perempuan tersebut. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa di antara laki-laki dan perempuan tersebut sudah bisa melakukan hubungan seksual. Jika sudah ada hubungan suami-isteri antara sang pemuda dan sang gadis maka

sang pemuda akan 'nembung' (memberitahu) kepada bapaknya sang perempuan, 'kulo pun cocokan kalian turune bapak.' Selama masa mengabdikan tersebut, sang anak laki-laki ikut membantu pekerjaan (calon) mertuanya di sawah atau pekerjaan di rumah. Jika sudah ada kecocokan baru dilakukan nyakseke.

Sore harinya (sehabis magrib) ada acara nyuwito putra Pak Gimán, Handoyo, di RT 1. Handoyo akan nyuwito kepada keluarga gadis Samin pujaannya di RT 3. Acara dimulai pukul 18.00-an Yang hadir ada sekitar 60-an orang, terdiri dari sesepuh Sikep, laki-laki dan perempuan dewasa, remaja dan anak-anak. Sesepuh yang datang Mbah Ontar, sedangkan Mbah Oyot tidak hadir. Mereka memenuhi ruang tamu yang berlantai semen dan di teras serta halaman rumah. Duduk di atas kursi dan dengklek. Acaranya sebagai berikut:

(1) Tuan rumah berbisik kepada Mbah Ontar menyampaikan maksud dan tujuannya, dan agar acara segera dimulai. Intinya memberi tahu keperluan, nama tuan rumah dan anak yang akan nyuwito. (2) Kemudian sesepuh memberitahu hadirin tentang maksud dan tujuan tuan rumah (dalam bahasa Jawa ngoko). Ketika itu suasana menjadi hening karena semuanya memperhatikan apa yang diucapkan Mbah Ontar. (3) Setelah itu baru diberikan hidangan makanan. Makanannya ketika itu berupa nasi putih, opor ayam dan buah semangka, kue, minuman teh dan air putih. Minuman air putih tanpa gelas tapi langsung diminum dari kendi yang terbuat dari tanah liat. Untuk meminum yang hadir termasuk saya harus menengadahkan muka dan itu dilakukan secara bergiliran. Peralatan makan terbuat dari piring, menggunakan sendok aluminium, dan gelas kaca (barang pecah seperti yang dipakai masyarakat umumnya), namun tanpa garpu (ini berlaku umum di kalangan WS). Pada tahap ini setiap hadirin ngobrol satu sama lain, dengan merokok yang disediakan tuan rumah. (4) Setelah sekitar 30 menit hadirin keluar rumah untuk mengantar sang pemuda yang akan nyuwito ke rumah keluarga perempuan, jaraknya sekitar 500 meter dari rumah sang pemuda. Dalam perjalanan tidak ada acara khusus, setiap hadirin berjalan sambil mengobrol dengan yang lainnya. (5) Sampai di rumah sang perempuan Mbah Ontar menyampaikan maksud dan tujuan dari tuan rumah, kali ini dari pihak keluarga perempuan. Hadirin yang mengiringi dari keluarga laki-laki bergabung dengan hadirin yang datang dari keluarga perempuan. Orang laki-laki duduk di atas dengklek atau kursi plastik sewaan, sedangkan perempuan duduk di bawah di atas tikar, baik di ruangan tamu maupun di teras dan halaman rumah. (6) Setelah itu ada hidangan nasi dan kuah sayur, minuman teh, semangka, dan kue-kue, tidak lupa rokok Sejati, Sukun, dan Djarum jadi pelengkap suguhan yang disediakan tuan rumah. (7) Setelah makan-minum hadirin langsung pulang dengan meninggalkan pemuda (Handoyo) yang akan nyuwito di rumah keluarga perempuan.

...Pakaian yang hadir beragam. Sesepuh dan sebagian besar orang tua menggunakan pakaian warna hitam beracelana gombor, dan baju, sebagian mereka menggunakan udeng. Anak-anak muda berkaos (ada yang pakai krah dan ada yang tidak), beracelana panjang, sarung, dan kebanyakan beracelana pendek beraneka warna. Dalam prosesi acara tersebut tidak ada petuah dari sesepuh yang berkaitan dengan nilai-nilai kesikepan.

Setelah *nyuwito* dan kedua calon pengantin sudah rukun (ada hubungan seksual) baru diadakan acara *nyakseke* yaitu upacara perkawinan yang disaksikan oleh orang tua dari pihak laki-laki dan perempuan. Dalam upacara perkawinan tersebut anggota Wong Sikep yang lain datang dan memberi bantuan bahan makanan seperti beras, pisang, atau buah-buahan lainnya. Orang di luar mereka, seperti tetangga-muslim ada yang diundang dan biasanya mereka ada yang menghadirinya. Mereka juga tahu apa yang berlaku di kalangan Wong Sikep yaitu tidak mau dibantu dalam bentuk uang, karena itu mereka hanya membawa bahan makanan. Prosesi upacaranya agak berbeda dengan yang dilakukan pada waktu *nyuwito* yaitu: (1) Sebelumnya sudah disediakan buah-buahan berupa dua tundun pisang raja, sebagai simbol dari mempelai laki-laki dan perempuan, dan supaya dalam menjalani kehidupan diberikan rezeki. (2) Di hadapan undangan seperti tetangga, kerabat, dan sepepuh Wong Sikep, bapak mempelai perempuan menjadi saksi perkawinan. Pada intinya dia mengucapkan di hadapan yang hadir bahwa dia merelakan anak perempuannya diserahkan kepada sang laki-laki untuk diperisteri karena dia sudah mengetahui keduanya sudah saling cocok. (3) Setelah itu mempelai laki-laki mengikrarkan sesuatu, .. *'wit jeng nabi Adam jenenge lanang damele rabi tata-tata jeneng wedok pangaran... Aku kukuh demen janji buk nikah empun kulo lakoni. (Sejak jaman nabi Adam pekerjaan saya adalah kawin, sekarang saya akan menikahi perempuan bernama...saya berjanji setia kepadanya hidup bersama seterusnya)*. Dalam hal ini informan saya, Nioma (37 tahun) menjelaskan yang dimaksud dengan kalimat kukuh demen janji buk nikah kulo lakoni berarti janji hanya sekali untuk selamanya (*siji kanggo sauripi*). Sebuah ajaran yang menunjuk adanya prinsip monogami. (4) Pemberian hidangan makanan dan minuman seperti halnya pada upacara *nyuwito* atau lainnya.

Usia perkawinan laki-laki biasanya dimulai dari 17 tahunan, sedangkan perempuan 15 tahunan. Misalnya anak perempuan Nioma, yang baru saja mengadakan *ngundek*, berusia 14 tahunan, dan kemungkinan besar akan kawin setahun kemudian. Putranya P.Giman yang melakukan *nyuwito* bulan Juli yang lalu berusia 20 tahun.

Walaupun perkawinan merupakan bidang yang berusaha dipertahankan karena terkait dengan identitas kesikepan, namun tidak berarti tanpa perubahan. Perubahan terjadi terutama dalam pelaksanaan tata cara (*ngundek*, *nyuwito*, dan *nyakseke*). Banyak keluarga Wong Sikep tidak lagi mengikuti tata cara secara lengkap, dan pelaksanaan *nyakseke* sudah jarang dilakukan.

Semangat Resistensi: Wong Sikep sudah dikenal sebagai gerakan perlawanan sejak berdirinya. Kelompok ini bertransformasi menjadi gerakan perlawanan terhadap kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang dianggap sewenang-wenang yaitu memberi aturan agar rakyat membayar pajak atas hasil hutan. Secara lebih terinci Takashi (1979) mengemukakan tiga alasan perlawanan Samin dan pengikutnya ketika itu yaitu: (1) Karena hak penggunaan hutan bagi para petani sangat dibatasi. Akibat pembatasan itu rakyat kesulitan mencari kayu baik untuk bahan bangunan maupun untuk kayu bakar. (2) Adanya peraturan yang membuat hutan jati menjadi hutan milik negara. Tindakan pemerintah ini sangat membatasi rakyat untuk menggunakan tanah negara untuk keperluan perluasan lahan garapan. Akibatnya terjadi pemisahan antara kehidupan rakyat dengan hutan jati, pada hal ini dulunya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan desa mereka. (3) Adanya rasionalisasi struktur administrasi, terutama yang menyangkut penggunaan pelayanan jasa menjadi penggunaan pajak. Untuk itu mereka tidak mau membayar pajak dan

menentang semua peraturan dan kewajiban yang harus dilakukan rakyat terhadap pemerintah kolonial Belanda ketika itu.

Semangat perlawanan dalam bentuk penggunaan bahasa ngoko juga terus dilakukan sampai sekarang, namun dengan pola yang berbeda. Dulu mereka menggunakan bahasa ngoko kepada siapapun, baik di kalangan internal mereka (sesama Wong Sikep) maupun ketika berkomunikasi dengan orang luar. Perubahan yang cukup berarti juga terdapat pada pembayaran pajak, sebenarnya mereka masih tidak mau bayar pajak sampai sampai era kemerdekaan dan bahkan sampai awal tahun 1980-an. Setelah itu sikap mereka mulai mencair dan mau membayar pajak, karena 'strategi relasi' yang dilakukan oleh aparat pemerintah dianggap lebih simpati. Dalam hal ini agen pemerintah menggunakan logika dan nilai kesikepan yaitu dengan menggunakan ungkapan aparat pemerintah 'minta tolong' kepada mereka agar pemerintah bisa membantu masyarakat lain yang membutuhkan. Nilai ini diambil karena Wong Sikep sangat menjunjung tinggi nilai tolong-menolong, sehingga jika seseorang (termasuk aparat pemerintah) minta tolong mereka secara ikhlas memberikannya.

Bahasa: Pada saat sekarang Wong Sikep dalam hidup sehari-hari menggunakan bahasa Jawa, yaitu bahasa Jawa ngoko dan kromo ndeso. Komunikasi sesama Wong Sikep dilakukan dengan bahasa Jawa ngoko tanpa melihat usia, dari orang tua kepada yang lebih muda dan sebaliknya. Bahasa Jawa ngoko ini juga dilakukan antar anggota keluarga, baik suami kepada isteri dan sebaliknya maupun orang tua kepada anak-anak dan sebaliknya. Demikian juga kepada masyarakat di luar kelompok mereka yang sudah saling akrab.

Sementara bahasa Jawa kromo dilakukan ketika mereka menghadapi orang asing atau orang luar kelompoknya. Suatu hal yang tidak dilakukan mereka ketika masa awal gerakan ini dan sampai tahun-tahun akhir tahun 1980-an. Pada waktu itu mereka menggunakan bahasa Jawa ngoko, baik kepada sesama Wong Sikep maupun kepada orang luar. Hal ini sesuai dengan semangat perlawanan dan egalitarianisme kelompok ini. Penggunaan bahasa ngoko di kalangan mereka, tanpa pandang usia dan latar belakang orangnya menunjukkan tidak adanya perbedaan strata sosial di antara mereka. Bagi orang Jawa umumnya, terutama di kalangan menengah ke atas, penggunaan bahasa ngoko kepada orang yang lebih tua dianggap kurang etis karena ada kesan tidak menghormati. Di kalangan Wong Sikep justru sebaliknya, penggunaan bahasa tersebut tidak diartikan sebagai tiadanya penghormatan, namun justru lebih memperkuat persaudaraan (*keseduluran*).

Sebenarnya penggunaan bahasa Jawa kromo dilakukan ketika orang luar menggunakan bahasa kromo. Sebab Wong Sikep biasanya menyesuaikan diri dengan tingkatan bahasa Jawa yang digunakan oleh orang luar. Jika lawan bicaranya menggunakan bahasa Jawa ngoko, maka mereka menggunakan bahasa Jawa ngoko, sebaliknya, bila orang yang dihadapi berbicara dengan bahasa Jawa kromo mereka juga akan menggunakan bahasa kromo. Walaupun begitu ada juga di kalangan mereka yang menggunakan bahasa kromo dengan orang luar yang belum akrab tanpa harus menunggu tingkatan bahasa yang digunakan orang luar tersebut. Penggunaan bahasa Indonesia tidak ditemui di kalangan mereka, meskipun sebenarnya ada di antara mereka yang dapat berbahasa Indonesia, terutama yang pernah bepergian ke luar daerah seperti Nioma, Gugun, dan Suran.

Ketika saya berkenalan awal dengan Mas Nioma (37 tahun) saya menggunakan bahasa kromo, dia juga menanggapi dengan bahasa kromo juga, dan ini berlangsung terus sampai sekarang. Sementara ketika saya bertemu dengan Mbah Yodo (72 tahun), dia bertanya kepada saya dalam bahasa ngoko, namun ketika saya menjawab dengan bahasa kromo, dia kemudian menggunakan bahasa kromo juga, termasuk pada pertemuan-pertemuan selanjutnya. Ketika Mas Nioma bercakap-cakap dengan Mbah Yodo menggunakan bahasa ngoko.

...Ketika saya mau berkenalan dengan Mas Gono (38 tahun) di teras rumahnya, ia menyapa terlebih dahulu dengan menggunakan bahasa kromo. Hal yang sama ketika saya berbicara dengan P. Tomo, dan teman-teman Mas Nioma ketika saya bercakap-cakap di pinggiran Kaliwondo dekat pesawahan.

Bahasa Umum dan Sangkak: Di lingkungan Wong Sikep dikenal dua bahasa yaitu bahasa umum dan bahasa khusus (sangkak). Bahasa umum adalah bahasa yang biasa dilakukan ketika mereka berkomunikasi sehari-hari dengan orang lain. Adapun bahasa sangkak adalah bahasa khusus yang hanya dapat dipahami di kalangan mereka dan orang di luar kelompok mereka tidak memahaminya maknanya. Bahasa sangkak berasal dari perkataan "sangkal" yang dalam bahasa Indonesia berarti 'menyangkal'. Bahasa sangkak bila dibandingkan dengan bahasa umum masyarakat, berupa kata-kata yang ditujukan untuk mengalihkan makna sesungguhnya yang berlaku dalam masyarakat umum. Misalnya, kata 'mati' dalam bahasa Jawa umumnya, bahasa sangkaknya *salin-sandangan*; 'kawin' bahasa sangkaknya adalah *ngrukunke*. *Bojo* disebut dengan *gathukan*. *Jeneng* dalam bahasa Jawa umumnya berarti 'nama', sedangkan bahasa sangkaknya *pangaran*, sementara kata *jeneng* menunjuk kepada jenis kelamin. Karena itu kalau menanyakan 'siapa namamu' diungkapkan dengan '*sopo pangaranmu*', kalau mau menanyakan apa jenis kelaminnya diungkap dengan '*apo jenenge*'. Kata 'anak' bahasa sangkaknya '*turun*' bukan '*anake*', Karena itu kalau menanyakan 'berapa anakmu' diungkapkan dengan '*piro turunmu*', dan akan dijawab sesuai dengan jumlah anaknya, sedangkan kalau menanyakan '*piro anake*' menunjuk kepada jenis kelamin, dan akan dijawab '*lanang-wedok*'.

Kirotoboso: Bahasa sangkak terkait dengan *kirotoboso*, sebab bahasa sangkak dapat berasal dan ekspresi dari *kirotoboso*. Misalnya *poso* diartikan dengan *opo-opo ora iso*, agama diartikan dengan *gaman (wong) lanang*, *Gusti Alah* diartikan dengan *baguse neng ati tur ngalah*, *Budha* diartikan dengan *melebu udo*.

Kirotoboso ini dari segi pemaknaannya dapat dikategorikan ke dalam dua (2) kelompok besar yaitu: **Pertama**, kirotoboso yang maknanya mengarah kepada hubungan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan. Kirotoboso jenis ini lebih banyak dibandingkan jenis yang lain. Di antaranya yaitu: (1) Kata 'agama' dikatakan berasal dari '*gaman*' (senjata/alat kelamin) laki-laki, walaupun ada juga yang menyatakan berasal dari kata '*ageman*' (pakaian); (2) (agama) Budha (dengan dibaca '*budho*') berasal dari kata '*mlebu udho*'. Artinya, ketika berhubungan kelamin atau memasukkan alat kelamin dilakukan dengan telanjang. (3) Kata '*turun*' (bahasa sangkak dari 'anak') karena '*nggawene karo turu*'. Artinya, anak itu ada karena membuatnya dilakukan ketika tiduran/berhubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan. **Kedua**, kirotoboso yang maknanya mengarah kepada nonhubungan jenis kelamin. Misalnya: (1) *Gusti Allah* berasal dari kata '*bagus*

neng ati lan ngalah, yang berarti hati yang bagus dan mengalah. Sebuah sikap moral yang harus dianut oleh Wong Sikep dalam berelasi dengan orang lain supaya dicapai kerukunan dan kebaikan. (2) Kata *'poso'* berasal dari kata *'opo-opo ora iso'*, (apa-apa tidak bisa). Maksudnya ketika orang berpuasa tidak boleh melakukan banyak hal. (3) Kata *'sekolah'* dikatakan *'sesek polah'* (tindakannya tidak sesuai dengan adat), dan kalau pandai tulis (berpendidikan) harus mencari pekerjaan sesuai pendidikannya misalnya ingin menjadi pegawai, sehingga sulit mencari pekerjaan.

Dilihat dari fungsinya dalam relasinya dengan pihak lain, kirotoboso ini dapat dibagi ke dalam dua macam yaitu: (1) kirotoboso yang berfungsi sebagai ekspresi perlawanan (diam) terhadap pihak lain, misalnya kata *'Budho'*, dan *'sekolah'*. Budho yang di kalangan masyarakat umum dikenal sebagai salah satu agama resmi yang ada di Indonesia, namun di kalangan Wong Sikep dimaknai dengan *'mlebu' lan 'udho'*. Kirotoboso ini muncul sebagai ekspresi perlawanan mereka terhadap tindakan aparat pemerintah dan penganut agama resmi yang berusaha agar mereka memilih agama yang diakui negara. Sekolah muncul sebagai ekspresi perlawanan terhadap usaha aparat pemerintah untuk menyekolahkan anak-anak Sikep. (2) kirotoboso yang tidak diarahkan sebagai ekspresi perlawanan.

Penggunaan bahasa ngoko saat ini hanya dilakukan di kalangan mereka sendiri, sedangkan komunikasi dengan orang luar, termasuk pejabat pemerintah dilakukan atau disesuaikan dengan bahasa yang digunakan oleh pihak luar tersebut. Suatu hal yang berbeda dengan sebelumnya, sebab mereka menggunakan bahasa Jawa ngoko kepada siapapun, khususnya ketika berhadapan dengan aparat pemerintah. Bahkan banyak di kalangan mereka yang menggunakan bahasa Jawa kromo kepada orang asing/luar yang belum akrab tanpa terlebih dahulu menunggu tingkatan bahasa Jawa yang akan digunakan oleh orang luar/asing tersebut. Perubahan yang lain adalah penggunaan bahasa Indonesia. Meskipun mereka tidak menggunakan bahasa Indonesia secara lisan dalam kesehariannya, namun sedikit-sedikit mulai memahaminya. Hal ini terbukti ketika saya tanyakan kepada Mas Gono saat menonton acara televisi dalam bahasa Indonesia, dia menceritakan dalam bahasa Jawa kromo kepada saya tentang acara tersebut.

Dalam aspek-aspek yang lain dari bahasa ini relatif tidak mengalami perubahan yang berarti, misalnya tentang bahasa sangkak, kirotoboso dan simbol etik dari penggunaan bahasa Jawa.

Sosial-Ekonomi: Wong Sikep dalam acara *brokohan* atau upacara lingkaran hidup biasa melakukan sumbangan (*nyumbang*). Dalam hal ini mereka pantang memberi sumbangan dalam bentuk uang, tapi berupa bahan kebutuhan sehari-hari seperti beras, gula, teh-kopi, ataupun lainnya. Alasan pantangan menyumbang dengan uang tersebut karena ketika memberi sesuatu kepada orang lain harus tanpa pamrih. Jika menggunakan uang dianggap sama dengan membeli sesuatu yang dihidangkan oleh tuan rumah. Pantangan ini kemudian mengalami perluasan cakupan yaitu penolakan kepada semua sumbangan dalam bentuk uang, walaupun bukan dalam acara brokohan atau upacara lingkaran hidup.

Selain itu ketika mereka diberi sesuatu/sumbangan oleh orang lain, mereka tidak biasa mengucapkan terima kasih. Sebab menyumbang dianggap hal yang biasa dilakukan oleh sesama manusia, manusia harus sama-sama menolong. Hal ini nampak juga ketika saya memberi oleh-oleh berupa bakpia kepada Mbah Oyot, dia hanya melihat tanpa ucapan terima kasih. Begitu juga ketika

saya memberi pupuk kapsul kepada Mas Nioma, dia tidak mengucapkan terima kasih, dia hanya tersenyum sebagai nampak senang di wajahnya.

Secara kontekstual tradisi pantang sokongan uang ini nampaknya ada kaitannya dengan sistem ekonomi yang ada pada waktu itu, terutama di kalangan Wong Sikep yang hidup di pedesaan dengan ekonomi-subsisten dan nilai uang yang tidak begitu penting dalam memperoleh barang. Ketika itu mereka terbiasa dengan sistem barter dalam memperoleh kebutuhan hidup.

Seiring dengan perkembangan sosial budaya masyarakat tradisi tersebut mulai berubah. Ketika pemerintah memberikan sokongan (bantuan) kepada Wong Sikep sebagai realisasi Program Komunitas Adat Terpencil, berupa uang tiap kepala keluarga sebanyak Rp. 1 juta, melalui Mbah Ontar dan sesepuh lainnya, mereka tidak menolak, namun dialihkan untuk membangun jembatan yang dinikmati oleh semua anggota masyarakat di Baturejo termasuk dari kelompok Islam. Keputusan ini nampaknya melalui proses tafsir di kalangan sesepuh, mereka beralasan sokongan itu sifatnya umum, bukan kepada perorangan, dan dapat diterima dengan syarat yaitu harus digunakan untuk kepentingan umum. Ini merupakan keputusan yang anggun, di satu sisi tetap tidak bertentangan dengan tradisi pantang menerima sumbangan uang, namun di sisi lain masyarakat umum diuntungkan serta tidak menimbulkan antipati dari aparat pemerintah.

Perubahan tindakan Wong Sikep dari cara pembayaran dan makna penting uang juga terjadi ketika mereka memenuhi kebutuhan pembelian barang konsumtif seperti sepeda motor maupun pengembangan sektor ekonomi. Karena itu mereka sudah biasa menggunakan pinjam uang baik kepada perorangan maupun lembaga keuangan. Informan saya (Sukar, 64 tahun; Saripan, 55 tahun; Onom, 47 tahun) mengemukakan:

WS banyak yang pinjam uang di Bank BRI, bahkan dengan perorangan. Kalau pinjam perorangan mereka mau saja berhutang dengan bunga 10%/bulan. ...P Sukar sendiri misalnya pinjam uang Rp. 1 juta kepada seseorang di Sukolilo selama 3 bulan harus mengembalikan sebesar Rp. 1.300.000. Semakin banyak tenggat waktu pinjam semakin banyak bunganya. WS yang lain juga sering melakukan hal yang sama, terutama ketika mau membeli motor. Sekarang 90% WS mempunyai KTP karena butuh untuk mengurus sesuatu yaitu saat mau beli sepeda motor karena butuh identitas; dan saat mau kredit ke Bank (BRI, koperasi). Bank memang mudah memberi kredit kepada WS karena mereka dianggap jujur.

Ada dua hal penting yang perlu dicatat dari ungkapan di atas yaitu: (1) Wong Sikep dapat meminjam uang ke lembaga keuangan modern tanpa harus ada jaminan karena adanya kepercayaan dari pengelola keuangan kepada mereka yaitu kejujuran. (2) Bagi mereka meminjam uang kepada orang atau pihak lain dianggap tidak menyalahi ajaran agama mereka. Sebab yang membungakan atau mengambil keuntungan itu orang lain, bukan Wong Sikep. Kalau Wong Sikep yang meminjamkan memang tidak boleh karena ada unsur bohongnya. Hal ini menunjukkan adanya akomodasi melalui tafsir baru atas ajaran etika agama yang disesuaikan dengan kepentingan sosial-ekonomi (pemenuhan kebutuhan hidup) mereka serta perubahan-perubahan sosial-ekonomi di luar.

Pertanian: Walaupun saat ini mulai ada di antara mereka yang mempunyai usaha lain, namun usaha itu dianggap sebagai 'sambilan', sedangkan pekerjaan pokoknya tetap sebagai petani.

Selain itu pekerjaan 'sambilan' itu masih terkait atau untuk mendukung pekerjaan pokoknya. Misalnya, Mas Gono (35 th), yang mengaku hanya punya sepetak sawah (2/3 Ha), menjadi sopir pick-up untuk mengangkut padi atau barang pertanian lainnya. P.Wadi (60 tahun) punya truk yang digunakan untuk mengangkut pasir, batu, gabah, dan juga carteran orang yang mau ke rumah sakit atau tempat tertentu. Kedua WS ini masih punya sawah tapi dianggap tidak seberapa. Kecenderungan ini memperlihatkan adanya perubahan, walaupun belum meluas dan mendalam. Ke depan nampaknya perubahan itu akan terus berlangsung, hal ini setidaknya karena dua hal yaitu: (1) Kian bertambahnya jumlah mereka sementara lahan pertaniannya tetap. Memang ada di antara mereka yang mampu membeli lahan, namun jumlahnya sangat sedikit. (2) Ketidakseimbangan antara lahan dan jumlah warga Wong Sikep ini ditambah dengan semakin intensifnya kontak mereka dengan dunia luar. Sepuluh tahunan terakhir ini, ada beberapa di antaranya, terutama generasi mudanya, yang berusaha mencari keberuntungan ke luar kota seperti Surabaya, Batam, dan Semarang. Misalnya yang dilakukan Sunar (34 tahun), Nioma (35 tahun), dan Ru (37 tahun). Mereka berusaha mencari pekerjaan di luar sektor pertanian seperti menjadi kuli bangunan, namun tidak lama kemudian kembali ke Bombong. Ketidakbetahan di kota tujuan nampaknya karena mereka tidak punya modal keahlian. (3) Teknologi pertanian yang mereka serap akan berdampak kepada semakin banyaknya waktu luang yang mereka miliki, hal ini kemungkinan besar akan berpengaruh kepada kian terbukanya usaha untuk mencari pekerjaan (sambilan) lainnya dalam memenuhi kebutuhan hidup mereka. Kalau sementara ini mereka menjadikan pekerjaan di luar pertanian sebagai sambilan, namun ke depan tidak menutup kemungkinan keadaan berbalik, bahkan mereka meninggalkan sama sekali pekerjaan di sektor pertanian.

Dengan demikian sudah banyak terjadi perubahan dalam sektor pertanian yang secara tradisional harus menjadi satu-satunya pekerjaan mereka. Perubahan tersebut mencakup banyak aspek yaitu penggunaan teknologi seperti pupuk, bajak dari cangkul dan sapi ke traktor; kepemilikan yaitu dari petani pemilik ke penggarap yang mempengaruhi terhadap independensi mereka dalam relasinya dengan orang di luar kelompoknya, baik secara sosial, politik maupun ekonomi. Pencarian alternatif pekerjaan lain di luar pertanian yang dilakukan generasi mudanya, baik di luar dusun maupun di dalam lingkungan mereka sendiri.

Teknologi: Rumah penduduk WS pukul 5 rata-rata sudah terbuka pintunya. Rumah mereka sudah berisi barang seperti televisi, tape recorder, mebel yang rata-rata dari jati (kursi, lemari, meja, rak), bahkan banyak yang sudah memiliki motor. Meskipun mereka oleh pemerintah dimasukkan ke dalam komunitas terasing melalui Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT), namun bukan dalam pengertian terasing dari komunikasi dunia luar. Hal ini terlihat dari kepemilikan barang-barang elektronik yang merupakan simbol modernisasi. Ini sekaligus menunjukkan bahwa mereka tidak antimodernisasi, sebaliknya mereka mampu mengakomodasi modernisasi melalui pemanfaatan media informasi.⁴⁸

⁴⁸Yang menarik dikaji lebih lanjut adalah: apa makna media elektronik tersebut bagi mereka, dan apa dampaknya terhadap ranah kognisi, afeksi, dan psikomotorinya. Misalnya dampak terhadap kemampuan berbahasa Indonesia; nilai-nilai pendidikan, agama, inovasi pertanian, dan lainnya. Saya menjadi teringat dengan hasil penelitian Abu Lughot yang meneliti pengaruh televisi terhadap orang Badui di Jasirah Arab.

Pakaian dan Rumah: Pakaian adat di kalangan Wong Sikep terutama terkait dengan pakaian laki-laki, pakaian adat ini biasa disebut dengan pakaian kampret. Pakaian ini adalah menggunakan udeng, baju longgar-oblong, celana gombor sampai di bawah lutut dan bisa ditambah dengan slempang yang disampirkan di atas pundak.

Pakaian mereka berwarna hitam, pada generasi awal ketika kolonial Belanda, warna pakaian bisa abu-abu ditambah dengan tampilan fisik dengan memelihara kumis melintang (Faturrohman dalam Nurudin, 2003: 22-23). Pada awalnya pakaian kampret dan kumis melintang ini sebagai bagian dari perlawanan diam dengan cara penguatan identitas diri mereka.

Pakaian ini terutama dipakai oleh sesepuh dan generasi tua pada waktu acara brokohan ataupun upacara lingkaran hidup. Sebagian di antara mereka menggunakannya sebagai pakaian harian ketika ke luar rumah atau ketika tidak ke sawah. Sementara di kalangan perempuan generasi tua masih biasa menggunakan jarit dan baju atasan lengan panjang seperti yang digunakan oleh perempuan Jawa pedesaan.

Perubahan berpakaian bukan saja terjadi pada laki-laki tapi juga perempuan, terutama di kalangan generasi mudanya. Di kalangan laki-laki, perubahan itu terjadi pada bentuk dan warnanya. Celana yang dahulunya pendek komprang di bawah lutut, dan berwarna hitam, pada tahun 82-an berubah menjadi celana panjang terutama di kalangan generasi mudanya. Hal ini seiring dengan peniruan kepada orang-orang Islam yang ada di sekitarnya yang menggunakan celana panjang. Mulai sekitar tahun 90-an terjadi perubahan lagi yaitu menggunakan celana pendek, namun warnanya tidak harus hitam dan gombor. Bentuknya seperti celana pendek di bawah lutut yang dijual di pasar-pasar atau toko saat ini. Perubahan ke bentuk celana pendek ini diprakarsai oleh Gunritno, pemuda WS. Gunritno juga memakai celana pendek warna hitam kemanapun ia pergi. Pemuda ini juga yang memprakarsai agar anak-anak mudanya diberi sosialisasi ajaran kesikepan. Ide ini kemudian dilaksanakan dalam bentuk pertemuan tiap Jum'at malam di rumahnya Mbah Ontar, dan pemberi materinya Mbah Ontar sendiri.

Sementara di kalangan perempuan mudanya, sudah banyak yang menggunakan pakaian rok panjang. Bahkan ada yang memakai pakaian sebagaimana yang digunakan oleh kelompok Islam setempat, khususnya Rifaiyah yaitu baju atasan lengan panjang dengan baju-kurung sampai kaki, juga ada yang memakai kerudung terbatas.

Pada asalnya bentuk rumah Wong Sikep berbentuk *pencu* (joglo) dan *sokowolu* (limasan), saat ini rumah bertambah dengan adanya model modern seperti spanyolan. Saat ini sebagian besar sudah berbatu bata, dan yang lainnya campuran antara batu bata dan dinding kayu. Dinding batu bata rata-rata belum *dilepo* bagian luarnya, dan masih berlantai tanah keras, atau sebagian semen, dan belum menggunakan eternit, namun sudah beratapkan genteng. Rumah yang sudah berlantai keramik masih sangat sedikit. Perubahan mulai terjadi dengan makin banyaknya warga Sikep yang mengkomodasi budaya (fisik) modern yaitu bangunan rumah. Sebagian mereka, terutama di kalangan generasi mudanya, mulai membangun rumah dengan model modern, misalnya milik Mas Margono, bahkan milik Pak Sukardi (ketua RT 1), dan Nioma, atau memadukan antara model tradisional (*pencu* atau *sokowolu*) dan modern seperti rumahnya P. Pardi yang sedang dibangun.

Berdasarkan fungsinya, ada bagian tertentu dari rumah ini yang digunakan untuk *pogo* (tempat untuk menyimpan hasil pertanian seperti padi dan jagung). Di bagian depan memiliki ruangan yang cukup luas, dapat digunakan untuk kegiatan pekerjaan di rumah maupun menerima tamu. Dalam ruangan ini dapat dijumpai kelengkapan rumah tangga seperti kursi dan dipan (tempat tidur), televisi, cd dan radio. Selain itu, terlihat adanya alat-alat pertanian seperti cangkul, sabit dan sebagainya. Sekarang ruangan depan ini sudah tidak ada lagi WS yang menggunakan untuk menempatkan hewan ternak piaraan seperti sapi, kerbau dan kambing. Sebab bagi yang memiliki ternak sudah menempatkannya disamping rumah atau dibuatkan kandang sendiri.

Perilaku Politik : Selama ini, setidaknya sampai tahun 90-an Wong Sikep dikenal sebagai kelompok yang a-politik, tidak mau terlibat dalam kegiatan politik khususnya dalam pemilihan umum. Memang tidak ada informasi yang pasti mengenai alasan atas tindakan ini. Gugun, misalnya yang mengaku tidak pernah 'coblosan', baik untuk Pemilu maupun Pilkada dan Pikades sampai sekarang awalnya hanya mengatakan, '*yo ben bedho karo liyane*', (ya supaya beda dengan yang lain saja), namun kemudian memberikan penjelasan karena pemilihan biasanya hanya mendatangkan konflik antarpending, karena itu jika Wong Sikep ikut memilih berarti dia telah berpihak kepada salah satu calon yang akan berpengaruh kepada ketidakrukunan, padahal Wong Sikep mengajarkan kerukunan. Dulu kalau Wong Sikep ditanya mengapa tidak nyoblos, mereka akan menjawab 'di rumah sudah ada yang dicoblos', maksudnya melakukan hubungan seks dengan pasangannya.

Mereka termasuk kelompok yang konsisten dalam berafiliasi politik yaitu ke partai nasionalis yang kemudian sekarang menjadi Partai Demokrasi Indonesia/Perjuangan (PDI/P). Karena itu tidak mengherankan kalau pimpinan PDIP sekarang berupaya menjalin hubungan dengan sesepuh Sikep. Afiliasi politik ini dapat disimpulkan juga dari pernyataan sesepuh Sikep bahwa saudaranya Megawati akan menemui sesepuh satu tahunan ini, namun belum jadi. Menurutnya, awalnya yang akan menemuinya Megawati sendiri.

Saat sekarang orang Sikep sudah berubah, mereka berpartisipasi dalam kegiatan politik, khususnya ketika Pemilu legislatif maupun Pilkada dan Pilkadaes. Bahkan suara mereka dalam kasus Pilkadaes sangat berarti, dan karena itu keikutsertaannya menentukan keberhasilan atau kegagalan seorang calon. Pada tahun 1991-an ketika pemilihan lurah, Wong Sikep menganggap berhasil menggagalkan seorang calon lurah, karena ketika dia menjabat lurah Wong Sikep dipaksa untuk memilih salah satu agama global-resmi, sehingga Wong Sikep melalui Mbah Ontar memerintahkan warga Sikep untuk tidak memilihnya. Sebaliknya pada Pilkadaes tahun 2008, Wong Sikep hampir seluruhnya memilih lurah terpilih. Jumlah pemilih dari Wong Sikep sekitar 670 orang sementara jumlah total yang berhak memilih Pilkadaes tahun 2008 sekitar 4600 orang, walaupun yang memilih hanya 3741 orang, berarti persentase suara Wong Sikep sebesar 15% dari total yang berhak memilih, bahkan mencapai 18% dari jumlah penduduk yang memilih. Memang ada beberapa warga Sikep yang 'nampaknya' mendukung calon lain dengan menjadi tenaga *pe'ngedum amplopan*' (pembagi uang ke rumah-rumah penduduk).

Pentingnya suara dari Wong Sikep ini terlihat dari pendekatan semua calon lurah kepada sesepuhnya Wong Sikep. Mereka mengklaim telah mendapat restu dan dukungan dari Mbah Ontar. Bahkan dua hari menjelang pilihan rumah sesepuh Sikep ini ramai dengan kunjungan pendukung

dari ketiga calon lurah. Mereka sekedar duduk-duduk, merokok, dan membawa makanan dan rokok. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa sesepuh Wong Sikep masih (dianggap) mempunyai otoritas kepada warganya. Kalau sesepuh bilang A maka warga Sikep akan memilih A. Di kalangan warga Sikep sendiri beragama dalam menanggapi reaksi sesepuhnya:

P Tomo dan P Tadi (45 tahun) mengatakan bahwa mbah No merestui ketiga calon ketika ketiganya 'sowan' mbah No, karena *pakewuh*, dan menyerahkan pilihan kepada anak-cucunya, namun keduanya akan memilih *sing cedha*'...Mbah Supar mengatakan bahwa mbah No melalui putranya, Icuk, telah menetapkan supaya warga Sikep memilih yang dekat (*cedha*)

Antusiasme Wong Sikep dalam Pilkades tahun tersebut tidak berbeda dengan antusiasme orang-orang Islam. Hal ini nampak dari banyak hal. (1) Hampir seluruhnya ikut nyoblos, hanya beberapa yang tidak seperti Mbah Ontar sendiri, dan Gugun. (2) Mereka banyak yang mengikuti sejak sebelum dan sampai sesudah pelaksanaan coblosan. Di antaranya ada yang menjadi tim sukses dari salah satu calon seperti dilakukan Mas Nioma, secara terang-terangan mengikuti acara penentuan gambar di Balai Desa, ikut berkampanye, dan mengarak atau mengantar salah satu calon (Nur) dari rumah menuju tempat pemilihan (balai desa).

Dalam kaitan ini ada beberapa hal yang penting dicatat. (1) Telah terjadi perubahan signifikan dari warga Sikep dalam menyikapi politik tingkat lokal, dari antipati ke antusiasme. Memang untuk kegiatan politik lainnya seperti dalam kepanitiaan Pilkades, tidak ada Wong Sikep yang jadi panitia, hal ini wajar karena mereka tidak bisa baca-tulis. Hanya ada di antara mereka yang menjadi semacam 'tim sukses' dari calon lurah, misalnya Nioma yang ikut terlibat dalam kegiatan calon lurah terpilih seperti mencarikan dan membelikan kerbau untuk acara *uleman*, atau mengatur tempat dan lainnya. (2) Sesepuh masih mempunyai otoritas dalam menentukan sikap warga Sikep khususnya di bidang politik. Di pihak lain saat ini mulai ada beberapa individu yang menyimpang yang tidak mematuhi karena alasan-alasan tertentu. Misalnya menafsirkan secara hitam putih bahwa sesepuhnya menyerahkan pilihan kepada anak-cucunya, tanpa melihat penanda yang lain seperti pernyataan sesepuh melalui putranya agar memilih yang dekat.

Salin Sandang dan Pemakaman: Tata cara perawatan orang yang salin sandangan (meninggal) di kalangan Wong Sikep berbeda dengan tradisi masyarakat Jawa-Islam. Walaupun sudah banyak terjadi perubahan, namun perbedaan itu masih tetap ada. Sampai akhir tahun 80-an tata cara upacara kematian di kalangan mereka sebagai berikut: (1) Mayat tidak dimandikan dan tidak dibungkus dengan kain kafan (*mori*), mereka hanya dipakaikan pakaian seperti semasih hidup, juga ada yang telanjang dan pakai tikar. (2) Setelah itu baru dibawa ke makam untuk dikubur. Arah penguburan ketika itu tidak menentu, di atas tanah kuburun (mayat) ditanami pohon-pohonan supaya bila ada orang meninggal dapat dicabut dan dapat ditempati lagi.

Saat sekarang mayatnya sudah dibungkus dengan kain kafan (*mori*), juga sudah ada yang dimandikan, dan tempat penguburannya di makam umum. Di atas makam sudah pakai pathok, dan arahnya sudah membujur ke utara. Dalam pemakaman orang meninggal ini tidak lupa disertakan tikar, sebab menurut mereka, pada waktu lahir mereka juga di atas tikar. Mereka tidak mengenal slametan atau brokohan setelah orang meninggal, '*wong wis salin sandang, wis rusak balik neng lemah*'. Perubahan pada ranah tata cara dalam upacara kematian tersebut nampaknya ada kaitannya

dengan tradisi kelompok Islam (reproduksi budaya mayoritas oleh minoritas), dan atau reaksi kelompok ini atas tata cara kematian Wong Sikep yang kemudian memaksanya mengakomodasi budaya mayoritas.

Pak Sulipan bercerita dulu ketika bapaknya, P.Sujak, meninggal tahun 2000, bapaknya yang masih WS jenazahnya sudah dibungkus dengan mori, kemudian dimasukkan ke dalam kotak yang terbuat dari kayu jati. Kemudian dimasukkan ke dalam makam, dan di atasnya diberi patok kayu jati. Ketika itu bapaknya tidak dimandikan dan tidak dishalatkan juga tidak dibawakan pakaian semasih hidup ke dalam kuburannya

Agama, Satu Identitas Dua Nasib: Tidak dapat dipungkiri bahwa Wong Sikep memiliki keyakinan yang khas dibandingkan dengan keyakinan atau agama kelompok yang lain. Mereka mengidentifikasi dirinya sebagai penganut agama Adam, bahkan berusaha agar diakui oleh pemerintah salah seorang tokoh pemuda Sikep Baturejo. Berbagai usaha yang dilakukan oleh kelompok-kelompok di luar Wong Sikep telah menyebabkan ada dua kecenderungan, yaitu kelompok Sikep yang tetap teguh sebagaimana terdapat di Bombong, dan kelompok Sikep yang mengalami perubahan agama sebagaimana terdapat pada kelompok Sikep di Wotan, desa tetangga Bombong Baturejo.

Khusus kasus Wotan ada dua penyebab perubahan agama dan kebudayaan Sikep yaitu karena adanya faktor eksternal dan internal sekaligus. Faktor eksternal yaitu adanya aparat negara yang sekaligus misiolog Islam yaitu modin. Adapun faktor internal meliputi: *Pertama*, keterlibatan tokoh Wong Sikep dalam gerakan G30S/PKI, sehingga Wong Sikep yang lain menjadi takut dicap sebagai PKI, dan memang ada upaya menakutinya dengan label tersebut kalau masih tetap menjadi Wong Sikep. Hal ini dituturkan oleh Mbah Farin:

...Hasil ini (mengislamkan WS, NI) tidak terlepas dari keadaan waktu itu yang menguntungkan yaitu karena adanya tokoh WS yang terlibat PKI. Sehingga mereka ajrih (takut) dicap sebagai PKI akibat keterlibatannya tokohnya. Wotan, khususnya di Krajan dulunya merupakan pusat gerakan PKI. Bahkan tokoh PKI di desa ini adalah tokoh WS yaitu P Kandar (Bapaknya Haji Setu), tingglnya di Kauman. Tokoh Samin yang lain sudah meninggal yaitu P. Gunu Guek. Setelah meninggalnya tokoh tua dan terlibatnya tokonya dalam G30S/PKI, akhirnya WS tidak punya tokoh panutan seperti halnya di Bombong, sehingga lebih memudahkannya 'membina' mereka.

Mengenai keterlibatan beberapa tokoh Wong Sikep dalam G30S/PKI tersebut telah memunculkan ungkapan yang berbau prasangka dari pihak muslim. Misalnya menurut Mbah Farin:

... keterlibatan mereka dalam PKI karena antara ajaran PKI dan Saminisme tidak jauh beda yaitu sama-sama (saemperan) tidak punya Tuhan tidak percaya kepada Gusti Allah, Tuhannya ya Tuhan Adam itu, dan tidak percaya kepada hal-hal yang gaib seperti iblis, setan, hantu... WS itu hanya kerja, makan dan tidur. Rembugan dengan WS itu sulit karena kehidupannya hanya kerja, makan dan tidur.

Keadaan ini ditemukan juga dalam banyak kasus kelompok agama lokal yang minoritas. Misalnya dalam kasus Wong Sikep di Bojonegoro (Makhasi, 1985). Di wilayah ini, khususnya sejak terjadinya G30S/PKI tahun 1965 berkembang isu bahwa anggota Wong Sikep yang tidak

mau masuk agama global resmi dianggap sebagai anggota PKI dengan segala konsekwensinya yaitu ditangkap dan bahkan dieksekusi tanpa proses hukum. Hal yang mirip terjadi pada kelompok agama lokal lainnya, misalnya di masyarakat Tengger (Hefner, 1989) setelah meletusnya peristiwa tersebut terjadi gerakan antiagama lokal yang dilakukan kelompok agama global resmi mayoritas.

Kecenderungan ini menunjukkan bahwa ranah politik yang dijalankan negara mempengaruhi keagamaan komunitas, khususnya dari kelompok minoritas. Sebuah kecenderungan yang juga ditemukan oleh Hefner (1989). Artinya, ketegangan politik berpengaruh terhadap ekspresi keagamaan, secara bervariasi ia membentuk, mendorong dan mengubah ekspresi keagamaan masyarakat. Kekuasaan dengan daya paksa, secara terselubung maupun nyata, yang dimilikinya telah menciptakan suasana keagamaan tertentu, dan kolaborasinya dengan elite kelompok agama global resmi telah menyebabkan terjadinya konversi dari penganut agama lokal ke agama resmi.

Hanya saja berbeda dengan temuan Hefner (1989; dalam Woodward, 1987) yang menjadikan faktor politik sebagai satu-satunya perubahan keagamaan kelompok agama lokal, dalam kajian ini ada faktor kultural yaitu misiologi yang dilakukan modin melalui perkawinan. Sebab melalui pranata ini modin mampu mengislamkan Wong Sikep yang ada di Wotan melalui berbagai pendekatan.⁴⁹ Sepanjang dalam kasus di Indonesia, pranata perkawinan ini juga dijadikan media untuk mengkonversi penganut agama lain oleh kelompok agama global selain Islam. Hal ini juga dibuktikan dari kelompok Rifaiyah di Bombong, sebagaimana diceritakan beberapa jamaah Masjid IR yang pernah berusaha agar anak laki-laknya mengawini perempuan Sikep. Memang unsur politik tetap ada pengaruhnya terhadap terjadinya konversi ini. Dengan demikian perubahan ekspresi keagamaan terjadi bukan karena faktor tunggal (politik) sebagaimana temuan Hefner, namun juga aspek misiologi melalui perkawinan. Bahkan dalam kasus Wong Sikep di Bombong-Bacem, pranata politik justru tidak menjadi faktor penentu. Hal ini dapat dibuktikan dengan beberapa usaha secara paksa halus dari pemerintah untuk 'mengagamakan' mereka. Misalnya ketika mereka mengalami kuasa yang dilakukan aparat pemerintah agar memilih agama resmi pada tahun 85-an. Mereka justru melawan dengan cara tidak memilih lagi lurah tersebut dan mereka kembali ke agama Adam.

Kedua, akibatnya tidak ada tokoh panutan lagi di kalangan mereka, Wong Sikep di Wotan berasal dari Bombong, termasuk yang ada di Kaliyoso. Karena itu Wong Sikep di Wotan meskipun punya tokoh namun ketokohnya tidak melebihi tokoh Wong Sikep di Bombong. *Ketiga*, Wotan bukan tempat/pusat gerakan Wong Sikep seperti di Bombong dan Kaliyoso (Desa Karangrowo Kudus).

Perubahan dalam pranata perkawinan berpengaruh terhadap hilangnya kebudayaan Sikep yang lain seperti dalam pranata pendidikan, administrasi kependudukan (KTP), dan tumbuhnya

⁴⁹Modin sebagai bagian dari misiolog Islam sangat paham tentang efektifitas pranata perkawinan dalam mengislamkan seseorang. Sebab hal ini juga pernah dilakukan para wali dan misiolog Islam yang datang ke Indonesia. Sejarah Islam awal di Sumatera dan Jawa menunjukkan hal itu. Mereka mengawini penduduk pribumi yang memeluk agama Hindu/Budha atau pagan dengan cara Islam. Setelah isterinya yang pribumi masuk Islam, maka kemudian keluarga sang isteri mengikuti masuk Islam.

budaya Islam dalam pribadi mereka, seperti naik haji, melakukan upacara kematian cara Islam, menyumbang untuk kepentingan Islam.

DAMPAK PENGATURAN DALAM RELASI INTERNAL WONG SIKEP

Dalam Bab II pada intinya dikemukakan mengenai strategi pengaturan yang dilakukan negara kepada kelompok agama lokal dan atau kelompok adat terpencil. Strategi ini dilakukan negara pada tingkat nasional, dan kemudian diimplementasikan oleh individu-individu aparat pemerintah pada tingkat kabupaten sampai desa. Aparat pemerintah pada level lokal (kabupaten-desa) di Bumi Minotani berupaya merealisasikannya melalui berbagai cara yang diarahkan kepada Wong Sikep. Misalnya melalui pemberian sokongan dan subsidi dalam berbagai bidang seperti pertanian, pendidikan, dan sosial; memberikan opsi untuk memilih salah satu agama resmi dan perkawinan dengan upacara salah satu agama resmi tersebut.

Strategi pengaturan tersebut melibatkan bukan hanya berbagai instansi pemerintah Kabupaten Pati seperti Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat (Kesos Permas), namun juga Departemen Agama, Departemen Pendidikan, Dinas Pertanian, Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (Bappeda), BKKBN khususnya Penyuluh Keluarga Berencana kecamatan, camat, Kantor Urusan Agama, lurah, dan modin. Selain itu, pada level horizontal berdampak kepada pelibatan kelompok-kelompok Islam yang ada di Baturejo, khususnya Islam netral dan Rifaiyah. Dalam beberapa hal aparat pemerintah berkolaborasi dengan kelompok-kelompok Islam dalam menghadapi Wong Sikep.

Pengaturan pada level nasional tersebut diimplementasikan oleh individu-individu aparat pemerintah pada level lokal, dan melahirkan reaksi yang sebenarnya tidak tunggal dari kalangan Wong Sikep sendiri. Di kalangan internal penganut agama Adam ini terjadi perbedaan dalam mereaksinya, dan pada gilirannya melahirkan relasi kuasa dari sejumlah pelaku.

Dengan demikian, pengaturan yang dilakukan negara untuk mengubah identitas budaya Wong Sikep melibatkan sejumlah pihak untuk saling berinteraksi, dan karenanya melahirkan praktik-praktik sosial sejumlah pelaku (individu maupun kelompok) yang berposisi secara strategis

saling berkaitan. Melalui praktik-praktik sosial inilah kuasa bekerja, dari posisi yang satu menyebar ke posisi lain melalui sejumlah relasi. Dalam kaitan ini menunjukkan bahwa bekerjanya kuasa tersebut berasal dari posisi-posisi yang tidak setara, hal ini mengandaikan adanya kuasa yang tidak seimbang di antara sejumlah posisi, sehingga melahirkan dominasi yang cair. Untuk itu akan diuraikan mengenai praktik-praktik sosial sejumlah pelaku (antarindividu dan kelompok) akibat kuasa yang dilakukan negara melalui pengaturan yang bertujuan mengubah identitas budaya Wong Sikep. Dalam hal ini meliputi: relasi antarposisi atau individu di kalangan internal Wong Sikep, relasi Wong Sikep dengan aparat pemerintah pada level lokal, dan relasi Wong Sikep dengan muslim. Khusus di bab ini akan diuraikan relasi antarposisi di kalangan internal Wong Sikep.

A. Sokongan: Kontroversi Lewat Tafsir

Pengaturan yang dilakukan negara telah melahirkan tindakan untuk mengubah identitas budaya dari aparat pemerintah pada level lokal, dan kemudian melibatkan kelompok muslim, juga melahirkan strategi negosiasi dan resistensi, baik dalam arti melawan seperti menghalangi, merintang, mengganggu (*impeded*) ataupun tindakan untuk mengalahkan (*subverted*) agar identitas budayanya tidak luntur dari kalangan Wong Sikep. Praktik-praktik sosial yang muncul dari relasi antarindividu di kalangan Wong Sikep dapat dilihat sumbangan dan peran yang dimainkan oleh tiap pelaku dalam menanggapi berbagai persoalan, khususnya yang terkait dengan teknik pengaturan yang dilakukan negara pada level nasional maupun lokal, dan muslim, serta akibat-akibat yang muncul dari pengaturan tersebut. Praktik-praktik sosial tersebut terdapat dalam beberapa medan (*field*) meliputi: sokongan, coblosan (politik lokal), dan pertanian. Dari berbagai medan tersebut kemudian terlihat adanya perbedaan dan sekaligus memperlihatkan bagaimana setiap pelaku melakukan kuasa, sekaligus mengalami kuasa, untuk saling berebut pengaruh dan mencapai keunggulan.

Bahasa sederhana sebagai hasil persepsi warga Sikep terhadap apa yang dinamakan PKAT adalah sokongan. Hal ini ada benarnya karena implementasi program ini mengambil bentuk pemberian sumbangan seperti barang kebutuhan sehari-hari, bantuan material untuk bahan bangunan rumah sehat. Sokongan bukan hanya berarti pemberian dana tertentu, namun juga berarti bantuan fisik lainnya seperti teknologi pertanian, pemberian peralatan sekolah (tas dan seragam) secara cuma-cuma.

Sokongan melalui PKAT tersebut menjadi hal yang dilematis dan melahirkan ketegangan di kalangan Wong Sikep sendiri. Di satu pihak ada yang menerima dan pihak lain menolaknya, dengan alasan masing-masing. Pihak pertama diwakili oleh sesepuh seperti Mbah Ontar, mbah Oyot dan di kalangan pemuda diwakili oleh Nioma dan Kuci, sedangkan pihak kedua diwakili oleh kelompoknya Gugun. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan mereka:

Sedulur (Sikep) menerima sokongan dalam bentuk uang, yang tidak bisa itu kalau orang menyumbang dalam upacara seperti brokohan. (Sebab) kalau orang menyumbang, uang sama halnya seperti membeli makanan dari acara tersebut.

Sokongan uang itu sama halnya dengan sumbangan, kalau diberikan kepada perorangan itu sama halnya dengan membeli dirinya (*awake*), namun itu tergantung kepada masing-masing...

Alasan penerimaan karena sokongan itu untuk kepentingan umum Wong Sikep bukan untuk perorangan. Kalau untuk Wong Sikep tertentu mereka akan menolaknya. Alasan penolakan yang lain karena hal itu bertentangan dengan nasihat orang tua yang meminta kejelasan sumber dana tersebut.

Pihak yang menerima ini menambahkan bahwa adanya orang yang menolak supaya mengaca diri karena yang bersangkutan dianggap sebagai sosok yang sering mencari keuntungan pribadi atas nama Wong Sikep. Dalam kaitan ini, sebelum memutuskan Mbah Ontar *berembug* bukan hanya dengan tokoh Wong Sikep yang ada di Bombong namun juga dari tempat lain seperti Wotan dan Kaliyoso. Berdasarkan rembugan tersebut Mbah Ontar menyetujui dan memutuskan agar sokongan tersebut digunakan untuk pembangunan prasarana umum (jembatan) dan bendaharanya diganti oleh Wong Sikep yang bisa baca-tulis. Sokongan yang diberikan pemerintah sebesar Rp 74 juta pada Januari 2005 misalnya, direalisasikan dalam bentuk pembangunan jembatan yang dapat dinikmati bukan hanya Wong Sikep, namun juga orang Islam. Sebab jembatan tersebut menghubungkan antara pemukiman penduduk dengan areal pertanian mereka. Ini sekaligus menjadi modal sosial-ekonomi Wong Sikep dalam relasinya dengan kelompok Islam. Sementara di sisi lain mereka tetap menolak terhadap ajakan yang bertentangan dengan keyakinan mereka yang lain seperti tetap tidak menyekolahkan anak-anaknya, tidak kawin dengan cara *titip-naib*, dan tidak menganut agama yang diakui pemerintah

Bagi pihak yang menolak, seperti yang diwakili oleh Gugun, beralasan karena dalam proses pemberian sokongan ini sejak awal dianggap ada kejanggalan dan kontroversi. Kepanitiannya berasal dari nonSikep, kecuali bendaharanya, dan diapun lebih bersifat simbolik. Selain itu sesepuh Sikep tidak diajak *rembugan* sebelumnya, sehingga terjadi kesalahpahaman. Bagi sesepuh Wong Sikep kalau sokongan tersebut merupakan uang pajak rakyat, berarti sebenarnya pemerintah tidak membantu, namun memang selayaknya kembali kepada rakyat. Mereka juga mempertanyakan tentang penyebab mereka diberi bantuan, kalau alasannya karena mereka dianggap miskin, sebenarnya masih banyak kelompok lain (Islam) yang juga miskin. Yang tidak kalah pentingnya ada juga yang memperlmasalahkan tentang jumlah uang sokongan yang disimpan di BRI karena tidak sesuai dengan jumlah yang semestinya.

Dari alasan pihak yang menolak dan menerima sokongan yang melibatkan beberapa pelaku di kalangan Wong Sikep tersebut menunjukkan adanya perbedaan penafsiran atas ajaran Sikepisme sendiri. Perbedaan terjadi bukan hanya karena tidak adanya teks tertulis, namun disesuaikan dengan kepentingan para pelaku. Masing-masing pelaku menganggap tafsir (pengetahuan) terhadap pemahaman agamanya sebagai suatu hal yang benar, sehingga yang paling sah untuk diikuti oleh pihak lain, atau setidaknya-tidaknya pengetahuannya tersebut dijadikan untuk mengesahkan tindakan dirinya sendiri. Di sisi lain implementasi strategi pengaturan yang dilakukan aparat pemerintah telah memproduk pengetahuan baru bagi (sebagian) pelaku di kalangan Wong Sikep yaitu mengenai makna sokongan yang dilakukan aparat pemerintah tersebut.

Selain itu, dalam relasi kuasa antarpelaku yang menerima dan menolak sokongan menunjukkan adanya pengembangan prasangka tertentu bagi pelaku lain, terutama dari yang menerima terhadap yang menolaknya. Pengembangan wacana yang bersifat prasangka ini sebagai bagian dari strategi kuasa pihak yang menerima untuk memenangkan persaingannya dengan pihak yang menolak.

Terlepas dari seberapa besar sokongan yang diterima dan pemanfaatannya, namun penerimaan sokongan tersebut oleh para pelaku dari kalangan tokoh Wong Sikep menunjukkan bahwa mereka mengesampingkan wacana penolakan yang dilontarkan oleh Gugun.

B. Pertanian: Ajang Persaingan dan Wacana

Pertanian merupakan hal yang pokok dalam kehidupan Wong Sikep, hal ini karena bertani merupakan satu-satunya pekerjaan semua orang yang mengaku Wong Sikep. Praktik pertanian sebagai satu-satunya pekerjaan ini, yang sekaligus menjadi identitas budaya Wong Sikep, didasarkan atas nilai 'keluguan' yang bermakna bersikap dan berindak jujur atau apa adanya. Shiraishi (dalam Widodo, 1997) memandangnya sebagai ajaran pokok Saminisme. Nilai lugu ketika diterapkan dalam urusan pekerjaan dan kerja keras berarti harus *demunung* yaitu sesuatu yang harus jelas sumbernya, dan pekerjaan yang *demunung* hanyalah di bidang pertanian, ini sekaligus mengandaikan bahwa di luar bidang pertanian tidak ada pekerjaan yang *demunung*. Pandangan ini *serujuk* dengan apa yang dikemukakan Mbah Yodo yang menghubungkan antara kegiatan hubungan seksual dengan pengelolaan sawah untuk menghasilkan sesuatu. Artinya, menggarap sawah itu dianalogikan dengan *sikep rabi* (hubungan seksual), karena keduanya tidak boleh ditinggalkan apapun alasannya. Berdagang tidak boleh karena mengandung unsur kebohongan atau unsur mencari keuntungan. Setiap adanya selisih antara harga beli dan harga jual itu namanya laba, itu berarti bohong karena seharusnya orang itu saling membantu.

Ada dua kelompok petani di kalangan Wong Sikep yaitu petani pemilik dan petani penggarap (*gadu*). Petani pemilik masih cukup besar, namun seiring dengan semakin bertambahnya jumlah mereka, banyak di kalangan mereka yang menggarap sawah milik orang Islam. Petani penggarap ini ada dua jenis yaitu petani penggarap seutuhnya, dan petani penggarap sampingan. Jenis pertama terdiri dari petani yang tidak memiliki lahan pertanian lagi sehingga menggarap sawah orang lain sebagai satu-satunya pekerjaan. Jenis kedua terdiri dari petani yang selain memiliki lahan pertanian sendiri, namun karena luasnya sangat sedikit, menggarap juga lahan milik orang lain. Kelompok ini yang terbesar di kalangan Wong Sikep. Misalnya, lahan pertanian milik keturunan Padmo (mantan lurah tahun 60-70-an) digarap oleh banyak Wong Sikep seperti Kuci, P. Parsu (salah satu tokoh WS), Sutik, Mul, Hono, Wali dan Yani. Selain itu lahan pertanian keluarga ini juga banyak digarap oleh orang Tengahan, sebutan untuk orang Rifaiyah. Hal ini menjadi salah satu penyebab hampir seluruh Wong Sikep dan Rifaiyah memilih calon petinggi (kepala desa) yang berasal dari keturunan Padmo.

Wong Sikep hanya mengandalkan pemenuhan kebutuhan pokoknya kepada pertanian, mereka berusaha agar lahan pertaniannya terus produktif sehingga dibutuhkan pengairan dan bajak. Karena itu sokongan yang terkait dengan teknologi pertanian jauh lebih mudah diakomodasi oleh

warga Sikep dibandingkan dengan di bidang lain. Saat ini dalam membajak sawah mereka sudah menggunakan traktor dan sudah menggunakan saluran irigasi dengan mesin pengangkat air yang diambil dari sungai di dekatnya. Hal ini dapat dimaknai bahwa strategi Wong Sikep dalam berelasi dengan aparat pemerintah ditandai dengan penerimaan pengetahuan tentang pertanian yang dimilikinya dengan perkembangan teknologi pertanian dan disesuaikan dengan kepentingan mereka sendiri.

Di antara usaha pemerintah untuk meningkatkan pengetahuan dan keterampilan serta kesejahteraan petani, khususnya di kalangan Wong Sikep adalah memprakarsai dan mendukung organisasi kelompok tani seperti Serikat Petani Pati, dan Kelompok Tani Maju, dan bahkan ada koordinator petak sawah. Sering terjadi kelompok-kelompok tani ini dijadikan alat bagi pengurusnya untuk memperoleh bantuan dari instansi pemerintah terkait. Kelompok Tani Maju misalnya mengurus petani di kalangan Wong Sikep dan petani muslim, ketuanya berasal dari Wong Sikep. Organisasi tani ini didirikan pada level kecamatan, dan dalam perjalanannya mengalami masalah yang terkait dengan internal kepengurusannya, sehingga menjadi tidak berfungsi lagi.

Hubungan pekerjaan Kandar dengan WS bermasalah dengan Gugun, pemuda WS. Kandar dan Gugun berada dalam satu organisasi tani yaitu Karya Tani Maju (KTM), KTM yang diketuai oleh Gugun merupakan organisasi swadaya masyarakat yang berada di level kecamatan. Kandar mendapat tugas sebagai bagian 'wira-wiri' ngurus semacam transfer teknologi pertanian dari tempat lain ke dalam lingkungan petani Sukolilo, khususnya di Bombong. Menurutnya dalam prakteknya meskipun memperoleh bantuan dari luar/pemerintah seperti berupa mesin pompa, namun yang mengurus Gugun semuanya, bahkan petani dipungut iuran untuk pengganti mesin pompa tersebut meskipun sebenarnya mesin bantuan dari pemerintah, namun kepada petani dikatakan pinjaman dari pemerintah. Akhirnya kita (pengurus) tidak mau lagi mengurus KTM.

Ketuanya, melalui P. Ta, menyatakan bahwa pemberian dari pemerintah tidaklah gratis, namun semacam pinjaman lunak yang harus dikembalikan. Di pihak lain para pengurus dan anggota dari organisasi tersebut tidak mau tahu dengan alasan-alasan seperti itu. Ada semacam stigmatisasi dari komunitas ini bahwa ketuanya sebagai sosok yang selalu mengambil keuntungan pribadi dengan mengatasnamakan organisasi/kelompok, sebuah prasangka yang sering dilontarkan dan dipertahankan terus oleh pelaku yang 'berseberangan' dengannya.

Aparat pemerintah mendorong warga Sikep, dan warga petani-muslim, membentuk kepengurusan petak sawah supaya pengelolaan pertanian berjalan dengan baik. Warga Sikep kemudian membentuknya, dan di dalamnya menunjukkan relasi kuasa di antara pelaku di kalangan mereka. Lokasi sawah Wong Sikep berada di sebelah utara perkampungan Bombong sekitar 2 Km. Ada tiga kelompok petak sawah yaitu Kelompok Badi, Malikan, dan Niamo. Masing-masing petak pada setiap kelompok memiliki luas yang berbeda. Kelompok Badi dan Niamo terdiri dari petani Wong Sikep, sedangkan kelompok Malikan terdiri dari petani Wong Sikep dan muslim.

Dalam kelompok petak sawah ini terjadi pertikaian, hal ini ditandai dengan aliansi internal kelompok (*bololan*). Sumber pertikaian berasal dari pengelolaan keuangan dan mesin pompa. Satu pihak melempar stereotif kepada pihak yang lain yang berkisar adanya penyalahgunaan keuangan dan fasilitas pertanian yang dimiliki kelompok, pelaku satu menuduh pelaku lain sering minta

bantuan dari luar/pemerintah dengan mengatasnamakan Wong Sikep. P. Ta, seorang Sikep, yang datang ketika saya berbincang dengan Niamo di pinggir Kali Wondo menyampaikan pandangan Gugun bahwa agar supaya ada pemilihan baru kelompok petak. Niamo nampaknya belum memutuskan setuju atau tidak, sebaliknya ia menyatakan: 'manut maunya anggota yang lain seperti apa.' Niamo yang terlihat ingin memperlihatkan posisinya menambahkan bahwa yang penting dia tidak setuju kalau Gugun mengatasnamakan Wong Sikep minta bantuan ke luar tanpa persetujuan kelompok dan supaya ada pengelolaan dana yang jelas. Ia juga menegaskan pendiriannya tentang *moro pitu*, bukan *moro enem* untuk pengenaan iuran air, dan itu perlu disampaikan kepada Gugun.

C. Coblosan: Agenda Politik Kontroversial

Sampai sekitar tahun 1980-an Wong Sikep dikenal sebagai kelompok yang tidak berpartisipasi dalam kegiatan politik praktis, khususnya pemilihan umum atau 'coblosan', baik coblosan untuk memilih anggota legislatif maupun pemilihan kepala desa (Pilkades). Kalau mereka ditanya mengapa tidak ikut nyoblos, mereka akan menjawab '*neng umah wis nyoblos*', atau '*aku wis duwe coblosan dhewe*'.⁵⁰ Aparat pemerintah melakukan sosialisasi dan mobilisasi agar mereka ikut berpartisipasi dalam kegiatan 'pesta demokrasi' tersebut. Sebab bagi pemerintah, kegiatan ini merupakan bagian dari kepedulian sebagai warga negara yang baik. Ketika keterlibatan dalam 'pesta demokrasi' tersebut dijadikan sebagai salah satu standar penilai kewarganegaraan yang baik, maka sebenarnya negara telah melakukan pengaturan dan normalisasi agar Wong Sikep menjadi warga yang normal dengan mengikuti norma (politik) sebagaimana dilakukan oleh kelompok masyarakat yang lain. Karena itu pada hakikatnya sosialisasi agar Wong Sikep terlibat dalam kegiatan politik praktis oleh negara merupakan bagian tidak terpisahkan dari agenda untuk mengubah budaya Wong Sikep. Dengan demikian mereka dimasukkan dalam sebuah agenda baru dalam bidang politik kontemporer yaitu demokratisasi. Terlepas dari kepentingan di balik mobilisasi untuk 'nyoblos' tersebut.

Pada saat sekarang sebagian besar Wong Sikep telah ikut berpartisipasi dalam kegiatan Pemilu, baik pemilihan umum maupun pemilihan petinggi (kepala desa), namun masih ada juga yang masih tidak berpartisipasi. Perbedaan ini kemudian menjadi wacana yang membawa ketegangan di antara warga Sikep. Berikut ini akan dijelaskan bagaimana isu mengenai partisipasi politik telah melahirkan relasi kuasa antar pelaku di kalangan Wog Sikep sendiri.

Pada Pilkades tahun 2008, 16 Februari, kembali Wong Sikep memiliki makna signifikan di kalangan calon lurah atau petinggi. Sebab hampir sama dengan pemilihan sebelumnya, suara Wong Sikep sekitar 15-18% suara keseluruhan pemilih. Karena itu setiap calon, kecuali H

⁵⁰Dalam hal ini Widodo (1997) memasukkan makna *coblosan* dalam perspektif Wong Sikep itu sebagai pemberian makna majemuk atas sebuah konsep, dan bagi mereka berfungsi dalam dua hal: pemaknaan jamak itu sebagai simbol penolakan terhadap sesuatu yang dipaksakan dari luar, dan ini sekaligus sebagai penolakan terhadap perubahan sosio-kultural atas status dan identitas mereka; selain itu pemaknaan jamak itu berfungsi sebagai penegasan atas identitas mereka, dan sekaligus menunjukkan bahwa mereka masih memiliki kendali atas dirinya, walau bersifat simbolik. Lebih lanjut lihat dalam Widodo, 'Samin in the New Order: The Politics of Encounter and Isolation' dalam Jim Schiller and Barbara Martin-Schiller (eds), *Imaging Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*. Ohio University Press. Pemaknaan majemuk ini juga terdapat dalam beberapa konsep yang lain yang biasa disebut dengan *kirotoboso* seperti *Budho*, dan *agama*, *sekolah*.

Harsono, dan tim suksesnya berusaha mencari simpati kepada sesepuh Wong Sikep melalui berbagai cara.

Mas Kuci menyatakan, 'kemarin-kamari calon petinggi dan pendukungnya minta restu Mbah Ontar, kecuali Harsono. Ya... Mbah Ontar sebagai sesepuh merestuinnya.'

Berdasarkan pengamatan saya selama dua hari sebelum coblosan, setiap hari terutama malam hari rumah sesepuh Sikep ini selalu ramai dengan pendukung para calon. Mereka hanya ngobrol-ngobrol sesama mereka, menyediakan rokok untuk tuan rumah, juga makanan ringan. Bahkan Bayan Eny, salah satu calon, pada saat acara penentuan gambar di balai desa menyatakan bahwa dia sudah sowan Mbah Ontar dan Mbah Ontar sudah merestuinnya.

Dalam pilihan lurah tersebut terjadi ketegangan antar warga Wong Sikep sendiri. Sebab walaupun mayoritas warga Sikep ikut *coblosan*, namun di antara yang ikut coblosan tersebut berbeda dalam memilih calon petingginya. P. Sukar dan Suran misalnya menjadi pendukung dari Tim sukses yang haji. Hal ini terlihat ketika keduanya ikut membagikan uang pada sore hari, sehari menjelang Pilkades. Keduanya bersama Saripan, mantan Sikep, ikut membagi-bagikan uang di kalangan anggota keluarga Wong Sikep yang berhak memilih.⁵¹ Sementara sebagian besar Wong Sikep yang lain seperti Kuci dan Niamo mendukung calon yang lain yaitu Yakto. Kuci adalah salah satu putera Mbah Ontar yang masih menjadi satu rumah dengan sesepuh Sikep tersebut, ia juga bersama-sama dengan ponakan yang mendampingi Mbah Ontar ketika ke istana kepresidenan pada masa pemerintahan Gus Dur. Sementara Niamo adalah seorang warga Sikep yang berasal dari Wotan, dan setelah menikah dengan perempuan Sikep Bombong kemudian menetap di kampung ini. Ia juga sebagai ketua pengurus salah satu petak sawah yang dimiliki Wong Sikep. Istrinya

⁵¹Pembagian uang ini dilakukan secara terang-terangan oleh ketiga Tim sukses calon lurah pada waktu yang hampir bersamaan, mulai dari pukul 17.00 sampai 19.00. Jumlahnya memang berbeda-beda sesuai dengan dana yang dimiliki masing-masing calon. Saya sudah mengetahui sebelumnya atas info yang diberikan Dziran, jamaah muslim di masjid Wali sehabis jumat. Menurutnya, sore dan malam nanti akan banyak orang Baurejo kejatuhan rejeki nompok. Setelah saya tanya mengapa, karena masing-masing calon petinggi akan bagi-bagi uang. Betul juga ketika saya pulang ke tempat kos di lingkungan perumahan WS, sekitar pukul 17.00 *bebotoh* dari calon petinggi perempuan membagikan amplop yang isinya Rp. 10.000/amplop/calon pilih kepada WS. Setiap keluarga WS menerima amplop sesuai dengan jumlah anggota yang berhak memilih. P. Tomo (yang ada di depan rumah P Saripan) misalnya menerima 4 amplop karena ada 4 orang yang berhak memilih yaitu selain dia dan isterinya juga anak dan menantu laki-lakinya. Sedangkan P. Saripan, mantan WS, menerima 3 amplop yaitu dia dan isterinya serta anak perempuannya yang sudah cerai dengan suaminya.

Sesudah magrib, sekita pukul 17.30 datang *bebotoh* calon petinggi yang haji, Arso, yang memberi uang sebesar Rp. 30.000/amplop/calon pilih. Ketika *bebotoh* Arso selesai membagi dan keluar rumah P. Kus dan P. Saripan, Pukul 19.40 *bebotoh* dari Subit memberikan Rp. 50.000/amplop/orang. Permainan belum selesai, karena sekitar pukul 19.48, *bebotoh* Arso 'ngebom' lagi dengan memberikan uang Rp. 30.000/amplop/calon pilih. Semua permainan politik uang ini dilakukan secara terang-terangan, kasat mata, dan seperti hal yang biasa karena setiap *bebotoh* satu calon ketika berpapasan dengan *bebotoh* yang lain di suatu rumah saling menyapa walau sepiintas dan basa-basi. Walhasil, malam itu masing-masing calon petinggi mengeluarkan uang sebesar Rp. 10.000 (calon petinggi perempuan, Ine), Rp. 60.000 (Arso), dan Rp. 50.000 (Subit). Artinya setiap calon pilih memperoleh uang sebesar Rp. 120.000. Karena itu keluarga P. Kus malam itu menerima uang Rp. 480.000. sementara keluarga P Saripan menerima Rp. 360.000. Jika dikalikan dengan jumlah calon, pilih (sekitar 4.700 orang) maka setiap calon petinggi harus mengeluarkan uang puluhan juta bahkan ratusan juta rupiah.

Alasan menerima uang amplop tersebut hampir sama yaitu itu merupakan pemberian dari calon petinggi, perkara besoknya memilih siapa itu urusan pribadi dan rata-rata WS sudah punya pilihan, P. Parsu misalnya akan memilih Subit, begitu juga dengan P. Kus, Niamo, Mbah Yodo dan Oyot. Sementara Saripan, mantan WS, akan memilih Arso dan karenanya ia menjadi salah satu *bebotohnya*, begitu juga dengan P. Sukar.

adalah adik kandung dari isterinya Gugun, pemuda Sikep yang lain yang dalam banyak hal terlibat dalam persaingan dan tercermin juga dalam medan coblosan ini.

Di antara pendukung calon yang sama terdapat perbedaan tingkatan keterlibatannya. Misalnya antara Kuci dan Niamo, Kuci sekedar mendukung melalui wacana dan menyuarakan apa yang menjadi maksud Mbah Ontar kepada warga Sikep. Suatu hal yang wajar karena hubungan kekeluargaan dan untuk kelangsungan otoritas kharismatik sesepuh Sikep. Sementara Niamo, yang pasca Pilkada berusaha menjadi calon bayan, mendukung melalui pelaksanaan langsung dengan menjadi anggota Tim sukses salah satu calon kuat. Dia, sebagaimana dalam banyak hal, banyak bersandar kepada tokoh Sikep yang lain yaitu Mbah Oyot, walaupun dalam kasus coblosan ini ia tetap mendasarkan diri kepada pandangan Mbah Ontar, sehingga serujuk dengan Kuci.

Dalam perjalanan pulang mengantar mas Kuci dengan mobil ke rumahnya setelah nyoblos, saya bertanya kepadanya dalam bahasa Jawa kromo, kira-kira siapa yang kuat? Dalam bahasa Jawa kromo juga, dia langsung menjawab, 'gih moga sing kulo jagone'. Saya (NI): 'maksute Subit mas?'; Kuci: 'lo nggih same kalian petunjukipun Mbah Ontar, sebab tiambakipun srawungan banget...' Kemudian ia menambahkan bahwa Mbah Ontar (ia menyebut bapaknya dengan mbah seperti yang biasa dilakukan Wong Sikep lainnya, NI) menyatakan supaya milih yang dekat saja. Mbah Ontar sendiri tidak ikut nyoblos. Ketika orang ramai nyoblos ia hanya di rumah sepanjang hari bersama seseorang dari daerah Winong.

Alasan yang dikemukakan Kuci tersebut terkait dengan nasehat dan keputusan yang diambil oleh sesepuh Sikep. Saya berusaha menelusuri lebih jauh alasan Mbah Ontar dan Wong Sikep memilih Subit. Dari penelusuran tersebut diketahui karena banyak Wong Sikep yang menjadi penggarap sawah keluarganya. Tindakan ini merupakan balas jasa, juga karena tiga (3) bulan sebelumnya, ketika itu Subit belum menegaskan mencalonkan diri sebagai lurah, telah memberikan sokongan sebesar Rp. 1 juta kepada kelompok tani Wong Sikep untuk merehabilitasi jembatan Kaliwondo, dan sokongan awal ini menjadi pembicaraan yang meluas di kalangan Wong Sikep.

Di sisi lain pilihan lurah sebenarnya mengandung unsur persaingan dari kalangan Wong Sikep. Motivasi mereka ada beberapa kemungkinan yang terkait dengan bidang ekonomi dan jabatan yaitu: penggarapan lahan garapan yang lebih, tetap diberikan lahan garapan, diberikan lahan garapan baru, dan jabatan pada tingkat RT-bayan. Motivasi ekonomi sangat wajar karena lahan pertanian milik keluarga besar Subit sangat luas. Meskipun belum ada jumlah pasti, namun dua orang informan saya, Tomo dan Mbah Parsu, menyebutnya sekitar 50 Ha. Belum lagi lahan pertanian yang akan jadi bengkok lurah, yang menurut informasi mencapai 17 Ha. Meskipun biasanya lurah akan cenderung menyewakannya kepada orang lain, namun di dalamnya tetap mengandung peluang bagi warga Sikep untuk menggarap (*menggadu*) sawah *bengkok* tersebut.

Di pihak lain ada warga Sikep yang tidak ikut nyoblos, seperti dilakukan Gugun. Seorang pemuda Sikep yang berasal dari Kaliyoso Kudus, sempat bercerai dengan istrinya yang pertama, kemudian nikah lagi dengan perempuan Sikep Bombong. Ia ditengarai oleh Wong Sikep yang lain seperti Kuci dan Sukam, punya komputer dan bisa baca-tulis, menjadi pimpinan kelompok tani, serta banyak berhubungan dengan tokoh di luar Sikep seperti Lembaga Swadaya Masyarakat, dan akademisi.

Pada Pilkades 16 Februari 2008 Gugun tidak nyoblos. Dia bilang 'ingin beda saja'. Tapi kemudian dia menjelaskan bahwa selama ini dia tidak pernah nyoblos baik dalam Pemilu legislatif maupun presiden, dan petinggi. Karena biasanya hanya mendatangkan tukaran dan tidak rukun (di kalangan Wong Sikep). Karena kalau sudah memilih salah seorang pasti akan mendatangkan ketidaksenangan dari yang lainnya, dan ini akan menimbulkan ketidakrukunan.

Alasan Gugun ini berkaitan dengan dampak dari coblosan yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Sikepisme yaitu pemeliharaan keseduluran dan kerukunan. Hanya saja ketika saya selesai melakukan wawancara dengannya, dia mengatakan ia akan segera pergi ke desa lain, Baleadi, yang sedang melaksanakan Pilkades juga. Ia pergi ke desa tersebut untuk memantau perkembangan karena menurutnya ada warga Sikep yang menjadi calon dan ia ikut memperjuangkannya. Artinya ada ketidaksinkronan antara alasan dia tidak ikut nyoblos Pilkades di desanya dengan kepeduliannya terhadap warga Sikep yang menjadi calon dalam Pilkades di tempat lain. Hal ini menunjukkan adanya masalah dalam relasinya dengan kelompok warga Sikep yang lain, dan pernyataan 'ingin beda saja' dengan Wong Sikep yang lain ada pembenarannya. Hal ini dapat dikaitkan dengan beberapa kejadian, misalnya dalam banyak acara *brokohan*, *sunatan*, dan *nyuwito* yang diadakan tetangga dekat sesama Wong Sikep, sosok pemuda ini tidak pernah kelihatan. Adanya masalah dalam relasinya dengan tokoh dan sesepuh Sikep ini sebenarnya sudah dimulai ketika ada kasus sokongan dari pemerintah sebagaimana dikemukakan sebelumnya, dan hal ini diakuinya.

D. Sang Pionir yang Mulai Tersisih?

Relasi-relasi sosial dalam berbagai medan tersebut menyebabkan adanya pelaku yang berpengaruh dan terpinggirkan sementara di kalangan warga Sikep sendiri. Berikut akan digambarkan kesalingberpengaruh antarpepelaku melalui praktik-praktik sosial yang dibangun oleh mereka. Pelaku yang sebelumnya memiliki pengaruh cukup besar di kalangan Wong Sikep mulai terpinggirkan, namun ia terus berjuang untuk mempertahankan posisi, sementara pelaku lain terus berupaya meningkatkan posisinya melalui berbagai strategi.

Peran Gugun di kalangan Wong Sikep dulunya sangat besar karena ide-idenya banyak diterima oleh sesepuh dan di kalangan Wong Sikep seperti cara pakaian yang menjadi identitas Wong Sikep dan sosialisasi nilai-nilai kesikepan kepada generasi mudanya. Setelah pakaian *kampret* tidak banyak dipakai lagi oleh anak-anak muda Sikep, ia berusaha agar mereka menggunakan kembali, namun dengan beberapa perubahan yaitu warnanya tidak harus hitam, meskipun ia sendiri selalu menggunakan pakaian *kampret* ini dengan warna hitam, potongannya sama untuk bawahan sampai di bawah lutut. Sementara sosialisasi nilai diberikan oleh sesepuh Sikep pada tiap Jum'at malam di rumah sesepuh tersebut. Ia juga mewakili Wong Sikep dalam beberapa lembaga yang terkait dengan pertanian seperti Serikat Petani Pati dan Karya Tani Maju yang bukan saja membawahi warga Sikep namun juga muslim.

Gugun juga berkontribusi besar dalam penyelesaian sengketa tanah warga Sikep dengan aparat pemerintah, dan ketika Mbah Ontar ke istana negara pada masa pemerintahan Gus Dur karena jaringan sosial yang dimilikinya dengan pihak elite politik negara di tingkat pusat.

...Saya menanyakan tentang peran seorang elite politik pusat ketika terjadi konflik antara mbahnya Niarno sebagai pemilik tanah dengan pemerintah (kecamatan dan Kepala sekolah SD Wotan 1) dalam proses pembangunan sekolah tersebut. Dia menyatakan (sambil tertawa kecil) bahwa elite politik itu kenalannya dan pernah ke Bombong pada. Bahkan sesepuh Sikep pernah ke istana negara akan menghadap Gus Dur, tapi tidak ketemu, dia hanya ditemui oleh elite politik tersebut. Saya juga sempat melihat foto sang tokoh di rumah mantan sesepuh Sikep di Ngawen, almarhum Mbah Sampir, ketika saya melakukan perbincangan dengan Gugun. Berdasarkan informasi sebelumnya dari Niarno (pemuda WS), dan seorang mantan kepala sekolah SD Wotan 1 diketahui bahwa ketika akan membebaskan tanah untuk pembangunan SD tersebut, pemerintah awalnya tidak mau membayarnya, namun akhirnya mau membayar berkat perlawanan yang dilakukan oleh Wong Sikep khususnya keluarga Niarno dan Gugun ketika itu. Mereka menghadap camat agar menyelesaikan masalahnya, bahkan seperti diceritakan oleh Niarno ia sempat menunggu camat di depan pintu kantornya setengah harian penuh. Ketika camat keluar dari pintu ruangnya dia berusaha menghindar, tapi dikejar oleh Niarno dan terjadi percekocokan mulut di kantor camat. Akhirnya WS melalui Gugun menghubungi dan menceritakan peristiwa tersebut kepada seorang elite politik, dan sang elite tersebut menurut Niarno memerintahkan kepada camat agar memenuhi tuntutan warga Sikep. Proses selanjutnya camat ketika itu dipindah ke tempat lain atau 'dilengserkan' menurut istilah Niarno.

Jaringan sosial yang dimiliki Gugun dengan pihak luar Sikep, baik dari kalangan pemerintah maupun lembaga swadaya masyarakat dan di wilayah maupun di luar Pati, menjadi modal ketika berelasi dengan pihak-pihak di lingkungan Wong Sikep sendiri, dia termasuk orang yang berpengaruh di lingkungannya. Pada saat sekarang (setidaknya sebelum ada kasus rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo) jaringan sosial yang dimilikinya nampaknya tidak begitu ampuh untuk mempengaruhi warga dan tokoh serta sesepuh Sikep. Sebaliknya bangunan jaringan itu mulai disikapi secara kritis oleh warga Sikep yang lain. Seiring dengan munculnya pelaku-pelaku baru dalam medan sosial yang terkait dengan keberadaan Wong Sikep, dan sekaligus menjadi pesaing-pesaing yang mengandalkan kepada kelebihan modal yang dimilikinya masing-masing, seperti Kuci dan Niarno. Juga dengan memanfaatkan sesuatu yang menjadi kelemahan-kelemahan Gugun sendiri.

Para pelaku baru tersebut mengembangkan wacana bernuansa prasangka bahwa Gugun ketika berhubungan dengan pihak di luar Sikep sering mengatasnamakan Wong Sikep untuk kepentingan dan memperkaya dirinya sendiri. Misalnya Niarno beranggapan Gugun telah menyalahgunakan keuangan yang dimiliki kelompok dan sering minta bantuan dari luar/pemerintah dengan mengatasnamakan WS. Niarno juga menyatakan bahwa upah bulanan pengelolaan mesin pompa tidak diberikan kepadanya.

Gugun sebenarnya berusaha melakukan negosiasi dengan Niamo melalui P. Ta, yang menurut Niamo menjadi '*bolonya*', namun warga Sikep ini nampaknya ingin berposisi netral atau sebagai penengah. Niamo menampik secara halus dengan tidak mengiyakan, sebaliknya ia menyatakan 'terserah kepada maunya anggota,' dan dengan suatu catatan Gugun jangan mengatasnamakan Wong Sikep kalau minta bantuan ke luar. Nampaknya dia menanggapi negosiasi Gugun dengan cara menunjukkan bahwa dirinya masih mengendalikan kelangsungan tidaknya kepengurusan dan bahwa ketidakaktifannya dalam organisasi tersebut justru karena ketidaksenangan terhadap perilaku pesaingnya tersebut.

...Ketika perbincangan saya dengan Niamo di pinggir Kali Wondo datang warga Sikep yang lain, P. Ta, dan terjadi 'rembugan'. P. Ta menyampaikan pandangan Gugun agar supaya kelompok petak sawah yang diketuai Niamo, dan sudah ditinggalkannya karena konfliknya dengan Gugun, dipilih lagi dengan orang-orang baru. Niamo nampaknya belum memutuskan setuju atau tidak, sebaliknya menyatakan ia manut saja maunya anggota yang lain seperti apa. Yang penting dia tidak setuju kalau Gugun mengatasnamakan Wong Sikep ketika minta bantuan ke luar tanpa persetujuan kelompok dan ada pengelolaan dana yang jelas. Ia juga menegaskan pendiriannya tentang *moro pitu*, bukan *moro enem* untuk peneanaan iuran air, dan itu perlu disampaikan kepada Gugun.

Di pihak lain ada juga, seperti diungkap P. Ta, yang menghargai usaha Gugun dalam mencarikan dana dari luar yang sudah ada hasilnya seperti pompa air. Bagi P. Ta, warga tani khususnya kalangan Wong Sikep semestinya menghargai juga sumbangan Gugun yang telah mencarikan dana, dan hasilnya sudah ada secara fisik.

Wacana yang bernuansa prasangka terhadap Gugun juga sering dilontarkan oleh beberapa pihak seperti Saripan, dan Niamo:

Pak Saripan (50 tahun) mengatakan kalau mau mencari informasi tentang Wong Sikep supaya ke Mbah Oyot dan kalau pemudanya kepada Niamo. Kemudian ia menambahkan "ampun teng Gugun." Di tengah pembicaraannya, Mas Niamo datang, Pak Saripan melanjutkan, "Gugun itu ketika berhubungan dengan orang luar seringkali mengatasnamakan wakil Wong Sikep, padahal sebenarnya tidak begitu. Apalagi kalau ada "sokongan" dari luar untuk Wong Sikep hanya digunakan untuk kepentingannya sendiri. Pernah ada sokongan dari pemerintah (dia tidak menyebut pemerintah level yang mana) sebesar Rp 70-an juta untuk kepentingan pertanian Wong Sikep, digunakan oleh Gugun untuk menyewa sawah di tempat lain (Kudus). Wong Sikep sudah banyak yang ngerti. Saripan melanjutkan, 'Nanti kalau Pak Nawari berhubungan dengan dia, saya khawatir Gugun akan menanyakan alamat bapak (NI), lalu ia akan mencari bapak untuk minta sokongan atas nama Wong Sikep. Itu sering dilakukannya, misalnya ketika Pak Mahir (peneliti WS tahun 90-an) dia didatangi dan dimintai sokongan. Ketika itu Pak Mahir memberi sokongan jutaan untuk WS melalui Gugun tapi ternyata diambil dia sendiri.' Lalu Mas Niamo menimpali 'Ya, Mas. Saya tahu itu karena ketika itu saya diajak'. Selain itu, Mas Niamo menambahkan (dalam bahasa Jawa kromo) "saya menjaga mesin pengairan untuk sawah yang disokong oleh pemerintah, tidak diberi upah, padahal perjanjiannya, dia akan memberi upah bulanan, akhirnya saya 'males' ikut dia lagi.

Prasangka seperti ini ternyata bukan hanya berkembang di kalangan Wong Sikep dan mantan Sikep namun juga di kalangan muslim yang pernah berelasi dengan Gugun dalam kepengurusan kelompok tani. Misalnya seperti dikemukakan Kandar. Menurut pemuda Rifaiyah dari kelompok Pak Pii ini, meskipun Kelompok Tani Maju memperoleh bantuan dari luar/pemerintah seperti mesin pompa, namun yang mengurus Gugun sendiri. Ia memberitakan kepada petani bahwa pompa tersebut pinjaman dari pemerintah dan untuk itu petani harus membayarnya. Akhirnya menurut Kandar, para personil pengurusnya meninggalkan organisasi tani tersebut.

Di pihak lain, Kuci dan Kamto melontarkan wacana tentang kesikepan Gugun karena bisa baca-tulis dan memiliki serta mengajarkan anak-anaknya mengoperasikan komputer. Secara umum hal ini terkait dengan isu pendidikan atau sekolah.

...sekarang ini ada orang yang mengaku-ngaku WS namun tindak tanduknya tidak menunjukkan kesikepan. Kalau hanya kesikepan semua orang itu sebenarnya Sikep karena ia kawin jadi *sikep rabi*. Saya menanyakan bagaimana kalau ada Wong Sikep yang dapat tulis baca dan anaknya dapat mengoperasikan komputer. Pertanyaan ini saya ajukan dalam kaitannya dengan Gugun dan anaknya. Ternyata mereka paham apa yang saya maksud. Mas Sukam menjawab: '*Sedulur (Wong Sikep) sing koyo ngono kue gumantung pangucapane, nek ngaku Sikep yo Sikep, pangakone Sikep nanging tindak lakune tanggung dewe.*' Sementara Pak WS yang dari Kaliyoso menimpali, WS yang seperti itu hanya ngakunya Sikep tapi sebenarnya sudah tidak berperilaku seperti yang dilakoni mbah-mbah dulu. Ia meneruskan: Gugun itu kan maunya menggalang persatuan organisasi Wong Sikep di berbagai tempat (sambil memperlihatkan mimik muka mengernyit, masam) namun untuk kepentingannya sendiri.

Dalam tradisi Wong Sikep, tidak bersekolah merupakan salah satu identitas yang ingin dipertahankan oleh mereka. Meskipun nampaknya tidak bersekolah ini tidak menjadi identitas yang paling pokok di kalangan mereka, suatu hal yang berbeda dengan kasus perkawinan, namun tidak bersekolah sebenarnya lebih diutamakan, setidaknya-tidaknya memiliki posisi yang sama. Kalimat '*WS sing koyo ngono kue gumantung pangucapane, nek ngaku Sikep yo Sikep, pangakone Sikep nanging tindak lakune tanggung dhewe*' mengandung makna 'sebaiknya' bersekolah tidak dilakukan. Jika seorang melontarkan wacana kepada Wong Sikep yang lain bahwa ia berpendidikan atau bersekolah, maka hal itu akan memperlemah citra baik yang bersangkutan di kalangan Wong Sikep, meskipun hal itu sangat mungkin akan menjadi modal simbolik yang bernilai ekonomis bagi dirinya ketika ia berhubungan dengan pihak di luar Sikep.

Dalam menanggapi pelaku-pelaku atau pesaing-pesaing tersebut Gugun bukannya tidak melakukan perlawanan. Setidaknya dia mencoba melakukan negosiasi seperti dalam kasus kepengurusan petak sawah. Negosiasi dilakukannya melalui orang lain yang memosisikan dirinya sebagai penengah. Selain itu dia juga nampaknya mulai melakukan semacam *resistensi merangkul*. Maksudnya, di satu sisi ketika berelasi dengan 'dunia luar' masih memanfaatkan nama Mbah Ontar sebagai sesepuh Wong Sikep di Bombong, namun ke dalam dia melakukan resistensi. Hal ini ditandai dengan kasus awal tahun 2008, ketika ada 'tamu', seperti dikemukakan Mbah Oyot dan P

Sukar, yang berasal dari luar untuk mengetahui kehidupan Wong Sikep, ia tidak lagi mempertemukan mereka dengan sesepuh Sikep tersebut. Suatu hal yang berada di luar kelaziman. Sebab, biasanya ketika ada orang luar ingin mengetahui kehidupan Wong Sikep, menjadi semacam keharusan untuk bertemu dengan Mbah Ontar ataupun tokoh yang lain seperti Mbah Oyot.

Selain itu, Gugun bernegosiasi dengan melempar wacana yang berusaha memojokkan Niamo dengan adanya berita di koran lokal yang memberitakan tentang perselingkuhan perempuan Sikep yang dianggap melibatkan Niamo sebagai sumber informasinya.

Sehabis pulang dari Yogya saya diberitahu oleh P. Saripan, isteri dan anaknya bahwa ketika brokohan anaknya Gugun tersiar isu/berita tentang adanya perselingkuhan perempuan Sikep di koran Suara Merdeka (?). Berita tersebut dilakukan wartawan. Orang yang disebut wartawan tersebut adalah orang yang sekarang berada di rumah P Saripan dan sering berbincang-bincang dengan Niamo. Ya, saya (NI) telah dicurigai sebagai wartawan yang memberitakan hal tersebut dan sumbernya berasal dari Niamo. Ketika saya ketemu dengan Niamo, ia menyatakan bahwa ia sudah menegaskan kepada beberapa warga Sikep bahwa hal itu tidak benar, Pak Nawari adalah guru di Yogyakarta dan sekarang sekolah di Jakarta, Niamo juga menegaskan bahwa dia tidak pernah berbicara tentang yang diberitakan di koran tersebut.

Tindakan untuk memenangkan dalam persaingan di antara pelaku di kalangan Wong Sikep nampaknya belum usai, Gugun yang nampak mulai tersisih terus berusaha untuk memperkuat posisinya kembali melalui bidang yang lain yaitu dalam kasus rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo. Dalam kasus ini Gugun menjadi sosok penting karena tindakannya yang kontra terhadap pembangunan pabrik semen tersebut. Sesuatu yang berseberangan dengan tindakan Niamo. Dalam kasus ini juga terjadi pergeseran aliansi dibandingkan dengan kasus-kasus sebelumnya. Gugun dan kawan-kawan yang sebelumnya berseberangan dengan beberapa pemuda dan tokoh Wong Sikep, dalam kasus ini ia justru mampu bekerja sama dengan Kuci dan mempengaruhi sikap Mbah Ontar untuk menentang pendirian pabrik tersebut. Apa yang terjadi dalam kasus pembangunan pabrik semen dan kasus-kasus sebelumnya sekaligus menunjukkan bahwa ketersisihan dan keberpengaruhan seorang pelaku lebih bersifat sementara.

Hubungan Niamo dan Kuci sampai sekarang masih baik-baik saja, hanya memang akhir-akhir ini ada perubahan, khususnya setelah adanya kasus pembangunan pabrik semen di Sukolilo. Kalau dulu sering bertemu dan rembugan, tetapi sekarang dengan adanya rencana pembangunan pabrik semen hubungan itu mulai renggang. Niamo berpendirian bahwa setuju-tidak setuju oleh Wong Sikep itu semestinya didasarkan atas kena-tidaknya sawah mereka untuk dijadikan pembangunan pabrik semen. Sementara Kuci menolak karena pengaruh dari Gugun. Sekarang hubungan Kuci dan Gugun malah membaik, mereka bersatu dalam menghadapi isu pabrik semen. Memang posisi masing-masing agak berbeda, Gugun sebagai koordinator (termasuk koordinator demonstrasi di Pati dengan mengatasnamakan Wong Sikep), sedangkan Kuci sebagai peserta demonstrasi.

Gugun sering memimpin demo anti pabrik semen di Sukolilo atas nama Wong Sikep. Menurut dua informan saya, berdasarkan infonya dari orang Pemda Pati, demo didanai oleh LSM atau orang di Surabaya yang sudah keluar dari pabrik Semen Gersik (?) sebesar Rp. 250 jutaan. Setiap orang yang ikut demo diberi Rp 25-50 ribu/demo. Kemudian untuk menghadapi atau menjinakkan pendemo yang dikoordinir oleh pemuda Sikep Pemda mendekati Mbah Ontar melalui petinggi dengan memberi sokongan kepada Wong Sikep sebesar Rp. 100 juta. Oleh petinggi, menurut informan tadi, dana itu hanya diberikan Rp 50 juta, namun ditolak oleh Mbah Ontar. Sementara menurut Niemo Mbah Ontar sebenarnya tidak menolak tapi menyuruh agar digunakan saja untuk pembangunan jalan. Sementara Gugun melalui Kuci, Mbah Ontar dihubungi supaya menolak, sehingga akhirnya sokongan itu ditolaknya. Apalagi sokongan itu oleh petinggi hanya diberikan Rp. 50 juta, dari yang semestinya Rp. 100 juta.

Penolakan oleh Mbah Ontar ini sebenarnya juga atas desakan orang-orang yang mengatasnamakan petani dari Sukolilo yang sawahnya akan dikenai sebagai lokasi pabrik semen. Mereka ini meminta kepada Mbah Ontar agar menolaknya. Menurut informan tadi, mereka ini menjadikan Mbah Ontar sebagai 'tumbal' karena kalau Mbah Ontar yang berbicara atas nama Wong Sikep akan lebih diperhatikan oleh orang-orang yang bekepentingan dengan pembangunan pabrik tersebut seperti pemerintah. Padahal itu semua dirancang oleh Gugun. Menurutnyanya tidak semua Wong Sikep menolak, karena banyak juga yang menerima dan bersifat netral.

E. Mereka yang Berusaha Bebas

Tindakan Gugun yang dapat dianggap 'menyempal' dari kebiasaan di kalangan Wong Sikep dalam hubungannya dengan Mbah Ontar selaku sesepuh, bukan suatu hal yang baru di kalangan Wong Sikep. Sebab dalam medan yang lain masih ada beberapa individu Sikep yang menunjukkan hal yang mirip. Ini sekaligus menunjukkan bagaimana individu tetap memiliki kebebasan dalam bertindak, dia juga berkiat agar kebebasan pilihannya 'seolah-olah' masih berada dalam konteks struktur (budaya atau tradisi, perkataan sesepuh) yang ada di lingkungannya. Untuk itu mereka biasanya melakukan tafsir menurut pemahamannya terhadap nilai-nilai tradisi-religi atau 'fatwa' dari sesepuhnya, tujuannya tiada lain untuk membenaran terhadap tindakannya.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa salah satu identitas Wong Sikep adalah sebagai petani, pekerjaan ini dipilih karena dianggap sesuatu yang mengandung nilai *demunung*. Walaupun demikian, saat ini di kalangan Wong Sikep sudah ada yang berusaha di sektor yang lain seperti transportasi sebagaimana dilakukan Gono (35 tahun), dan P Pudi (55 tahun). Gono mengaku hanya punya sepetak sawah (2/3 Ha), menjadi sopir *pick-up* untuk mengangkut padi atau barang pertanian lainnya. P. Pudi punya truk yang digunakan untuk mengangkut pasir, batu, gabah, dan juga *carteran* orang yang mau ke rumah sakit atau tempat tertentu, dia mengaku masih punya sawah tapi tidak seberapa, namun menurut informasi lain sebenarnya dia hanya petani penggarap, dan sudah jarang dilakukan. Sementara untuk kasus Gono saya masih sering melihatnya pergi ke sawah dengan menggunakan sepeda *onthel*.

Walaupun bekerja di sektor jasa transportasi, namun keduanya masih mengaku bertani sebagai pekerjaan pokoknya, sedangkan usaha barunya dianggap sebagai sambilan. Selain itu pekerjaan 'sambilan' itu, menurut pengakuan mereka, masih terkait atau untuk mendukung pekerjaan pokoknya. Adanya perubahan perilaku ekonomi di antara Wong Sikep ini nampaknya tidak terlepas dari pengaruh interaksi mereka dengan dunia luar, selain karena faktor dari dalam, misalnya kejelian dalam melihat kebutuhan warga Sikep, dan muslim di sekitarnya, terhadap jasa transportasi dalam kaitannya dengan pertanian seperti mengangkut padi. Jadi hal ini merupakan dampak lanjutan dari teknologi pertanian yang dilakukan aparat pemerintah. Memang kemudian apa yang mereka lakukan menjadi sebuah pekerjaan yang dapat dikatakan pokok karena pekerjaan sebagai petani menjadi diabaikan, hal ini setidaknya dalam kasus P Pudi, meskipun ia masih mengaku sebagai petani.

Sebenarnya pekerjaan di sektor jasa transportasi ini lebih mendekati sebagai pedagang, sebab di dalamnya jelas mengandung adanya unsur untung-rugi juga. Sebuah pekerjaan yang ditabukan dalam budaya Wong Sikep. Untuk itulah mereka belum berani menyatakan hal itu sebagai pekerjaan (pokok), mereka masih mengaku sebagai petani. Dengan demikian antara substansi pekerjaan di sektor jasa transportasi dengan pengakuan lisan masih sebagai petani dalam konteks kehidupan mereka sebagai Wong Sikep menunjukkan adanya kebebasan individu dan batasan oleh struktur (budaya atau tradisi-religi). Dengan bekerja di sektor jasa yang mengandung unsur perdagangan menunjukkan adanya kebebasan individu dalam melakukan tindakan di bidang ekonomi di tengah-tengah lingkungan budaya kelompok yang menabukannya, namun karena dia berada di lingkungan kelompok yang menabukan terhadap usaha seperti itu, maka mereka masih mempertimbangkan unsur budaya kelompok dengan menyatakan bahwa itu pekerjaan sambilan yang diperuntukkan untuk kepentingan pertanian.

Masih dalam persoalan pertanian, meskipun dalam hal teknologi pertanian Wong Sikep banyak menerima sebagaimana yang dilakukan aparat pemerintah, namun Wong Sikep juga melakukan resistensi terhadap sistem bercocok tanam yang tidak sesuai dengan pandangan mereka. Sebagaimana dijelaskan di bagian lain, sistem bercocok tanam Wong Sikep berbeda dengan petani lain yang banyak dipengaruhi oleh aparat pemerintah, misalnya jarak antar tanaman padi lebih panjang, termasuk tidak biasa menggunakan pupuk kimia.

Pada saat sekarang di antara mereka sudah ada yang berusaha untuk menggunakan pupuk, misalnya yang dilakukan Niarno dan P Sukar. Hal ini dibuktikan dengan permintaan Niarno kepada saya untuk mencarikan pupuk kapsul, pupuk jenis ini menurutnya dapat meningkatkan produktivitas padi sampai dua kali lipat lebih. Kebetulan agennya ada di Yogyakarta. Saya memenuhinya dengan membelikannya. Kedua warga Sikep tersebut menurut pengakuannya akan mengujicobakan terlebih dahulu pada lahan yang terbatas. Dalam perjalanan waktu, setidaknya selama penelitian ini dilakukan ternyata pupuk tersebut belum digunakan. Niarno menyatakan akan menggunakannya kalau waktunya sudah tepat.

Walaupun mereka belum menggunakan pupuk tersebut di lahan pertanian mereka, namun hal itu menunjukkan bahwa mereka memiliki kebebasan untuk menentukan tindakan penggarapan sawah yang *notabene*-nya berbeda dengan nilai-nilai tradisi-religi Wong Sikep, setidaknya dalam level pemikiran dan sikap. Pencarian waktu yang tepat untuk melaksanakannya

mengandaikan bahwa pelaku tersebut tetap mempertimbangkan struktur (budaya kelompok) di lingkungan Wong Sikep.

Di bidang politik saya menemukan tindakan 'menyempal' yang menunjukkan *kejumawan*-terbatas dari individu. Tindakan yang dilakukan Pak Sukar dan Suran menunjukkan hal itu. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa kegiatan *coblosan* yang disosialisasikan oleh aparat pemerintah telah berdampak terhadap perilaku politik Wong Sikep, di antara mereka ada yang berpartisipasi dan juga menolak dalam kegiatan 'pesta demokrasi' tersebut, baik dalam Pilkades maupun Pemilu legislatif. Dalam kegiatan *coblosan* tersebut biasanya mereka mengikuti 'fatwa' dari sesepuh. Jika sesepuh mengatakan 'pilih A' maka warganya akan patuh memilih A. Bagi Wong Sikep apa yang dikatakan oleh sesepuh termasuk bagian dari sesuatu yang harus dipatuhi.

Walaupun begitu ternyata tidak semua warga Sikep melakukan seperti itu. Kedua orang yang tersebut memperlihatkan posisi yang berbeda dengan warga Sikep yang lain, mereka menunjukkan pilihan bebas dalam perilaku politiknya dengan tidak memilih calon petinggi sebagaimana diisyaratkan oleh sesepuhnya, setidaknya menurut pemahaman warga Sikep yang lain. Bahkan keduanya ikut secara aktif dalam kegiatan Tim sukses dari calon petinggi yang tidak 'diisyaratkan' oleh sesepuh. Hanya saja, sama seperti halnya dalam ketiga kasus sebelumnya, ternyata meskipun individu-individu tersebut memiliki kebebasan dalam menentukan pilihan politiknya, yang sekaligus menolak terhadap 'fatwa' sesepuh, namun mereka masih mengemukakan argumen berdasarkan tafsir atas fatwa sesepuh tersebut. Mereka menyatakan bahwa Mbah Ontar menyerahkan kepada anak-cucunya untuk memilih.

Kepentingan Ekonomi: Jika ditelusuri lebih jauh faktor yang banyak bermain dalam praktik-praktik sosial antar pelaku di kalangan Wong Sikep adalah ekonomi. Misalnya dalam keterlibatan dan pilihan calon lurah tertentu, seperti Kuci dan lainnya menjadi penggarap lahan pertanian keluarga calon tersebut. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa ada dua kelompok petani di kalangan Wong Sikep yaitu petani pemilik dan petani penggarap (*gadu*). Petani pemilik masih cukup besar, namun seiring dengan semakin bertambahnya jumlah mereka dan lahan pertanian tetap maka banyak di kalangan mereka yang menggarap sawah milik orang Islam. Petani penggarap ini ada dua jenis yaitu petani penggarap seutuhnya, dan petani penggarap sampingan. Petani jenis pertama tidak memiliki lahan pertanian lagi sehingga menggarap sawah orang lain sebagai satu-satunya pekerjaan. Petani jenis kedua masih memiliki lahan pertanian sendiri namun luasnya sangat sedikit, dan menggarap juga lahan milik orang lain. Kelompok ini yang terbesar di kalangan Wong Sikep. Misalnya, lahan pertanian milik keturunan Padmo digarap oleh banyak Wong Sikep seperti Kuci dan lainnya

Sementara Niamo yang menjadi Tim sukses lurah terpilih merupakan tindakan awal baginya untuk mencapai tujuan yang sebenarnya yaitu mencalonkan diri sebagai kamituwo karena bengkok sawahnya lumayan luas. Sekarang dia diberi jabatan sebagai ketua RT, dan masih berusaha meraih jabatan kamituwo atau kepala dusun Karang, ia mengatakan bengkok kamituwo sebesar 4-5 Ha, sedangkan kepala desa 17 Ha, dulunya 25 Ha. Walaupun pemilihan kamituwo, yang akan dilaksanakan 2010, kemungkinan ada 5 (lima) bakal calon, namun ia tetap akan maju,

dan ia mempersiapkan mulai dari sekarang, misalnya mencari ijazah di SMPN Sukolilo di mana ia pernah bersekolah.

Di pihak lain Gugun terus membangun dan mempertahankan jaringan sosialnya dengan kelompok-kelompok di luar Wong Sikep, meskipun kadang menjadikannya tersisih dalam relasi kuasanya dengan internal Wong Sikep, sebenarnya ada nilai ekonomis di dalamnya. Begitu juga tindakan-tindakan yang dilakukan oleh P. Sukar, Suran, P. Pudi, dan Gono.

F. Simpulan

Hubungan-hubungan antara Wong Sikep dengan kelompok di luar dirinya, aparat pemerintah dan muslim, melahirkan relasi kuasa di kalangan Wong Sikep sendiri. Setiap pelaku menjalankan dan sekaligus mengalami kuasa dengan saling merebut pengaruh dan posisi baru serta mempertahankan posisi atau pengaruh melalui strategi negosiasi dengan melontarkan wacana yang berbau prasangka, dan melakukan resistensi. Masing-masing pelaku juga menggunakan modalnya. seperti jaringan sosial dengan pihak luar yaitu lembaga swadaya masyarakat yang dilakukan oleh Gugun, atau Niamo dengan pihak muslim dan aparat desa, atau Kuci yang menggunakan modal simbolik karena memanfaatkan kharisma orang tuanya yang sering berposisi sebagai penilai kualitas kesikepan pelaku lain.

Selama pelaku 'pintar' berstrategi melalui pertarungan wacana, beresistensi, serta mempertahankan dan memainkan modal untuk merebut citra positif di kalangan komunitasnya, ia akan mampu memenangkan dalam persaingan. Sebaliknya, pelaku yang kurang mampu berstrategi serta tidak mampu mempertahankan dan mentransformasikan modal yang dimilikinya untuk pencitraan diri positif, dia akan tersisih. Sebab modal (lama) yang sudah dimilikinya menjadi tidak bermakna lagi, setidaknya untuk sementara waktu, sebagai alat mempengaruhi orang lain atau sebagai alat bersaing dengan pesaing-pesaing yang lain.

Hanya saja yang perlu diingat bahwa nampaknya relasi kuasa antarpelaku tersebut akan terus berlanjut dan pelaku yang sekarang tersisih (terdominasi) masih terus melakukan perjuangan untuk mencapai keunggulan kembali. Jadi, dominasi dan terdominasi masih bersifat sementara dan sewaktu-waktu masih akan terus berubah sesuai dengan ketepatan strategi serta pemanfaatan dan pentransformasian modal yang dimilikinya pada situasi dan kondisi yang dihadapinya. Hal ini nampak dari perjuangan sang pionir untuk mengembalikan pengaruhnya di lingkungan Wong Sikep melalui kasus rencana pendirian pabrik semen yang ada di lingkungannya, dan ini masih akan terus berproses. Artinya, pertarungan belum selesai.....!

Seiring dengan proses kesalingberpengaruh dalam relasi antarpelaku tersebut juga menunjukkan adanya keagenan pelaku dalam kaitannya dengan struktur-struktur yang mengitarinya. Keagenan pelaku ditunjukkan dengan berstrategi dan berimprovisasi, dan menafsikan ajaran agama. Struktur berupa (pemahaman) ajaran agama di kalangan Wong Sikep, termasuk pandangan sesepuh. Artinya di satu sisi pelaku berusaha bebas dari kungkungan struktur dengan cara menafsirkan religi-tradisi dan pendapat sesepuh karena disesuaikan dengan perkembangan situasi yang ada dan kepentingan para pelaku, di sisi lain mereka masih menjadikan ajaran agama dan pendapat sesepuh sebagai rujukan yang memberi batasan bagi tindakannya.

Kepentingan para pelaku tersebut lebih bersifat ekonomis. Tindakan-tindakan yang dilakukan Gugun, Sukar, dan Suran di bidang politik menunjukkan hal itu. Begitu juga tindakan Pudi dan Gono di bidang ekonomi. Proses relasi kuasa tersebut juga melahirkan pengetahuan baru bagi masing-masing pelaku. Tiap pelaku lebih mengetahui dan memahami karakter pelaku yang lain. Pemahaman ini menjadi dasar bagi mereka untuk menjalin dan melahirkan *aliansi* baru guna mengembalikan dan memperkuat posisi masing-masing pelaku. Hal ini dapat dilihat dari tindakan Gugun yang beraliansi dengan Kuci dalam kasus rencana pembangunan pabrik semen. Padahal sebelumnya keduanya terlibat dalam persaingan. Tindakan Gogon ini nampaknya lebih ditujukan kepada pesaingnya yang lain, Nioma. Sementara pelaku yang terakhir ini beraliansi dengan petinggi dan aparat pemerintah lainnya. Dengan demikian ada pergeseran aliansi dan 'mitra' dalam pelaksanaan kuasa.

MENUNGGU PERMAINAN KUASA UNTUK BERTAHAN

Implementasi pengaturan oleh negara melibatkan individu-individu dari aparat pemerintah pada level lokal, sekaligus melahirkan relasi kuasa dengan Wong Sikep. Penanganan langsung Komunitas Adat Terpencil, khususnya di Baturejo diserahkan kepada tim khusus yang dinamakan dengan Kelompok Kerja (Pokja) Kegiatan Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat Komunitas Adat Terpencil (KAT) Di Desa Baturejo Kecamatan Sukolilo Kabupaten Bumi Minotani. Pembentukan tim ini didasarkan kepada Surat Keputusan Kepala Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Bumi Minotani, tertanggal 467/390/2004, tertanggal 1 April 2004. Asal instansi, Pokja berasal dari: Dinas Kesos Permas, sebanyak 4 orang masing-masing sebagai ketua (Kepala Dinas), wakil ketua (Kasubdin Kesos, dan Kasubdin Bina Program), dan sekretaris (Kasi Penyuluhan dan Bimbingan Sosial). Di bawah pengurus inti tersebut ada 11 anggota yang mewakili sebelas instansi.⁵²

Di dalam surat keputusan tersebut Pokja pada intinya bertugas dalam dua (2) hal yaitu: (a) memberikan bimbingan dan petunjuk dalam melaksanakan kegiatan peningkatan kesejahteraan sosial masyarakat KAT di desa tersebut, dan (b) melaporkan segala kegiatannya kepada Kepala Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat. Juga ditegaskan bahwa dana untuk kegiatan ini bersumber dari APBD kabupaten dan swadaya masyarakat.

Dalam melaksanakan kegiatannya, Pokja berkoordinasi dengan berbagai instansi pada tingkat Kabupaten Bumi Minotani yaitu selain dari Dinas Kesos Permas sendiri, Departemen

⁵²Yaitu: Bappeda, Kasub Pendidikan Agama dan Budaya; Dinas Pemukiman dan Prasarana, Kasubag Umum; Sekretariat Daerah, Kasubag Kesra Bag. Pembangunan dan Kesra; Distanak, Kasubag Kepegawaian; DKK, Kasi Promkes; Dinas Pendidikan, Kasi Kebudayaan; Departemen Agama, Kasi Penyuluh Agama Islam; TP-PKK Kabupaten Bumi Minotani; Kantor Penelitian dan Pengembangan, Kasi Sosial dan Ekonomi; Camat Sukolilo; dan Kepala Desa Baturejo.

Agama, Departemen Pendidikan, Dinas Pertanian, Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (Bappeda), juga dari lembaga yang lainnya seperti BKKBN. Sementara pada tingkat kecamatan selain melibatkan camat juga Dinas Pendidikan, Penyuluh Keluarga Berencana (PKB), dan Kantor Urusan Agama, sedangkan pada tingkat desa selain melibatkan lurah juga modin. Setiap instansi menjalankan tugas sesuai wewenangnya masing-masing dengan mengacu kepada aturan yang terkait dengan PKAT. Dalam beberapa hal aparat pemerintah berkolaborasi dengan kelompok-kelompok Islam dalam menghadapi Wong Sikep. Dengan demikian para pelaku dari aparat pemerintah yang terlibat dalam praktik sosial Komunitas Adat Terpencil ini mencakup banyak subyek. Untuk itu dalam bagian ini saya akan memerikan bagaimana praktik-praktik sosial sejumlah pelaku antara kelompok Wong Sikep dengan aparat pemerintah akibat implementasi regulasi negara melalui pengaturan yang bertujuan mengubah budaya Wong Sikep.

Praktik-praktik sosial seiring dengan beroperasinya kuasa tiap pelaku dari kedua kelompok tersebut berlangsung dalam berbagai bidang dan dalam proses tersebut ada stereotif antarkelompok yang mempengaruhi tindakan masing-masing. Bidang-bidang tersebut meliputi: sokongan, pendidikan, pertanian, pilihan agama, konstruksi antara nasionalisme dan komunisme, pilihan petinggi, dan sengketa tanah.

A. Sokongan: Normalisasi dan Adaptasi Kepentingan

Aparat pemerintah lokal mengimplementasikan Program Komunitas Adat Terpencil melalui berbagai kegiatan, dan hal yang terpenting dari pembinaan itu adalah sokongan (bantuan) kepada Wong Sikep.⁵³ Tujuannya agar Wong Sikep mudah dilakukan 'pembinaan', sebuah istilah yang biasa digunakan oleh aparat pemerintah. Dalam bahasa yang tercantum dalam usulan program Tim Pokja, 'adanya perubahan sikap, pola pikir/pemahaman sehingga bisa hidup wajar dan sejajar dengan warga lain tanpa meninggalkan adat istiadat atau budaya setempat...'. Aparat pemerintah sejak dibentuknya Pokja yang baru (2004) dan tahun-tahun sebelumnya telah melaksanakan beberapa kegiatan. Pokja telah melaksanakan komponen-komponen dalam tahapan persiapan, seperti pemetaan sosial, penjajagan awal, dan pelaksanaan. Pada tingkat pelaksanaan ini Wong Sikep telah menerima subsidi dalam banyak bidang. Seorang anggota Pokja yaitu mantan kepala desa setempat (Onom, 45), serta tokoh Islam (Ru, 45 tahun) modin (Mos, 40) mengemukakan:

..semua pembangunan melalui program KAT dikoordinasikan oleh Departemen Sosial (sekarang Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat = Kesos Permas). Pembangunan untuk WS melalui program KAT meliputi: a. Pembangunan rumah sehat; b. Penyaluran dana 1 juta rupiah/KK (2004) tapi dialihkan atau disumbangkan oleh WS untuk merehab jembatan desa (sumbangan dari Kesos Permas Bumi Minotani); c. Bantuan buku dan tas (2004 dari Kesos Permas), diterima tapi tetap tidak menyekolahkan anak-anaknya, ada juga yang anaknya disekolahkan tapi hanya bertahan 3 bulan setelah itu berhenti; d.

⁵³Mengenai alasan pilihan pemerintah untuk menjadikan Wong Sikep di Bombong saya serujuk dengan yang dikemukakan Fauzan (Budiman, 2007: 90), yaitu: karena pemerintah menganggap kelompok ini sebagai representasi dari keterbelakangan; secara kuantitas cukup banyak dan warganya masih teguh terhadap ajaran Sikepisme; dan memiliki kontribusi besar dalam *coblosan* karena kuantitas dan soliditasnya.

Bantuan batu bata dan pasir (2004 dari Kesos Permas Bumi Minotani/Jateng). Sebagian besar menerima, bagi yang menolak atau menurut P Onom, 'mengaku menerima tapi lalu disumbangkan untuk membangun jalan yang menuju sawah yaitu membuat makadam. Caranya batu bata dan pasir dijual lalu uangnya untuk membeli batu guna bangun jalan dan yang mengelola tokoh WS sendiri:

Pemerintah telah banyak melakukan pendekatan kepada WS, bahkan cenderung berlebihan sehingga melahirkan keirian dari kelompok di luar WS yang ada di Baturejo. Pendekatan tersebut jelas tujuannya agar mereka dapat dibina dan mengikuti kemauan dan aturan pemerintah seperti dalam perkawinan, mau menyekolahkan anaknya. Bantuan-bantuan yang selama ini berlangsung yaitu: (a) Bantuan sembako dari pemerintah Bumi Minotani sebagian mereka menerimanya. (b) Bantuan uang Rp. 1juta /KK, tapi sebagian besar ditolak namun dialihkan ke pembangunan jembatan Sungai yang menghubungkan pertanian dengan pemukiman penduduk. Jumlahnya sekitar 72 jutaan. (c) Bibit mangga dan jati, diterima oleh mereka. (d) Rumah sehat dari pemda Propinsi Jawa Tengah. (e) Bantuan bangunan saluran air dan pompanisasi untuk pengairan sawah. (f) Bantuan buku-buku dan tas sekolah. (g) pengaspalan jalan menuju ke pemukiman mereka...(Selain itu) dalam hal agama sudah ada usaha agar mereka menganut agama yang diakui pemerintah. Mereka kemudian memilih agama Budha, namun kemudian batal karena mereka menyatakan dipaksa memilih dan akhirnya kembali ke keyakinan semula. Sepuluh tahunan yang lalu ada usaha perkawinan massal supaya punya surat nikah dengan cara Islam. Pada waktu itu yang berusaha adalah Lurah Jinamo, namun WS tidak mau.

Dengan demikian secara garis besar usaha aparat pemerintah di level lokal untuk merealisasikan program ini meliputi: bidang kesehatan ada program rumah sehat, pendidikan (pemberian tas dan buku kepada anak-anak Wong Sikep supaya bersekolah), pertanian (pengairan/saluran air sawah dan pompanisasi, pemberian bibit mangga, dan jati), perhubungan (jembatan dan pengaspalan jalan khusus yang ada di sekitar rumah Wong Sikep). Semua tindakan ini bertujuan agar Wong Sikep berubah pengetahuannya dan tindakannya, sehingga mudah dibina serta berBumi Minotanisipasi dalam pembangunan dan mengikuti aturan yang diberikan pemerintah. Misalnya supaya mau menyekolahkan anak-anaknya, kawin sesuai aturan pemerintah seperti melalui cara Islam di KUA (*titip-naib*), dan pada akhirnya diharapkan masuk agama yang diakui pemerintah.

Bantuan-bantuan tersebut telah melahirkan keirian dari warga nonSikep. Ketika keirian anggota masyarakat nonSikep disampaikan kepada petinggi, kecamatan dan departemen terkait oleh tokoh Islam seperti P. Ru dan Mos. Aparat pemerintah menjawab bahwa hal itu dilakukan supaya Wong Sikep berubah adatnya atau kebudayaannya.

Sokongan melalui PKAT tersebut menjadi hal yang dilematis di kalangan Wong Sikep karena dihadapkan kepada antara mempertahankan idealisme dan pemenuhan kebutuhan praktis yaitu pemenuhan kebutuhan dasar mereka, terutama pangan dan papan. Berbagai sokongan dalam bentuk uang secara ideologis tidak sesuai dengan prinsip ajaran dan tradisi mereka. Walaupun saat ini mulai nampak ada perbedaan sikap, khususnya antara kalangan muda dan tuanya tentang sokongan ini. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan P. Ta, dan Mbah Oyot:

Sokongan uang itu sama halnya dengan sumbangan, kalau diberikan kepada perorangan itu sama halnya dengan membeli dirinya (*awake*), namun itu tergantung kepada masing-masing...

Sedulur (Sikep) menerima sokongan dalam bentuk uang, yang tidak bisa itu kalau orang menyumbang dalam upacara seperti *brokohan*. (Sebab) kalau orang menyumbang uang (dalam *brokohan*) sama halnya seperti membeli makanan dari acara tersebut.

Reaksi Wong Sikep terhadap beberapa sokongan tersebut sebagian besar menerima dan sebagian yang lain menolaknya. Alasan penerimaan karena sokongan itu untuk kepentingan umum Wong Sikep bukan untuk Wong Sikep tertentu, dan bukan dalam bentuk uang. Kalau untuk Wong Sikep tertentu mereka akan menolaknya. Dalam kasus sokongan yang diperuntukkan bagi keluarga, keputusan yang diambil oleh Mbah Ontar dan Wong Sikep adalah mengalihkannya untuk kepentingan umum. Hal ini khususnya sokongan yang diberikan pemerintah sebesar Rp 74 juta pada Januari 2005. Sokongan tersebut direalisasikan dalam bentuk jembatan dan bermanfaat bukan hanya bagi Wong Sikep, namun juga orang Islam. Sebab jembatan tersebut menghubungkan antara pemukiman penduduk dengan areal pertanian mereka. Ini sekaligus menjadi modal ekonomi Wong Sikep dalam relasinya dengan kelompok Islam.

Bagi yang menolaknya, seperti dituturkan Gugun, proses pemberian sokongan ini sejak awal ada kejanggalan. Sebab kepanitiaannya berasal dari orang nonSikep, kecuali bendaharanya, dan diapun sekedar tercantum namanya. Sesepeuh Sikep juga tidak diajak rebugan sebelumnya, sehingga terjadi kesalahpahaman. Bagi sesepeuh Wong Sikep, menurut Gugun, kalau sokongan tersebut berasal dari uang pajak rakyat berarti sebenarnya pemerintah tidak membantu, namun memang selayaknya kembali kepada rakyat. Mereka juga mempertanyakan tentang penyebab mereka diberi bantuan, kalau alasannya karena mereka dianggap miskin, sebenarnya masih banyak orang dari kelompok lain (Islam) yang juga miskin. Yang tidak kalah pentingnya ada juga yang memperlmasalahakan tentang jumlah uang sokongan yang disimpan di BRI karena tidak sesuai dengan jumlah yang semestinya. Berdasarkan hal tersebut kemudian Wong Sikep, bukan hanya yang terdapat di Bombong namun juga dari tempat lain seperti Wotan, berembug. Akhirnya Mbah Ontar sebagai sesepeuh berdasarkan rebugan tersebut memutuskan, sokongan tersebut digunakan untuk pembangunan prasarana umum (jembatan), selain juga diusulkan agar bendaharanya diganti dari Wong Sikep yang bisa baca-tulis.

Selain itu, sebelumnya Wong Sikep juga dapat sokongan untuk biaya kehidupan sehari-hari dan perumahan sehat berupa bahan material bangunan. Aparat pemerintah melakukan pendekatan kepada tokoh Wong Sikep yang dikenal dekat dengan aparat pemerintah seperti P. Sukar. Menghadapi sokongan ini Wong Sikep juga terbagi ke dalam dua kubu yang menerima dan yang menolak. Alasan penolakan dan penerimaan tidak jauh berbeda dengan yang dikutip sebelumnya.

Apapun tindakan atau reaksi yang dilakukan Wong Sikep, namun ada dua dampak penting seiring dengan 'bom' sokongan tersebut: (1) Wong Sikep menjadi terpecah yang kemudian berdampak kepada lahirnya atau setidaknya lebih memicu lagi persaingan di lingkungan internal Wong Sikep, sebagaimana diulas di Bab 3. (2) Seberapapun tingkatan dampaknya, program tersebut telah mengauskan ajaran tradisi-religi 'keluguan' dan 'demunung' yaitu perlunya kejelasan

sumber dari sesuatu. Selain itu, sebagaimana dikemukakan oleh kedua Wong Sikep yang berbeda di atas, program sokongan ini telah melahirkan saling tafsir terhadap tradisi religi Adam untuk menjustifikasi tindakan masing-masing. Pelaku di kalangan Wong Sikep mengadaptasikan tradisi-religinya dengan perkembangan situasi yang berasal dari luar dirinya, dan menyesuaikan dengan kepentingan masing-masing.

Bagi aparat pemerintah penolakan (sebagian) Wong Sikep tersebut dianggap tidak nalar karena mereka melihat rumah-rumah Wong Sikep yang dianggap tidak layak. Dari posisi kedua belah pihak, aparat pemerintah dan Wong Sikep yang menolak, sebenarnya menunjukkan adanya perbedaan pengetahuan dalam melihat sesuatu. Wong Sikep lebih beranjak dari nilai-nilai (ajaran tradisi-religi) yang mendorong terjadinya tindakan penolakan, bahkan termasuk dalam menerima, yaitu melalui proses tafsir terhadap ajaran agamanya. Sementara aparat pemerintah lebih melihat dari aspek materi dalam menilai tindakan Wong Sikep yaitu kondisi perumahan yang dianggap tidak layak, sehingga seharusnya menurut mereka, Wong Sikep menerima sokongan tersebut.

Sebagaimana dimaklumi bahwa bentuk rumah Wong Sikep, termasuk rumah orang nonSikep, terdiri dari tiga (3) model yaitu: pencu (joglo), sokowolu (limasan), dan modern seperti spanyolan. Rumah-rumah dengan ketiga model tersebut ada yang berukuran sedang dan luas. Saat ini sebagian besar sudah berbatu bata, dan yang lainnya campuran antara batu bata dan dinding kayu. Khusus dinding batu bata ini menurut beberapa informan merupakan sokongan yang diberikan elite politik pusat pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid. Dinding batu bata rata-rata belum *dilepo*, dan masih berlantai tanah keras atau sebagian bersemen, dan belum menggunakan eternit, namun sudah beratapkan genteng. Rumah yang sudah berlantai keramik masih sangat sedikit seperti rumahnya Gono dan P. Pudi. Perubahan mulai terjadi dengan makin banyaknya warga Sikep yang mengakomodasi bangunan rumah modern. Sebagian keluarga muda membangun rumah dengan model modern atau memadukan antara model tradisional (*pencu atau sokowolu*) dan modern.

Berdasarkan fungsinya, ada bagian tertentu dari rumah ini yang digunakan untuk *pogo* (tempat untuk menyimpan hasil pertanian seperti padi dan jagung). Di bagian depan memiliki ruangan yang cukup luas, dapat digunakan untuk kegiatan pekerjaan di rumah maupun menerima tamu. Dalam ruangan ini dapat dijumpai kelengkapan rumah tangga seperti kursi dan *dipan* (tempat tidur), televisi, *cd*, dan radio. Selain itu, terlihat adanya alat-alat pertanian seperti cangkul, sabit dan sebagainya. Pada saat sekarang Wong Sikep yang masih punya sapi, kerbau, atau kambing tidak menempatkan di ruangan depan, sebaliknya menempatkannya di samping atau belakang rumah atau dibuatkan kandang sendiri. Ternak peliharaan yang ada di depan rumah adalah anjing.

Kebersihan rumah tempat tinggal masyarakat WS pada umumnya masih kurang. Hal ini dapat dilihat cara pembuangan sampah dan air limbah keluarga belum dibuatkan lubang dan tidak ada saluran air, limbah tersebut bergenang, dan menyebabkan banyaknya nyamuk. Adapun kebersihan umum seperti jalan, tampak terlihat rapi dan bersih dibandingkan lingkungan masyarakat yang bukan Wong Sikep. Selain itu hampir semua rumah tangga belum memiliki WC dan kamar mandi khusus, umumnya mandi di sumur yang dibuat di belakang rumahnya, sedangkan untuk membuang hajat besar pergi ke sungai (*lepen*).

Dengan demikian, relasi Wong Sikep dengan aparat pemerintah melalui sokongan telah melahirkan perubahan seperti bentuk rumah dan sebagian rumah syarat rumah sehat, namun belum memenuhi syarat rumah sehat yang utuh sebagaimana diagendakan aparat pemerintah.

B. Pendidikan: Resistensi dan Ketidakkonsistenan

Sejarah awal dan perkembangan Wong Sikep memperlihatkan adanya pandangan kesejajaran di antara manusia. Tidak ada perbedaan status antara manusia yang satu dengan yang lainnya. Prinsip pandangan seperti ini nampak dari beberapa hal yaitu: (a) Pergantian nama pendiri kelompok ini, dari Raden Kohar yang berbau kebangsawanan menjadi Samin yang lebih bernuansa kerakyatan; (b) Hal ini juga dapat dilihat dari penggunaan *kirotoboso* 'samin' yang diartikan dengan 'sami-sami amin' (sama-sama mengamini). Artinya, sesama manusia harus saling adil, jujur, dan menolong, sehingga tercipta masyarakat homogen, guyub, dan rukun (Mumfangati, 2004: 51-51); (c) penggunaan bahasa; dan (d) penolakan bersekolah.

Penolakan terhadap sekolah menyebabkan Wong Sikep dikenal sebagai kelompok yang tidak berpendidikan, dalam arti tidak bersekolah. Pada awalnya mereka tidak mau bersekolah karena pendidikan formal ini dianggap menciptakan *bendara* (kelas elit) yang akan menjadi antek Belanda dan tidak lagi menjadi *kawula* (rakyat). Ini terkait dengan semangat perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda, sekaligus sebagai perwujudan dari sifat egalitarianismenya.

Anak-anak Wong Sikep, tidak sekolah, baik laki-laki maupun perempuan. Pada saat jam-jam sekolah pagi ini dan sebelumnya, anak-anak seusia TK-SD biasanya bermain bersama di depan rumah. Bagi perempuan ada yang membantu ibunya membersihkan halaman (menyapu) dengan sapu lidi.

Kegiatan harian anak-anak usia SD ke atas tidak dilakukan di sekolah. Anak laki-laki diajari supaya dapat bertani (menggarap sawah), dan anak perempuan dipersiapkan menjadi ibu rumah tangga, misalnya mengurus dapur atau masak-memasak, bersih-bersih, dan mengasuh anak. Membimbing anak-anaknya tentang pengetahuan yang diperoleh sejak nenek moyang (turun-temurun). Penyampaiannya dengan lisan atau tingkah laku perbuatannya. Seperti ajaran tentang tidak boleh "*dahwen, dengki, srei, colong jupuk*". Dengan demikian pendidikan informal Wong Sikep berorientasi kepada dua (2) aspek yaitu sosialisasi nilai-nilai kesikepan, dan kecakapan hidup praktis (persoalan pertanian). Sosialisasi pembagian peran antara anak laki-laki dan perempuan sudah dilakukan sejak anak-anak.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya di bagian ini, dalam kaitannya dengan Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT), aparat pemerintah khususnya melalui Pokja PKAT memberikan buku dan peralatan sekolah secara gratis kepada anak-anak Wong Sikep. Bahkan untuk memberikan akses yang lebih mudah ke sekolah bagi anak-anak Wong Sikep, pemerintah membangun Sekolah Dasar untuk masyarakat umum dengan mengambil lokasi yang berdekatan dengan pemukiman Wong Sikep yaitu SD Wotan yang hanya kurang dari 100 meter dengan rumah sesepuh Sikep, dan SD Baturejo 3 yang berjarak sekitar 200-300 meter dari pemukiman Wong Sikep khususnya yang ada di Bacem.

Dalam menghadapi tindakan atau upaya-upaya yang dilakukan oleh aparat pemerintah tersebut Wong Sikep di Baturejo tetap menolak menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah yang ada di sekitarnya, meskipun mereka sudah diberikan fasilitas dan sarana untuk itu.⁵⁴ Bagi mereka pendidikan itu cukup diberikan dalam keluarga Wong Sikep dan bertani serta melalui kegiatan sosialisasi nilai yang diberikan sesepuh pada tiap minggu.

... mbah Ontar dan Mbah Yodo mengatakan bahwa sekolah itu tidak penting. 'Sejak si mbah-mbah dulu tidak ada yang sekolah.' Anak (laki-laki) petani sekolahnya cukup sekolah tani yaitu sekolah "macul", tidak perlu sekolah tulis. Kalau sekolah nantinya akan "sesek polah" (anak cenderung berpolah). Artinya, kalau pandai tulis (berpendidikan) keinginannya macam-macam, dan ingin menjadi pegawai, juga sangat susah/sulit mencari pekerjaan.

...'nek wis pinter ndak minteri', artinya bila sudah pandai (pintar) nanti akan minteri atau menggurui/mengelabui/membohongi orang lain. Mereka melihat kebanyakan orang yang "minteri" orangnya pandai (berpendidikan formal), kalau orang yang bodoh (tidak bersekolah) tidak dapat "minteri" dan tidak berani. Di samping itu ada kekhawatiran bila mereka sekolah dan tidak benar/tidak baik cara mendidiknya, maka lebih baik mereka diajari/dididik sendiri.

Wong Sikep di Baturejo banyak belajar dari Wong Sikep di tempat lain, mereka berubah dan hilang identitas kesikepannya karena anak-anaknya disekolahkan. Sekolah telah dianggap sebagai sumber masalah karena di dalamnya anak-anak Sikep diajarkan agama lain dan '*pandhon urip*' yang berbeda dengan ajaran agama Adam. Nalar seperti ini menjadi lebih logis kalau dikaitkan dengan resistensi yang dilakukan pendirinya, Samin Surontiko, terhadap sekolah di era kolonial Belanda yaitu, kekhawatiran terhadap lahirnya (semangat) 'bendoro' dan menghilangkan semangat egalitarianisme.

Resistensi Melalui KirotoBoso: Ucapan sesepuh dan tokoh Sikep tersebut mengandung beberapa alasan penolakan yaitu: (1) mengikuti ajaran yang diberikan para pendahulunya (2) sebagaimana biasa, dalam melakukan perlawanan Wong Sikep sering mengungkapkan melalui penggunaan *kirotoboso*, dalam hal ini kedua tokoh Sikep tersebut mengkirotoboskan 'sekolah' dengan '*sesek polah*', dan menafsirkan menurut versi mereka. *Kirotoboso* tentang sekolah yang dikemukakan sesepuh tersebut nampaknya didasarkan atas kenyataan yang ada dalam masyarakat

⁵⁴Tindakan ini berbeda dengan yang dilakukan Wong Sikep di lokasi yang lain seperti di Baleadi, salah satu desa di Kecamatan Sukolilo juga. Di desa ini, khususnya di Galiran, Wong Sikep semakin banyak berkurang, karena dua hal yaitu semakin banyaknya warga Sikep yang bersekolah dan menjadi tenaga kerja di luar negeri (TKI). Keinginan untuk menjadi TKI misalnya berdampak kepada aspek-aspek yang lain yaitu yang bersangkutan harus memiliki KTP dan buku nikah. Padahal untuk memiliki buku nikah mereka harus menikah dengan cara naib atau mengikuti tata cara agama resmi. Selain itu untuk bisa menjadi TKI dituntut untuk bisa baca tulis, sehingga mereka harus bersekolah. Melalui sekolah, anak-anak Sikep tersebut menerima sosialisasi nilai di luar keyakinan agama Adam, namun diajarkan sesuai agama yang diakui negara. Pada akhirnya kedua institusi, pernikahan dan pendidikan (sekolah), menjadikan mereka tidak lagi menjadi Wong Sikep. Sebab salah satu identitas kesikepan yang paling penting adalah perkawinan dengan cara mereka sendiri, bukan dengan tata cara agama lain. Kalau seorang warga Sikep kawin dengan cara agama lain, maka secara otomatis dia bukan lagi dianggap sebagai Wong Sikep. Memang saat ini ada dua pandangan di kalangan mereka yaitu: sebagian berkeyakinan tidak bersekolah menjadi identitas budaya Wong Sikep, sebagian yang lain menganggap masih tetap diakui sebagai Wong Sikep, namun tindakannya itu ditanggung sendiri oleh yang bersangkutan. Dalam bahasa lain, bersekolah itu sebaiknya tidak dilakukan.

pada umumnya yaitu banyaknya alumnus sekolahan dan sarjana yang jadi pengangguran, atau banyak yang membohongi atau minteri orang lain. *Kirotoboso* 'sekolah' dengan *sesek polah* merupakan simbol resistensi Wong Sikep terhadap aturan dan tindakan aparat pemerintah, pada level lokal maupun nasional, mengenai sekolah.

Sebenarnya, resistensi mereka terhadap sekolah ini bukan berarti resistensi terhadap ilmu pengetahuan. Bagi Wong Sikep hal ini dua hal yang berbeda. Inti penolakan terhadap sekolah bukan dalam kaitannya perolehan pengetahuan, namun lebih dikarenakan dua hal yaitu: (1) sekolah menyebabkan hilangnya egalitarianisme dalam masyarakat. Hal ini sejalan dengan pandangan Samin Surontiko pada era pemerintahan kolonial Belanda. Sekolah telah menciptakan '*bendoro*', sehingga cenderung tidak merakyat dan menafikan sikap kesamaan sosial dalam masyarakat. (2) Setelah pergantian kekuasaan politik di Indonesia, kecenderungan dampak sekolah ini masih dapat dirasakan sampai saat ini. Sekolah (dalam arti tingkat pendidikan) telah menjadi media bagi manusia Indonesia dalam mencapai mobilitas vertikal, dan salah satu efeknya adalah adanya orang berpendidikan yang berperilaku tidak bijak (*minteri*) terhadap pihak lain yang kurang berpendidikan.

Secara sekilas nampak ada ketidakkonsistenan antara ajaran Samin Surontiko tentang pentingnya ilmu pengetahuan dengan ketidakmauan untuk bersekolah ini. *Serat Pikukuh Kasajaten* mengemukakan ajaran bahwa kemajuan sebuah negara karena dua aspek yaitu adanya rakyat yang memperhatikan ilmu pengetahuan dan hidup rukun-damai. Ilmu sebagai suatu syarat kemajuan negara dan karenanya Samin Surontiko mendorong pengikutnya untuk mencari dan memiliki pengetahuan, sehingga wawasannya menjadi luas. Di sisi lain ia justru melarang pengikutnya untuk sekolah. Sebenarnya ini bukan dua hal yang bertentangan jika dilihat dari dua aspek. *Pertama*, pengetahuan bagi Wong Sikep, terutama ketika itu, bukan sekedar ilmu yang harus diperoleh melalui sekolah seperti yang dikembangkan orang Barat (baca Belanda). Pengetahuan dapat diperoleh melalui banyak media seperti meditasi atau olah batin, sebagaimana dilakukan Samin Surontiko sendiri. Ilmu juga dapat diperoleh melalui *enkulturasi* dan sosialisasi nilai-nilai kesikepan di kalangan mereka. Ilmu pengetahuan dalam perspektif Wong Sikep adalah yang terkait dengan hal-hal yang menopang ajaran Sikepisme dan bercocok tanam. Dalam istilah mereka *sekolah macul*, bukan sekolah-tulis.

Pemahaman seperti ini sebenarnya bukan hal yang langka di kalangan kelompok beragama. Sebab hal yang sama dilakukan oleh kelompok Islam seperti NU dan Rifaiyah, meskipun dengan strategi yang relatif berbeda. NU misalnya melakukan perlawanan terhadap model sekolah Barat yang dikembangkan pemerintah kolonial Belanda dengan cara memperkuat basis khazanah pengetahuan mereka melalui pondok pesantren. Hal yang sama dilakukan oleh KH Ahmad Rifai dan pengikutnya. Dengan demikian sekolah dianggap bukan satu-satunya institusi memperoleh pengetahuan.

Kedua, ajaran Samin Surontiko yang tercantum dalam *Serat Pikukuh Kasajaten* tersebut muncul sebelum kelompok ini bertransformasi menjadi sebuah gerakan perlawanan sosial kepada pemerintah kolonial Belanda. Karena itu suatu hal yang wajar dalam rentang waktu yang lama dan perkembangan keadaan menyebabkan terjadinya anomali-anomali antara harapan dan pilihan tindakan yang terpaksa harus dilakukan, baik yang sifatnya sementara maupun berkelanjutan.

Kecenderungan seperti ini terdapat dalam banyak gerakan. NU, termasuk pengikut KH Ahmad Rifai yang sebelumnya menolak model sekolah Barat, baik dalam makna keilmuan-kurikulum dan metode klasikalnya, akhirnya juga menerimanya. Memang ada perbedaan tingkat dan waktu penerimaannya karena disesuaikan dengan kepentingan internal mereka dan perubahan-perubahan sosial-politik di luar. Sementara Wong Sikep di Baturejo mengambil posisi perlawanan secara lintas waktu sampai sekarang, khususnya dalam menghadapi sekolah, meskipun pada akhirnya tindakan-tindakan yang dilakukan aparat pemerintah mampu merubahnya melalui generasi mudanya.

Seorang mantan pejabat Pendidikan dan Kebudayaan Sukolilo, P. Supar, yang ikut terlibat dalam berelasi dengan Wong Sikep berusaha agar Wong Sikep mau menyekolahkan anak-anaknya dan mengenai makna pentingnya pendidikan:

Wong Samin (WS) menganggap kalau anak disekolahkan lalu menjadi *pinter*, ketika *pinter* nanti malah '*minteri wong tuo*'. Menjadi tidak jujur dan itu tidak sesuai dengan ajaran Saminisme. P. Sapar ketika ketemu dengan tokoh WS berusaha untuk memberi pengertian pentingnya sekolah. Misalnya, 'nanti kalau mbah atau WS lainnya pergi ke tempat lain atau kota Jakarta, di sana banyak petunjuk arah jalan, alamat, sudah sampe mana dan lainnya akan mudah tahu karena biasa membaca. Tapi kalau tidak bisa baca-tulis akan mudah dibohongi orang dan tersesat. Jawabanya enteng saja, '*yo wis rak sah neng Jakarta!*'

Meskipun beberapa tokohnya menolak, yang umumnya dipatuhi oleh warga Sikep, namun pada tingkatan warga Sikep sendiri usaha pemerintah tersebut sudah menampakkan hasilnya. Saat ini sudah ada beberapa Wong Sikep yang menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah dasar seperti di SD Baturejo 2, dan 3 serta di Sukolilo. P. Hardi dan Nursusilo, masing-masing kepala sekolah dan Penjaga SD Baturejo 3 mengemukakan:

...di antara keluarga (suami-isteri) WS sudah ada yang menyekolahkan anaknya seperti di RT 2 ada P. Yono (32 th), punya anak 1 dan disekolahkan; P. Asing (50 th) dari 4 anaknya 1 orang (yang paling kecil) sekolah. Di RT 1 ada 1 keluarga yaitu P. Yadi (30 tahun), punya 2 anak yang satu sekolah yang kedua masih kecil.Anak WS yang di SD B 3 kelas 1 yaitu Sudir, Rima, Wido masing-masing putera dari P. Narmin, Bandi, dan Mulyadi.

Menanggapi adanya beberapa Wong Sikep yang menyekolahkan anaknya tersebut, Gugun yang berusaha berargumentasi dengan cara menghindar, menyatakan bahwa 'itu tidak benar, mungkin itu keliru karena harus dibedakan antara Wong Sikep dengan yang bukan (mantan Sikep). Di pihak lain, Kuci, menyatakan hal itu jadi tanggung jawab orang yang bersangkutan, meskipun ia mengaku Sikep.

Bahkan ada di antara orang tua Wong Sikep yang bisa baca-tulis seperti P. Kar. Hal ini berdasarkan informasi dari Gugun, yang menyatakan bahwa ketika ada sokongan dalam Program KAT, P. Kar disuruh mewakili warga Sikep menandatangani berkas untuk pencairan dana di Bank. Begitu juga dengan Gugun dan anak-anaknya nampaknya dapat membaca dan menulis, bahkan ada di kalangan Wong Sikep yang masih sekerabat dengannya mengatakan bahwa anaknya Gugun dapat main komputer. Sebuah keterampilan yang membutuhkan kemampuan baca-tulis. Memang

kemampuan baca-tulis ini cenderung dirahasiakan oleh pelaku di kalangan Wong Sikep. Sebab seperti dikatakan Sukam bahwa Wong Sikep yang bisa baca tulis, dia mengatakan sambil bermimik sinis, kalau mau dikatakan Wong Sikep tergantung kepada pengakuannya, apakah masih mengaku Wong Sikep atau tidak, namun menurut si mbah-mbah dulu sebaiknya tidak dilakukan.

Walaupun para tokoh dan sesepuh punya kecenderungan yang kuat untuk menolak terhadap upaya aparat pemerintah agar mereka menyekolahkan anak-anaknya, dan pandangan tokoh-tokoh muda yang relatif 'moderat' dalam menanggapi, namun satu hal yang pasti bahwa Wong Sikep di Baturejo tetap melakukan perlawanan terhadap institusi sekolah ini, dan hal ini sekaligus menunjukkan masih adanya kontinuitas resistensi di kalangan mereka. Di sisi lain, sebagian dari mereka juga sudah berubah yaitu dengan menyekolahkan anak-anaknya karena menganggap makna penting sekolah. Sementara di lokasi lain, banyak Wong Sikep yang menerimanya, dan karenanya kemudian mengalami perubahan yang signifikan, mereka tidak lagi menjadi Wong Sikep. Sebab identitas kesikepan itu memang lebih banyak didasarkan atas tata-cara (*toto-coro*) yaitu hal-hal yang berkaitan dengan tradisi-religi Agama Adam. Setidaknya ada empat identitas pokok kesikepan yaitu: cara berpakaian, cara dalam memenuhi pangan, pendidikan, dan perkawinan. Keempatnya meliputi: pakaian ala kampret, bertani, tidak sekolah, dan tidak kawin *ala naib*. Keempat *toto coro* yang merupakan identitas pokok kesikepan tersebut, oleh aparat pemerintah diusahakan berubah melalui PKAT. Hal ini secara jelas menjadi tujuan yang ditekankan dalam usulan program Tim Pokja, yaitu: (a) meningkatkan kesadaran warga sedulur sikep di bidang pendidikan; (b) meningkatkan kesadaran beragama bagi warga sedulur sikep yang pada akhirnya mau memeluk agama yang sah di Indonesia; (c) meningkatkan pemahaman bahwa sikap warga yang memiliki kewajiban dan tanggung jawab terhadap terselenggaranya aturan-aturan yang telah ditetapkan pemerintah.

Satu di antara faktor penting dari kekurangberhasilan pengaturan di bidang pendidikan ini karena tindakan individu-individu aparat yang tidak sama dan tidak konsisten dalam menerapkannya. Ada yang berusaha serius untuk menerapkannya dan mensosialisasikan kepada Wong Sikep, namun tidak sedikit yang bersifat masa bodoh, dan bahkan menyasiasi aturan yang ada agar sesuai dengan kepentingan dirinya.

Sebagian penyebab ketidakseriusan ini didasarkan atas 'stareotif' yang tertanam di kalangan aparat pemerintah bahwa Wong Sikep sulit diatur, sehingga melahirkan keengganan untuk melakukan tindakan sesuai pengaturan yang ada. Di sisi lain dan yang terbanyak adalah karena disesuaikan dengan kepentingan mereka sendiri, baik kepentingan ekonomi (apa yang didapat dengan pengimplementasian pengaturan tersebut) maupun sosial-politik (efek terhadap posisi atau jabatan yang dimilikinya).

Penyebab kekurangberhasilan tersebut dapat dimaknai dari adanya keagenan pelaku di tengah-tengah struktur (aturan) yang semestinya dipatuhi oleh para pelaku dari kalangan aparat pemerintah. Para pelaku aparat pemerintah cenderung tidak berorientasi kepada aturan yang ada, atau setidaknya tidak terlalu memperhatikannya karena aturan tersebut disesuaikan dengan kepentingannya sendiri. Sepanjang keadaannya tidak berpengaruh negatif atau berpengaruh positif bagi kepentingan dirinya, maka aturan akan dijalankan.

C. Pertanian: Bergulat di Tengah Modernisasi

Sebagaimana dimaklumi bahwa mata pencaharian Wong Sikep adalah bertani, ajaran agama (Adam) melarangnya bekerja di sektor yang mengandung unsur ketidakjujuran seperti berdagang. Bertani merupakan salah satu dari identitas Wong Sikep, dan dianggap sebagai warisan dari para pendahulunya yang harus dihormati. Pelanggaran terhadapnya dianggap sebagai pelanggaran tatanan hidup yang pada akhirnya akan mendatangkan ketidakharmonisan dalam kehidupan (*bebendu*). Pada saat sekarang, seiring dengan semakin terbatasnya lahan dan hubungan mereka dengan dunia luar, di kalangan Wong Sikep sudah ada yang bekerja di bidang lain, misalnya menjadi sopir dan transportasi.

Gono (30 th) menjadi sopir *pick up* untuk mengangkut padi atau barang pertanian lainnya. P.Pudi punya truk yang digunakan untuk mengangkut pasir, batu, gabah, dan juga carteran orang yang mau ke rumah sakit atau tempat tertentu. Kedua Wong Sikep ini masih punya sawah tapi dianggap tidak seberapa, Gono misalnya hanya punya sapetak (2/3 Ha).

Karena Wong Sikep hanya bekerja sebagai petani, maka usaha di bidang lain seperti perdagangan di Baturejo khususnya di Bombong dilakukan oleh orang-orang nonSikep.

(1) P.Sarip (55 tahun, mantan Sikep) kawin dengan perempuan Islam (dari Winong), ia bekerja sebagai pedagang dan tukang kayu; juga istrinya P. Karto yang putrinya tokoh Wong Sikep, Mbah Darmo (65 th), punya toko kelontong, keduanya sudah tidak bekerja di sawah lagi karena sudah tidak punya lahan; (2) orang-orang Islam Yakari bekerja membuka toko kebutuhan sehari-hari dan usaha/agen minuman ringan (teh) dan minyak. Mereka membuka usahanya di RT 1 dan 2 bagian barat Dusun Bombong, berdekatan dengan pemukiman Wong Sikep.

Konsistensi sebagai bertani ini nampaknya terkait erat dengan penolakan untuk bersekolah. Hal ini terlihat dari pernyataan Mbah Ontar:

'Sekolah itu mengajarkan budi pekerti dan keterampilan kan?! Budi pekerti di sini (Wong Sikep) sudah diajarkan dan diberikan di keluarga Sikep, dan keterampilan diberikan di sawah.'

Kokohnya mempertahankan identitas yang satu ini nampaknya menjadi perhatian khusus dari aparat pemerintah. Dalam hal ini aparat tidak berusaha merubah mata pencaharian mereka, namun mereka memainkan kuasa melalui penggunaan modal simbolik, budaya, dan ekonomi. Hal ini karena sesuai dengan kepentingan pemerintah, khususnya dalam usaha meningkatkan produktivitas pertanian. Tindakan pemerintah ini sebenarnya bukan hanya terjadi di kalangan Wong Sikep Baturejo, namun di tempat lain. Aparat pemerintah memberikan sokongan untuk keperluan 'modernisasi' di bidang pertanian. Meskipun modernisasi pertanian ini berlaku untuk seluruh masyarakat petani, seperti halnya dalam program keluarga berencana, namun mempunyai makna khusus ketika diterapkan di kalangan Wong Sikep. Makna khusus tadi adalah karena seluruh sokongan untuk modernisasi pertanian di kalangan Wong Sikep mempunyai tujuan ganda yaitu: sebagai upaya peningkatan produktivitas hasil pertanian, dan sebagai pintu masuk untuk 'membina' dan merubah identitas budaya Wong Sikep yang lain.

Dalam kaitan ini *Tempo*, 23 Mei 1987 memberitakan tentang *klaim* aparat pemerintah bahwa Wong Sikep sudah berBumi Minotanisipasi dalam program-program pembangunan karena sudah terlibat dalam perdagangan dan ekonomi pasar. Sebagaimana dimaklumi bahwa seiring dengan upaya pemerintah Orde Baru untuk melakukan swasembada pangan, pemerintah melakukan program pertanian di seluruh masyarakat termasuk Wong Sikep, yang memang seutuhnya mengandalkan mata pencaharian dari pertanian. Bantuan yang terkait dengan modernisasi pertanian ini mencakup peralatan (traktor, mesin pengangkat air, saluran irigasi), dan alih pengetahuan bercocok-tanam. Bahkan dalam kasus di Bumi Minotani khususnya di Sukolilo pemerintah mendorong dan mendukung terhadap keterlibatan tokoh Sikep dalam pendirian dan kegiatan organisasi kelompok tani

Makna penting pertanian bagi Wong Sikep juga diekspresikan melalui upaya mereka untuk mentautkan sesuatu dengan bidang yang menjadi identitasnya ini. Mereka selalu berupaya memperkuat nilai tambah bidang ini, termasuk ketika ada program sokongan yang masih kontroversial yang dilakukan pemerintah. Misalnya dalam hal sokongan kepada keluarga-keluarga Wong Sikep, mereka memanfaatkannya untuk kepentingan mempermudah akses ke lahan pertanian dalam bentuk pembangunan jembatan. Hal ini sekaligus mengandaikan bahwa Wong Sikep berupaya memperkuat modal mereka melalui hal-hal yang terkait dengan pertanian. Sebab dengan pengalihan sokongan yang semula cukup dikenyam oleh Wong Sikep kemudian ditransformasikan menjadi modal mereka dalam berelasi dengan muslim. Jembatan, termasuk saluran air, yang dibangun oleh mereka bermanfaat juga bagi petani non-Sikep. Kontribusi Wong Sikep ini setidaknya berpengaruh terhadap upaya mengonstruksi dan merekonstruksi persepsi atau pengetahuan muslim mengenai mereka.

Dominasi Dinamis: Kuasa yang dilakukan aparat pemerintah di bidang pertanian ini memang tidak ditujukan untuk merubah Wong Sikep agar meninggalkan pekerjaannya sebagai petani. Sebaliknya mendukung dan memperkuatnya melalui proses modernisasi. Hal ini bukan tanpa hasil, sebaliknya pemerintah justru mampu mempengaruhi pengetahuan Wong Sikep di bidang yang satu ini, sehingga merubah tindakan mereka seperti penggunaan teknologi bajak dari cangkul dan sapi ke traktor.

Di sisi lain, Wong Sikep tidak sepenuhnya terpengaruh oleh program modernisasi yang berorientasi kepada peningkatan produktivitas hasil seperti yang dilancarkan pemerintah, khususnya dalam pengolahan lahan pertanian. Program pemerintah tersebut dianggap akan berdampak terhadap tindakan 'pemaksaan' dalam bercocok tanam.

Ada beberapa sifat unik yang umumnya masih dipertahankan oleh Wong Sikep dalam bercocok tanam di tengah-tengah proses modernisasi pertanian yang dilakukan aparat pemerintah yaitu (lihat juga dalam Kompas, 5 Mei 2009): tidak banyak menggunakan pupuk kimiawi, menggunakan teknik penanaman yang agak lebih jarang yaitu dengan lebar panjang 20:40. Mereka juga menanam padi dengan setangkai-setangkai, hal ini berbeda dengan petani umumnya yang menanam padi dengan beberapa tangkai setiap satu tanamannya. Bagi Wong Sikep cara ini ditempuh agar supaya tanaman mampu menyerap nutrisi yang cukup, dan padi akan lebih leluasa. Mereka mengandaikan hal ini dengan sebuah hidangan yang dimakan oleh satu orang tentu lebih mengenyangkan daripada dimakan beberapa orang. Lebih dari itu, mereka biasa menanam padi

setelah dibajak dengan menanam tidak terlalu dalam, sebab tanah pasca pembajakan akan menjadi gembur, dan kalau padi ditanam terlalu dalam maka akarnya tidak berada dalam tanah yang gembur, dan itu membutuhkan pupuk yang banyak.

Tindakan Wong Sikep ini didasarkan atas keyakinan perlunya keseimbangan alam. Dalam keyakinan ini terkandung maksud bahwa jika manusia memperlakukan alam, termasuk tanah, dengan baik dan ramah maka alam akan ramah juga kepada manusia. Hal ini nampaknya terkait dengan penganalogian (pemeliharaan) tanah dengan seorang isteri yaitu sama-sama sebagai bagian dari kegiatan yang bertanggung-jawab dari seorang manusia. Artinya, kalau manusia sudah menikahi dan merawat perempuan serta merawat tanah dengan baik, maka dia menjadi manusia yang bertanggung jawab.

Tindakan ini mengandaikan bahwa ditengah-tengah dominasi dalam relasi kuasa (pengetahuan dan tindakan) aparat pemerintah dalam 'modernisasi' pertanian di tengah kehidupan Wong Sikep, namun Wong Sikep masih mampu memainkan kuasanya melalui upaya mempertahankan keunikannya dalam bertani. Kuasa yang dijalankan aparat pemerintah melalui proses modernisasi di bidang pertanian menyebabkan Wong Sikep mengakomodasinya, namun tidak secara total, dalam beberapa hal mereka menolak dengan terus mempertahankan apa yang menjadi kayakinannya, sehingga yang muncul adalah adanya paduan dalam pengelolaan pertanian. Lebih dari itu, di tengah-tengah pelaksanaan kuasa oleh negara di bidang pertanian ini, ada resistensi yang dilakukan Wong Sikep yaitu dengan menerapkan pengelolaan pertanian khas mereka. Perlawanan ini menjadi bagian strategi dari Wong Sikep menghadapi 'cara' pertanian yang disosialisasikan aparat pemerintah. Akhirnya aparat pemerintah membiarkan cara pertanian yang dilakukan oleh Wong Sikep tersebut dengan terus berupaya melayaninya yang lain yang mau menggunakan cara pertanian mereka. Pada saat sekarang, budaya bercocok-tanam yang dipertahankan oleh Wong Sikep di tengah-tengah regulasi pertanian mulai diperhatikan dan bahkan dipraktekkan oleh sebagian petani non Sikep. Aparat pemerintah juga mulai memahami apa yang dilakukan oleh Wong Sikep.

D. Sosial-Kependudukan: Minimalisasi Modal Demografis

Sebagaimana disinggung sebelumnya bahwa modernisasi pertanian yang dilakukan aparat pemerintah di kalangan Wong Sikep memiliki makna ganda. Hal ini juga berlaku dalam program keluarga berencana. Artinya, penerapan program keluarga berencana di kalangan Wong Sikep mempunyai makna ganda dan khusus sekaligus yaitu: sebagai upaya penjarangan kelahiran yang pada gilirannya akan menyedikitkan anak, sekaligus sebagai usaha meminimalisasi modal demografis yang bernilai politik.

Sasaran program keluarga berencana yang ditujukan kepada Wong Sikep pada intinya sama dengan yang ditujukan kepada masyarakat umum yaitu untuk meningkatkan kesejahteraan keluarga melalui penjarangan kelahiran atau melembanganya keluarga kecil yang bahagia dan sejahtera. Dalam konteks Wong Sikep hal itu lebih relevan lagi karena mereka dianggap oleh pemerintah sebagai warga miskin. Di sisi lain, baik secara langsung maupun tidak, program ini sekaligus sebagai bagian dari strategi negara untuk mengurangi jumlah warga Sikep atau dapat

disebut sebagai *dekuantifikasi* warga Sikep. Seorang mantan Penyuluh Keluarga Berencana (PKB) yang muslim-Muhammadiyah di Sukolilo menyatakan:

Memberi penyuluhan kepada sedulur Sikep tentang KB itu penting sekali. Dulunya mereka biasanya ngeyel dan menolak, namun sekarang sudah banyak yang melaksanakannya secara diam-diam. Penting karena kalau mereka semakin banyak anak, berarti mereka akan semakin banyak pula. Padahal mereka sulit diajak rembugan kalau soal agama (maksudnya sulit dikonversi ke agama resmi, NI).

Itu juga (kalau kian banyak jumlahnya) menguntungkan keadaan mereka. Itu sebabnya sesepuh mereka menolaknya dengan mengatakan: '*wong turunane dhewe kok dilarang-larang.*'

Data dalam 'Instrumen Pemutakhiran Data Komunitas Adat Terpencil' yang dikeluarkan Kecamatan Sukolilo tertanggal 10 Oktober 2006, menunjukkan bahwa, pasangan yang berusia 40 tahun lebih masih banyak yang memiliki anak 4 atau lebih, sedangkan pasangan yang berusia di bawah 40 tahun kebanyakan mempunyai anak 2-3 orang. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh petugas penyuluh keluarga berencana tersebut, bahwa sekarang sudah banyak keluarga Wong Sikep yang ikut keluarga berencana secara diam-diam.

Mbak Kur (26 tahun), suaminya Tris (29 tahun) saat ini sudah punya 1 anak laki-laki (4 tahun). Ia pergi ke Puskesmas tanpa sepengetahuan warga Sikep yang lain, terutama dari kalangan yang tua-tua, di Sukolilo. Ia menyatakan dengan agak malu-malu mau ikut KB berupa suntik. Melalui mbak Tiran (putri dari mantan Sikep), saya minta menanyakan kepadanya tentang alasannya, Ia menjawab agar tidak punya anak banyak yang akan menyusahkan keluarga.

E. Tata Cara Perkawinan dan Pilihan agama

Praktik-praktik sosial dalam relasi antara aparat pemerintah lokal dengan Wong Sikep juga dapat ditemukan dalam medan kehidupan keagamaan. Praktik-praktik sosial itu meliputi tata cara perkawinan, pilihan agama, dan pencantuman agama resmi dalam administrasi kependudukan.

Perkawinan: Sebagaimana diuraikan dalam bab 2 mengenai perkawinan, Wong Sikep memiliki tata cara tersendiri yang berbeda dengan tata cara perkawinan yang diatur oleh pemerintah dan dilakukan oleh agama-agama resmi. Tata cara perkawinan di kalangan penganut agama Adam merupakan suatu identitas kesikepan, jika warga mereka ada yang melakukan perkawinan dengan tata cara yang lain, maka secara otomatis menafikan kesikepannya. Karena itu mereka tidak mengenal kawin dengan cara *titip-naib*, suatu istilah yang mereka gunakan untuk menunjuk perkawinan cara Islam karena dilakukan oleh naib dan dicatat di Kantor Urusan Agama (KUA).

Penolakan tersebut kemudian direaksi oleh aparat pemerintah dengan berupaya agar mereka mau menerima tata cara perkawinan menurut agama resmi. Tindakan ini sebenarnya sebagai langkah awal untuk memasukkan mereka ke dalam pangkuan agama resmi.

Konsistensi dengan tafsir mengenai definisi agama dan pengaturan di bidang keagamaan, termasuk agama lokal, aparat pemerintah lokal berusaha membina dan 'mengembalikan' penganut agama lokal ke agama resmi. Biasanya, para pelaku di kalangan pemerintah tersebut berkoordinasi dengan berbagai pihak, mulai dari kepala desa, kecamatan dan KUA, dan Departemen Agama, termasuk juga lembaga-lembaga keagamaan. Dari keseluruhan pelaku dalam relasi kuasa yang berasal dari pemerintah, maka kepala desa (petinggi) menemBumi Minotani posisi strategis. Sebab hampir semua hal yang terkait dengan usaha-usaha pemerintah dengan Wong Sikep harus melalui petinggi ini. Karena itu corak relasi aparat pemerintah dengan Wong Sikep juga sangat ditentukan gaya yang bersangkutan sang petinggi. Ada yang bersifat 'ngotot' sehingga terjadi ketegangan hubungan, ada yang juga lebih moderat sambil lalu mengambil jarak.

Pada periode Kades Jinamo (1981-1989) misalnya, ada dua (2) program pokok yang ditujukan untuk merubah kebudayaan Wong Sikep yaitu: kawin massal (7 Agustus 1989), dan berusaha memasukkan mereka ke agama yang diakui pemerintah (1988).

Untuk acara perkawinan massal dilakukan dengan cara mendatangkan semua tokoh agama yang diakui pemerintah, namun akhirnya Wong Sikep memilih kawin dengan agama Budha, ketika itu ada sekitar 120-an⁵⁵ pasangan yang dikawinkan atau dicatat secara massal di Catatan Sipil.

Pilihan Agama: Untuk mengkonversi Wong Sikep ke agama yang diakui pemerintah, Kades tersebut mendatangkan tokoh semua agama yang diakui pemerintah. Tokoh-tokoh Sikep seperti Mbah Ontar, Mbah Oyot, dan lainnya dikumpulkan oleh aparat kelurahan dan kecamatan di rumah Mbah Yodo. Tujuannya agar mereka memilih agama yang diakui oleh pemerintah seperti Islam, Kathalik, Kristen, Hindu, dan Budha.

Dulu pernah ada usaha dari pemerintah desa dan kabupaten agar Wong Sikep (WS) menganut agama pemerintah, Wong Sikep ketika itu terpaksa mau dan memilih agama Budha. Kemudian pemerintah menghubungi pimpinan agama Budha di Bumi Minotani agar mengajarkan ajaran Budha. Ketika tokoh Budha mengajarkannya, WS disuruh membayar dana ziarah, namun WS tidak ada yang mau memberikannya. Ketika itu tokoh Budha itu bertanya kepada WS, mengapa tidak mau bayar dana ziarah. Untuk itu Mbah Oyot yang mewakili WS menjawab, bahwa sebenarnya mereka tidak mau memilih salah satu dari agama yang ditawarkan oleh pemerintah, namun karena dipaksa untuk memilih, ya mereka terpaksa memilih. Setelah mendengarkan penjelasan Mbah Oyot tersebut maka tokoh Budha tidak mau lagi datang. Sementara di kalangan WS sendiri menyatakan bahwa yang dimaksud Budha adalah *mlebu udho* (ketika melakukan hubungan suami-isteri dalam keadaan telanjang).

⁵⁵Ada perbedaan versi mengenai jumlah pasangan kawin ini, ada yang menyatakan sebanyak 117 pasangan, sementara yang lain menyatakan 300 pasangan, dan ada yang menyatakan 120-an pasangan. Versi yang menyatakan 300 pasangan saya kira terlalu berlebihan, sebab jika dibandingkan dengan tahun 2006 seperti tercantum dalam Formulir Instrumen Pemutakhiran Data Komunitas Adat Terpencil misalnya jumlah kepala keluarga Wong Sikep sebanyak 192 KK. Padahal perkawinan massal itu berlangsung pada tahun 1989. Atinya, tidak mungkin terjadi pengurangan jumlah-KK yang banyak dalam jangka waktu 7 tahunan, sementara tidak terjadi kejadian luar biasa yang dapat mengurangi jumlah KK yang begitu drastis, meskipun ada program Keluarga Berencana yang dilancarkan kepada Wong Sikep. Mungkin yang lebih tepat adalah ada 150-an pasangan dengan jumlah sebanyak 300 orang. Hanya yang penting dicatat bahwa perbedaan versi mengenai jumlah ini tidak terlalu penting dalam konteks ini, yang lebih penting adalah penunjukkan adanya usaha dari aparat pemerintah untuk merubah *foto-coro* Wong Sikep melalui perkawinan.

Tokoh Sikep ketika itu tetap menyatakan ikut agama Adam, namun pihak pemerintah memberi penjelasan bahwa agama yang diakui negara di Indonesia adalah lima agama tersebut. Pada akhirnya dengan 'terpaksa' secara lisan mereka mengatakan ikut agama Budha. Pernyataan ini ternyata mengandung makna ganda. Bagi Wong Sikep Budha merupakan kepanjangan dari *mlebu-udho* (kalau laki-laki dan perempuan berhubungan kelamin mesti telanjang), ini sesuai dengan bahasa *sangkak* atau *kirotoboso*. Di kalangan Wong Sikep memang banyak istilah yang terkait dengan agama banyak di 'plesetkan' ke arah hubungan kelamin laki-laki dan perempuan, misalnya *sembahyang* (*mesem tambah grayang*, artinya kalau mau berhubungan kelamin mulai dari merayu dan menggrayangi isteri), *agama* adalah *gaman lanang* (penis). Sebagian dari *kirotoboso* tersebut merupakan simbol resistensi. Seperti halnya *kirotoboso 'sekolah'*, *kirotoboso 'budho'* mengandung makna resistensi diam untuk bertahan terhadap tindakan pelaku di luar kelompoknya.

Di pihak lain aparat pemerintah menganggap mereka betul-betul memilih agama Budha. Hal ini terlihat dari tindakan aparat pemerintah untuk mengajarkan agama Budha kepada Wong Sikep. Bahkan pihak pemerintah (desa dan kecamatan) memasukkan mereka secara formal-administratif sebagai penganut agama Budha, misalnya yang tercantum dalam monografi.

Wong Sikep tetap bertahan menganut agamanya (Adam), dan mereka memang tidak pernah ikut agama Budha dalam pengertian yang dipahami pihak aparat pemerintah, tapi Budha dalam pengertian mereka sendiri yaitu *mlebu udho* ketika mereka melakukan hubungan suami-isteri.

Kekurangmampuan pelaku dari aparat pemerintah untuk merubah agama Wong Sikep sangat disesalkan oleh tokoh-tokoh Islam. Dia mempertanyakan mengapa pemerintah mampu mengurus Aceh, namun tidak mampu merubah keyakinan Wong Sikep. P. Ru misalnya menyatakan: '*moso pemerintah ngatur sakelompok ga' iso, klambi ijo kok dikalahke satunggal wong/kelompok, padahal Aceh wae iso dikalahke*'. Maksudnya pemerintah kok bisa dikalahkan hanya oleh satu orang yaitu Mbah Ontar, sesepuh Sikep, yang memutuskan menolak agama yang diakui pemerintah, padahal Aceh saja dapat dikalahkan. Kecenderungan ini mengandung makna bahwa kuasa yang dijalankan oleh aparat pemerintah justru melahirkan resistensi (diam) dari pelaku di kalangan Wong Sikep, resistensi diam diekspresikan melalui *kirotoboso*.

Pada masa-masa berikutnya tidak ada lagi petinggi yang melakukan pendekatan ngotot untuk merubah agama, dan perkawinan menurut tata cara agama resmi, kepada Wong Sikep. Hal ini terjadi baik dalam masa petinggi sesudah Jinamo yaitu Tukul maupun Ono, dan petinggi yang sekarang. Penyebabnya, bukan hanya karena resistensi yang diperlihatkan Wong Sikep, namun yang lebih penting adalah dampaknya secara politik yang akan dialami oleh para petinggi tersebut, sebagaimana dialami oleh petinggi Jinamo yang menjadi tidak terpilih lagi sebagai petinggi pada periode berikutnya. Sebab Wong Sikep ternyata memiliki modal demografis, baik dari segi kuantitas maupun soliditas ketika dalam medan politik lokal, khususnya Pilkades. Kondisi ini dipahami betul oleh seorang mantan petinggi:

WS kalau kebutuhan atau kepentingannya tidak terpenuhi biasanya diam, tapi tetap ngotot dengan keyakinan dan pendiriannya atau siap tidak mendukung orang yang telah menyinggung perasaannya. Ini berbeda dengan orang Rifaiyah kalau kebutuhannya tidak terpenuhi cenderung membuat kekerasan seperti melempar batu dan merusak.

Agama Resmi dalam Administrasi Penduduk: Ketika praktik-praktik sosial yang dilakukan aparat pemerintah mendapat resistensi dari Wong Sikep untuk merubah agamanya, maka aparat pemerintah melalui petingginya, berusaha menempuh cara lain, satu di antaranya melalui pencantuman agama resmi dalam administrasi kependudukan, baik dalam Kartu Keluarga maupun Kartu Tanda Penduduk (KTP), bahkan juga dalam monografi kependudukan sebagaimana dijelaskan dalam Bab 2.

Saat ini di KTP Wong Sikep dicantumkan agama Islam atas prakarsa petinggi. Dalam hal ini Onom (40 tahun) menuturkan:

Sedulur Sikep (Wong Sikep, penulis) sudah 90 persen punya KTP. Tapi mereka punya KTP karena butuh untuk mengurus sesuatu seperti saat mau membeli sepeda motor karena butuh identitas, atau mau kredit ke Bank, biasanya di BRI atau koperasi. Bank memang mudah memberi kredit ke Wong Sikep walau tanpa jaminan surat-surat penting karena mereka dianggap jujur. Untuk kolom agama di KTP selama saya menjabat sampai sekarang ini dicantumkan agama Islam ya karena mudahnya saja. Agama Adam kan tidak boleh dicantumkan karena bukan agama yang diakui pemerintah. ...Wong Sikep tidak mempersoalkan pencantuman agama Islam tersebut di KTP-nya. Dalam hal ini mereka mengatakan, *'sing penting gampang nik golek butuh.'* Mereka tidak akan memperpanjang KTP selama belum ada kebutuhan yang harus menggunakan KTP.

Pernyataan ini mengandung dua hal sekaligus yaitu: walaupun Wong Sikep tetap meyakini beragama Adam, namun mereka mendinginkan dan *membolehkan* saja pencantuman Islam sebagai agama mereka dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP). Di sisi lain, gejala ini juga menunjukkan sikap pragmatis dari Wong Sikep dalam menghadapi tindakan pemerintah. Sikap pragmatis itu muncul karena tuntutan pemenuhan kebutuhan hidupnya, meskipun dengan catatan mereka tidak mengorbankan keyakinan agamanya. Dalam konteks ini ada hubungan yang saling menguntungkan kedua belah pihak (*mutualisme simbiotik*). Wong Sikep diuntungkan karena dengan 'membolehkan' Islam dicantumkan sebagai agamanya dalam KTP mereka memperoleh KTP yang dibutuhkan untuk pemenuhan kebutuhannya. Mengenai kata 'membolehkan' ini, seperti dikemukakan Niarmo (36 tahun), terasa lebih tepat dibandingkan dengan menggunakan kata 'membenarkan', sebab dalam kata membolehkan terkandung makna tidak ada pelepasan keyakinan yang dimilikinya, hanya berupa persetujuan untuk disebut dengan 'cap' tertentu, tapi bukan dalam kenyataannya. Berbeda dengan kata membenarkan yang berarti adanya pembenaran bahwa keyakinannya memang beragama Islam. Di pihak lain pihak aparat pemerintah (desa dan kecamatan) diuntungkan karena menunjukkan keberhasilannya dalam 'meng-agamakan' Wong Sikep dan pemenuhan kepentingan laporan secara administrasi kependudukan.

Bagi aparat pemerintah, Wong Sikep dianggap telah menganut agama global yang diakui pemerintah. Walaupun begitu dokumen resmi yang dikeluarkan pemerintah berbeda, ada yang memasukkannya ke dalam agama Islam seperti dalam Kartu Tanda Penduduk. Dokumen resmi yang lain, monografi desa dan kecamatan serta dalam program Komunitas Adat Terpencil, dimasukkan ke dalam agama Budha dan jumlahnya pun berbeda-beda pada setiap dokumen resmi tersebut.

Kecenderungan ini berbeda dengan kasus pada orang Osing di Banyuwangi seperti temuan Beatty (1999). Orang Osing mengaku Islam (Islam Pengakuan) supaya mudah dalam mengurus perkawinan dan karenanya umumnya menjadi Islam nominalis atau abangan. Sementara pada Wong Sikep, mereka secara tegas tetap mengaku sebagai pemeluk agama Adam, walaupun dalam KTP-nya dicantumkan beragama Islam. Wong Sikep juga tetap bertahan tidak mau kawin dengan 'cara naib' atau perkawinan melalui Kantor Urusan Agama, dan Catatan Sipil, sehingga tidak membutuhkan KTP dalam urusan perkawinan. Perbandingan kedua kasus tersebut menunjukkan bahwa ranah atau kebijakan politik yang sama dari pemerintah ternyata memberikan dampak perubahan yang berbeda. Pada kasus orang Osing terjadi perubahan praktik keagamaan (konversi), sementara pada kasus Wong Sikep, 'agamaisasi' melalui KTP tidak berjalan efektif. Secara umum ini menunjukkan bahwa, sosial-politik berpengaruh secara berbeda kepada ranah budaya (keagamaan).

Kecenderungan relasi Wong Sikep dan pelaku di kalangan aparat pemerintah di bidang agama dan perkawinan ini menunjukkan bahwa: (1) Wong Sikep mampu mempertahankan *sebagian* budayanya melalui strategi resistensi diam. Kemampuan berstrategi menunjukkan mereka memiliki keagenan. Melalui resistensi diam mereka tetap dapat mencapai kepentingan personal dan kelompoknya tanpa kehilangan keseluruhan budayanya. (2) Walaupun terjadi perubahan di kalangan Wong Sikep, seperti dalam kepemilikan KTP dan pencantuman agama resmi di dokumen resmi pemerintahan, namun aparat pemerintah tidak sepenuhnya berhasil justru karena adanya penyesuaian aturan yang disesuaikan dengan kepentingan pelaku di kalangan aparat pemerintah sendiri. Artinya, aparat pemerintah selain berposisi sebagai sosok aktor yang lebih berorientasi kepada aturan, namun juga sering berposisi sebagai agen yang mensiasati aturan yang ada supaya sesuai dengan kepentingannya sendiri.

Berjuang Untuk Pengakuan Agama Adam: Meskipun tindakan yang diambil oleh Wong Sikep lebih banyak diam dan 'membiarkan' tindakan yang dilakukan aparat pemerintah desa ketika menghadapi pencantuman agama resmi, namun bukan berarti mereka setuju terhadap tindakan yang dilakukan aparat desa tersebut. Hal ini terbukti dengan adanya upaya yang dilakukan Wong Sikep, seperti yang dilakukan Gugun, agar Agama Adam diterima dan diakui keberadaannya seperti agama yang lain, serta supaya agama Adam di cantumkan dalam KTP Wong Sikep.

Tindakan Gugun ketika itu nampaknya didasarkan atas pengetahuannya bahwa, agama Adam berhak hidup di bumi nusantara ini, dan semestinya memiliki hak-hak sipil seperti pencantuman agamanya dalam administrasi kependudukan. Usaha ini dilakukannya seiring dengan orientasi sosial-politik di Indonesia ketika memasuki era reformasi. Suatu era yang ditandai dengan usaha pemupusan diskriminasi dan menguatnya isu hak-hak azasi manusia untuk menganut keyakinan dan agama tertentu.

Sampai sekarang usaha yang dilakukan Wong Sikep tersebut tidak diterima oleh pemerintah desa dan di atasnya. Alasannya masih berkisar pada pengetahuan bahwa agama Adam bukan agama yang diakui oleh pemerintah, sehingga tidak berhak untuk dicantumkan dalam administrasi kependudukan. Undang-Undang No. 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan, nampaknya juga tetap melestarikan pandangan seperti ini, walaupun dengan cara yang lebih fleksibel. Sebab dalam undang-undang tersebut mengatur bahwa dalam KTP anggota aliran

kepercayaan, khusus dalam kolom agama dikosongkan, tidak dicantumkan dengan salah satu agama yang diakui negara sebagaimana diberlakukan selama ini. Walaupun begitu dalam praktik di lapangan ketentuan ini masih belum berjalan.

F. Bersiasat dalam Penerapan Aturan

Pengimplementasian PKAT oleh aparat pemerintah di level lokal telah menjadi obyek negosiasi yang berlangsung dalam relasi-relasi kuasa antarpelaku. Aturan-aturan dan kebijakan untuk mengubah identitas budaya Sikep dalam beberapa aspek kurang berjalan efektif justru karena melalui relasi-relasi kuasa tersebut pelaku bersiasat dalam menerapkan aturan yang berkaitan dengan PKAT tersebut yaitu disesuaikan dengan kepentingan pelaku.

Hasil pengaturan yang belum menggembirakan ini diakui oleh aparat pemerintah melalui Tim Pokja sendiri. Mas Mami (40 tahun), pejabat di kecamatan menyatakan:

Sebenarnya pemerintah telah banyak dan tidak henti-hentinya melaksanakan pembinaan dan pemberdayaan pada warga Sikep. Usaha-usaha itu menggunakan dana dari APBN/APBD Propinsi Jawa Tengah, APBD Bumi Minotani namun sampai sekarang usaha itu belum menunjukkan hasil yang menggembirakan.

Kecenderungan kurangberhasilan program yang mirip dengan ini sebenarnya sudah dilansir oleh Suparlan (1995:21) dalam kasus orang Sakai. Menurutnya hampir semua program pemerintah yang ditujukan kepada masyarakat terasing tidak berhasil karena terbukti setelah jatah atau subsidi dihentikan mereka tetap meneruskan cara-cara hidupnya yang semula. Dalam kasus Wong Sikep, sebenarnya tidak sepenuhnya gagal, sebab ada beberapa unsur berubah, seperti di bidang pertanian mereka telah memiliki pengairan, pompa dalam pengelolaan sawahnya. Sementara dalam aspek yang lain belum berubah total seperti dalam anutan agama, perkawinan, dan pendidikan. Mereka belum mau memeluk agama resmi, mayoritas masih tidak mau menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah, dan ketika kawin tidak mau di catat sipil atau Kantor Urusan Agama (KUA).

Sebenarnya para pelaku dari kalangan pemerintahan yang terkait dengan PKAT menyadari kurangberhasilannya, mereka melakukan evaluasi, dan kemudian melakukan perencanaan ulang dengan berupaya melakukan strategi yang dianggap lebih baik. Dalam sebuah dokumen resmi yang disusun Tim Pokja KAT Kabupaten Bumi Minotani tahun 2005 disusun program yang disebut dengan 'Pendekatan Kultural' dalam upaya pemberdayaan Wong Sikep. Alternatif strategi pemberdayaan atau pembinaannya meliputi pelibatan (partisipasi) Wong Sikep mulai dari perencanaan, pelaksanaan sampai evaluasi. Berupaya melibatkan 'warga dalam' mulai dari tokoh tua, dan tokoh muda Wong Sikep, dan dilakukan secara berkesinambungan serta pendamping secara profesional. Di atas kertas secara substansial sangat bagus, namun dalam kenyataan, sampai tahun 2008, program pemerintah tersebut nampaknya tidak dilakukan di lapangan. Padahal dokumen resmi tersebut berposisi sebagai proposal baru, dan dengan demikian menjadi aturan baru, yang sangat mungkin ada pembeayaan untuk itu. Sebab dana PKAT tersebut disediakan setiap tahun.

Keadaan ini memperkuat sinyalemen atau steraotif yang dilontarkan beberapa Wong Sikep mengenai terjadinya penyimpangan dalam pelaksanaan program tersebut. Apalagi selama ini Wong Sikep tidak pernah dilibatkan dalam prosesnya, sehingga tidak diketahui secara pasti mengenai program setiap waktu dan pendanaannya. Kekurangberhasilan dari program ini dapat dikaitkan dengan kepentingan pelaku aparat pemerintah. Mereka berusaha menjadikan program ini sebagai alat untuk bernegosiasi sesuai kepentingan-kepentingannya. Artinya, usulan program berjalan terus, namun implementasi di lapangan tidak dijalankan, atau dijalankan sepanjang sesuai dan disesuaikan dengan kepentingannya sendiri. Ini sekaligus mengandaikan adanya sikap ambivalensi karena adanya kepentingan-kepentingan (para) pelaku. Di satu sisi ada keinginan untuk mengubah budaya Wong Sikep, namun di sisi lain ada kekhawatiran tidak adanya lagi 'proyek' ini jika Wong Sikep sudah berubah, dan hal ini sama saja dengan menghentikan sesuatu yang bernilai ekonomis bagi pelaku.

Jika demikian, para pelaku di kalangan aparat pemerintah tersebut sebenarnya bernegosiasi dengan siapa, jawaban untuk itu adalah mereka bernegosiasi dengan lembaga atau instansi yang menjadi sumber dana.

Selain itu, jika dalam aturan yang berkaitan dengan PKAT seperti tercantum dalam Bab 2 semestinya fokus program ini mencakup banyak aspek, dan program-program dengan segala indikatornya tersebut dilakukan secara berkesinambungan sepanjang tahun. Namun dalam kenyataan hanya beberapa saja, seperti dikemukakan di bagian ini. Karena itu, program yang terintegrasi dengan PKAT seperti opsi memilih agama, kawin menurut tata cara agama resmi, tidak pernah dilakukan lagi, apalagi setelah era reformasi, seiring dengan berkembangnya isu HAM dan *dediskriminasi* kaum minoritas. Para pelaku nampaknya mulai menghitung-hitung untung-rugi. Apalagi berdasarkan pengalaman yang lalu, upaya yang dilakukan petinggi, yang bekerja sama dengan berbagai instansi, untuk memberikan opsi pilih agama dan perkawinan massal, ternyata membawa dampak yang kurang baik bagi kelangsungan posisin sebagai petinggi. Sebab Wong Sikep mampu memainkan modal demografisnya serta soliditas dan kharisma. sesepuh, sebagai bagian dari negosiasinya dalam pilihan petinggi.

G. Konstruksi Melalui Wacana Nasionalisme dan Komunisme

Cara lain yang ditempuh oleh aparat negara dalam melaksanakan kuasa untuk merubah kebudayaan Wong Sikep adalah melalui wacana tentang kebangsaan. Jiwa kebangsaan secara simbolik, salah satunya dapat dilihat dari ekspresi dan partisipasi seseorang dalam memperingati upacara penting kebangsaan seperti peringatan 17 Agustusan. Kriteria ini diberikan oleh aparat pemerintah mulai RT sampai kecamatan. Biasanya setiap menjelang hari proklamasi kemerdekaan RI, warga setempat diinstruksikan untuk mengibarkan bendera merah-putih di depan rumah masing-masing atau setidaknya-tidaknya di tempat-tempat terbuka di sekitar rumah. Untuk itu sebagian besar warga muslim mematuhi instruksi tersebut dengan mengibarkan bendera nasional tersebut.

Sampai tahun terakhir ketika penelitian ini dilakukan, Wong Sikep tidak pernah mengekspresikan sesuatu yang dianggap simbol nasionalisme oleh pihak aparat pemerintah tersebut.

Menjelang dan sampai acara 17 Agustusan di Bombong khususnya di RT 1 dan 2 tempat WS tinggal berbeda dengan RT-RT yang lainnya di Bombong, yang didiami orang Islam. Di RT-RT dimana WS bertempat tinggal tidak ada bendera merah putih atau umbul-umbul lainnya yang menandakan mereka memperingati hari jadi Republik Indonesia tersebut. Sebenarnya ketua RT 1 dan 2 telah memberitahu kepada warga Sikep untuk mengibarkan bendera merah putih di depan rumah masing-masing, namun WS tidak ada yang memerhatikannya, dan sampai hari 17-an tidak ada satupun warga Sikep yang mengibarkan bendera merah putih tersebut, apalagi umbul-umbul dan kegiatan 17-an lainnya. Keadaan seperti ini menurut P Saripan dan P Sukar berlangsung juga seperti tahun-tahun sebelumnya.

...P Saripan mengatakan kepada P Sukar setengah jengkel, kita ini ada di Negara Indonesia dan karenanya harus mengikuti aturan yang ada di Indonesia, kalau disuruh mengibarkan bendera tidak mau mestinya hidup di luar Indonesia saja. Ketika saya tanya kepada P Saripan mengapa WS tidak mau mengibarkan bendera, Ia menjawab, tidak tahu penyebabnya karena WS biasanya hanya diam (*mendel*) kalau ditanya. Ketika saya menanyakan kepada Niamo dan Mbah Oyot keduanya menjawab bahwa bagi WS yang mau ya silahkan, namun alasan tidak mengibarkan karena tidak punya bendera saja, seperti keduanya yang tidak mengibarkan bendera karena tidak punya.

Agak sulit memang untuk menyimpulkan sikap diam dan alasan tersebut. Walaupun begitu hal itu dapat ditafsirkan sebagai bagian dari kebiasaan sejak generasi sebelumnya yang memang tidak akrab dengan simbol-simbol kebangsaan. Ketidakakraban itu sendiri awalnya sebagai bagian kesinambungan resistensi terhadap pemerintah prakemerdekaan. Tindakan seperti ini menjadi salah satu penyebab munculnya stereotip sekaligus ganjalan dalam relasi mereka dengan aparat pemerintah pada tingkat bawah.

Di sisi lain, Wong Sikep dikonstruksi dengan sesuatu yang berbau stereotip yaitu sebagai komunis. Sebenarnya konstruksi Wong Sikep sebagai komunis didasarkan atas realitas yang dilakukan sebagian dan/atau dari lokasi lain, namun diberlakukan secara umum kepada seluruh Wong Sikep di berbagai tempat. Dalam kasus di Wotan misalnya, tokoh Sikep pernah terlibat dalam gerakan G.30.S/PKI, dan ini dijadikan alat bagi pelaku-pelaku dari kalangan pemerintah dan tokoh Islam untuk mengislamkannya, karena Wong Sikep '*same ajrih*' (sama-sama takut) akan dianggap PKI.

Mereka mau masuk Islam karena sama-sama takut (*same-same ajrih*) dicap sebagai PKI akibat terlibatnya tokoh mereka dalam PKI. Sebab di Wotan ini khususnya di Krajan dulunya merupakan pusat gerakan PKI. Bahkan tokoh PKI di desa ini adalah tokoh Samin Ia menyebut beberapa tokoh Samin yang terlibat PKI). Setelah meninggalnya tokoh tua dan terlibatnya tokoh Samin dalam PKI akhirnya WS tidak punya tokoh panutan seperti halnya di Bombong.

Pengonstruksian sebuah kelompok yang dianggap 'aneh' seperti Wong Sikep dengan label tertentu yaitu komunis sebenarnya bukan hanya terjadi di kalangan Wong Sikep di Baturejo dan Wotan, namun juga di lokasi lain, dan bahkan di kelompok agama lokal yang lain seperti di masyarakat Tengger (Hefner, 1989). Dalam konteks Wong Sikep di Bojonegoro misalnya, sebagaimana temuan Makhasi (1985), akibat terjadinya G30S/PKI tahun 1965 Wong Sikep di daerah tersebut dikonstruksikan sebagai komunis ketika tidak mau masuk agama resmi. Konstruksi ini dikembangkan bukan hanya oleh aparat pemerintah, namun juga orang Islam.

Konstruksi sebagai komunis ini jelas memberikan efek psikologis bagi Wong Sikep, terutama karena kekhawatiran terhadap 'sanksi' tanpa melalui proses hukum yang akan dialami mereka. Apalagi pihak luar telah memiliki stereotip bahwa Wong Sikep adalah atheis sebagaimana dikemukakan orang-orang pemerintah dan tokoh Islam, karena ajaran Samin dianggap '*saemperan*' (mirip) dengan ajaran PKI. Konstruksi ini masih terus berkembang di kalangan masyarakat sampai di era reformasi ini.

H. Dampak di Medan Lain: Coblosan Petinggi dan Sengketa Tanah

Operasi kuasa yang dilakukan kedua belah pihak akibat dari adanya pengaturan oleh negara untuk mengubah kebudayaan Wong Sikep dalam berbagai bidang seperti dikemukakan sebelumnya (subbab 5.1– 5.7) juga berdampak terhadap bidang yang lain. Aparat pemerintah dengan pengetahuan yang diyakininya berusaha melakukan normalisasi agar Wong Sikep bertindak sebagaimana masyarakat pada umumnya, termasuk dalam kegiatan politik praktis. Mereka didorong agar masuk dalam konstelasi politik modern, demokratisasi.

Selain itu tindakan-tindakan yang dilakukan aparat pemerintah melahirkan akumulasi persepsi di kalangan Wong Sikep terhadap aparat pemerintah. Sebuah persepsi yang bernada stereotif terhadap semua yang dilakukan aparat pemerintah di bidang yang lain. Misalnya ketika ada upaya pembelian tanah milik Wong Sikep oleh aparat pemerintah, sehingga melahirkan konflik di antara kedua belah pihak.

Relasi dalam kedua hal tersebut, perilaku politik dan sengketa tanah, merupakan dampak dari relasi kuasa yang dilakukan para pelaku dari kedua kelompok. Berikut akan diuraikan bagaimana relasi kuasa terjadi di antara pelaku dari kedua kelompok seiring dengan terjadinya perubahan perilaku politik dan kesadaran akan hak-haknya di kalangan Wong Sikep.

Coblosan Petinggi: Upaya normalisasi yang dilakukan aparat pemerintah diimplementasikan dalam bentuk 'penyadaran' agar Wong Sikep ikut berpartisipasi dalam kegiatan politik praktis, *coblosan*. Hal ini sudah dimulai sejak tahun 80-an. Sementara di kalangan Wong Sikep mengakomodasi 'ajakan' aparat pemerintah tersebut karena didasarkan atas kepentingan mereka sendiri yaitu sebagai bagian kesempatan melakukan '*serangan balik*' terhadap petinggi setempat. Karena itu terjadinya perubahan perilaku politik, dari tidak nyoblos menjadi nyoblos, Wong Sikep menjadi dilematis bagi para (calon) petinggi setempat, dan sekaligus menjadi 'bumerang' bagi mereka yaitu akibat adanya 'penyadaran politik' yang dilakukan aparat negara sendiri. Wong Sikep memiliki peluang untuk memanfaatkan modal demografisnya dan budayanya di bidang politik praktis, dan hal ini menjadi alat bagi Wong Sikep untuk bernegosiasi di bidang

lain, sehingga aparat pemerintah, khususnya petinggi lebih bersikap hati-hati dalam menjalankan kuasa terhadap mereka.

Sebagaimana diulas di bab sebelumnya bahwa Wong Sikep mempunyai makna signifikan dalam pemilihan petinggi atau kepala desa, sebab mereka memiliki modal soliditas karena kharisma sesepuhnya dan jumlah suara yang relatif banyak, dan karenanya cukup menentukan kemenangan calon kepala desa. Modal ini disadari oleh tokoh Wong Sikep dan karenanya menentukan corak relasi mereka dengan (calon) petinggi. Kasus akhir tahun 80-an menunjukkan hal itu. Usaha lurah periode 1981-1989 untuk merubah keyakinan Wong Sikep sangat tidak menyenangkannya. Ketika itu mereka memang lebih banyak diam, namun menyimpan bara ketidaksenangan. Hal ini terbukti ketika pemilihan kepala desa (Pilkades), kepala desa yang lama yang mencalonkan kembali tidak terpilih, yang terpilih adalah calon lain yang banyak mendekati sesepuh Sikep.

Pada Pilkades tahun 2008, 16 Februari, kembali Wong Sikep memiliki makna signifikan di kalangan calon lurah atau petinggi. Sebab hampir sama dengan pemilihan sebelumnya, suara Wong Sikep sekitar 15-18% dari keseluruhan pemilih. Karena itu setiap calon, kecuali P Sono, dan tim suksesnya berusaha mencari simBumi Minotani kepada sesepuh Wong Sikep melalui berbagai cara.

Mas Kuci menyatakan, 'kemarin-kamari calon petinggi dan pendukungnya minta restu Mbah Ontar, kecuali P Sono. Ya mbah Ontar sebagai sesepuh merestunya.'

Berdasarkan pengamatan saya selama dua hari sebelum coblosan, setiap hari terutama malam hari rumah sesepuh Sikep ini selalu ramai dengan pendukung para calon. Mereka hanya ngobrol-ngobrol sesama mereka, menyediakan rokok untuk tuan rumah, juga makanan ringan. Bahkan salah satu calon perempuan, pada saat acara penentuan gambar di balai desa menyatakan bahwa dia sudah sowan sesepuh Sikep dan sudah merestunya.

Coblosan Sebagai Arena Bertemunya Ragam Kepentingan: Pilkades tahun 2008 mengandung kerja sama dan persaingan sekaligus di antara orang-orang yang berbeda agama dan paham agama, khususnya antara orang Islam dengan Wong Sikep.

Pertama, kerja sama terjadi karena kelompok-kelompok agama tersebut sama-sama memilih calon yang sama. Beberapa orang dari kedua kelompok tersebut nampak berbicara secara akrab ketika di Balai Desa, baik sebelum, ketika dan setelah pelaksanaan Pilkades. Pada saat calon petingginya menuju tempat pemilihan, mereka bersama-sama mengantarnya dengan berjalan kaki dan bersepeda motor. Baik orang *langgaran* (orang Islam) maupun Wong Sikep terlihat bergandeng tangan menyukseskan calon yang sama. Dengan demikian peristiwa Pilkades telah menjadi media untuk mengesampingkan perbedaan kebudayaan.

Orang-orang dari kedua kelompok berbeda keyakinan tersebut memilih calon petinggi yang sama dengan beberapa alasan yaitu karena alasan personal (kepribadian calon, latar belakang keluarga dan pengetahuan/kesarjanaan), alasan sosial (hubungan kemasyarakatan calon, pemberian bantuan), ekonomi (kaya, jasa secara ekonomis dari calon kepada pemilih, peduli terhadap orang miskin). Dalam hal ini nampaknya unsur keagamaan (ketaatan beragama) calon tidak menjadi faktor penentu. Sebab di antara calon yang paling taat beragama (Islam) adalah P. Arso.

Kalangan muslim beralasan sebagaimana dituturkan beberapa informan, baik dari kalangan tokoh Rifaiyah dan kelompok Islam netral:

Dua hari ini saya bertemu dengan banyak tokoh dari kalangan Wong Sikep dan kelompok Islam menjelang dan saat Pilkades. Hari jumat saya melihat Niamo ikut sibuk dalam iringan salah satu calon petinggi, Subit, ketika penentuan gambar di Balai Desa. Begitu juga dengan Mas Kandar (Rifaiyah) ikut mengiringi Subit. Saya juga bertemu dengan P. Ru dan Mos (masing-masing tokoh Islam netral dan Rifaiyah). Sementara P Nima (NU) yang rumahnya dekat dengan calon petinggi Arso ada di depan rumahnya dengan 2 orang. Menurut Mas Kandar P. Nima lebih memilih Arso karena sama-sama sudah naik haji. P. Nima baru saja pulang haji tahun 2007/2008 yang lalu, dan Arso juga sudah naik haji; bahkan latar dari gambar kampanyenya berupa Masjidil Haram.

Pada hari Sabtu di depan Balai Desa saya bertemu lagi dengan P. Ru, ia berbisik kepada saya, 'pokoknya jago saya akan menang, lihat saja perolehan suaranya telah unggul.' Dia memilih Subit. Ketika saya tanyakan mengapa memilihnya, dia menjawab: 'Dia memang belum haji namun dia banyak membantu masjid dan jamaah.' Dua (2) bulan yang lalu memberi bantuan kepada Masjid IR sebesar 1 juta dan bahkan semua masjid yang ada di Baturejo masing-masing 1 juta, sedangkan untuk langgar sebesar 500 ribu. Membantu pengajian ibu-ibu dengan *ulem-ulem* di rumahnya dengan menyembelih kerbau.

Sabtu ini juga, saat pilihan dan penghitungan suara, saya bertemu dengan P. Nur (Rifaiyah), dia hanya mengacungkan jempol kepada saya setelah melihat Subit unggul. Ia memilih Subit juga seperti dikemukakan dalam kesempatan sebelumnya: 'Subit membantu masjid BM seperti batu bata, dan keramik. Menjelang ramadhan yang lalu membantu masjid sebesar 1 juta rupiah, mendukung keluarga yang meninggal akibat tawuran antara wong Tengahan dengan pemuda Wotan, dan memberi dana ketika pengajian akbar UMRI. Meskipun belum taat beragama namun Subit menguatkan agama, banyak jamaahnya yang menggarap sawah keluarga Subit. Juga karena ia dianggap jujur dan terbuka tidak seperti petinggi yang sekarang.'

Tokoh Rifaiyah yang lain, yang sekarang bergabung ke Masjid Wali, P Dami, ikut mobil saya bersama keluarganya menuju Balai Desa untuk mengetahui penghitungan suara. Dia juga memilih Subit dengan alasan sebagaimana dikemukakan dalam khutbah jumatnya di masjid Wali. Ada 3 syarat memilih petinggi yaitu pintar yang dapat diketahui dari gelarnya, keturunan orang kaya, dan peduli terhadap masyarakat terurama orang miskin. Ketika saya lacak lebih jauh dengan berbincang di rumahnya, hari Jumat sore, ia mengatakan bahwa Subit sangat peduli dengan orang miskin seperti menggarapkan sawahnya kepada banyak orang Islam, bahkan termasuk dia sendiri.

Sementara di kalangan Wong Sikep menuturkan:

Dalam perjalanan pulang mengantar mas Kuci, putra dengan mobil ke rumahnya setelah nyoblos, saya bertanya kepadanya dalam bahasa Jawa kromo, kira-kira siapa yang kuat? Dalam bahasa Jawa kromo juga, dia langsung menjawab, 'gih moga sing kulo jago'ne'. Saya (NI): 'maksute P Subit mas ?; Kuci: 'lo nggih same kalian petunjukipun mbah No,

sebab tiamba'ipun serawungan banget... Kemudian ia menambahkan bahwa sesepuh Sikep menyatakan supaya milih yang dekat saja.' Sesepeuh Sikep sendiri tidak ikut nyoblos. Ketika orang ramai nyoblos ia hanya di rumah sepanjang hari bersama seseorang dari daerah Winong.

Alasan yang dikemukakan Kuci tersebut terkait dengan nasehat dan keputusan yang diambil oleh sesepuh Sikep. Faktor penyebab yang lain mengapa Wong Sikep memilih Yakto yaitu karena banyak Wong Sikep yang menjadi penggarap sawah keluarganya. Tindakan ini merupakan balas jasa, juga karena tiga (3) bulan sebelumnya, ketika itu Yakto belum menegaskan mencalonkan diri sebagai lurah, telah memberikan sokongan sebesar Rp. 1 juta kepada kelompok tani Wong Sikep untuk rehabilitasi jembatan Kaliwondo, dan sokongan awal ini menjadi pembicaraan yang meluas di kalangan Wong Sikep.

Kedua, agak sulit menjelaskan bahwa di antara orang-orang dari kedua kelompok tersebut (Wong Sikep dan muslim) tidak ada persaingan, sebab dalam kuasa yang dijalankan aparat pemerintah senantiasa berkolaborasi dengan muslim. Hal ini tentu menjadi pengalaman pahit yang tidak mudah dihilangkan dalam memori Wong Sikep. Karenanya kesamaan dukungan tersebut tetap saja mengandung persaingan dari orang-orang dari kedua belah pihak. Sebuah persaingan yang didasarkan atas kepentingan ekonomis. Mereka sedang berupaya memperoleh lahan garapan yang lebih, setidaknya tetap diberikan lahan garapan atau diberikan lahan garapan baru (bagi yang belum diberi lahan garapan). Hal ini wajar karena lahan pertanian milik keluarga Subit sangat luas, meskipun belum ada jumlah pasti, namun dua orang informan saya, Tomo dan Mbah Parsu, menyebutnya sekitar 50 Ha. Belum lagi lahan pertanian yang akan jadi bengkok petinggi, yang menurut informasi mencapai 17 Ha. Meskipun biasanya petinggi akan cenderung menyewakannya kepada orang lain, namun di dalamnya tetap mengandung peluang bagi penggarap untuk menggarap (*gadu*) bengkok tersebut.

Di sisi lain kepentingan ekonomi nampaknya menjadi hal yang menonjol mengapa Wong Sikep memilih calonnya daripada pengalaman pahit masa lalu. Sebab calon pilihan Wong Sikep adalah saudara dari petinggi yang pernah membuat kebijakan untuk mengubah keyakinan agamanya.

Dalam kasus pilihan petinggi ini juga menunjukkan bahwa simbol-simbol agama telah dijadikan sebagai alat legitimasi politik oleh tokoh agama sendiri. Pada waktu khutbah jumat di Masjid Wali, satu hari menjelang Pilkades, salah satu tokoh Rifaiyah yang pindahan dari Masjid BM; P Dami, menegaskan tiga kriteria petinggi (pemimpin desa) yang harus dipilih yaitu mempunyai ilmu atau pintar yang ditandai dengan titel sarjana, keturunan orang yang *sugih* (kaya), dan peduli terhadap masyarakat terutama kepada orang miskin. Isi khutbah ini menurut saya pada awalnya bersifat netral, namun setelah saya tanyakan kepada dua jamaah, Ihin dan Dziran, ternyata mengarah kepada calon tertentu, Subit. Hal ini sudah menjadi rahasia umum di kalangan masyarakat Baturejo.

Sebaliknya simbol agama dan tradisi juga telah dijadikan sebagai alat legitimasi politik oleh aktor-aktor politik (calon petinggi). Hal ini terlihat dengan beberapa hal: (1) penggunaan kalimat *Bismillahirrohmanirrohimi* dalam brosur dan foto calon yang disebar di seluruh desa pada masa kampanye, (2) penggunaan gambar ka'bah dan Masjidil Haram sebagai latar di brosur dan

foto calon, (3) penggalangan dan pemanfaatan kelompok-kelompok pengajian dan bantuan kepada tempat ibadah, (4) pendekatan dan klaim telah direstui dan didukung oleh sesepuh dan tokoh Wong Sikep.

Sengketa Tanah: Ketika aparat pemerintah membutuhkan tanah untuk pembangunan sekolah dasar di Wotan, aparat pemerintah berusaha mencari tanah yang berdekatan dengan pemukiman Wong Sikep. Hal ini, sebagaimana diungkap sebelumnya, bertujuan untuk memberikan kemudahan bagi anak-anak Wong Sikep mengakses sekolah. Sebab aparat pemerintah berusaha agar warga Sikep mau menyekolahkan anak-anaknya, dan karenanya membangun sekolah yang berdekatan dengan pemukiman Wong Sikep merupakan pilihan tepat. Pembangunan sekolah itu sendiri memang bukan semata-mata diperuntukan bagi anak-anak Wong Sikep, namun juga bagi warga masyarakat yang lain.

Tanah yang akan digunakan untuk pembangunan sekolah adalah milik Wong Sikep, dan lokasinya berdekatan dengan rumah sesepuh Sikep. Kesepakatan pembangunan sekolah di atas tanah warga Sikep tersebut dilakukan melalui pertemuan yang bukan hanya melibatkan pemilik, namun juga warga Sikep dan wakil dari aparat pemerintah. Hal ini terjadi karena ada beberapa masalah, terutama yang berkaitan dengan surat tanah dan harga. Pihak aparat pemerintah menganggap bahwa tanah tersebut secara formal diragukan kepemilikannya karena tidak ada surat-suratnya. Karena itu pemerintah, terutama melalui camat, tidak mau membayar, apalagi sesuai dengan harga yang diberikan oleh pemilik. Tindakan yang dilakukan pelaku dari pemerintah ini mendapat resistensi dari warga Sikep.

... Pak Suhar (mantan kepala sekolah SD Wotan 1 dan sekarang menjabat sebagai kepala sekolah SD Baturejo 3) menyatakan bahwa ketika akan membebaskan tanah untuk pembangunan SD tersebut, pemerintah bukannya tidak mau membayar tanah tersebut, namun karena tidak ada surat-surat tanah yang dimiliki oleh warga Sikep tersebut. Walau begitu akhirnya pemerintah mau membayar karena perlawanan yang dilakukan oleh Wong Sikep khususnya keluarga Niamo dan Gugun ketika itu.

Kasus ini walaupun tidak terkait langsung dengan pengaturan oleh negara dalam perubahan budaya Wong Sikep, namun hal itu menunjukkan adanya resistensi Wong Sikep terhadap hal-hal yang berbau aparatur pemerintah karena adanya kecurigaan tadi, ditambah lagi dengan adanya warisan resistensi terhadap pemerintah kolonial Belanda masa lalu.

Persoalan yang semula lebih bersifat personal antara pemilik tanah (Wong Sikep) dengan aparat pemerintah, akhirnya menjadi persoalan kolektif. Keluarga pemilik tanah dan warga Sikep yang lain menganggap tindakan aparat pemerintah tersebut sebagai tidak benar. Mereka menganggap walaupun tanah diragukan surat-suratnya oleh aparat, namun siapapun tahu bahwa tanah itu milik Wong Sikep tertentu.

Dalam hal ini nampaknya tiap individu dan kelompok berusaha memanfaatkan modalnya sebagai alat tawar ketika menjalankan kuasa dengan kelompok yang lain. Aparat negara menggunakan modal budaya berupa aturan tentang kepemilikan tanah yang harus dilengkapi dengan surat-surat yang menunjukkan kepemilikan. Sementara Wong Sikep melakukan resistensi

dengan memanfaatkan jaringan sosial yang dimiliki yaitu hubungan dengan elite pemerintah di tingkat pusat sebagai alat tawar dengan aparat pemerintah di tingkat lokal:

Saya menanyakan kepada Gugun tentang peran seorang elite politik ketika terjadi konflik antara mbahnya Niarno sebagai pemilik tanah dengan aparat pemerintah dalam proses pembangunan sekolah tersebut. Dia menyatakan (sambil tertawa kecil) bahwa elite itu kenalannya dan pernah ke Bombong. Bahkan mbah No pernah ke istana negara akan menghadap presiden, tapi tidak ketemu, dia hanya ditemui oleh elite tersebut. Saya juga sempat melihat foto sang tokoh di rumah mantan sesepuh Sikep di Ngawen, almarhum Mbah Sampir.

...Niarno bercerita, ia menghadap camat untuk membereskan persoalan tanah tersebut, ia sempat menunggu camat di depan pintu kantornya setengah harian penuh. Ketika camat keluar dari pintu ruangnya dia berusaha menghindar, tapi dikejar olehnya dan terjadi percekocokan mulut di kantor camat. Akhirnya WS melalui Gugun menghubungi tokoh politik nasional dan menceritakan peristiwa tersebut, dan tokoh tersebut 'menghubungi' camat untuk memenuhinya. Proses selanjutnya camat ketika itu dipindah ke tempat lain atau 'dilengserkan' menurut istilah Niarno.

Walaupun pada akhirnya sekolah dasar tersebut berdiri, dan dianggap sebagai keberhasilan aparat negara dalam menghadapi reaksi Wong Sikep, namun di pihak lain Wong Sikep menganggap puas karena 'perjuangannya' berhasil. Terbukti mereka diberi kompensasi dana dan tanah (*tukar guling*), serta menganggap mampu melengserkan aparat terkait. Satu hal yang juga dapat dicatat dari relasi kuasa dalam kasus ini, setiap pihak sama-sama mengklaim 'menang', selain ada perasaan 'mengalah', hal ini menunjukkan adanya perjuangan yang tidak selesai untuk saling memenangkan dalam relasi kuasa di antara mereka di medan sosial yang lain.

Masing-masing pihak ketika menjalankan dan mengalami kuasa dalam peristiwa ini, sama-sama memiliki pengetahuan baru antara satu dengan yang lain yang kemudian akan dapat melahirkan tindakan baru ketika masuk dalam relasi kuasa di antara mereka di medan yang lain. Artinya, relasi kuasa yang terjadi di antara pelaku melahirkan pengetahuan (baru) bagi masing-masing pelaku. Pengetahuan baru tersebut misalnya, bagi pihak aparat pemerintah mengetahui karakter Wong Sikep sehingga melahirkan persepsi baru bahwa Wong Sikep itu 'cerdas' dalam menghadapi perkembangan situasi di luar dirinya. Sementara bagi Wong Sikep semakin mengetahui bagaimana menghadapi orang lain di luar kelompoknya.

I. Resistensi Untuk Bertahan

Beroperasinya kuasa oleh setiap pelaku memungkinkan lahirnya resistensi dari pihak lain. Hal ini karena dalam medan itu ada kuasa, dan setiap adanya kuasa yang dijalankan pelaku cenderung melahirkan resistensi (Abu Lughot, 1990: 42). Resistensi merupakan tindakan yang ditujukan untuk melawan atau meruntuhkan hubungan kekuasaan yang tidak setara (Barnard, 2000; Saifuddin, 2005). Resistensi juga dapat diartikan sebagai strategi, cara atau kiat-kiat yang digunakan oleh satu pihak untuk mendominasi pihak lain sekaligus untuk mempertahankan peran-perannya, sedangkan pihak yang didominasi memiliki strategi untuk melawan untuk bertahan.

Walaupun upaya bertahan (*survival*) belum tentu mengambil bentuk resistensi. Dengan demikian resistensi ada dalam suatu hubungan yang tidak setara baik secara jender, kelas, suku-ras, bahkan politik dan agama. Masing-masing pihak menggunakan strategi tertentu untuk menjadi unggul atau dominan. Tsing (1993) misalnya dalam kajiannya mengenai suku Dayak Meratus menemukan bahwa dalam proses kontestasinya dengan negara, kelompok lokal melakukan resistensi, selain akomodasi, melalui berbagai cara seperti nyanyian dan mantera.

Wong Sikep menjalani dan mengalami kuasa dengan pelaku dari aparat negara. Untuk ini mereka bukan sekedar melakukan resistensi dan akomodasi yang dihadapkan kepada kelompok-kelompok tersebut, namun juga melakukannya dengan *memperkuat identitas budaya ke-dalam* kalangan Wong Sikep sendiri. Tindakan-tindakan tersebut berupa penguatan identitas dan citra diri. Tindakan-tindakan ini pada hakikatnya merupakan bagian dari bentuk resistensi.

Penguatan Identitas Diri: Wong Sikep melakukan sosialisasi Sikepisme oleh sesepuh terutama kepada generasi mudanya. Usaha menghidupkan kembali nilai-nilai Sikep ini dilakukan melalui pertemuan rutin yaitu setiap Jum'at malam di rumah Mbah Ontar. Bentuk sosialisasi nilai ini awalnya diusulkan oleh Gugun sejak awal tahun 90-an. Selain itu sesepuh menegaskan agar setiap keluarga Sikep melakukan penanaman nilai kesikepan kepada *turunannya* atau anak-anaknya.

Pertemuan rutin yang dipusatkan di rumah sesepuh bersifat tertutup karena orang luar yang bukan Wong Sikep dilarang menghadirinya. Menurut pengakuan pemuda Sikep, Panu dan Bambang, Mbah No antara lain memberikan ' wejangan ' tentang sejarah orang Sikep, cara berpakaian, penghormatan terhadap orang tua dan sesepuh. Selain itu mereka diingatkan (*paweling*) agar membantu kehidupan orang tua di sawah, dan supaya jangan meniru-niru kelakuan orang luar seperti bersekolah. Seluk beluk perkawinan menurut ajaran agama Adam dan tata cara adat Sikep juga ditekankan oleh sesepuh tersebut.

Penguatan identitas juga nampak dalam penggunaan pakaian adat, dan pemeliharaan anjing. Sebagaimana dikemukakan di bagian sebelumnya bahwa walaupun di kalangan generasi mudanya terjadi perubahan warna pakaian tradisional mereka, namun ada sisi yang dapat mereka pertahankan yaitu panjang celana sampai di bawah lutut. Selain itu banyak di kalangan generasi muda yang masih mempertahankan pakaian tradisional tersebut, termasuk warnanya (hitam), namun umumnya tanpa *udeng* (penutup kepala), misalnya yang dilakukan Gugun, Kuci, dan Niamo.

Penguatan identitas kesikepan yang lain berupa pemeliharaan khewan tertentu, anjing. Munculnya persepsi bahwa anjing merupakan simbol kesikepan bukan sekedar berasal dari kalangan orang Islam, namun secara tersirat dapat dilihat dari pernyataan Wong Sikep sendiri. Bagi Wong Sikep, menurut Mbah Ontar, Niamo (pemuda Sikep), dan P. Saripan (bekas Sikep), anjing mempunyai dua fungsi yaitu sebagai khewan pemberantas tikus di sawah, dan dijual ketika ada orang Purwodadi membelinya, dan harganya cukup mahal. Menurut Mbah Ontar Wong Sikep tidak dilarang memakannya, meskipun ia mengetahui orang Islam melarang memakannya.

Seiring dengan terjadinya perubahan, mereka juga berusaha mempertahankan (sisa-sisa) identitasnya, misalnya tidak menyekolahkan anak-anaknya, baik di sekolah yang didirikan

pemerintah (negeri) maupun oleh kelompok Islam (swasta). Hal ini sedikit-banyak dapat melepaskan diri dari pengaruh nilai-nilai agama dan lainnya di luar ajaran agama dan tradisi mereka.

Mirip dengan penolakan terhadap sekolah, Wong Sikep juga menolak menggunakan bahasa Indonesia setidaknya dalam pengakuan, dan menolak terhadap simbol-simbol kebangsaan lainnya seperti bendera dan upacara kebangsaan. Ketiga simbol kebangsaan tersebut, terutama bahasa Indonesia, merupakan alat komunikasi untuk menyampaikan pesan-pesan antarwarga atau kelompok di Indonesia, baik melalui media tradisional (tatap muka langsung) maupun melalui media massa. Sebenarnya saat ini banyak di antara mereka yang mengerti dan dapat berbahasa Indonesia. Bagi yang dapat berbahasa Indonesia biasanya menahan diri dalam menggunakannya. Terlepas dari perubahan yang terjadi, penolakan terhadap penggunaan bahasa Indonesia telah memperlemah informasi atau pesan-pesan (modernisasi) yang akan disampaikan aparat pemerintah terhadap pengikut agama Adam ini sekaligus memperkuat daya tahan identitas kebudayaannya.

Selain berusaha menghidupkan kembali nilai-nilai Sikepisme awal, Wong Sikep juga melakukan penguatan identitasnya dengan cara meminjam budaya berasal dari kelompok dominan yaitu Islam. Hal ini terutama yang berkaitan dengan upacara dan ritual tertentu seperti bodo kupat dan sunnatan.

Penguatan Citra Positif dan Nilai Kearifan: Wong Sikep menyadari bahwa sebenarnya mereka memiliki modal budaya (nilai kearifan) yang sering tidak dimiliki oleh kelompok lain. Nilai-budaya tersebut dipraktikkan secara konsisten dalam kehidupan keseharian mereka seperti tak mau terlibat tawuran dan kerukunan, etos kerja tinggi, dan keseduluran serta kesederhanaan. Sebuah nilai dan perilaku yang dipersepsi secara positif oleh kelompok Islam. Seorang mantan petinggi, tokoh dan muslim menyatakan :

Orang Samin tidak pernah terlibat konflik karena selama mereka tidak tersinggung maka tidak akan terlibat karena mereka mendahulukan hidup rukun dan tokohnya melarang *padhuan*.

WS dianggap sangat baik oleh P. Mo dan Ru dalam hal kerja bakti dan kerukunan. ...Kandar (Rifaiyah) menganggap WS yang dikenal melalui pekerjaan adalah orang yang sangat optimis, giat bekerja dan tidak membedakan antara WS dengan non Sikep

P. Sapar (muslim, budayawan) mengatakan ... 'WS itu sangat lugu, jujur, dan tidak mau merugikan orang lain. Itu harus diakui karena itu orang bank senang dan mudah memberikan pinjaman uang kepada mereka walaupun tanpa jaminan.'

Pemeliharaan kerukunan dan kesederhanaan dilandaskan kepada ajaran Agama Adam. Hal ini sekaligus dapat dilihat dari penggunaan konsep sedulur dalam kehidupan Wong Sikep. Sebagaimana dimaklumi, mereka selain menyebut diri Wong Sikep juga senang menyebut dengan Sedulur Sikep.

Konsep keseduluran Wong Sikep mencakup keseduluran internal dan eksternal. Kesusduluran internal merupakan keseduluran yang dikembangkan di antara warga Sikep. Adapun

keseduluran eksternal keseduluran yang berkaitan dengan orang di luar kelompok mereka. Keseduluran internal ini terlihat dari pelaksanaan *pandom urip* atau norma yang dijadikan sebagai kriteria bersama dan diusahakan untuk terus tumbuh-kembang dalam antargenerasi. Misalnya norma tentang kesederhanaan, kerendahan hati, larangan *srei*, *padhu*, *tukaran*, *colong-jupuk* (bertengkar atau konflik, mencuri). Norma ini menjadi alat pengikat sekaligus menumbuhkan solidaritas di antara mereka. Solidaritas sebagai ungkapan dari keseduluran internal ini bukan hanya berlaku di kalangan Wong Sikep yang ada di suatu lokasi, namun bersifat lintas lokasi. Setidaknya hal ini yang ingin dibangun oleh mereka. Karena itu tidak mengherankan kalau di antara Wong Sikep di Baturejo saling melakukan hubungan dengan Wong Sikep di tempat lain seperti Kaliyoso (Kudus), Wotan, dan Ngawen (Desa Sukolilo). Tindakan Mbah Ontar mengawinkan putranya dengan putri Mbah Sampir (sesepuh Wong Sikep di Ngawen) dapat dimasukkan ke dalam kerangka tersebut. Sementara Wong Sikep Kaliyoso biasa melakukan kunjungan ke rumah Mbah Ontar dan yang lainnya seperti yang dilakukan Sukam, dan beberapa orang lainnya. Menurut penuturan Sukam, Gugun berusaha menggalang paguyuban Wong Sikep yang berada di beberapa lokasi. Hal ini juga nampak dari usaha pemuda ini, setidaknya pada tingkat pengakuan lisan, bahwa ia sedang mensukseskan Wong Sikep yang mencalonkan diri jadi petinggi di Desa Balehadi (Kecamatan Sukolilo) yang waktunya bersamaan dengan pemilihan petinggi di Baturejo.

Keseduluran eksternal didasarkan atas azas tidak saling mengganggu, dan keterbukaan. Konsep penting mereka dapat dilihat dari ungkapan yang dikemukakan Mbah Ontar, Yodo dan Oyot, '*urusane dewe-dewe sing penting podho rukune lan apike*'. Konsep ini juga muncul dari pengakuan tokoh Islam, seperti Mbah Parin, modin Wotan, ia menyatakan bahwa hubungannya dengan Wong Sikep saat ini biasa-biasa saja, baik dengan tokoh yang di Kaliyoso (P Gono, yang notabene sepupunya), maupun dengan yang di Bombong, Mbah Ontar. Hal ini menurutnya karena mereka berpinsip kepada '*ewoh, sing penting podo rukune lan podo apike*'.

Keterbukaan dalam konteks keseduluran Wong Sikep sebenarnya lebih bersifat relatif, sebab mengandung syarat yaitu sepanjang tidak terkait dan merubah keyakinan dan *pandom urip* mereka, meskipun di sisi lain banyak perubahan budaya mereka ketika beralasi dengan aparat pemerintah. Mereka juga bersifat pasif, artinya meskipun mereka terbuka, namun lebih bersifat menunggu dalam berelasi dengan pihak luar.

Konsep keseduluran tersebut memang selamanya tidak berjalan dengan baik, khususnya dalam konteks relasi mereka dengan pihak luar, baik dari kalangan muslim maupun aparat negara. Kendala muncul karena terjadinya stereotip dari kedua kelompok tersebut. Sebuah stereotip lama/ di masa lampau yang terus berkembang dan dikembangkan yaitu bahwa Wong Sikep identik dengan *gatoloco*, *ngeyelan*, dan *nyleneh*.

Di sisi lain, terkadang pihak luar, khususnya aparat negara, kadang memberikan pernyataan positif seperti jujur, suka menolong, dan rukun, namun sering bersifat basa-basi. Sebab biasanya ada udang di balik batunya yaitu agar Wong Sikep terbujuk (seduksi) karena adanya kepentingan politik seperti untuk mencari dukungan suara ketika pemilihan atau untuk melempangkan kebijakan pemerintah seperti Program Komunitas Adat Terpencil, keluarga berencana dan lainnya.

Salah satu citra diri positif yang terus diperkuat oleh Wong Sikep dalam relasinya dengan kelompok-kelompok di luar dirinya adalah etos kerja bertani, atau lebih tepat etos kerja dan bertani. Konsep pertama merujuk kepada semangat kerja yang tinggi dalam menekuni pekerjaannya yaitu bertani. Etos kerja Wong Sikep dapat dilihat dari pola hidup kesehariannya, mereka bekerja mulai dari pagi sampai sore, bahkan sering di antara mereka melanjutkannya pada malam hari.

Konsep kedua menunjuk kepada penegasan bahwa mereka tetap konsisten dengan nilai-nilai tradisi-religi (*pandom urip*) generasi sebelumnya yaitu bertani sebagai pekerjaan dan tidak mau menekuni pekerjaan di sektor lain seperti berdagang yang dianggap mengandung ketidakjujuran. Padahal lahan pertanian yang dimiliki setiap orang/keluarga semakin menyempit seiring dengan populasi warganya yang terus bertambah. Untuk itu mereka menyasiasi dengan tiga hal yaitu: membeli lahan pertanian, menjadi petani penggarap sawah milik orang Islam, dan bekerja di bidang lain yang dianggap masih terkait dengan pertanian seperti transportasi untuk mengangkut hasil pertanian. Bidang yang terakhir ini dianggap atau diberikan kesan kepada orang lain sebagai kerja sampingan, sementara kesehariannya tetap bertani.

Dilihat dari satu sisi, kecenderungan ini menunjukkan bahwa ajaran kesikepan mempengaruhi perilaku ekonomi (etos kerja dan konsistensi dalam bertani). Temuan ini nampak ada kemiripan dengan tesis Weber tentang hubungan etika Protestan-Calvinis dengan perilaku kapitalisme. Suatu hal yang penting dicatat dari temuannya bahwa budaya dalam arti ide, norma dan nilai keagamaan mempengaruhi struktur atau perilaku kelompok.

Di sisi lain, kesederhanaan dan kerendahan hati disimbolisasikan oleh Wong Sikep melalui pakaian berwarna hitam. Masalahnya adalah apakah adanya perubahan warna pakaian saat ini menunjukkan hilangnya sifat kesederhaan dan kerendahan hati tersebut. Nampaknya dalam hidup keseharian Wong Sikep kedua moral individu tersebut masih diperhatikan dan dipraktikkan. Kian menghilangnya warna hitam pakaian, terutama di kalangan generasi mudanya, tidak dengan sendirinya menghilangkan makna yang melekat pada simbol tersebut. Gono ketika ditanya tentang sawah dan hasilnya, menjawab dengan penuh kerendahan hati, '*yo cukup kanggo mangan pak*', padahal hasilnya cukup banyak. Begitu juga dengan P. Tadi yang membangun rumah ukuran besar menurut ukuran masyarakat setempat, mengatakan, '*ya ben iso ambegan pak*', dalam arti supaya anggota keluarganya dapat leluasa bergerak di dalam rumah. Kesederhanaan mereka dapat dilihat dari makanan yang dikonsumsi sehari-hari. Mereka makan nasi setengah piring dengan lauk tempe atau telur yang dipotong-potong untuk dua-tiga orang. Hal ini bukan hanya dilakukan oleh yang tergolong kurang mampu, namun juga keluarga yang termasuk cukup secara ekonomis seperti P. Tadi, Niamo, dan lainnya. Kesederhanaan juga ditampilkan melalui tampilan diri dan berpakaian, baik di kalangan laki-laki maupun perempuannya.

Jika kesederhanaan ini dimaknai dengan penolakan terhadap hal-hal yang berbau modern seperti kepemilikan sepeda motor, dan barang-barang elektronik khususnya televisi, maka kebanyakan Wong Sikep sudah melepas moral ini. Sebab kebanyakan dari mereka telah memiliki teknologi dan simbol kemodernan tersebut, terutama di kalangan keluarga yang lebih muda.

Ajaran keseduluran dan kerukunan masih dipraktikkan secara konsisten oleh Wong Sikep. Di tengah-tengah kondisi lingkungan masyarakat yang berkonflik mereka justru kian mempekuat citra sebagai kelompok yang menganut kerukunan. Mereka, baik pemuda maupun orang tua, tidak

pernah terlibat dan melibatkan diri dalam konflik antara orang Wotan dan Baturejo. Padahal secara geografis pemukiman mereka dilalui oleh orang Wotan ketika menyerang orang Baturejo dan sebaliknya. Perlu diketahui konflik antardesa itu sudah terjadi lebih dari sepuluh kali sejak tahun 1999. Terakhir terjadi ketika peneliti sedang berada di lokasi yaitu Kamis malam tanggal 12 Juli 2007 yang merusak sepeda motor, setelah 6 bulan sebelumnya *tawuran* yang menewaskan 1 orang pemuda Baturejo.

Dalam hal ini Wong Sikep punya pandangan sendiri tentang *tawuran* tersebut dengan berprinsip kepada ugeran, '*oyo melu-melu wong sing koyo mengkono*', 'jangan ikut-ikutan perilaku orang yang suka berkelahi tersebut'. Mereka saat ini menjadi penengah dalam arti geografis dan peran. Mereka disebut sebagai penengah secara geografis karena pemukimannya berada di tengah-tengah di antara pemukiman kedua kelompok yang berkonflik, sehingga pemukiman mereka dapat disebut sebagai 'kanal penengah', yang memungkinkan kedua belah pihak tidak bertemu setiap waktu terutama sesaat setelah terjadinya konflik. Di sisi lain, sesepuhnya memerankan diri sebagai *pengayem* kedua belah pihak. Ketika sesepuh Sikep dimintai pendapatnya oleh Wong tengahan (Bombong) yang mau mengamburkan jembatan yang menghubungkan pemukiman orang Wotan dengan Bombong dan jalan akses ke Sukolilo, sesepuh Sikep memberikan nasehat agar tidak dilakukannya dan dipatuhi oleh mereka.

Karena itu, Wong Sikep menjadi semacam tempat berkaca diri dari kelompok Islam yang sering dicap sebagai *tukang tukaran*. Kelompok Islam menahan diri untuk melakukan dakwah secara agresif. Lihatlah kasus jawaban Mbah Ontar terhadap ajakan orang Islam agar masuk Islam, '*opo kue wis ngerti panggonanmu. kok wani-wanine ngajak-ngajak aku*'. Pernyataan sesepuh Sikep ini dapat dimaknai sebagai penolakan terhadap dakwah (misiologi) muslim. Sebuah wacana yang bersifat argumentatif agar muslim memahami terlebih dahulu dirinya sendiri sebelum mengajak orang lain. Dalam arti muslim harus merubah perilakunya yang suka berkonflik antar sesama, jika hal itu belum dilakukan maka dia tidak layak mengajak lain untuk masuk agamanya. Wacana seperti ini ditemukan nalarnya dalam ajaran Sikep yang sangat mementingkan kerukunan antar sesama. Bagi mereka beragama tidak akan ada gunanya jika orang tersebut berperilaku tidak baik termasuk tidak mengembangkan kerukunan.

J. Simpulan

Dalam relasinya dengan aparat pemerintah, Wong Sikep, sebagaimana menjadi ciri khas mereka dalam penggunaan bahasa, lebih bersifat menunggu 'permainan' kuasa yang dilakukan oleh pihak luar, khususnya dari aparat pemerintah. Dalam proses permainan tersebut, Wong Sikep bukan sekedar mengalami kuasa namun juga melakukan kuasa dengan bernegosiasi melalui wacana, resistensi dan akomodasi serta memanfaatkan modal yang dimilikinya. Akibatnya karakter dominasi yang berkembang di antara kedua belah pihak lebih bersifat dinamik dan berkelanjutan pada titik tertentu, misalnya salah satu pihak, aparat pemerintah tidak berelasi lagi karena mutasi atau berhenti. Ketika aparat pemerintah memberi sokongan sebagai bagian dari upaya seduksi untuk mendominasi Wong Sikep, mereka ada yang menerima dan menolak. Ketika menerima atau mengakomodasi-pun mereka masih berupaya berkelit dengan tidak menjadikan sokongan itu

semata-mata untuk kepentingan mereka, namun dialihkan untuk kepentingan umum, baik Wong Sikep maupun muslim. Ini mengandung makna bahwa dalam pengakomodasian atau penerimaan pengaruh sebenarnya pihak yang terpengaruh sedang menjalankan strategi.

Kuasa yang dijalankan Wong Sikep melalui berbagai strategi tersebut tidak selamanya mampu mempertahankan budayanya, sebaliknya terjadi perubahan-perubahan. Perubahan yang terjadi dalam banyak bidang tersebut merupakan bagian dari upaya normalisasi yang dilakukan aparat pemerintah. Misalnya di bidang ekonomi (teknologi pertanian), pendidikan (sebagian dari warganya mulai bersekolah), politik (mengikuti coblosan), penerimaan sokongan, dan mengikuti program keluarga berencana (sosial-demografis).

Relasi kuasa yang menghasilkan perubahan budaya di kalangan Wong Sikep tersebut melahirkan pengetahuan baru bagi kedua belah pihak. Bagi Wong Sikep kuasa yang dijalankan aparat pemerintah menyebabkan lahirnya pengetahuan baru dalam banyak bidang. Misalnya mereka memperoleh pengetahuan baru mengenai makna penting teknologi pertanian (bidang ekonomi), memahami makna penting coblosan sebagai bagian dari media untuk melakukan serangan balik terhadap aparat pemerintah (bidang politik). Selain itu melalui proses tafsir mereka memahami makna sokongan bagi kepentingan warga Sikep dan bahkan pengetahuan baru bahwa sokongan tersebut dapat ditransformasikan menjadi sebuah modal untuk mengangkat citranya ketika berelasi dengan muslim.

Bagi aparat pemerintah relasi kuasa dengan Wong Sikep semakin memahami karakter mereka dan melahirkan tindakan lebih berhati-hati ketika menghadapinya. Mereka menjadi paham bahwa Wong Sikep bukan sebuah kelompok yang lugu dan 'bodoh' karena tidak berpendidikan, namun di balik keluguannya terkandung 'kecerdasan' melihat perkembangan situasi yang ada.

Kemampuan berstrategi (resistensi, wacana, akomodasi) pelaku dalam relasi menunjukkan adanya peran keagenan pelaku, bahkan ketika pelaku mengakomodasi sesuatu sekalipun. Sebab berarti ia memiliki pilihan bertindak sesuai kepentingan, kondisi, dan modal yang dimilikinya. Dalam kasus hubungan Wong Sikep dengan mantan seorang (mantan) petinggi dan camat Sukolilo, misalnya. Kedua aparat pemerintah tersebut setelah sempat mendominasi dalam relasinya dengan Wong Sikep, namun kemudian menghadapi resistensi darinya, dan pada giliran berikutnya ditandai dengan melemahnya pengaruh petinggi dan camat tersebut, bahkan keduanya menjadi 'terpinggirkan', karena tidak terpilih lagi dan dipindah ke tempat lain karena operasi kuasa yang dilakukan Wong Sikep. Walaupun begitu, para pelaku dari aparat pemerintah tersebut masih memperlihatkan bahwa dirinya masih ada, misalnya dengan melontarkan wacana keberhasilan dirinya dalam berhubungan dengan Wong Sikep.

Mekanisme keberpengaruh atau kondisi dominasi-terdominasi antar pelaku kedua kelompok menunjukkan selain karena faktor luar juga karena faktor dalam. Hal ini menunjukkan bahwa keagenan pelaku selalu berelasi timbal-balik dengan struktur. Ketika Wong Sikep terpengaruh oleh kuasa yang dimainkan oleh aparat pemerintah, di dalamnya bukan hanya karena 'kuatnya' permainan aparat pemerintah tersebut, namun juga karena kebersediaan pihak Wong Sikep untuk menerimanya karena sesuai dan disesuaikan dengan kepentingannya. Misalnya, Wong Sikep menerima teknologi pertanian karena sesuai kepentingan untuk meningkatkan produktivitas sawah, sebuah tempat yang menjadi satu-satunya sumber penghasilan mereka. Mereka menerima

program keluarga berencana karena ada kaitannya dengan usaha mempertahankan atau meningkatkan kesejahteraan keluarganya, sebuah usaha yang wajar di tengah-tengah semakin sempitnya lahan pertanian. Mereka juga menerima coblosan karena media tersebut dapat dijadikan arena menyerang balik terhadap pelaku aparat pemerintah yang melakukan tindakan tidak menyenangkan, termasuk untuk memperoleh keuntungan-keuntungan ekonomis dan politik. Mereka menerima sokongan karena ia dapat dijadikan sebagai alat (tawar) yaitu dengan mentransformasikannya sebagai modal untuk meningkatkan citra positifnya ketika berelasi dengan muslim.

Bentuk resistensi Wong Sikep terutama bersifat diam. Resistensi diam dalam konteks Wong Sikep adalah mereka (seolah) mengikuti kuasa yang dilakukan aparat pemerintah, namun dalam hati tetap teguh dan menolaknya. Resistensi diam Wong Sikep terhadap aparat pemerintah sering dimanifestasikan dalam bentuk *kirotoboso*, misalnya ketika menghadapi kuasa yang dilakukan aparat pemerintah setempat untuk menyekolahkan anak-anak Wong Sikep dan memindahkan agama serta mengawinkan mereka menurut tata cara Islam. Selain itu mereka juga pernah melakukan resistensi terbuka yaitu perlawanan yang ditujukan kepada tindakan aparat secara langsung. Hal ini dilakukannya ketika menghadapi sengketa tanah yang melibatkan aparat setempat.

Resistensi diam yang dilakukan oleh Wong Sikep sebenarnya tidak dapat sepenuhnya dikategorikan sebagai ciri khas tipologi gerakan keagamaan yang bersifat *tradisional-tidak terbuka* seperti dilansir Djamil (2005). Sebuah gerakan budaya yang bertujuan untuk menciptakan isolasi budaya dengan kekuasaan melalui protes secara diam (*silent protest*). Kelompok yang mengambil strategi ini biasanya bercirikan tidak berdaya menghadapi dominasi kekuasaan secara terbuka dan (karenanya) melakukan mobilisasi internal melalui penguatan doktrin keyakinan, kharisma tokoh dan penguatan solidaritas dan identitas di kalangan anggotanya.

Dalam kenyataan, meskipun mereka berusaha mempertahankan identitas budayanya dan melakukan penguatan identitas kelompok, namun bukan berarti mereka menutup diri dari kemungkinan perubahan sepanjang hal itu sesuai dengan kepentingan kelompok, bahkan kepentingan individu-individu yang dapat mewarnai identitas kelompoknya. Hal ini secara normatif dapat dilihat dari ugeran mereka, '*tiru sing apik-apik*', sehingga dimungkinkan adanya budaya *hibrida* melalui akomodasi budaya dari luar. Dari segi tindakan, dapat dilihat dari para pelaku di kalangan Wong Sikep ketika menghadapi kuasa yang dilakukan pelaku aparat pemerintah. Mereka tidak bersikap pasrah yang sekedar menjadi onyek kuasa, namun juga memainkan kuasanya dengan berstrategi. Karena itu yang lebih tepat mereka digolongkan ke dalam gerakan *tradisional-semi terbuka*.

Dalam kasus Wong Sikep, gerakan tradisional mereka, khususnya dalam penguatan solidaritas dan identitas sebagai resistensinya terhadap kelompok lain, bukan hanya dilakukan melalui pengembangan konsep keseduluran dan kharisma sesepuhnya serta sosialisasi ajaran, cara bercocok tanam, dan melalui *kirotoboso*, namun juga sekaligus penolakan penggunaan bahasa Indonesia dan simbol-simbol kebangsaan lainnya (bendera dan upacara kebangsaan) serta sekolah.

Diam bukan berarti matinya kesadaran resistensi, namun ia justru sebuah kesadaran emas (*golden consciousness*) ketika ruang-ruang sosial, politik, budaya dan ekonomi sulit ditembus. Atau

seperti ditegaskan Cheater (1999: 5) bahwa pelaku tidak memilih resistensi secara terbuka, namun memanfaatkan kapasitas dan sumber dayanya untuk menghadapi kekuatan yang mendominasi. Diam juga menjadi benteng pertahanan awal dan atau terakhir sebuah kelompok dalam melawan kelompok lain. Strategi seperti ini nampak memberikan hasil yang relatif efektif, setidaknya dalam usaha mempertahankan kebudayaan dan keberlangsungan hidup (survival) mereka. Meskipun, di banyak daerah, seperti halnya dalam banyak kasus kelompok minoritas di manapun, Wong Sikep mengalami perubahan kebudayaannya dan bahkan punah akibat dominasi yang kuat dari kelompok-kelompok di luar dirinya.

Selain itu baik Wong Sikep maupun aparat pemerintah saling berwacana sebagai bagian dari strategi negosiasi untuk saling mengungguli satu dengan yang lain. Aparat pemerintah menyebarkan wacana-stereotipikal bahwa Wong Sikep adalah komunisme, dan a-nasionalisme, bahkan sama seperti halnya yang dilakukan muslim, aparat pemerintah juga melontarkan wacana stereotipikal yang lain yaitu *nyleneh dan ngeyel*. Sementara Wong Sikep menyebarkan wacana, yang sekaligus menjadi model perlawanan mereka terhadap aparat pemerintah, berupa *kirotoboso* yaitu dengan memberikan makna tertentu terhadap suatu konsep seperti *sekolah dan budho*.

Dalam pergumulan tersebut masing-masing pihak telah menggunakan modal yang dimilikinya sesuai dengan medan dan situasi yang dihadapi. Wong Sikep menggunakan modal budaya, sosial, dan ekonomi. Modal budaya berupa nilai-nilai yang terdapat dalam ajaran tradisi-religi mereka mengenai kerukunan, keselarasan alam-manusia (pertanian), nilai-nilai mengenai sokongan, kharisma sesepuh yang melahirkan soliditas dan solidaritas kelompok. Modal sosial berupa jaringan dengan elite politik dan lembaga swadaya masyarakat dimanfaatkan oleh Wong Sikep ketika menghadapi aparat pemerintah lokal dalam kasus tanah untuk pembangunan sarana pendidikan, juga ketika aparat pemerintah berusaha agar Wong Sikep memilih dan kawin dengan tata-cara agama resmi tertentu. Wong Sikep memang tidak memiliki modal ekonomi, namun mereka mampu mentransformasikan bantuan dari negara menjadi modal ekonomis ketika berelasi dengan pihak ketiga (muslim).

Di pihak lain aparat pemerintah menggunakan berbagai modal sekaligus dalam suatu medan tertentu ketika berelasi dengan Wong Sikep yaitu modal sosial, simbolik, budaya, dan ekonomi. Modal budaya berupa sistem aturan perundangan dan pengetahuan tentang teknologi pertanian dan lainnya. Modal simbolik berupa otoritas untuk menjalankan aturan, modal ekonomi berupa sokongan, dan modal sosial berupa kolaborasi dengan muslim dan jaringan birokrasi-hirarkhis. Modal-modal itu dimanfaatkan oleh aparat pemerintah setempat, baik dalam bidang pertanian, sokongan, pendidikan dan sengketa tanah untuk pembangunan sekolah, tindakan agar Wong Sikep memilih agama dan kawin menurut tata cara agama resmi tertentu.

Bab VI.

BEREBUT PENGARUH DENGAN MUSLIM

Masyarakat di lokasi penelitian ini, baik di Baturejo maupun Wotan masih kental suasana agrarisnya, namun di dalamnya terdapat beberapa kelompok keagamaan yaitu: (a) agama Adam (b) Islam Rifaiyah, (c) Islam Yakari, (d) Islam netral, NU dan Muhammadiyah. Yang dimaksud dengan Islam netral adalah mereka yang mempraktekkan paham agama antara NU dan Rifaiyah. Kelompok-kelompok keagamaan tersebut secara geografis mengelompok di lokasi yang berbeda-beda. Wong Sikep ada di RT 1, 2 dan sebagian kecil di RT 3. Orang Rifaiyah dan Islam netral bertempat tinggal di RT 3 dan 4, Orang NU di RT 5 dan 6. Orang Muhammadiyah dan Yakari yang sangat sedikit masing-masing terdapat RT 6 dan RT 2.

Meskipun informasinya agak samar mengenai sejarah keberadaan tiap kelompok agama tersebut, namun dari penuturan para informan dan dokumen terkait, ada beberapa hal yang dapat dijadikan pedoman dan sekaligus menjadi bagian dari sejarah lokal. Cikal bakal Rifaiyah di Bombong misalnya, dimulai tahun 1890 oleh Kyai Abdus Syukur. Dia berasal dari Dukuh Dungan Kalirejo Sukolilo yang kemudian kawin dengan Panisah, putri Ranawijaya Pandu dari Baturejo. Ibu Kyai Abdus Syukur bernama Aisyah, dari Ngetilang Grobogan Purwodadi. Menurut sebuah naskah lokal yang ditulis oleh Kyai Bakir,⁵⁶ ketika Kyai Syukur belum menyandang kyai di Bombong Baturejo masih sangat jarang orang yang beribadah, dan hanya ada 4 orang yang beribadah yaitu mbah Pandu, Pak Kurmin, Pak Karman, dan Bakir. Bahkan sampai pada tahun 1921 menurut P Bakir, tidak ada orang yang mengerti dan mengamalkan ajaran Islam, masyarakat hanya melakukan tayuban, judi, adu jago, dan tindakan sejenis. Dari keterangan tersebut dapat diketahui bahwa kehadiran gerakan keagamaan yang merupakan metamorfosis pemikiran KH Ahmad Rifai di desa ini sudah ada sejak sekitar tahun 1890-an.

⁵⁶Naskah ini ditulis dalam Arab-Jawa, sekarang disimpan oleh puteranya, Kyai Nur di Bombong, dan berdasarkan permintaan beliau saya menerjemahkannya ke dalam Bahasa Indonesia, untuk dibacakan pada acara Haul Kyai Bakir tanggal 4 April 2008 di Bombong. Naskah ini pada intinya menceritakan tentang sejarah dakwah Kyai Abdus Syukur dan Rifaiyah di masyarakat Bombong.

Sementara cikal bakal pembawa ajaran Sikep di Baturejo dan Wotan adalah mbah Jambet dan Suronggono. Mbah Jambet menjadi Wong Sikep karena pengaruh Priyongadin, yang berasal dari Ngoro Kudus. Suronggono, yang berasal dari Kaliyasa Kudus, adalah menantu dari Priyongadin. Perkawinan Suronggono dan Sarmi membuahkan anak yang bernama Sayem yang kemudian diperisteri oleh Sutarno/Tarno yang juga berasal dari Kaliyasa, dan sekarang menjadi sesepuh Wong Sikep Bombong-Bacem. Dengan demikian Tarno merupakan generasi kedua dari penyebar agama Adam di Baturejo. Kalau sekarang Tarno berumur 100 tahun, maka masuknya agama Adam ke desa ini tidak jauh berbeda dengan kedatangan Islam Rifaiyah yaitu akhir abad ke-19. Muhammadiyah dan Yakari merupakan kelompok Islam yang datang jauh kemudian.

Dalam relasi kuasa antara muslim dan Wong Sikep sering ditandai dengan adanya kolaborasi antara muslim dan aparat pemerintah. Suatu hal yang sangat wajar karena akibat pengaturan negara yang berkaitan dengan agama lokal sekaligus komunitas adat terpencil. Implementasi kebijakan yang berkaitan dengan agama (lokal-global, resmi-tidak resmi) dan Program Komunitas Adat Terpencil yang dilakukan negara mengharuskan mereka untuk bekerja sama dengan berbagai pihak, baik di antara instansi pemerintah sendiri maupun dengan lembaga-lembaga keagamaan. Dengan demikian masuknya kelompok keagamaan (Islam) dalam konteks relasi kuasa dengan Wong Sikep di lokasi penelitian ini merupakan 'akibat' dari implementasi pengaturan negara dalam menghadapi kelompok agama lokal.

A. Sepenggal Cerita dari Relasi Sosial dalam Ruang Rural

Menjelang subuh tiba, bagi orang yang tinggal di pemukiman Wong Sikep Bombong-Bacem akan selalu mendengar dua suara yang berlomba yaitu suara adzan dan anjing. Suara adzan terdengar lantang dari dua masjid dan satu langgar yang saling berdekatan (Masjid BM, masjid kelompok Rifaiyah; IR; masjid kelompok Islam netral, dan langgar Hasanah), dan suara gonggongan anjing terdengar dari sela-sela rumah Wong Sikep.

Allahu Akbar-Allahu Akbar,hook...hook... hook...

Laa Ilaha Illa Allah,hook...hook...hook...

Alunan suara adzan dan gonggongan anjing tersebut sekaligus menjadi simbol persaingan sebagaimana dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Saya membiasakan diri untuk bangun pagi ketika adzan subuh terdengar dan kemudian berjalan-jalan mengelilingi perkampungan Wong Sikep maupun orang Islam. Pemukiman orang Samin berkelompok membentuk jejeran dan berada di samping kanan-kiri jalan kampung terutama yang dari arah Timur-Barat (RT 1 dan RT 2). Jalan kampung ini sudah beraspal, sedangkan jalan-jalan lain, terutama di pemukiman orang Islam masih berupa tanah batu yang sudah dikeraskan.

Hampir semua Wong Sikep punya anjing di rumahnya, baik di RT 1, 2 dan 3. Bahkan banyak dari mereka yang punya anjing lebih dari 2 ekor. Berbeda dengan di pemukiman muslim yang tidak ada satupun memelihara anjing.

Wong Sikep memulai aktivitas rutinnnya ketika adzan shalat Subuh terdengar, tidak ada bedanya dengan sebagian orang Islam. Perbedaannya terletak pada kegiatan yang dilakukannya. Wong Sikep memulai dengan mempersiapkan peralatan dan kebutuhan untuk menggarap sawah. Ketika menjelang panen, ada yang berjalan kaki, tapi kebanyakan bersepeda *onthel*, mereka membawa minuman dalam dirigen kecil, keranjang plastik dan atau karung plastik sebagai wadah untuk memanen. Mereka ada yang *nyeker*, memakai sandal jepit dan *caping* sebagai pelindung dari sengatan matahari, sebagian lagi menggunakan topi biasa. Sambil menunggu waktu agak pagi, biasanya pukul lima pagi mulai berangkat, mereka ada yang duduk-duduk di depan rumah sambil merokok, atau berbincang-bincang dengan yang lainnya. Mereka berangkat menuju sawah melintasi jalan yang ada di depan Langgar Hasanah, Masjid BM, dan Masjid Wali.

Ketika menuju sawah Wong Sikep melintasi jalan yang ada di depan tempat ibadah muslim, sebagian orang Islam keluar dari masjid dan langgar sehabis menunaikan shalat Subuh. Tidak ada saling sapa di antara mereka. Muslim menjadikan shalat subuh sebagai kegiatan ritual dan sekaligus menjadi awal kegiatan hariannya, sedangkan Wong Sikep mengawali kegiatannya langsung menuju sawah. Setelah dari tempat ibadah, muslim pulang terlebih dahulu ke rumah untuk sarapan dan bersiap-siap berangkat bekerja. Para petani berangkat ke sawah, pedagang seperti penjual ikan kukus siap pergi ke pasar di Sukolilo. Selain itu ada juga yang masih bertahan di teras masjid sambil lalu berbincang-bincang dengan yang lainnya.

Pada saat subuh tersebut, sebenarnya adzan dikumandangkan bukan hanya oleh dua masjid dan satu langgar tersebut, namun oleh dua masjid yang lain yaitu Masjid BH dan Masjid Wali. Hanya suaranya memang tidak selantang ketiga tempat ibadah yang tersebut sebelumnya, karena jaraknya agak jauh dan arah pengeras suara yang berbeda. Kumandang adzan yang saling bersahutan dari beberapa tempat ibadah muslim tersebut juga terulang lima kali sehari semalam termasuk ketika pelaksanaan shalat Jumat, dan shalat *'Idaiyan* (Idul Fitri dan Idul Adha). Kumandang adzan dari masjid yang berbeda tersebut, termasuk pelaksanaan shalat Jumat nampak biasa-biasa saja di permukaan, atau bagi mereka yang baru saja datang ke Baturejo. Suasana persaingan dapat dirasakan ketika melihat beberapa 'kejanggalan' dan gejala yang menunjukkan masjid sebagai simbol persaingan antarkelompok muslim.⁵⁷ Pada saat Jumat dan shalat *'Idaiyan* orang Islam tersegrasi ke dalam pendukung masjid tertentu. Karenanya sering terjadi, Jumat seseorang di masjid tertentu tidak ditentukan oleh kedekatan rumahnya dengan masjid.⁵⁸

⁵⁷Masing-masing kelompok tersebut mempunyai jamaah dan kegiatan sendiri-sendiri seperti mengadakan shalat Jum'atan, kegiatan ramadhan, shalat Idul Fitri dan Idul Adha/Qurban, dan pengajian jamaah. Sementara jarak antarmasjid tidak lebih dari 100-200 meter, sehingga dalam satu dusun semuanya ada empat masjid, ditambah dua langgar. Simbol persaingan diketahui juga dari adanya upaya penyatuan pelaksanaan shalat Jumat yang diprakarsai oleh Ikatan Pemuda-Pemudi Baturejo (IPPB), sebuah organisasi remaja Islam di desa tersebut. Bahkan pernah terjadi ketegangan lisan dan usaha pemukulan di jamaah Masjid BM akibat silang pendapat mengenai hasil keputusan tentang upaya penyatuan shalat Jumat yang tidak dihadiri oleh pengasuh masjid tersebut. Hasil keputusan musyawarah tentang penyatuan Jumat telah menimbulkan konflik internal di Masjid BM, sehingga banyak jamaahnya yang pindah ke Masjid Wali, termasuk beberapa khatib shalat Jumat.

⁵⁸Dengan kata lain segregasi sosial-keagamaan pada masyarakat Islam terjadi karena faktor ideologis bukan karena faktor fisik-geografis. Misalnya, tetangga P. Nur, pengasuh Masjid BM, yang rumahnya ada di seberang jalan masjid tersebut shalat Jumat di masjid Wali atau IR. Begitu juga dengan P. Dami yang rumahnya berhadapan dengan Masjid

Memasuki jam-jam masuk sekolah, suasana di pemukiman Wong Sikep berbeda dengan yang terdapat di pemukiman orang Islam, khususnya di kalangan anak-anak usia sekolah. Di kalangan Wong Sikep, anak-anak usia SD asyik bermain di rumah bersama saudaranya, atau bersama teman-temannya yang sebaya, sebagian ada yang berkerumun bersama-sama ibu-ibu mereka di satu rumah atau di tanah kosong yang ada di sela-sela rumah mereka. Sementara yang lainnya menonton televisi yang dikatakan tidak mengerti maksud acaranya karena tidak atau kurang dapat berbahasa Indonesia, mereka mengatakan hanya nonton gambarnya. Ketika mereka sedang menonton acara sinetron, saya menanyakan kepada ibu-ibu dan anak-anak tersebut, 'sedang menonton acara apa?', seorang ibu menjawab 'tidak tahu yang penting nonton gambarnya.' Ketika saya jelaskan itu acara sinetron, mereka malah tidak paham. Di beberapa rumah sering ditemukan televisinya hidup tapi tidak ada anggota keluarga yang menonton. Ketika ditanya mereka hanya menjawab yang penting di dalam rumah terdengar ramai.

Anak-anak laki-laki usia sekolah SMP, sekitar 13 tahunan bergerombol dengan teman-temannya yang seusia, mengelilingi kampung atau duduk-duduk di suatu tempat seperti di dekat jembatan yang menghubungkan Desa Baturejo dengan Sukolilo, jembatan yang sering menjadi tempat perkelahian antarpemuda Desa Wotan dan Sukolilo. Mereka melihat orang dan kendaraan yang lewat, sesekali menaiki pohon yang berbuah, seperti jambu isi dan mangga untuk dimakan bersama. Ketika saya bertanya, 'mengapa tidak bersekolah', seorang darinya, yang kemudian diketahui bernama Panji, menjawab dengan lirih, 'tidak boleh oleh bapak dan mbah No.' Jawaban ini nampaknya mewakili dari sikap orang tua di kalangan Wong Sikep. Memang ada beberapa dari Wong Sikep yang menyekolahkan anak-anaknya, namun tidak lebih dari 5 keluarga.

Sebagian dari remaja awal (*anak baru gede*) Sikep membantu pekerjaan di rumah seperti memperbaiki sepeda, dan sebagian yang lain ikut membantu bapaknya di sawah. Pada setiap malam Sabtu mereka mempunyai acara khusus yaitu menerima petuah-petuah dari sesepuh Sikep di rumah sesepuh Sikep tersebut. Tujuannya agar generasi muda Sikep memahami nilai-nilai dan ajaran agama Adam atau kesikepan. Acara ini semacam proses sosialisasi nilai-nilai dari generasi tua kepada generasi muda, terutama dalam menghadapi nilai-nilai dari luar. Ketika saya minta agar diijinkan mengikuti kegiatan tersebut, Mbah Ontar tidak membolehkannya dengan berkata, '*ya ra usah le wong iki kanggo cah-cah*' (ya tidak boleh, sebab ini khusus untuk anak-anak).

Panji, remaja dini usia 15 tahun dan ponakan Mas Suran, ketika menjawab pertanyaan saya menggunakan bahasa Jawa ngoko. Menurutnya dia belum bisa berbahasa Indonesia, ia paham sedikit-sedikit mendengarkan bahasa nasional itu, namun mengucapkannya masih belum bisa. Ketika saya tanyakan mengenai kemampuan berbahasa Indonesia dari teman-temannya yang kemarin bermain-main, dia menjawab, semuanya belum bisa berbahasa Indonesia, bisanya hanya bahasa Jawa.

Sementara anak-anak usia sekolah di kalangan orang Islam, termasuk Wong Sikep konversi dan muslim, pagi pukul 6.00 sampai pukul 6.30 sesudah sarapan pagi bersiap-siap pergi

BM, shalat Jumatnya di Masjid Wali. Orang Islam yang lain yang ada di Dusun Bacem ikut Jumatan ke Masjid BH yang diasuh oleh Pak Fii, padahal rumahnya lebih dekat dengan Masjid Wali. Sementara seseorang yang rumahnya dekat di sebelah timur dengan Masjid IR justru Jumatan di Masjid BM.

ke sekolah masing-masing. Mereka berjalan kaki ke sekolah yang berdekatan dengan rumahnya seperti SD Wotan, SD Baturejo 3 yang ada di Dusun Bacem, SD Baturejo 1 dan 2 yang ada di belahan utara Dusun Bombong, dekat dengan Balai Desa, dan Madrasah Ibtidaiyah (MI) DU yang diasuh oleh P Ru, tokoh Islam netral, dan terletak di kompleks Masjid IR. Adapun anak usia prasekolah dibonceng dengan sepeda (motor) dan diantar dengan berjalan kaki ke Taman Kanak-kanak Aisyiyah Bustanul Athfal (TK ABA) yang dimiliki kelompok MD, sebutan muslim setempat untuk Muhammadiyah. Sebagian mereka juga disekolahkan ke SD dan SMP-SMA/ sederajat yang ada di pusat kota Kecamatan Sukolilo, jaraknya sekitar 1,5-2 Km dari Bombong.

Murid TK ABA mayoritas berasal dari kalangan anak-anak keluarga NU dan Rifaiyah, bukan berasal dari keluarga MD. Sementara murid MI Darul Ulum kebanyakan berasal dari keluarga jamaah Masjid Ibadur Rahman (Islam netral), dari segi paham agamanya kebanyakan NU, selain ada juga yang keluarga Rifaiyah. Kebanyakan orang Rifaiyah tidak memasukkan anaknya ke madrasah ini, termasuk yang rumahnya berhimpitan dengan gedung madrasah tersebut.

Siang hari, ketika waktu shalat dhuhur terdengar suara adzan dari 4 masjid yang ada di Bombong. Beberapa orang Islam ikut berjamaah di masing-masing masjid, biasanya di setiap masjid tidak lebih dari 10 jamaah, dan hal ini terjadi juga pada shalat ashar, sedangkan ketika shalat maghrib agak lebih banyak. Suasana di lingkungan Wong Sikep masih tidak terlalu ramai karena laki-laki dewasa masih berada di sawah, sebagian dari mereka memang ada yang pulang untuk 'ngaso' (istirahat), dan makan siang di rumah. Biasanya mereka pergi lagi ke sawah dan pulang sekitar pukul empat sore, bahkan sebagian sampai menjelang matahari terbenam. Kegiatan harian laki-laki dewasa Sikep memang tidak lepas dari bekerja, makan, *melekan* atau *jagongan*, dan tidur. Pola hidup seperti ini kemudian memunculkan persepsi dan stereotip, dari kalangan muslim yaitu Wong Sikep hidupnya hanya untuk makan-tidur, dan bekerja, tanpa ada kegiatan keagamaan sebagaimana dilakukan muslim.

Menjelang sore, beberapa saat sebelum matahari terbenam, suasana di perkampungan Wong Sikep mulai ramai lagi. Ibu-ibu, laki-laki dewasa, dan anak-anak duduk-duduk bersama di depan rumah masing-masing, atau berkelompok dengan tetangga sebelahnya. Sebagian dari mereka ada yang melihat televisi. Di kalangan WS memang hampir setiap rumah sudah memiliki televisi, selain VCD, dan radio. Untuk mengetahui apakah sebuah keluarga punya TV sangat mudah tinggal lihat dari jalan atau dari luar rumah karena TV mereka rata-rata berada di ruang tamu/tengah yang dihadapkan ke arah pintu masuk. Mereka biasa menonton TV dalam ruangan yang gelap atau lampu tidak dihidupkan.

Dalam suasana santai dan kekeluargaan tersebut, model berpakaian mereka beragam. Di kalangan perempuan mudanya memakai rok, dan bahkan ada yang pakai seperti busana muslimah sebagaimana lazim dipakai perempuan Rifaiyah yaitu berupa kebaya sampai di atas kaki dan atasan lengan panjang serta menggunakan 'kerudung'. Ketika ditanya mengapa memakai pakaian seperti orang Islam, mereka menjawab: '*tiru-tiru sing apik*' ('tiru-tiru yang baik'). Sementara ibu-ibu masih banyak menggunakan 'jarik' dan kebaya.

Ketika matahari mulai terbenam, saat orang Islam mengumandangkan adzan melalui masjid, sebagian Wong Sikep masuk ke dalam rumah. Pada saat tertentu, ketika ada acara *brokohan* atau *slametan* laki-laki dewasa pergi ke acara tersebut ketika matahari terbenam, mereka

biasanya menggunakan pakaian hariannya berupa pakaian *kampret*, sebagian *berudeng*, dan sandal jepit.

Suasana santai tersebut memperlihatkan *keseduluran* (keguyuban) di lingkungan anggota keluarga Wong Sikep, baik dalam bentuk keluarga batih (*neuclear family*) maupun keluarga luas (*extended family*). Suasana keseduluran ini nampak juga pada malam hari yaitu ketika mereka, khususnya laki-laki dewasa, melakukan *jagongan*. *Jagongan* dilakukan sekitar pukul 8 sampai 12 malam di depan rumah mereka. Pembicaraannya sangat beragam sesuai dengan pengalaman dan kejadian yang ada pada siang harinya, mulai dari persoalan pekerjaan di sawah, banjir, *tukaran* (perkelahian) antarpemuda. Saat *jagongan* juga memperlihatkan keseduluran antarkeluarga atau tetangga Wong Sikep.

Cerita di atas ingin menunjukkan suasana relasi keseharian antara Wong Sikep dengan orang Islam selain antarkelompok Islam. Berkaitan dengan relasi kuasa muslim dengan Wong Sikep, maka praktik sosial yang menandakan pelaksanaan kuasa masing-masing pihak terjadi dalam berbagai medan yaitu: dalam pelontaran wacana yang berbau stereotip dan sekaligus pembalikan stereotip oleh masing-masing kelompok, dakwah (misiologi) lisan, perkawinan, dan pemakaman.

B. Wacana⁵⁹ dan Pembalikan Wacana

Stereotip: Dalam melakukan kuasa masing-masing pihak melontarkan wacana yang berbau *stereotip*⁶⁰ dan bahkan melakukan pembalikan stereotip. Wacana dengan stereotip ini mengandung

⁵⁹Wacana dapat dimaknai sebagai satuan bahasa atau ujaran yang komunikatif yang mengandung pesan atau maksud yang jelas dan berdiri sendiri. Di dalamnya terkandung adanya ekspresi pikiran atau gagasan, bentuk dan susunannya bersifat umum seperti bentuk komunikasi pada umumnya, mulai dari satu kata sampai pada isu dan bidang tertentu. Modusnya berupa deskripsi seperti gambaran fisik sesuatu (warna, ukuran, sifat), narasi yaitu menjelaskan peristiwa atau gejala, dan eksposisi yaitu menjelaskan batasan konsep (Lihat dalam Tarigan, 1985).

⁶⁰Saya memasukkan stereotip ke dalam salah satu *sifat* dari wacana. Sebab antara wacana dan stereotip sebenarnya mengandung beberapa kesamaan yaitu: (1) keduanya sama-sama merupakan komunikasi atau ekspresi pikiran atau ide dengan kata-kata, (2) dalam stereotip terkandung adanya pesan atau maksud tertentu, hanya kalau dalam wacana kandungan maksud/pesannya bersifat umum, sedangkan dalam stereotip lebih bersifat negatif (baik karena didasari atas rasa suka-tak suka; sebagai resistensi irrasional; atau penilaian negatif terhadap kelompok lain karena didasarkan atas standar nilai kelompoknya sendiri/etnosentrisme atau religiosentrisme. (3) susunan ujaran dalam kedua terma tersebut sama-sama bisa terdiri dari 1 kata sampai 1 bidang tertentu. Sebagai salah satu sifat dari wacana, stereotip berarti wacana yang dimaksudkan untuk memberikan informasi tentang karakter negatif pihak lain yang didasarkan atas standar penilaiannya sendiri, supaya pihak lain merubah karakternya sesuai persepsi pemberi stereotip. Sifat wacana stereotip ini sebagai tambahan dari sifat wacana yang lain seperti dikemukakan Tarigan (1985: 16-17) yaitu wacana-persuasi yang dimaksudkan untuk mempengaruhi orang lain agar melakukan sesuatu seperti yang diharapkan pelontar wacana; wacana-argumentatif yang berusaha mendebat keyakinan/pengetahuan pihak lain agar meninggalkan pengetahuannya, dan wacana rekreatif yang ditujukan untuk menghibur orang lain.

Stereotip atau prasangka merupakan pengkhususan dari persepsi yaitu persepsi negatif. Stereotip terkadang dibedakan dengan prasangka. Konsep prasangka lebih bersifat umum yaitu persepsi atau sikap negatif terhadap sesuatu, baik individu maupun kelompok. Konsep stereotip punya makna khusus yaitu prasangka terhadap kelompok. Baik prasangka maupun stereotip mengandung unsur emosional-subyektif (suka tidak suka), sehingga biasanya mengandung unsur ketidakadilan atau diskriminatif, pengambilan keputusan tergesa-gesa tanpa pertimbangan yang cermat tidak didasarkan atas fakta obyektif (Bandingkan dengan Budiman dalam Widjaja (ed), (1986); Markum dalam Widjaja (ed), (1986); Blumer, 1969; Furchid, 1982).

pesan yang jelas agar setiap kelompok lain terbujuk' dan melakukan atau tidak melakukan tindakan seperti harapan masing-masing. Ketika muslim berstereotip bahwa Wong Sikep adalah 'nyleneh', 'ngeyel' dan 'atheis' atau komunis, hal itu merupakan sebuah wacana yang didalamnya mengandung pesan. Meskipun kosa kata pokoknya (kata kuncinya) hanya terdiri dari satu kata, namun karena konteks komunikasi dari ujaran tersebut dilakukan antara muslim dengan Wong Sikep yang sedang terlibat dalam relasi kuasa, maka itu menjadi sebuah wacana. Wacana itu dianggap bersifat stereotip karena di dalamnya terkandung ketidaksukaan muslim sehingga lebih bersifat subyektif, dan kemudian digeneralisasikan kepada semua Wong Sikep.

Sebagian isi stereotip dari muslim dan Wong Sikep itu didasarkan atas fakta di lapangan, dan hal itu seringkali melahirkan ketegangan di antara mereka. Ketegangan antar kelompok yang muncul seiring dengan adanya stereotip ini sering melahirkan upaya pelurusan atau pemurnian dari kelompok agama atau pelaku tertentu. Menurut Ricklefs (dalam Saléhuddin, 2006) kecenderungan seperti ini terdapat di semua kelompok agama.

Kelompok muslim, termasuk juga aparat pemerintah lokal, sering memberi label tertentu kepada Wong Sikep, misalnya mereka distereotipkan sebagai *gatoloco*, *nyleneh*, *atheis* dan *jahiliyah*. Berikut ini komentar-komentar dari beberapa informan saya dari kalangan orang Islam: P. Nima, pengasuh Masjid Wāli ; P. Idam, tokoh Yakari; P. Sapar, muslim dan budayawan; Mbah Parin, modin:

Orang Samin itu sulit diubah karena tukang ngeyel. Itu lumrah karena asal kata Samin itu sendiri ya 'sami-sami (*podo-podo*) manungso'. Karena menganggap sama-sama manusia maka tidak boleh saling memaksakan keyakinan

...Mereka sebenarnya sudah berkali-kali didakwahi oleh tokoh-tokoh Rifaiyah seperti P. Safarin, dan P. Zainuri, misalnya dengan mengatakan: 'Mbah melu aku mbah'. Oleh WS dijawab *sakepenake*: 'opo kue wis ngerti panggonanmu kok wani ngajak-ngajak aku'. Pokoke WS itu sudah sulit diubah dan *nyleneh*, misalnya *Gusti Alah* disebutnya dengan 'baguse neng ati tur ngalah'

...Ketika berbincang dengan P. Sapar muncul juga stereotip kepada WS, sebagaimana sering dikemukakan orang lain. Ia mengatakan bahwa, 'WS itu *gatoloco*'. Ketika ditanya lebih jauh apa itu *gatoloco*? P. Sapar menjawab, *gatoloco* itu samalah dengan 'asbun' atau asal bunyi. Mereka kalau ditanya sering menjawab *sekepenake dhewe*. Misalnya ketika

Jika stereotip berkembang, maka di dalamnya akan melibatkan sentimen, baik pribadi maupun kelompok. Jika relasi terjadi antarsuku, antarkelompok agama, atau antarkekerabat akan memunculkan *etnosentrisme*, *religiosentrisme*, atau *kinsentrisme*. Religiosentrisme merupakan penganalogian terhadap konsep etnosentrisme. Bedanya kalau dalam etnosentrisme nilai-nilai kesukuan yang menjadi acuan, sedangkan dalam religiosentrisme nilai-nilai keagamaan, termasuk varian atau subbudaya-agama, yang menjadi acuannya dalam menilai kebudayaan-agama atau subbudaya-agama lain. Dengan demikian religiosentrisme adalah sebuah sikap yang menilai kebudayaan agama lain berdasarkan standar kebudayaan agamanya sendiri, sehingga muncul persepsi negatif/stereotip terhadap penganut agama lain. Sementara etnosentrisme adalah sebuah sikap yang memadam kebudayaan suku lain berdasar kriteria kebudayaan sukunya sendiri, sehingga muncul stereotip terhadap suku lain (Hariyono, 1994). Porter dan Samovar yang dikutip Bennett (dalam Mulyana dan Rakhmat, 1990) menyatakan etnosentrisme merupakan kecenderungan memandang atau menilai (kebudayaan) orang lain dengan menggunakan nilai dan kebiasaan sukunya sendiri sebagai kriteria.

ditanya 'apakah anaknya (*turunane*, dalam bahasa Sikep) sudah disekolahkan? Mereka menjawab 'sudah', '*teng pundi*'. Jawabannya, 'sawah!'. Selain itu kalau mereka *kepepet* atau *kepojok* dalam pembicaraan biasanya juga akan *asbun/gatoloco*. ...tokoh-tokohnya terlibat PKI. Hal itu wajar menurut Mbah Parin, karena antara ajaran PKI dan Samin itu *saemperan* (tidak jauh beda/sama-sama) tidak punya Tuhan tidak percaya kepada Gusti Allah, Tuhannya ya Tuhan Adam itu, dan tidak percaya kepada hal-hal yang gaib seperti iblis, setan, hantu.

Label *gatoloco*⁶¹ diberikan oleh orang Islam dan aparat pemerintah, dalam pemahaman pemberi label, *gatoloco* adalah tukang ngeyel, sulit diajak bicara, ada unsur seenaknya sendiri (*sakepanake dhewe*) ketika menjawab pertanyaan-pertanyaan orang lain di luar kelompoknya. Semua unsur yang terkait dengan konsep *gatoloco* ini secara kontekstual mengarah kepada sebuah sikap atau perilaku yang tidak baik bagi kelompok Islam, dan bahkan menurut masyarakat Jawa pada umumnya. Sebagai seorang tokoh, *gatoloco* merupakan tokoh/pelopop legenda, seperti Darmogondul, yang dianggap generasi awal penolak syariat Islam di Jawa. Berikut ini contoh dialog (fiktif) antara seorang santri dengan *Gatoloco* yang terus menerus ngeyel menolak syari'at dengan analog yang dibuat-buat.

Santri berkata: 'Engkau makan anjing. Asal doyan saja kamu engkau makan, (engkau) tidak takut durhaka.' *Gatoloco* berkata: 'Itu betul, memang seperti yang engkau katakan, walaupun daging anjing, ketika dibawa kepadaku, aku selidiki. Itu daging anjing baik. Bukan anjing curian.' Anjing itu kupelihara dari semenjak kecil. Siapa yang dapat mengadukan aku? Daging anjing lebih halal dari daging kambing kecil. Walaupun daging kambing kalau kambing curian, adalah lebih haram. Walaupun daging anjing, babi atau rusa kalau dibeli adalah lebih suci dan lebih halal.' (<http://adji.wordpress.com>). 'Sama dengan Darmogandul dan *Gatoloco* dalam Menolak Syari'at Islam,' dalam 'Kumpulan eBook Islami, Friday, 10 March 2006, diakses tanggal 10 Februari 2008).

...*Gatoloco* itu menempuh jalan mengembalikan istilah kepada bahasa, kemudian bahasa itu diberi makna semaunya, lalu dari makna bikinannya itu dijadikan hujjah/ argumen untuk menolak syari'at Islam. Itulah penolakan syari'ah dengan qiyas/ analogi yang sekenanya, yang bisa bermakna mengandung tuduhan. Untuk menolak hukum haramnya

⁶¹*Gatoloco* berasal dari bahasa Jawa: *gatho* berarti barang tersembunyi, dan *loco* berarti menggelus atau mengocok. Ini diasosiasikan dengan penis karena memang dimaksudkan sebagai simbol seksual kelelakan. *Gatoloco* mengacu kepada beberapa nama yaitu tokoh, kitab dan suluk mistisme Jawa, aliran kebatinan, dan bahkan kesenian rakyat yang ada di Kedu. Sebagai sebuah tokoh, ia adalah tokoh (fiktif) yang ada di kitab *Gatoloco* yang berpenampilan buruk yang selalu ditemani bujangnya yaitu Darmogandul. Mereka sama-sama menolak Islam dengan berargumentasi, dan dianggap ngeyel. Sebagai sebuah kitab, *Gatoloco*, termasuk Serat *Gatoloco* juga menjadi nama aliran kepercayaan atau kebatinan. Sebagai sebuah seni budaya, seni *gatoloco* terdapat di Kedu, Dalam hal ini ia merupakan singkatan dari '*digathuk-gathuke dadine lucu*', memanfaatkan kepopuleran nama *Gatoloco* yang dipakai sebagai judul suluk populer ini. Kesenian ini tidak ada hubungan dengan suluk, kecuali kesamaan nama. Lihat dalam Anderson, B. 1981. *The Suluk Gatoloco: Translated and with an Introduction*. JSTOR 32:109-150; Juga *Tebaran seks dari Gatoloco hingga Lady Chatterley's lover*. Suatu esei dari Asep S. Samboja dalam blog; *Kembalinya Gatoloco ke Bumi Magelang*. Artikel Suara Merdeka online. Diakses 4 Oktober 2007;

babi, lalu dibikin analog: Babi dan anjing yang dibeli lebih halal dan lebih suci dibanding kambing hasil mencuri. Ungkapan Gatoloco yang menolak syari'at Islam berupa haramnya babi itu bukan sekadar menolak, tetapi disertai tuduhan, seakan hukum Islam atau orang Islam itu menghalalkan mencuri kambing. Sindiran seperti itu sebenarnya baru kena, apabila ditujukan kepada orang yang mengaku tokoh Islam namun mencuri kambing seperti Imam bahkan pendiri LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) yakni Nur Hasan Ubaidah. Karena dia memang pernah mencuri kambing ketika di Makkah hingga diuber polisi, dan kambingnya disembunyikan di kolong tempat tidur. Tetapi zaman Gatoloco tentunya belum ada aliran Nur Hasan Ubaidah itu. Jadi Gatoloco itu (sebagaimana ditiru oleh penolak syari'ah Islam belakangan) telah melakukan dua hal: (1) Menolak syari'at Islam (2) Menuduh umat Islam sekenanya (<http://adji.wordpress.com>. 'Sama dengan Darmogundul dan Gatoloco dalam Menolak Syari'at Islam,' dalam 'Kumpulan eBook Islami, Friday, 10 March 2006, diakses tanggal 10 Februari 2008).

Wong Sikep juga distereotipkan dengan orang atau kelompok yang *nyleneh*. Mereka dianggap nampak seperti asal jawab (asal bunyi) ketika ditanyakan sesuatu, atau karena sering memberi ungkapan tertentu dengan pengertian yang tidak lazim dipahami oleh kelompok di luar mereka, khususnya oleh kalangan orang Islam maupun aparat pemerintah. Ungkapan ini sebenarnya terkait dengan *kirotoboso* yang memang sering dilakukan oleh Wong Sikep. Bagi Wong Sikep *kirotoboso* merupakan suatu hal yang biasa, namun ternyata bagi orang Islam dan aparat pemerintah dianggap negatif, terutama karena sebagian dari *kirotoboso* itu terkait dengan hal-hal yang dianggap peka. Misalnya kata 'Gusti Allah/Alah' di kalangan umat Islam merupakan nama yang sangat diagungkan karena berkaitan dengan Allah dengan segala Kesuciannya, di kalangan Wong Sikep kata tersebut dihilangkan unsur transendentalitasnya, hanya menjadi sebuah kata yang immanen yaitu sesuatu yang berkaitan dengan sifat yang harus ada dalam diri manusia, yaitu '*baguse neng ati tur ngalah*'.

Orang Islam juga menstereotipkan Wong Sikep sebagai orang yang tidak percaya kepada Tuhan (*atheis*) atau komunis, bahkan dianggapnya melebihi dari *kafir-jahiliyah*, sebuah sebutan bagi masyarakat Arab pra-Islam yang sering diartikan dengan era kebodohan serta penyembah berhala.

Selain itu ada upaya untuk memperkecil keberadaan Wong Sikep dari kalangan aparat pemerintah. Mereka juga dianggap penganut agama yang tidak sesuai dengan aturan yang ada di Indonesia, dan karenanya harus disadarkan, dan dibina atau dikembalikan kepada agama yang diakui negara. Seorang informan dari aparat pemerintah di Departemen Agama Bumi Minotani, P. Wardi berkomentar:

Sebenarnya apa yang disebut Wong Samin itu sangat kecil atau sedikit. Bahkan di kalangan mereka hanya generasi tuanya yang masih teguh terhadap ajaran Samin, generasi mudanya sudah banyak yang sadar dan memeluk agama Islam.

Wacana tersebut terakhir ini nampaknya jauh dari kenyataan yang ada di lapangan. Dalam kasus Wong Sikep di Wotan ungkapan itu ada benarnya, namun dalam kasus di Baturejo justru sebaliknya.

Di kalangan orang Islam, walaupun di antara mereka terjadi persaingan dan saling melempar stereotip,⁶² namun ada yang memberi persepsi positif terhadap Wong Sikep dalam aspek-aspek tertentu. Beberapa informan dari kelompok Islam yang berbeda sama-sama menyatakan bahwa Wong Sikep sangat baik dalam hal kerja bakti dan kerukunan. Mereka dianggap lugu, jujur, dan tidak mau merugikan orang lain. Karena itu orang bank mudah memberikan pinjaman uang kepada mereka walaupun tanpa jaminan.

Stereotip terhadap Wong Sikep telah muncul lama, dan terus berlangsung sampai sekarang. Pernyataan bahwa Wong Sikep itu *gatoloco*, *tukang ngeyel*, dan *atheis* telah berakibat kepada dua (2) hal. *Pertama*, stereotip tersebut tidak menguntungkan bagi upaya membangun relasi yang baik antara pihak pemerintah dan kelompok Islam dengan Wong Sikep. Sebab yang ada hanyalah hubungan yang serba canggung, serta memunculkan ketegangan, kecurigaan dan ketidakadilan, aBumi Minotanisme serta ketidakpedulian di antara pihak. Hal ini mirip dengan pola relasi antara Islam dan Barat dalam skala internasional yang disebabkan wacana stereotipikal yang dikembangkan Barat bahwa Islam adalah anti-Barat, teroris, dan keras.

Kedua, akibat yang lain yaitu terjadinya sikap ganda dari orang Islam dan pemerintah yaitu di satu sisi ada keinginan untuk merubah budaya Wong Sikep melalui misiologi dan program pembangunan seperti Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT), di sisi lain ada keengganan, sikap serba canggung, dan perasaan takut gagal sebelum berinteraksi dengan Wong Sikep. Hal ini karena adanya anggapan bahwa Wong Sikep tukang *ngeyel* dan *gatoloco*. Akibatnya apapun usaha mendekati Wong Sikep dianggap akan sia-sia, bahkan akan menimbulkan resistensi. Orang Islam melihat contoh nyata dari penolakan Wong Sikep terhadap tindakan aparat pemerintah dan muslim untuk mengkonversi mereka, dan bahkan mengakibatkan petinggi yang dianggap memelopornya tidak terpilih lagi sebagai petinggi.

Kelompok yang sedang dominan berstrategi dengan melabeli kelompok terdominasi dengan sesuatu agar terus dapat mempertahankan posisinya. Misalnya pelabelan *gatoloco* oleh orang Islam, dan aparat pemerintah, kepada Wong Sikep. Strategi seperti ini ditemukan juga dalam sepanjang sejarah kekuasaan pada level relasi antarnegara. (a) Kelompok dominan dapat dengan

⁶²Stereotip antarkelompok dalam Islam muncul antara Rifaiyah dan Yakari dan NU-Rifaiyah. Orang Rifaiyah menganggap orang Yakari itu ekstrem karena itu tidak berkembang. Kriteria keekstreman lebih didasarkan atas pandangan keagamaan dari pihak yang menstereotipkan misalnya karena orang Yakari tidak mau tahlilan, Jumatan tidak mau dengan orang Islam yang lain.

Stereotip antarkelompok Islam juga terjadi dalam kasus konflik yang sering terjadi di Baturejo. Walaupun di kalangan Wong Sikep menyatakan bahwa pelaku konflik adalah orang Rifaiyah, justru orang Rifaiyah melempar wacana bahwa yang terlibat konflik tersebut adalah orang yang mengaku Rifaiyah namun NU. Mereka ini yang biasa melakukan *tawuran* karena tokohnya biasa mengajarkan kekebalan. Sebuah pernyataan yang mengarah kepada (tokoh) kelompok Islam netral. Relasi antarkelompok Islam, khususnya antara Rifaiyah dan kelompok Islam netral, bukan hanya diwarnai dengan stereotip, namun juga prasangka antartokoh secara individual. Prasangka ini terkait dengan isu moral antartokoh untuk menjatuhkan citra: Isu moral atau perselingkuhan ini selain dilontarkan oleh tokoh Islam netral juga oleh jamaah Islam netral. Sebaliknya tokoh Rifaiyah menganggap tokoh Islam netral sebagai orang yang *sok pintar*, serta mendirikan masjid dan Jumatan sendiri karena hawa nafsu.

mudah menunjuk bahkan menuding siapa yang baik dan yang jelek. Amerika Serikat misalnya, sebagai negara adikuasa melabeli Iran dan Korea Utara sebagai poros setan. Dengan modal ekonomi-politik-militernya, Amerika Serikat terus berupaya menebar wacana-stereotip kepada dunia tentang kedua negara tersebut. (b) Kelompok yang sedang mendominasi juga biasa mengadu domba antara kelompok-kelompok terdominasi. Misalnya, Amerika mengadu domba Iran-Irak, Sunni-Syiah di wilayah Timur Tengah. Tujuannya agar mereka berkonflik dan terus tergantung kepada kelompoknya. (c) Selalu ada alasan untuk menjustifikasi setiap tindakannya. Suatu hal yang sebenarnya juga dilakukan kelompok marginal ketika melakukan resistensi terhadap kelompok dominan.

Pembalikan Stereotip: Tindakan ini berkaitan dengan usaha yang dilakukan satu pihak dalam menanggapi stereotip yang dilontarkan oleh pihak lain. Tujuan utamanya adalah untuk mempertahankan diri, sehingga pembalikan stereotip menjadi bagian dari pertahanan dirinya sekaligus menjadi alat tawar atau negosiasi dengan pihak lain.

Ketika orang Islam melontarkan stereotip bahwa Wong Sikep *atheis, gotoloco, dan nyleneh* Wong Sikep biasanya balik melontarkan wacana bahwa orang Rifaiyah adalah tukang *tukaran*. Meskipun *Wong langgaran* (penyebutan Wong Sikep terhadap orang Islam) mengaku taat beragama, namun kalau dalam hidupnya selalu *tukaran atau padhuan* maka ketaatannya itu tidak akan berguna. Selanjutnya mereka menyatakan bahwa manusia sejati itu tergantung prilakunya, yang penting itu adalah tidak *padhuan*, iri, mencuri dan lainnya. Dalam hal ini Wong Sikep menggunakan ajaran agamanya, khususnya etika sosialnya, sebagai alat dalam bernegosiasi dengan kelompok Islam. Wong Sikep juga menganggap orang Rifaiyah sebagai orang yang *keras-keras* dalam arti memandang sesuatu atau sebuah tindakan secara hitam putih atau halal-haram.

Stereotip yang dikonstruksi oleh Wong Sikep bahwa orang Rifaiyah sebagai kelompok yang sering berkonflik didasarkan atas berbagai peristiwa konflik antarkampung yang melibatkan mereka. Desa Baturejo dalam skala Kabupaten Bumi Minotani, sebagaimana dikemukakan salah satu pegawai kecamatan, termasuk desa yang paling rawan konflik. Dalam hal ini mantan petingginya menyatakan panjang lebar, baik mengenai sejarah konflik maupun pihak-pihak yang terlibat:

Sejarah tawuran antardesa sudah dimulai sejak tahun 1998, pada waktu itu kasus pemuda Baturejo (Rifaiyah) mendemo Kades. 27 Februari 2002 terjadi tawuran antarpemuda Baturejo dan Wotan bermula dari acara dangdutan di Sukolilo. Tahun 2005 ada pengrusakan rumah Kades dan Petugas Pencatat Lapangan (PPL) mengenai Dana Kompensasi BBM. Sebagian warga ada yang merasa tidak puas karena tidak tercatat sebagai penerima. Kemudian merembes menjadi tawuran pemuda Wotan dan Rifaiyah. Tahun 2007: Februari Pemuda Baturejo yang sedang nonton pasar malam MERON (pasar malam khas dalam rangka memperingati Maulud Nabi Muhammad) di Sukolilo dikeroyok pemuda Baturejo. Karena sebelumnya ada kabar ada pemuda Wotan dihadang oleh pemuda Baturejo. Tahun 2007: Kamis 12 Juli, seorang warga Dusun Ronggo mengadakan hiburan tanpa ijin pentas dari Kades tapi Sekdes mengizinkan. Ketika itu ada hiburan dan terjadi keributan pemuda Wotan dan Baturejo. Ketika itu ada pengrusakan sepeda motor pemuda Wotan. Hampir semua tawuran antardesa dan kerusuhan di Baturejo tersebut melibatkan

pemuda Rifaiyah Baturejo. Adapun Orang Samin tidak pernah terlibat konflik. Orang Samin tidak pernah terlibat konflik karena selama tidak tersinggung mereka tidak akan terlibat karena mereka mendahulukan hidup rukun dan tokohnya melarang *padhuan*.

Dalam hal ini tokoh dan jamaah Rifaiyah, Nur (55 tahun), dan Dar (65 tahun) menuturkan:

Ketika ditanyakan mengenai adanya *tawuran* antara orang Wotan-Bombong yang selalu dikaitkan dengan orang Rifaiyah, P. Nur menegaskan bahwa, ia tidak setuju dengan *tawuran* karena jelas Islam melarangnya. Pernyataan ini kemudian dijadikan tema khutbahnya pada shalat Jumat. Hanya orang umum beranggapan bahwa yang *tawuran* itu pemuda Wotan lawan pemuda Rifaiyah. Anggapan ini muncul terutama dari kalangan WS. ...padahal sebenarnya yang terlibat *tawuran* adalah tokoh pemuda yang mengaku NU-Rifaiyah yang mengajarkan kekebalan, tokoh ini sebenarnya yang banyak terlibat *tawuran* tersebut.

...*Tawuran* antara orang Baturejo-Wotan sudah berlangsung lama. Ketika itu seorang mantan petinggi Desa Baturejo minta bantuan pemuda Wotan karena rumahnya akan diserang pemuda Bombong karena petinggi tersebut dianggap korupsi. *Tawuran* juga terjadi saat bulan Syawal ketika pemuda Bombong mengadakan *halal bi halal*, Juga karena ada 2 pemuda Baturejo-Wotan yang mantan pekerja di Batam ketemu di sebuah *mall* di Bumi Minotani.

...Tukaran pemuda Wotan dan Baturejo sudah lama berlangsung. Di Baturejo melibatkan pemuda-pemuda yang ada di sekitar perkampungan orang Rifaiyah. Karena itu kemudian muncul kesan bahwa yang terlibat *tawuran* adalah pemuda Rifaiyah. Pada hal ini tidak benar. Tukaran pemuda tersebut bersifat umum, tidak melibatkan agama tertentu, namun lebih bersifat perilaku *nom-noman*.

Dari penuturan orang Rifaiyah tersebut menandakan adanya dua hal yang dilakukan mereka untuk mereaksi stereotip yang dikembangkan Wong Sikep, yaitu : (a) berusaha menetralsir dengan menyatakan bahwa tukaran tersebut hanyalah tindakan anak-anak muda (*non-noman*), dan karenanya bukan representasi dan identik dengan Rifaiyah. (b) bahkan sebenarnya, menurut orang Rifaiyah, orang yang suka *tawuran* itu adalah berasal dari kelompok yang tokohnya mengaku Rifaiyah tapi paham agamanya lain. Dalam hal ini ada pelemparan stereotip kepada kelompok Islam-netral, seteru dari tokoh Rifaiyah. Dalam kasus ini, kalau dilihat dari sudut pandang stereotip Wong Sikep memang terkadang tidak begitu jelas batas-batas sasaran stereotipnya kepada orang Islam, apakah ditujukan kepada orang Rifaiyah atau kepada Islam netral, mereka cenderung menggeneralisasikan dengan kelompok Islam. Sebab istilah yang digunakan Wong Sikep untuk menunjuk kepada orang Islam adalah '*wong tengahan*', mereka juga terkadang menyebut dengan istilah '*wong langgaran*' kepada orang Islam pada umumnya.

Dalam konteks masyarakat setempat penyebutan '*wong tengahan*' itu untuk membedakannya dengan *wong kidulan* atau *wong loran*. *Wong kidulan* menunjuk kepada Wong Sikep atau Wong Dam, sedangkan *wong loran* menunjuk kepada orang yang bertempat tinggal di sebelah utara *wong tengahan*, seperti di sekitar Masjid Wali. Adapun *wong tengahan* mencakup orang Islam yang berada di sekitar masjid BM, dan BH (keduanya kelompok Rifaiyah), dan IR

(Islam-netral). Sasaran stereotip itu menjadi jelas kalau Wong Sikep menyebut nama, dan umumnya mengarah kepada orang Rifaiyah. Meskipun begitu ada juga yang menyebut kelompok Islam-netral seperti dikemukakan P. Sukar (Wong Sikep) bahwa pelaku tawuran adalah orang di sekitar masjid yang tokohnya mengajarkan kekebalan.

Arah stereotip antara kelompok Islam tertentu dengan Wong Sikep mempengaruhi juga terhadap stereotip, termasuk relasi, di kalangan internal kelompok Islam, khususnya antara kelompok Rifaiyah dengan Islam netral. Meskipun ketegangan di antara kedua kelompok Islam tersebut bukan semata-mata bersumber dari persepsi dan relasinya dengan Wong Sikep, namun faktor ini kian meningkatkan ketegangan antar kelompok Islam tersebut.

Religiosentrisme: Kalau dilihat dari orang yang mengemukakan stereotip dan konteks relasinya yaitu antara orang Jawa-Islam dengan Wong Sikep-Agama Adam, maka berbagai stereotip timbal balik di antara mereka menunjukkan masih kentalnya gejala *religiosentrisme*. Hal ini dapat dibuktikan dari pernyataan sebagai berikut: (a) Pernyataan dari kalangan Wong Sikep terhadap orang Islam khususnya Rifaiyah. (b) Pernyataan-pernyataan informan yang berasal dari orang Islam-Jawa di lingkungan sekitar Wong Sikep. Misalnya kata kunci yang sering muncul adalah *gatoloco*, *ngeyel*, *jahiliyah*, dan *'atheis'*. Termasuk juga pernyataan seorang terpelajar Islam-Jawa di Grobogan, daerah yang berbatasan dengan Kecamatan Sukolilo melalui internet, ia menyatakan bahwa Wong Sikep adalah orang yang ngeyel dan tidak mau tahu dengan urusan atau perasaan orang lain. Bahkan juga dari kalangan Wong Sikep yang telah konversi ke Islam, orang-orang ini menganggap Wong Sikep sebagai orang yang tidak mau tahu dengan urusan yang dikehendaki pemerintah, seperti dalam pengibaran bendera ketika 17 Agustusan.

*Religiosentrisme*⁶³ merupakan sikap yang menilai kebudayaan kelompok lain berdasarkan standar kebudayaan agamanya sendiri, sehingga muncul stereotip terhadap penganut agama lain. Dalam konteks penelitian ini, persepsi antara Wong Sikep dan orang Islam tidak dapat dipisahkan Wong Sikep sebagai penganut Agama Adam. Dalam kehidupan Wong Sikep, antara tradisi dan religi menjadi kesatuan atau tradisi-religi. Sebuah gejala yang mirip dengan tradisi-religi Cina.⁶⁴

⁶³Terma ini merupakan padanan dari *etnosentrisme*. Selain itu kedua terma ini, 'etno' dan 'religio' dapat dipadukan menjadi *etno-religiosentrisme*. Sebuah terma yang berarti sikap yang menilai kebudayaan kelompok lain berdasarkan standar kebudayaan suku-agama sendiri, sehingga muncul stereotip terhadap penganut suku-agama lain. Pemaduan ini berdasarkan pertimbangan bahwa dalam konteks bangsa Indonesia, khususnya pada suku-suku tertentu seperti Betawi, Minangkabau, Sunda, dan Madura, kebudayaan sukunya tidak dapat dipisahkan dengan kebudayaan agama. Begitu juga dengan orang Tionghoa di Indonesia, dalam batas tertentu kesadaran akan penganutan kebudayaan suku/ras dan Konghucu tidak dapat dipisahkan. Karena itu, ketika seseorang memandang orang lain yang berbeda suku/agama, substansi persepsinya didasarkan atas nilai-nilai dari kebudayaan agama dan sukunya sekaligus. Misalnya orang Sunda (Islam) mempersepsikan orang Batak (yang kebetulan Kristiani) sebagai orang yang jelek karena suka makan babi. Untuk itu, gejala *etno-religiosentrisme* harus dilihat dari pelaku yang berelasi, substansi persepsi, dan konteksnya. Dari segi pelaku harus dilihat identitas dan statusnya, apakah mewakili dari suku atau agama tertentu. Dari segi substansi dan konteks persepsi harus dilihat pada isi dan dalam konteks apa pernyataan itu dilakukan, apakah bagian ekspresi dari nilai-nilai kesukuan dan keagamaan sekaligus atau tidak.

⁶⁴Kemiripan antara tradisi-religi Cina dengan tradisi-religi Wong Sikep setidaknya dapat dilihat dalam dua (2) aspek yaitu: (1) Sama-sama tidak berpusat kepada Tuhan seperti yang terdapat pada agama-agama resmi yang ada di Indonesia (Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha). Lihat dalam *Renungan Maret 2000, Herlianto, 'Tradisi-Religi Cina'*, diakses tanggal 10 Desember 2007. (2) Lebih menjejakkan etika sosial, terutama tentang etika hubungan harmoni atau keseimbangan dan menjauhkan diri dari konflik.

Stereotip yang ada dalam *religiosentrisme*, khususnya dari kelompok Islam terhadap Wong Sikep berkembang melalui penyebaran isu dan informasi oral serta sosialisasi antargenerasi. Stereotip yang dianggap benar bahwa Wong Sikep adalah pengeyel, gatoloco, dan seterusnya. Sebuah stereotip yang kemudian berkembang menjadi sebuah kebencian kultural yang menganggap seola-olah mereka tidak berubah, padahal sejatinya mereka terus mengalami perubahan. Begitu juga dengan stereotip Wong Sikep terhadap orang Islam (Rifaiyah). Stereotip kedua belah pihak sama-sama mengalami kemandegan di tengah-tengah proses perubahan sosial-budaya pada masing-masing pihak. Karenanya konstruksi terhadap identitas kelompok telah terjebak ke dalam persepsi yang didasarkan atas informasi/kenyataan lama dari kelompok yang dipersepsi, justru karena adanya konstruksi yang disosialisasikan antargenerasi dari kelompok masing-masing.

Stereotip tersebut terus dilontarkan sebagai bagian dari strategi negosiasi dalam relasinya antar kelompok tersebut. Stereotip itu diwacanakan terus di antara mereka untuk mengejar dominasi wacana untuk kepentingan pencitraan, dan hal ini dapat berpengaruh kepada tindakan. Penguasaan atas wacana melanggengkan pelabelan atas suatu kelompok, sehingga isi dalam label (Wong Sikep *gatoloco*, *pengeyel*) dianggap sebagai suatu identitas alamiah kelompok. Akhirnya isi wacana dijadikan alat untuk menekan kelompok lain supaya melakukan atau tidak melakukan sesuatu sesuai kepentingannya. Hal ini karena di dalam wacana-stereotipikal terkandung suatu pelabelan yang dilihat dari norma masyarakat pemberi label dianggap tidak baik, sehingga mendorong pihak yang diberi label merubah tindakannya supaya sesuai dengan norma-norma pihak yang sedang mendominasi, atau mereaksinya dengan wacana juga sebagai balasan dan agar pihak lain berhenti berwacana.

C. Misiologi Muslim dan Efek Bola Salju Persaingan

Sejak tahun 70-an sebenarnya muslim telah melakukan dakwah (misiologi) lisan kepada Wong Sikep. Mereka melakukan ini karena dorongan dua hal yaitu: (1) adanya semangat dakwah, dan (2) adanya peluang yang diberikan aparat pemerintah untuk 'membina' Wong Sikep supaya masuk agama resmi sebagaimana menjadi agenda pemerintah, baik secara nasional maupun lokal.

Misiologi agama dalam makna sempit merupakan upaya mengajak secara lisan yang dilakukan umat bergama tertentu, baik kepada kalangan kelompok atau umatnya sendiri maupun kepada umat beragama lain. Dalam makna yang luas misiologi adalah seluruh kegiatan umat beragama tertentu yang ditujukan kepada kalangan kelompok sendiri maupun umat beragama lain agar orang tersebut memahami dan menganut agama misiolog, kegiatannya bukan hanya melalui lisan namun kegiatan dalam berbagai pranata, seperti melalui keluarga dan perkawinan, ekonomi, dan sosial.

Di antara kelompok Islam yang sering melakukan misiologi kepada Wong Sikep adalah tokoh-tokoh Rifaiyah. Hal ini mulai dilakukan sejak P Syafarin sampai tokohnya yang sekarang. Tokoh-tokoh Rifaiyah tersebut mendekati dan mengajak sesepuh dan tokoh Sikep agar masuk Islam. Ajakan secara lisan seperti itu nampaknya tidak membuahkan hasil. Hal ini diakui oleh tokohnya, Nur, ia pernah mengajak Mbahk Ontar untuk shalat, wudhu dengan cara membasahi

muka dan lainnya biar terasa segar di badan. Ketika itu Mbah Ontar menolak dengan mengatakan, *'wah kui marahin-akeh gawean'*,

Penolakan sesepuh Sikep yang dianggap 'asal bunyi' oleh pihak muslim tersebut sebenarnya tidak terlalu mengherankan, sebab misiologi lebih terkesan formalitas dan langsung berkaitan dengan pokok ajaran. Sementara tokoh Wong Sikep masih memiliki keyakinan yang kuat terhadap agama yang dianutnya. Berbeda misalnya dengan yang dilakukan modin di Wotan yang melakukan misiologi dengan pendekatan perkawinan. Jika dibandingkan dengan kasus Wotan, resistensi Wong Sikep terhadap misiologi Islam di Bombong ini karena beberapa faktor.

Pertama, misiologi di Bombong dilakukan oleh tokoh Islam Rifaiyah secara lisan yang langsung terkait dengan substansi agama, sedangkan misiologi di Wotan dilakukan modin, yang memiliki dua posisi sekaligus yaitu sebagai misiolog Islam dan aparat pemerintah. Dalam posisinya sebagai aparat pemerintah dia masih dianggap sebagai orang yang dihormati karena, bisa saja, dianggap membawa misi pemerintah. Meskipun dalam kenyataan, yang bersangkutan lebih berposisi sebagai individu muslim yang hidup di tengah kehidupan Wong Sikep.

Kedua, lebih dari itu karena relasi pribadi dalam hidup keseharian antara misiolog dengan Wong Sikep. Di Bombong tidak ada tokoh Islam yang memiliki kedekatan secara pribadi dengan (tokoh) Wong Sikep. Ketidakdekatan ini selain karena tidak adanya upaya dari tokoh Islam untuk mendekati Wong Sikep, juga karena stereotip yang berkembang antar kedua kelompok. Adapun modin di Wotan melakukan pendekatan secara kekeluargaan dengan Wong Sikep. Ia juga melakukannya melalui pranata perkawinan, bukan berupa ajakan langsung yang bersifat oral untuk melaksanakan ritual pokok agama.

Ketiga, di luar faktor tersebut, faktor kondisi internal Wong Sikep sendiri ikut mempengaruhi, kalau tidak dianggap sebagai faktor penentu. Wong Sikep, terutama tokohnya, di Wotan ketika itu terlibat gerakan G30S/PKI. Pemerintah Orde Baru menjalankan kuasa melalui berbagai cara, di antaranya mengonstruksi wacana Wong Sikep sebagai komunis, sehingga memberikan suasana psikologis yang menakutkan bagi orang yang terlibat, bahkan termasuk orang-orang yang sebenarnya tidak terlibat namun mempunyai hubungan dengan sang tokoh. Tokoh Sikep di Bombong tidak memiliki beban sejarah yang terkait dengan gerakan G30S/PKI, sehingga mereka tidak takut dan khawatir jika menolak Islam dan bertahan dengan agama yang dianutnya.

Pemanfaatan Posisi Modin Untuk Dominasi Melalui Wacana-Regulasi: Relasi melalui misiologi ini tidak dilakukan oleh tokoh seperti modin dan Islam Yakari di Bombong. Walaupun sebagai Ketua Ranting Rifaiyah, modin di Bombong tidak memerankan dirinya sebagai misiolog Islam dalam makna sempit (*mubaligh*). Ini diprihatinkan oleh sesama modin yang lain, seperti P. Parin. Sebab menurutnya modin itu memiliki posisi dan kesempatan untuk melakukan misiologi kepada Wong Sikep, walaupun tidak ada (diatur) dalam tugas modin. Artinya, posisi modin dipandang strategis, sebab posisi itu dapat dijadikan sebagai media bagi kelompok Islam dalam menjalankan kuasa atau berebut pengaruh dengan Wong Sikep.

Selain itu modin potensial untuk menjadi seorang agen, bukan sekedar sebagai aktor dalam berelasi dengan Wong Sikep. Artinya, mereka bukan sekedar subyek yang berorientasi atau terpaku

kepada aturan (tugas-tugas) yang diberikan negara, namun juga menyiasati dan manafsirkan tugas-tugas yang ada sesuai kepentingan dirinya sebagai muslim yaitu melakukan perubahan keagamaan Wong Sikep. Melalui posisinya, modin dapat memainkan kuasa ketika berelasi dengan Wong Sikep, baik sebagai aktor maupun agen, baik dalam posisinya sebagai aparat pemerintah maupun sebagai individu muslim dengan segala kreasinya dalam menyiasati aturan. Hal ini terlihat dari tindakan modin Wotan ketika melakukan pendekatan kepada Wong Sikep agar masuk ke agama resmi (Islam). Dia selalu menekankan bahwa Islam sebagai agama yang diakui oleh negara dan pentingnya kawin dengan cara naib. Modin tersebut ketika berhubungan dengan Wong Sikep *memposisikan diri sebagai agen (muslim) yang memanfaatkan regulasi yang ada sebagai strategi untuk mendominasi.*

Dalam kasus relasi muslim dengan Wong Sikep di Wotan menunjukkan bahwa relasi kuasa melalui pengaturan yang dijalankan muslim yang berposisi sebagai modin menghasilkan dominasi. Walaupun begitu ini terjadi karena adanya faktor internal Wong Sikep yang mau didominasi, dalam arti masuk agenda modin yaitu masuk Islam, karena disesuaikan dengan kepentingan mereka yaitu untuk menghindar dan menghapus konstruksi sebagai komunisme.

Misiologi tidak banyak dilakukan oleh tokoh Yakari kepada Wong Sikep dengan berbagai alasan, baik secara doktrinal maupun alasan praktis. Seorang tokohnya, Idam, menyatakan secara panjang lebar:

'Saya ke sini bukan untuk bertabligh, namun cari kehidupan, perkara nanti perlu tabligh saya akan melakukannya kalau waktunya sudah tepat'. Kita tak boleh menjelek-jelekkan mereka dan keyakinannya, sebab Al-Quran sudah menegaskan bahwa 'jangan sekali-kali kamu memusuhi tuhan-tuhan mereka....' (Dia menyeter sebuah ayat dalam Al-Qur'an). Karena itu dalam bertabligh harus menyesuaikan dengan pengetahuan mereka..... Berdakwah melalui perkawinan dengan WS tidak boleh, karena mereka adalah kafir. Padahal perkawinan antara orang Islam dengan orang kafir haram hukumnya (ia menyebut salah satu ayat dalam Al-Qur'an). Kalaupun kawin dengan mereka dengan cara Islam belum bisa, sebab Islam itu bukan sekedar pengakuan lisan tapi termasuk perbuatan. Bagi orang Islam lain ya silahkan kalau mau berdakwah dengan cara perkawinan, itu hak dan keyakinan mereka.

Dulu pernah ada usulan dari Departemen Agama agar dia membangun masjid di tengah-tengah pemukiman WS, tapi ia belum menanggapinya. Sebab kalau ingin memasukkan Islam seseorang seperti WS itu jangan sampai kelihatan seperti melalui pembangunan masjid. Sebab WS itu *kafirnya melebihi jahiliyah*. 'Bagi saya berdakwah itu harus didasarkan atas *'fathanah'* dan *'budi luhur'*. *Fathanah* artinya harus cerdas, didalamnya terkandung maksud agar dalam berdakwah itu harus pintar-pintar mencari sesuatu yang saling menguntungkan antara kami dengan WS ketika mereka saya Islamkan. Saya termasuk orang tidak fathanah kalau saya membangun masjid di tengah-tengah pemukiman WS. Tetapi kalau di pinggiran pemukiman WS masih bisalah. Budi Luhur berarti: kita harus berperilaku baik, bersikap baik, sehingga menjadi teladan bagi lingkungan kita. Kalau saya tiba-tiba membangun masjid di tengah-tengah mereka sementara saya belum bermasyarakat dan mungkin sikap dan perilaku saya dianggap kurang baik di hati mereka,

maka saya tidak melaksanakan prinsip budi luhur. Ya singkatnya itu kita tidak boleh *hantom kromo* dalam berdakwah sehingga kita malah dibenci mereka... Orang Islam perlu membangun strategi dakwah dalam menghadapi WS.

Efek Bola Salju, Dari Relasi Muslim-Wong Sikep ke Internal Muslim: Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa terjadinya persaingan antara muslim dan Wong Sikep merupakan dampak dari terjadinya relasi kuasa antara aparat pemerintah dengan Wong Sikep. Ketika muslim masuk dalam permainan kuasa dengan Wong Sikep melalui misiologi dalam berbagai bidang (oral, pemakaman, dan perkawinan), justru melahirkan semacam efek domino atau bola salju ke dalam lingkungan internal kelompok muslim sendiri. Efek bola salju tersebut berupa terjadinya persaingan di antara kelompok-kelompok Islam. Memang harus diakui bahwa persaingan di antara kelompok-kelompok Islam tersebut sudah ada potensinya di antara mereka, namun isu Wong Sikep menjadi lebih mempertegas posisi masing-masing. Pada gilirannya persaingan tersebut berdampak terhadap melemahnya misiologi mereka kepada Wong Sikep. Sebab agama dan budaya Wong Sikep terus menjadi sorotan di kalangan muslim, bukan hanya karena ketidaksesuaiannya dengan keyakinan dan budaya muslim, namun juga akibat ketidakmampuan aparat pemerintah dan muslim sendiri untuk mempengaruhi kehidupan keagamaan Wong Sikep. Padahal muslim memiliki peluang besar mempengaruhinya dengan adanya regulasi negara, baik secara mandiri maupun berkolaborasi dengan aparat pemerintah lokal.

Pergumulan di antara kelompok-kelompok Islam tersebut ditandai dengan beberapa hal yaitu: ***Pertama***, perebutan wacana 'keberhasilan' dan kegagalan modin di kalangan muslim. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa modin Wotan tidak bersimBumi Minotani kepada modin Bombong yang dianggap tidak 'berbuat apa-apa' terhadap Wong Sikep. Padahal menurutnya posisi sebagai modin sangat penting untuk mempengaruhi, dalam arti untuk memenangkan dalam pesaingannya dengan Wong Sikep. ***Kedua***, isu kontroversi yang berkaitan dengan Wong Sikep di kalangan muslim ini juga muncul dari kalangan anak-anak muda Islam setempat seperti dituturkan oleh Mukhlis:

Mestinya bapak-bapak itu (yang menjadi tokoh-tokoh kelompok, NI) jangan menonjolkan *ashabiyahnya*, tapi bersatu, di dekat kita ada mad'u (obyek dakwah) yang jelas perlu dibina dan disadarkan, orang Samin. Mereka justru *padhuan* sendiri, sehingga dakwah kepada orang Samin tidak banyak dilakukan.

Wacana anak muda Islam tersebut ditanggapi oleh tokoh Islam netral:

Siapa yang mengatakan kami-kami ini kurang memperhatikan dakwah kepada orang Samin, wong saya tetap berusaha seperti bekoordinasi dengan petinggi agar mereka dilarang menguburkan mayatnya di makam. Buktinya, lihat saja P Saripan, setelah masuk Islam dia aktif Jumatan di tempat (masjid) saya. Yang menyatakan orang Islam tidak perhatian (dakwah) kepada orang Samin itu anak-anak muda yang tidak tahu tentang sejarah

Sementara seorang tokoh Rifaiyah menuturkan agak senada:

...Memang harus diakui di antara kami ada ketidakcocokan, tapi saya dan kakak saya melakukan dakwah kepada sedulur Sikep, meskipun mereka menolaknya. Orang yang

mengatakan saya tidak melakukan dakwah karena dia tidak tahu, dan orang tuanya sendiri memang tidak pernah mau tahu tentang Sikep.

Kalimat terakhir ini ditujukan kepada orang tua tokoh pemuda Islam tersebut tokoh Rifaiyah yang menjadi pesaingnya. Nur, yang juga bersaing dengan tokoh Islam netral lebih lanjut menyatakan: 'dia itu hanya mengaku-ngaku, sebenarnya yang banyak berjasa itu petinggi.' Pernyataan ini dilontarkan sebagai tanggapan terhadap pengakuan tokoh Islam netral bahwa dirinya telah banyak berjasa dalam berdakwah kepada Wong Sikep.

Ketiga, isu Wong Sikep juga dijadikan sebagai alat untuk memperkuat posisi masing-masing kelompok Islam. Orang-orang Islam dan aparat pemerintah selain menjadikan Wong Sikep sebagai 'musuh' bersama juga menjadikannya sebagai alat memperkuat posisi sang tokoh dalam kehidupan keagamaan di Baturejo. Apa yang dilakukan tokoh Islam netral dalam kasus segregasi makam Wong Sikep menunjukkan hal itu.

Relasi kuasa melalui wacana yang dilontarkan masing-masing kelompok Islam di sekitar isu Wong Sikep tersebut menjadi faktor yang lebih memperpanjang pertarungan yang memang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, potensi kelompok Islam tersebut lebih fokus kepada upaya menghadapi masalah di antara mereka. Persaingan dan ketegangan itu terjadi antara kelompok Rifaiyah dan Islam netral, dan NU bahkan di antara kelompok Rifaiyah sendiri. Jika menilik ke belakang bentuk-bentuk persaingan di kalangan internal kelompok Islam tersebut meliputi banyak aspek yaitu:

Pertama, masjid sebagai simbol persaingan. Sebagaimana dikemukakan dalam bagian sebelumnya, di Dusun Bombong terdapat 4 masjid yang saling berlomba dengan berbagai aktivitas keagamaan. Mulai dari ketika adzan, shalat Jumatan, tarawih, dan hari raya Islam. Masing-masing memiliki tokoh dan jamaah yang relatif bersifat eksklusif.

...Masing-masing masjid menyelenggarakan shalat Jumatan sendiri. Suatu hal yang menurut kitab-kitab pegangan mereka termasuk tidak diperbolehkan kecuali karena uzur tertentu yaitu sebab-sebab diperbolehkannya melakukan sesuatu. Karena itu ada upaya untuk menyatukan shalat Jumat di satu masjid, namun sampai sekarang masih belum berhasil. Ketidakberhasilan penyatuan shalat Jumatan ini karena masing-masing pihak masih mempertahankan kepentingannya sendiri, termasuk aparat pemerintah.

P. Nima menuturkan:

Sebenarnya usaha penyatuan shalat Jumatan ini sudah dilakukan pada waktu-waktu sebelumnya, namun tidak berhasil. Orang NU di Sukolilo selalu mendekati KUA/Depag agar masjid Wali ini difungsikan sebagai shalat Jumatan, misalnya mengajak (kalau menurut Nur 'mengancam,' NI) agar tokoh-tokoh Rifaiyah (P. Farin, Nur, P. Bakir) shalat di Masjid Wali. Memang pada waktu P. Bakir pernah shalat di masjid Wali, namun setelah rehab masjid Wali selesai ia kembali lagi ke masjidnya (BM).

Sementara P. Nur menuturkan panjang lebar tentang proses terjadinya pelaksanaan shalat Jumatan di empat masjid dan sumber pertikaian di antara kelompok Islam tersebut.

Kalau ada beberapa masjid yang melaksanakan Jumatan di satu dusun, maka Jumatan yang sah adalah masjid yang melakukan takbir imam yang lebih dulu. Tetapi Jumatan di satu kampung atau dusun yang dilakukan beberapa masjid tetap sah, jika: (1) tempat Jumatan jauh dari rumah. Ukuran jauh adalah kalau dari terbit matahari sampai ke masjid tidak 'nututi' Jumatan. (2) tempatnya tidak muat kalau digabung dalam satu masjid. (3) kalau dijadikan satu Jumatan akan terjadi pertengkaran. Hal ini dianut oleh Rifaiyah berdasarkan pada Kitab *Nihayatuz Zain*.

Mengenai Jumatan di dusun Bombong yang ada di 4 masjid ada sejarah yang panjang, dan mengapa P. Nur masih tetap mempertahankan shalat Jumatan di masjid BM setelah adanya musyawarah yang diprakarasi IPPB, ia menceritakan:

(1) Jumatan yang pertama kali itu ada di masjid BM. Dulu masjid Wali rusak lalu dibangun oleh H. Romlah (NU dari Sukolilo). Setelah masjid Wali direhab H Syukur disuruh Jumatan di masjid Wali oleh seorang tokoh, tapi P Syukur tidak mau karena sudah ada masjid BM. Lalu tokoh tersebut minta orang pintar dari Kudus supaya H Syukur ditengung, orang pintar tadi pergi ke masjid BM. Setelah 2 hari dari kedatangan orang pintar tersebut tubuh dan perut H Syukur membesar dan beberapa hari setelah itu meninggal dunia.

(2) Sepeninggap H Syukur, P Bakir diminta pulang dari pondok di Kendal untuk menggantikan posisinya. P Bakir mengajarkan ajaran KH Rifai dan karenanya ketika itu masih diawasi terus oleh pemerintah desa, kecamatan dan kabupaten, tapi karena kesabarannya akhirnya ia memperoleh *beslit* kyai. Dan Jumatan tetap dilaksanakan di BM. Kepala KUA Sukolilo ketika itu minta P. Bakir Jumatan di masjid Wali, jika tidak mau *diancam akan dilaporkan ke kabupaten dan Jumatan di BM akan ditutup*. Akhirnya P. Bakir bermusyawarah dengan Kyai Jazuli (Rifaiyah di Sindoluhur), Kyai Abdul Hanan (Tarbong Sukolilo), KH Dahlan (Talun). Hasilnya P Bakir pindah Jumatan ke masjid Wali dengan alasan demi kemaslahatan, keamanan diri, dan Rifaiyah.

(3) Awal tahun 1980-an Masjid Wali diperbaiki lagi oleh P. Kirno (Pj), Kades Baturejo, karena itu P Farin Jumatannya pindah lagi ke BM. Setelah selesai direhab, masjid wali tidak ditemBumi Minotani untuk Jumatan. Petinggi yang baru terpilih ketika itu (1982) menyuruh mbah modin Warsito untuk menjadi imam/khotib di masjid Wali dan jamaahnya hanya 5 orang. Ketika itu P. Nur mengajak P. Warsito supaya Jumatan di BM dan ia mau. Tapi oleh petinggi disuruh kembali Jumatan di masjid Wali dan mau lagi ke masjid Wali. Akhirnya terjadi 2 Jumatan di 2 masjid yaitu di BM dan Wali.

(4) Selang 2 tahun Kepala KUA, AM, menyuruh modin untuk mendata tempat ibadah dan memberi nama. Dulunya belum ada nama Masjid Wali dan BM yang ada hanya penyebutan masyarakat yaitu Masjid Kidul untuk Masjid BM, dan Masjid Lor untuk Masjid Wali. Untuk Masjid Lor awalnya P Farin menamakan Masjid Aulia tapi oleh petinggi ditolak dan diberi nama Masjid Wali, Jumatan tetap ada di dua masjid tersebut.

....Setelah adanya upaya penyatuan Jumatan yang dimediasi oleh IPPB secara umum ada beberapa perubahan yaitu: (a) di Masjid Wali ada perubahan karena jamaah, khatib dan imam Jumatannya bertambah. Selain itu ada perubahan proses ritual Jumatan terutama

sebelum pelaksanaan khutbah dan shalat yaitu berupa 'pujian-pujian tentang pentingnya Jumatan' yang biasa dilakukan oleh orang Rifaiyah. Pujia-pujian ini diambilkan dari kitab '*Nadhm Ri'ayatu al Himmah*' karangan KH Rifai. Ini menunjukkan adanya pengaruh pengasuh (eks) Masjid BH. (b) Sebaliknya, Masjid BH tidak menyelenggarakan Jumatan lagi. Statusnya terdegradasi karena sekarang menjadi mushalla. Hal ini ditandai dengan pencopotan nama masjid dan pindahnya semua jamaah, imam dan khatib ke Masjid Wali. (c) Jamaah, khatib dan imam Masjid BM berkurang, mereka pindah ke Masjid Wali, ada khatib baru, sedangkan imam tetap P Nur. (d) Yang relatif tidak ada perubahan adalah di Masjid IR.

Kedua, di luar upacara keagamaan tersebut, masing-masing pengasuhnya berlomba dalam menyelenggarakan kegiatan keagamaan seperti pengajian dan haul. Tiap pengasuh masjid mengadakan pengajian rutin dengan jamaah yang tetap. Gengsi seorang pengasuh juga disimbolisasikan melalui kegiatan pengajian yang lebih besar dan besarnya (keterlibatan) jamaahnya. Semakin besar jamaah dan 'gebyar' acaranya dianggap semakin bernilai dalam menaikkan citra sang tokoh. Dalam hal ini misalnya P. Nur melaksanakan pengajian akbar tahunan yang jamaahnya bukan hanya orang Rifaiyah di Bombong, namun juga dari luar Bombong dan Sukolilo. Jamaahnya bisa mencapai sampai 1000-an orang. Tokoh Rifaiyah ini juga setiap tahunnya biasa menyelenggarakan haul kematian ayahnya, Kyai Bakir. Pesertanya hampir sama dengan ketika pengajian akbar.

Ketiga, menghadapi kegiatan pengasuh Masjid BM, tokoh Islam netral menyelenggarakan kegiatan pendidikan sekolah yaitu Madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum. Madrasah ini dijadikan sebagai modal bagi tokoh Islam netral untuk merekrut dan mencari simBumi Minotani bagi orang Islam. Ketika terjadi musyawarah tentang penyatuan Jumatan yang diprakarasi oleh Ikatan Pemuda-Pemudi Baturejo (IPPB), madrasah ini dijadikan sebagai modal negosiasi oleh tokoh Islam netral. Ketika itu dia menegaskan bahwa, 'dia akan menerima penyatuan Jumatan di suatu masjid jika anak-anak orang Islam sekolah di madrasahnya, selain harus Jumatan di masjidnya.

Sebenarnya modal di bidang pendidikan ini dimiliki juga oleh MD (Muhammadiyah) yaitu berupa Taman Kanak-kanak Aisyiyah Bustanul Atfal (TK ABA). Hanya karena jumlah orang MD sedikit, mereka tidak seintensif terlibat dalam proses persaingan antarkelompok Islam seperti halnya yang terjadi antara Islam netral dengan Rifaiyah.

Keempat, persaingan juga terjadi dalam pengabdian citra diri. Salah satunya adalah berlomba dalam mencetak kesuksesan putra sang tokoh. Kesuksesan ini biasanya dilihat dari kualitas ilmu pengetahuan dan pendidikan keagamaan sang anak. Misalnya, pengasuh Masjid Baitul Hasanah mengirim anaknya ke pondok di Jawa Timur, sementara pengasuh Islam netral mengirim anaknya ke IAIN Wali Songo Semarang. Di antara putra pengasuh tersebut, putra pengasuh Baitul Hasanah termasuk yang dianggap tersukses yang sekaligus memberikan citra positif bagi sang tokoh. Kualitas ilmu pengetahuan keagamaan putra tokoh Rifaiyah ini diakui paling tinggi oleh kalangan jamaah kelompok Islam lain, bahkan diakui juga oleh putra tokoh Islam netral.

Kelima, persaingan dalam melakukan jaringan dengan lembaga pemerintah/politik. Pengasuh Islam netral dan NU punya jejaring dengan Depag, KUA, dan petinggi. Akhir-akhir ini

Rifaiyah mulai mendekat kepada pemerintah juga. Aparat pemerintah yang mengurus kehidupan agama sering tersegregasi ke salah satu pihak yang bersaing, sehingga justru menambah ketegangan bukan saja antarkelompok Islam, namun juga dengan pemerintah sendiri.

Ketegangan itu sendiri bermula dari masalah yang berkisar pada nilai kekerabatan dalam kaitannya dengan misiologi internal. Tokoh Islam netral mengambil jalan 'netral' setelah kepentingannya tidak diakomodasi, baik yang terkait dengan perkawinan maupun menjadi misiolog internal (imam, khatib, penceramah) di masjid Rifaiyah. Ia kemudian mengembangkan identitas sebagai Islam netral melalui berbagai cara yaitu: (a) pengembangan citra 'netral' dalam praktik keagamaan, dalam arti mengakomodasi paham Rifaiyah dan NU sekaligus. Hal ini terutama dalam praktik dan pengajaran keagamaan. (b) Selain itu secara kelembagaan ia berafiliasi ke NU, dan (c) mendirikan dan mengembangkan madrasah, serta membangun masjid dengan mengadakan shalat Jum'at dan jamaah pengajian tersendiri, (e) menyekolahkan anaknya ke perguruan tinggi Islam, suatu hal yang tidak lazim di tokoh Islam setempat, yang biasanya lebih senang mengirim anak-anaknya ke pondok pesantren.

Awalnya tindakan-tindakan tokoh Islam netral lebih merupakan strategi negosiasi kepada pihak kerabat tokoh Rifaiyah, namun strategi itu tidak berjalan sesuai dengan harapannya. Sebaliknya justru kerabat tokoh Rifaiyah berupaya mengembalikannya ke pangkuan Rifaiyah. Salah satunya dengan cara penunjukan anggota keluarganya (adiknya) sebagai Ketua Pimpinan Ranting Rifaiyah. Kegagalan negosiasi ini dipicu juga dengan upaya penguatan identitas dan dominasi kerabat tokoh Rifaiyah dengan berbagai kiat yaitu: menghimpun jaringan organisasi dengan pusat Rifaiyah di Bumi Minotani yang ada di Talun dan Kayen, dan memperkuat jaringan kekerabatan melalui pernikahan dengan tokoh-tokoh di pusat Rifaiyah.

Sebenarnya dalam proses kontestasi tersebut ada sosok *cross-cutting-affiliator* yaitu anggota keluarga dari tokoh Islam netral yang dijadikan sebagai Ketua Pengurus Ranting Rifaiyah Baturejo. Hanya sosok ini tidak dapat menjalankannya secara optimal, sehingga kontestasi antara kedua kerabat tersebut terus berlangsung dalam proses misiologi agama sampai sekarang. Bahkan dalam beberapa hal, anggota keluarga tokoh Islam netral tersebut tersegmentasi juga dalam salah satu pihak, yaitu kepada pihak Rifaiyah, dan ia berkontestasi juga dengan kakaknya tersebut.

Konflik dan persaingan antarkelompok Islam itu sering dilihat dari sisi mistik dan keyakinan akan ketidakrukunan di kalangan muslim tersebut. P. Nima menambahkan: '*teng mriki menyatunya angel mergo wonten ramalan "surohlendo", 'neng Bombong ono Bombong bentelet (angel dijak nyatu)*'. Artinya, orang Islam di Bombong sulit bersatu karena memang sudah diramalkan begitu.

Di sisi lain, di antara kelompok Islam tersebut ada usaha untuk melakukan negosiasi atau interaksi untuk saling mendekat. Hal ini terutama dilakukan oleh tokoh Rifaiyah, tokoh ini sering menegaskan bahwa antara Rifaiyah dan NU tidak ada bedanya karena sama-sama termasuk *ahlu sunnah wal jamaah (aswaja)*, dan secara teologis serta amalan juga sama.

Rifaiyah tidak ada bedanya dengan Islam yang lain dalam pemahaman dan praktek keagamaan. Al-Qur'an dan Hadits-nya sama. Bedanya hanya dalam penafsiran. Teman

saya banyak yang di NU, dan MD (sebutan untuk Muhammadiyah, penulis), semua tidak ada masalah.⁶⁵

D. Perkawinan

Relasi kuasa muslim dan Wong Sikep sebagai akibat dari sistem pengaturan yang dilakukan negara untuk mengubah budaya Wong Sikep terdapat dalam pranata perkawinan. Sebagaimana dimaklumi bahwa tata cara perkawinan merupakan identitas pokok kesikepan seseorang. Kalau seorang Sikep sudah kawin dengan cara *titip naib* (cara Islam) maka orang tersebut secara otomatis gugur identitasnya sebagai seorang Sikep, dia dianggap beragama sesuai tata cara yang dilakukannya.

Hal ini nampaknya sangat disadari oleh tokoh Islam seperti modin. Perkawinan massal terhadap Wong Sikep di Baturejo lebih banyak dilakukan oleh individu-individu aparat pemerintah. Mereka adalah kepala desa yang bekerja sama dengan pihak-pihak terkait, dan kepada Wong Sikep diberikan opsi untuk memilih agama resmi. Sementara di Wotan perkawinan massal secara Islam dilakukan oleh modin yang lebih berposisi sebagai muslim. Tujuannya selain untuk mengubah agama Wong Sikep juga memiliki surat nikah secara resmi.

Kuasa yang dijalankan orang Islam tersebut memiliki perbedaan pengaruh dan tindakan dari kelompok Wong Sikep di Bombong dan Wotan.

Pertama, penganut agama Adam atau kelompok Sikep di Bombong, meskipun mereka menerima dan ikut acara perkawinan massal tersebut, namun hanya mengikuti secara lahiriyah dan pasif, mereka tetap teguh dengan keyakinannya. Mereka siap melakukan 'serangan balik' ketika saatnya tiba. Hal ini terbukti ketika pemilihan petinggi, semua Wong Sikep tidak mendukung petinggi yang pernah memaksa melakukan perkawinan massal, sehingga petinggi tersebut tidak terpilih kembali. Upaya perkawinan massal tersebut tidak berpengaruh terhadap perubahan agama Wong Sikep. Perkawinan massal itu melibatkan suami-istri/keluarga Sikep yang sudah menikah menurut tata cara agama Adam, dan suami-isteri tersebut sama-sama berasal dari Wong Sikep (*endogami*).

Kedua, upaya mengawinkan (massal) secara Islam terhadap Wong Sikep di Wotan cukup berhasil. Tokoh Islam yang sekaligus modin juga berhasil dalam program mengawini anak-anak Wong Sikep oleh laki-laki muslim (*eksogami*). Dalam kasus ini, pranata perkawinan telah berdampak terhadap perubahan kebudayaan atau keyakinan Sikepisme.

Perbedaan pengaruh dari kuasa yang dijalankan orang Islam untuk merubah kebudayaan Sikepisme di kedua kelompok agama Adam tersebut karena beberapa alasan: (1) Kelompok Sikepisme di Wotan berubah karena adanya modin yang melakukan tindakan-tindakan persuasif-

⁶⁵Upaya untuk bersikap moderat dengan mengambil persamaan dengan kelompok Islam yang lain tersebut juga sejalan dengan usaha orang-orang Rifaiyah untuk dapat berpartisipasi dalam kehidupan politik dan pendekatan kepada pemerintah. Misalnya orang Rifaiyah mulai ikut aktif menjadi anggota legislatif dan menjadi pegawai negeri, suatu hal yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Pendekatan kepada pemerintah terutama dilakukan sebelum dan setelah upaya mereka menusulkan dan menjadikan KH Rifai sebagai pahlawan nasional.

individual kepada Wong Sikep. Hal ini berbeda dengan upaya yang dilakukan kepala desa di Bombong. (2) Di sisi lain, keadaan sosial-politik dan kepemimpinan ikut mempengaruhinya. Tokoh Sikep di Wotan pernah terlibat dalam gerakan G.30.S/PKI, dan ini dijadikan wacana stereotipikal sekaligus menjadi dasar untuk mengislamkannya. Wong Sikep dianggap '*sama ajrih*' (sama-sama takut) dianggap PKI. Seiring dengan perkembangan tersebut, sampai tahun 1990-an tokoh-sesepuh Sikep di Wotan mengalami keterputusan setelah meninggalnya sesepuhnya. Hal ini berbeda dengan yang di Bombong yang masih mempunyai tokoh panutan sampai sekarang. (3) Selain itu Wotan bukan merupakan pusat 'gerakan' Sikepisme seperti di Bombong (Bumi Minotani) dan Kaliyoso (Kudus).

Dalam hal ini modin Wotan, Farin, menuturkan panjang lebar:

WS di Wotan berasal dari Bombong, begitu juga WS di Kaliyoso Kudus 'gurunya' atau sesepuhnya ada di Bombong. Karena itu WS di Wotan meskipun punya tokoh namun ketokohnya tidak melebihi tokoh WS di Bombong. Selain itu WS Wotan cepat berubah karena tokoh-tokohnya terlibat PKI. Hal itu wajar, Mbah Parin menegaskan, karena antara ajaran PKI dan Saminisme tidak jauh beda yaitu *saemperan* (sama-sama) tidak punya Tuhan tidak percaya kepada Gusti Allah, Tuhannya ya Tuhan Adam itu.

....Mereka mau masuk Islam juga karena sama-sama takut (*same-same ajrih*) dicap sebagai PKI akibat terlibatnya tokoh mereka dalam PKI. Sebab Wotan ini khususnya di Krajan dulunya merupakan pusat gerakan PKI. Bahkan tokoh PKI di desa ini adalah tokoh Samin. ...Setelah meninggalnya tokoh tua dan terlibatnya tokoh Samin dalam PKI akhirnya WS tidak punya tokoh panutan seperti halnya di Bombong. 'Hal ini lebih memudahkan saya membina mereka,' tutur Mbah Parin.

Mengenai hubungannya dengan Wong Sikep saat ini menurutnya biasa-biasa saja, baik dengan tokoh yang di Kaliyoso maupun di Bombong. Hal ini karena berpinsip kepada '*ewoh, urusane dewe-dewe sing penting podo rukune lan podo apike....*'

Dulu saya dapat mengislamkan mereka karena saya mendekati mereka dengan akrab. Saya (Mbah Parin) mengislamkan WS melalui perkawinan. Caranya: (a) Silaturahmi ke keluarga atau rumah WS. (b) Ngomong-ngomong santai tentang banyak hal, baru kemudian menyinggung tentang ajaran Samin seperti Adam Kawitan menurut pandangan WS dan Islam. (c) Lalu membahas tentang perkawinan, mengajak mereka kawin cara Islam supaya dapat dicatat di KUA.

Dari 'babat alas' tersebut, menurut pengakuan P Parin, Wong Sikep mau kawin dengan *cara naib/Islam* dan dicatat di KUA. (a) di Karangturi terjadi kawin massal sebanyak 40 KK secara suka rela (1985). Menurut mereka yang kawin adalah anak, cucu, dan orang tuanya dengan cara Islam. Memang ada yang tidak mau dan tetap teguh dengan agama Adamnya sampai sekarang. Mereka menolak dengan alasan, '*aku wis tuo kok kawinan barang*'. (b) di Krajan perkawinan dilakukan secara sendiri-sendiri (bukan massal). Perkawinan juga dilakukan dengan cara mengawinkan laki-laki muslim dengan perempuan Wong Sikep dengan cara Islam.

Perubahan budaya orang Sikep di Wotan terlihat dari beberapa aspek yang sudah menghilang yaitu: mereka sudah mau menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah, mengurus KTP

sebagai bagian dari kepatuhan terhadap administrasi kependudukan dalam masyarakat modern, tumbuhnya kebudayaan Islam dalam lingkungan keluarga mereka, bahkan sebagian mereka menjadi pribadi terislamkan dengan melakukan rukun Islam, seperti naik haji, atau menjadi orang *langgaran (santri)*.

Perubahan keyakinan kebanyakan Wong Sikep di Wotan tersebut mengandaikan adanya dominasi muslim terhadap mereka, namun dalam proses tersebut Wong Sikep, baik yang sudah 'diislamkan' ataupun yang teguh, masih berusaha berkiat dengan (sebagian) menolak dipersepsikan sebagai komunis dengan melempar wacana (informatif)⁶⁶ bahwa tidak semua Wong Sikep terlibat PKI, dan bukan atheis. Pak Hadi (mantan Sikep) menyatakan, 'Saya ini masuk Islam bukan karena terlibat itu (maksudnya G30S/PKI tahun 1965), Wong Saya tidak tahu apa itu komunis. Masuk Islam ya karena didekati mbah Parin.'

Selain itu pengakuan modin bahwa hampir semua Wong Sikep berada di bawah pengaruhnya, masuk Islam secara sukarela dan menjadi santri setelah kawin massal sebenarnya perlu dikritisi. Sebab ada beberapa di kalangan Wong Sikep yang dikawinkan secara massal tersebut tetap teguh dengan keyakinan lamanya, atau setidaknya tidak melaksanakan ajaran Islam. Di dalam hatinya masih mengaku Wong Sikep. Mereka memang mengikuti tata cara perkawinan Islam, namun secara diam-diam hatinya menolak. Mijam menuturkan:

Ngajak-ngajak orang agar mau masuk agamanya sendiri itu tidak baik; Manusia itu yang penting kan perilakunya, apa gunanya mengaku beragama kalau dirinya masih melakukan yang tidak baik (*sing ora elo*). Makanya sesama manusia yang penting megurus dirinya sendiri (*nguruse awake dhewe-dhewe*). Saya ini tidak pernah berlaku salah terhadap siapapun, makanya yang penting itu sama-sama rukun dan sama baiknya (*sing penting podho rukune lan podho api'e*). *Coro konone* (Islamnya) 'agamamu ya agamamu, agamaku ya agamaku'. Sedulur (Sikep) seperti P. Yatin dan Kan (Wong Sikep yang sudah dikawinkan dengan cara Islam) hanya mengikuti kawin tata cara naib secara fisik, tapi hatinya tetap *Sikep-rabi*.

Pernyataan Wong Sikep tersebut sebenarnya mengandung dua hal pokok dalam kaitannya dengan interaksinya dengan muslim. *Pertama*, ketika Wong Sikep berada dalam posisi terdominasi mereka masih berkiat untuk melakukan berstrategi dengan cara diam dan berwacana. Resistensi diam ini dilakukan dengan mengikuti apa saja kuasa yang dilakukan muslim khususnya modin, namun tidak pernah melakukan ajaran Islam, sehingga (sebagian) mereka menjadi 'Islam KTP'. Selain itu mereka melontar wacana informatif bahwa apa dikemukakan muslim mengenai keterlibatan Wong Sikep dalam gerakan PKI supaya jangan diberlakukan bagi seluruh Wong Sikep, mereka juga melontarkan wacana perlunya kerukunan dan penghargaan terhadap keyakinan masing-masing orang, dalam hal ini ia berargumen dengan ajaran agamanya sendiri dari ajaran

⁶⁶Dalam literatur mengenai 'wacana', yang dimaksud dengan wacana informatif adalah wacana yang ditujukan untuk memberi kepehaman dan pengertian kepada orang lain tentang suatu hal. Selain wacana informatif, wacana jika dilihat dari segi sifatnya atau maksud-tujuannya meliputi: wacana persuasif yaitu wacana yang dimaksudkan untuk mempengaruhi orang/pihak lain agar kognisi, afeksi, dan psikomotoriknya berubah sesuai yang diharapkan pelontar wacana; Wacana argumentatif adalah wacana untuk mendebat pengetahuan atau keyakinan orang sehingga orang lain atau pelaku meninggalkan pengetahuan atau keyakinannya dan menerima keyakinan baru; Wacana rekreatif ditujukan untuk menghibur orang lain. Lihat lebih jauh dalam Tarigan, 1985; Webster, 1983)

agama Islam yaitu seperti yang termaktub dalam QS Al-Kafirun. Khusus yang terkait dengan wacana kerukunan, memang sering dikemukakan oleh Wong Sikep, hal ini selain sebagai aktualisasi dari ajaran agamanya, juga disesuaikan dengan posisi mereka sebagai minoritas di lingkungan sosialnya.⁶⁷

Kedua, dalam proses dominasi tersebut tetap ada keagenan pelaku pihak yang terdominasi, misalnya mereka berwacana tentang pentingnya kerukunan (keseduluran dan penghormatan keyakinannya). Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa dalam proses keberpengaruhannya selalu disebabkan dua unsur yaitu unsur luar dan dalam. Unsur luar adalah tindakan yang dilakukan muslim, sedangkan unsur dalam karena kesediaan Wong sikep, meskipun nampak di luarnya saja, sesuai kepentingannya yaitu kekhawatiran (*ajrih*) dilabeli komunis dengan segala resikonya dan berlindung dari tindakan kekerasan dan hukuman.

E. Perawatan Mayat: Dari Wacana Sampai Pengaturan

Bekerjanya kuasa akibat adanya pengaturan yang bertujuan untuk mengubah Wong Sikep juga ditemukan dalam upacara lingkaran hidup, khususnya dalam pemakaman dan perawatan janazah. Pihak muslim, melalui tokoh Islam netral, berupaya memisahkan antara makam Wong Sikep dengan orang Islam.

Di Bombong-Bacem ada tiga lokasi makam yang menjadi kas desa yaitu makam Panasas (Bacem), Pagersari (Bombong), Kauman (Bacem). Masing-masing makam kurang lebih berada di atas tanah sekitar 400-600 m². Makam Kauman merupakan makam khusus untuk orang Islam, sedangkan makam Panasas dan Pagersari sejak lama merupakan makam bersama antara Wong Sikep dan orang Islam. Pada awalnya pihak muslim (Islam netral) mengusulkan kepada pemerintah desa supaya Wong Sikep yang meninggal dilarang untuk dimakamkan di pemakaman desa, khususnya yang ada Panasas dan Pagersari. Alasannya, Wong Sikep tidak mengkafani-memandikan-menyolatkan mayat, tidak memberi patok kuburan, lubang kuburan dangkal, dan tidak memberi papan penutup mayat sebagaimana dilakukan muslim.

Dalam medan ini, orang Islam-netral melontarkan wacana bahwa Wong Sikep tidak menghormati janazah (orang yang sudah mati) dengan menyatakan :

.....mereka itu (Wong Sikep, NI) tidak memandikan dan menyolatkan janazah, jadi beda dengan orang Islam. Mereka tidak mengkafani mayat dan tidak mau mematok kuburannya seperti halnya makam orang Islam. Pokoknya mereka sama sekali tidak menghormati orang yang sudah mati seperti orang Islam di sini.

Sementara itu Wong Sikep berargumen dengan beranjak dari pemahaman agamanya sendiri, sambil lalu mempertanyakan balik tentang tindakan orang Islam terhadap orang yang sudah mati. Mbah Yodo menyatakan :

⁶⁷Penonjolan wacana kerukunan dan prinsip tidak saling mengganggu atau toleransi, biasanya sering dilontarkan lebih intensif ketika suatu kelompok berada dalam posisi minoritas atau tersubordinasi. Hal ini penting dilakukan agar pihak mayoritas dan/atau dominan memahaminya, sehingga Keberadaan mereka dapat dihargai dan mampu bertahan.

...orang yang sudah mati itu sama seperti halnya sampah, sudah tidak ada gunanya ya harus dibuang, lho kenapa *wong langgaran* itu masih mau menghormati barang yang tidak berguna, wong wis jadi tanah, itu namanya sia-sia karena itu sama dengan menghormati tanah.

Proses negosiasi melalui pembalikan stereotip tentang kematian ini berbeda dengan stereotip tentang *tawuran dan gatoloco*. Perbedaan tersebut meliputi beberapa hal : (1) Pembalikan stereotip ini berlanjut kepada upaya orang Islam-netral untuk menghalangi Wong Sikep memakamkan warganya di pemakaman desa. Alasannya karena Wong Sikep tidak memandikan, mengafani, menyolatkan janazah, dan tidak mematok makam. Sampai awal tahun 2000 makam Wong Sikep masih menjadi satu dengan makam orang Islam, terutama yang ada di Panasas (Bacem. Setelah itu sampai sekarang pemakaman kedua kelompok sudah terpisah, namun masih berada dalam satu areal. Hal ini terjadi melalui proses negosiasi antarkedua belah pihak. (2) Negosiasi dalam kasus ini terjadi antara Islam netral dengan Wong Sikep. Hal ini berbeda dengan kasus stereotip *tawuran dan gatoloco* yang melibatkan dua kelompok Islam (Rifaiyah dan Islam netral). (3) Proses negosiasi ini berujung kepada akomodasi dari Wong Sikep terhadap (sebagian) kepentingan atau tuntutan kelompok Islam yang diwakili Islam netral. Akomodasi itu berupa penerimaan terhadap pemisahan lokasi makam mereka dengan orang Islam, juga memberi patok. Mayatnya sudah dikafani atau dipakaikan mori menurut istilah Wong Sikep. Ini sekaligus menunjukkan adanya perubahan (sebagian) pengetahuan atau kebudayaan pada Wong Sikep, khususnya tentang perawatan janazah dan makam.

Pada bagian yang lain mereka masih mempertahankannya misalnya keyakinan tentang hakikat orang mati dan kematian. Mereka tetap meyakini bahwa orang mati dianggap seperti sampah yang tidak ada gunanya, dan karenanya tidak perlu dihormati. Penghormatan terhadapnya sama saja dengan menghormati tanah karena orang yang sudah mati kembali menjadi tanah. Mereka juga belum merawat makam dan berziarah, bahkan menjadikan area makamnya sebagai lahan untuk menanam jagung.

Akomodasi berupa penerimaan segregasi lokasi dan pematokan makam serta perawatan janazah tersebut menjadi bagian strategi yang harus dilakukan Wong Sikep. Hal ini terjadi sebagai pengaruh relasi kuasa dengan pihak muslim yang berkolaborasi dengan petinggi setempat. Sebab dalam proses relasi antara kedua belah pihak tersebut pihak Islam-netral menggunakan modal jaringan politik dengan petinggi, sehingga petinggi ikut campur tangan dalam mengambil kebijakan. Suatu hal yang sangat wajar karena petinggi adalah seorang muslim dan tanah pemakaman tersebut adalah kas desa.

Sepanjang yang menyangkut pemisahan area makam, petinggi sebenarnya sudah mengambil kebijakan yang dianggap memuaskan kedua belah pihak (*win-win solution*), namun dalam kasus pematokan makam petinggi lebih berpihak kepada kelompok Islam. Di sini menunjukkan negosiasi yang tidak seimbang karena pihak Islam (netral) berkolaborasi dengan aparat pemerintah dalam menjalankan kuasanya kepada Wong Sikep.

Sekarang ini yang membedakan antara makam orang Islam dengan WS adalah pada penanda yang ada di atas kuburan. Makam orang Islam di atasnya ada kijing dan/atau cungkup, umumnya terpelihara, adapun makam WS hanya diberi patok kayu yang nampak

tidak terpelihara. Bahkan ada di antaranya yang berpatok pohon jarak Cina di atas kepala dan kaki. Menurut Mbah Yodo, perubahan patok pada makam WS dari pohon jarak cina ke patok kayu seperti sekarang ini terjadi akhir tahun 1980-an, dan perubahan itu terjadi karena kemampuan ekonomi WS masa dulu dan sekarang berbeda. Dulu hanya pakai jarak cina karena WS untuk membeli patok kayu jati belum mampu. Ini juga diamini oleh Mbah Oyot. Adapun pihak muslim menganggap perubahan penggunaan patok makam WS itu karena mereka berusaha menyesuaikan dengan makam orang Islam setelah tokoh Islam menyebar informasi bahwa makam WS itu tidak benar.

Saat sekarang Wong Sikep tetap dibolehkan memakamkan warganya di situ, namun areanya dipisah walau masih dalam satu lokasi. Khusus makam Panasas, saat ini letak makam untuk Wong Sikep ada di sisi selatan sedangkan untuk orang Islam di sisi utara. Di Pagersari, makam untuk Wong Sikep berada di sisi selatan dan timur, sedangkan makam untuk orang Islam ada di sisi utara dan barat.

Mengenai pemakaian mori atau kafan kepada mayat, Wong Sikep lebih menafsirkannya sebagai hal yang wajar karena kemajuan zaman. Menurut mereka, dulu pada zaman Jepang mereka bahkan menggunakan karung goni untuk membungkus mayat, sekarang pakai mori karena sudah makmur dan mudah diperoleh dibandingkan dengan karung goni.

Sekarang ini dalam hal perawatan orang WS yang *salin-sandang* (meninggal) sudah menggunakan mori dari sebelumnya menggunakan pakaian lengkap. Bahkan jaman penjajahan dulu menggunakan karung goni. Perubahan ini karena disesuaikan dengan kemampuan ekonomi WS. P. Saripan bercerita ketika bapaknya meninggal tahun 2000 janazahnya sudah dibungkus dengan mori, dan dimasukkan ke dalam kotak yang terbuat dari kayu jati. Kemudian dimasukkan ke dalam makam, dan di atasnya diberi patok kayu jati. Ketika itu bapaknya tidak dimandikan dan tidak dishalatkan juga tidak dibawakan pakaian semasih hidup ke dalam kuburannya.

Ketika Mbah Ontar meninggal Selasa Pahing, 23 Juni 2009 pk 14.00, ia dimakamkan di sebelah rumahnya berdampingan dengan makam istrinya. Padahal di desa ini sebenarnya ada dua makam desa yang diperuntukkan bagi WS, meskipun memang ada masalah segregasi pemakaman dengan makam muslim. Beberapa informan saya menyatakan bahwa mayat Mbah Ontar dibungkus dengan mori, tapi memang tidak dimandikan, dan saya lihat makamnya dibuat patok dari kayu.

Antara kelompok Islam dengan Wong Sikep sendiri berbeda dalam memberikan istilah terhadap pembungkus mayat. Kelompok pertama menyebutnya dengan kafan, sedangkan yang terakhir menyebutnya dengan mori. Perbedaan penyebutan ini merupakan simbol perbedaan makna dalam pemakaian kain tersebut. Kafan bagi orang Islam memiliki makna sakral karena benda tersebut merupakan bagian dari ajaran agama yang berkaitan dengan tata cara perawatan mayat, selain memandikan, menyolatkan dan menguburkannya. Selain itu pemakaian kafan di kalangan orang Islam ada aturannya tersendiri yang bersifat baku, misalnya warnanya harus putih terang dan ada ikatan tali pada bagian tertentu. Di pihak lain, meskipun Wong Sikep mengambil budaya muslim, mori dipandang sebagai sebuah barang yang lebih bermakna profan, sekedar sebagai pelengkap dalam mengurus atau pembungkus orang mati yang dapat disesuaikan dengan kemajuan

zaman. Sebab sebelumnya mereka pernah membungkus mayat dengan karung goni, dan pakaian yang digunakan sehari-hari.

F. Simpulan

Dalam konteks relasi muslim dengan Wong Sikep ini -- melalui tatacara pemakaman dan janazah, misiologi, perkawinan -- memperlihatkan tindakan para pelaku dari setiap kelompok untuk mendominasi dan bertahan melalui pengembangan wacana, akomodasi dan resistensi diam dan regulasi-normalisasi.

Masing-masing pihak berupaya mengonstruksi pihak lain dengan melontarkan wacana-stereotip, dan stereotip yang dilakukan suatu pihak mendapat pembalikan stereotip dari pihak yang lain dan selanjutnya ditanggapi lagi oleh pihak lain. Orang Islam, termasuk aparat pemerintah, menstereotipkan Wong Sikep sebagai *atheis, nyleneh, ngeyel, dan jahiliyah*. Sementara Wong Sikep menstereotipkan orang Islam sebagai tukang *tukaran* atau suka berkonflik melalui wacana informatif yang ditujukan melawan sekaligus untuk memperbaiki citranya.

Wacana dilontarkan oleh muslim dalam konteks tata cara pemakaman dan janazah. Sebuah wacana yang menegaskan bahwa perawatan janazah dan makam Wong Sikep *nyleneh*. Bukan itu saja, dalam medan ini muslim menggunakan regulasi- normalisasi yaitu berupa tafsir atas ajaran agamanya yang dijadikan standar untuk menilai, benar atau salah, pengetahuan dan tindakan orang lain. Standar mengenai tata cara upacara pemakaman dan perawatan janazah tersebut menjadi dasar membenaran untuk mempengaruhi atau mengonstruksi pengetahuan dan tindakan Wong Sikep, sehingga dilegitimasi oleh Wong Sikep. Selain itu, orang Islam khususnya modin ketika berhubungan dengan Wong Sikep memposisikan diri sebagai agen dan memanfaatkan regulasi (aturan-aturan dan tugas kemodinan) yang ada sebagai strategi untuk mendominasi.

Wacana dan regulasi-normalisasi terjadi dalam perkawinan dan misiologi pada umumnya. Apa yang dilakukan modin untuk mempengaruhi Wong Sikep di bidang ini dimulai dari sebuah wacana bahwa tata cara perkawinan Wong Sikep tidak sah. Ketidaksahan ini karena tidak dilakukan menurut tata cara agama resmi. Sekali lagi hal ini menunjukkan bahwa wacana ketidaksahan itu didasarkan atas tafsir atau pengetahuan muslim yang kemudian dijadikan standar untuk menilai tata cara perkawinan Wong Sikep. Selain itu dasar tindakan untuk mempengaruhi tindakan Wong Sikep di medan ini adalah pada kebijakan pemerintah yang tidak membenarkan tata cara perkawinan Wong Sikep karena agamanya (Adam) tidak diakui oleh negara. Misiologi yang dilakukan muslim pada hakikatnya merupakan tindakan yang didasarkan atas pemahaman bahwa Wong Sikep belum beragama, atau setidaknya tidak beragama yang tidak diakui negara, sehingga mereka perlu di'agama'kan. Ini berkelindan dengan kebijakan pemerintah mengenai definisi agama dan dampaknya terhadap hak-hak sipil dari kelompok agama lokal.

Wong Sikep dalam berelasi dengan muslim juga menggunakan strategi melalui wacana-stereotipikal, resistensi dan akomodasi. Wong Sikep biasanya melakukan pembalikan wacana-stereotipikal terhadap muslim. Selain itu, walaupun muslim terlihat mendominasi (banyak) Wong Sikep dalam medan perkawinan, namun bukan berarti mereka diam begitu saja. Wong sikep justru berkiat dengan melempar wacana (informatif dan argumentatif) mengenai ketidakterlibatan semua

Wong Sikep dalam komunisme dan perlunya mengembangkan toleransi dan penghargaan terhadap keyakinan orang lain. Di antara mereka juga lebih mengambil sikap diam sebagai bagian dari resistensinya terhadap muslim. Resistensi ini diperlihatkan oleh mereka yang sudah dikawinkan secara Islam dengan cara tidak melaksanakan ajaran Islam.

Wong Sikep juga melakukan strategi akomodasi untuk mempertahankan tradisi-religinya. Akomodasi dilakukannya dalam perawatan janazah dan makam, serta penganutan agama. Wong Sikep menerima secara *taken of granted* dominasi kelompok Islam terhadap dirinya. Hanya saja, perlu dicatat bahwa sebenarnya Wong Sikep tidak sepenuhnya terdominasi, sebab mereka memiliki tafsir sendiri atas akomodasi yang dilakukannya dalam medan ini, misalnya dalam penerimaan pembungkus mayat. Bagi mereka pembungkus mayat itu disebut dengan mori yang hanya menunjuk kepada sebuah kain pembungkus mayat, yang berfungsi sebagai pengganti karung goni atau pakaian sehari-hari, dan karenanya hanya bernilai profan. Suatu hal yang berbeda dengan pengetahuan yang berkembang di kalangan muslim yaitu kafan sebagai hal yang bernilai sakral. Kasus ini juga didasarkan atas kepentingan praktis yaitu mudah dipeorlehnya kain mori daripada yang lain seperti karung goni.

Relasi dalam berbagai medan yang dilakukan Wong Sikep merupakan bagian dari negosiasinya dengan muslim. Untuk itu mereka menggunakan berbagai modal. Ketika beresistensi mereka memanfaatkan modal yang dimilikinya sebagai alat tawar. Misalnya kearifan lokal (*modal spiritual, dapat dimasukkan ke dalam modal budaya dalam perspektif Bourdieu*) yang dimilikinya menjadi pengimbang terhadap modal yang dimainkan oleh muslim seperti doktrin tentang misiologi (*modal spiritual*) dan jaringan sosial-politik dengan pemerintah yang sering diekspresikan melalui tindakan kolaborasi.

Meskipun Wong Sikep dan muslim berada dalam relasi yang timpang, namun mereka masih mampu berstrategi -- berwacana, akomodasi, dan resistensi. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa mereka tetap memiliki keagenan ketika berelasi dengan muslim atau di tengah-tengah struktur yang mengitarinya. Sebab di dalamnya mengandaikan adanya kemampuan dan pilihan bebas untuk memilih cara dalam menghadapi muslim. Bahkan ketika mereka mengakomodasi sesuatu dari muslim merupakan sebuah strategi kuasa. Sebuah tindakan untuk mempertahankan diri dan mencegah kemungkinan pengaruh yang lebih besar terhadap keberadaannya. Walaupun begitu harus diakui bahwa mereka sering harus menyesuaikan dengan struktur atau budaya yang berasal dari muslim, bukan hanya di bidang perkawinan, penganutan agama, dan perawatan janazah serta makam, namun juga dalam bidang yang lain seperti upacara sunnatan, bodo kupat, dan bahkan pakaian. Ini menunjukkan juga bahwa keagenan pelaku selalu berelasi timbal-balik dengan struktur.

Proses keberpengaruhan atau kondisi dominasi-terdominasi antar kedua kelompok menunjukkan selain karena faktor luar juga karena faktor dalam. Posisi terdominasi Wong Sikep bukan hanya karena kemampuan muslim memainkan kuasanya, namun juga karena kebersediaan pihak Wong Sikep untuk menerimanya sesuai dan disesuaikan dengan kepentingannya. Hal ini dapat dilihat bidang penganutan agama dan perkawinan di Wotan dan perawatan janazah-makam. Wong Sikep berusaha menyesuaikan dengan perkembangan keadaan yang ada dan kepentingannya.

Misalnya untuk melindungi diri dari tekanan yang lebih besar yang merugikan secara fisik dan mental.

Lebih dari itu, relasi kuasa antara Wong Sikep dan muslim telah melahirkan perubahan-perubahan, khususnya di kalangan Wong Sikep. Perubahan-perubahan dalam berbagai ranah kehidupan Wong Sikep tersebut menunjukkan juga adanya pengetahuan baru bagi Wong Sikep. Akibatnya melahirkan budaya campuran atau semacam *kultur hibrida* dalam budaya Wong Sikep seperti dalam perawatan janazah-makam, pakaian, sunnatan, bodo kupat, bahkan juga dalam perkawinan.

MENELISIK ISU RELASI KUASA

A. Mewacanakan Relasi Kuasa

1. Relasi Kuasa dan Strategi

Sejauh ini saya telah memaparkan relasi kuasa (*power relations*) antarpelaku dalam perubahan budaya Wong Sikep. Dalam relasi yang tidak setara tersebut, seturut dengan pandangan Bourdieu (1977; Harker, et.al, 1990; Haryatmoko dalam *Basis*, 2003), melibatkan kepentingan dari para pelaku dan menunjukkan permainan yang di dalamnya ada perjuangan tanpa henti untuk mengubah, memperoleh posisi baru, memperbaiki dan memperkuat posisi. Kuasa dipraktekkan dalam suatu ruang lingkup sosial yang jamak, bukan saja dalam bidang politik dan ekonomi, namun juga di bidang yang lain seperti kependudukan, pendidikan, dan keagamaan. Ia beroperasi melalui jalinan relasi atau berbagai tindakan yang kompleks antarposisi yang bersifat dinamis dan produktif.

Dalam bahasa Foucault (1980; 2002) pada dasarnya kuasa bukan merupakan pelestarian dan reproduksi hubungan-hubungan ekonomi, namun merupakan suatu hubungan kekuatan. Dengan demikian kuasa tidak dimiliki, namun dipraktekkan dalam suatu ruang lingkup sosial yang di dalamnya terdapat banyak posisi yang secara strategis saling berelasi dan terus mengalami pergeseran dan perubahan (dinamis). Kuasa bersifat produktif karena melalui pelaksanaannya para pelaku memperoleh pengetahuan dan pemahaman baru yang berguna bagi dirinya, sehingga memungkinkan terjadinya konstruksi dan rekonstruksi pengetahuan dan tindakan pelaku. Hal ini sebenarnya bukan saja terdapat dalam relasi kuasa antara negara dan muslim dengan Wong Sikep, namun juga terdapat dalam relasi di kalangan internal Wong Sikep sendiri.

Mereka yang berada dalam posisi dominan cenderung memilih strategi mempertahankan misalnya melalui berbagai aturan main yang ada atau regulasi, baik dalam bentuk kebijakan maupun tafsir sebagaimana dilakukan oleh negara dan muslim. Hal ini menandakan bahwa bekerjanya kuasa tidak melalui represi dan penindasan, namun ia bekerja melalui regulasi dan normalisasi. Regulasi berarti menciptakan aturan main, kebijakan, wacana, mekanisme, prosedur, tata cara dan lainnya, bukan melalui pengontrolan secara langsung yang bersifat fisik atau represif.

Adapun normalisasi berarti menyesuaikan tindakan dengan norma-norma yang diyakini benar oleh satu pihak.

Keduanya, regulasi dan normalisasi, lebih berperan sebagai pengendali dan penyaring serta penanam disiplin. Teknologi pengaturan memproduksi sosok-sosok yang patuh yang dapat digunakan, diubah, diperbaiki, dan bahkan disubjekkan. Dalam bahasa Foucault (1977) teknologi pengaturan bekerja untuk menciptakan disiplin dan karenanya mengandaikan adanya sistem pengendalian yang bersifat hirarkis yaitu ada yang berposisi di atas dan di bawah.

Pandangan Foucault ini terlihat di lapangan, sebab negara pada level pusat menjalankan kuasa dengan berupaya mengendalikan kehidupan kelompok agama lokal atau komunitas adat melalui berbagai sistem regulasi, baik dalam bentuk aturan maupun kebijakan dan penafsiran yang berkaitan dengan kehidupan keagamaan dan komunitas adat. Untuk ini kuasa yang dijalankan negara terkait dengan pelaku atau pihak-pihak lain, sehingga menjadi konstelasi kuasa. Konstelasi kuasa terbentuk ketika proses kuasa antarpelaku berlangsung. Proses kuasa yang dilakukan negara ditandai dengan terlegitimasinya negara sebagai suatu wadah kuasa yang terdiri dari berbagai aparat politik, dan lainnya terus berusaha mempertahankan tatanan kuasanya melalui sejumlah kebijakan dan aturan, baik yang tertulis maupun tidak tertulis.

Berbagai aturan dan kebijakan dapat diandaikan sebagai pengejawantahan dari bekerjanya teknologi pengaturan dalam relasi kuasa negara dengan kelompok agama lokal. Hal ini tertuang dalam sistem perundang-undangan mulai dari TAP MPR, undang-undang, peraturan pemerintah, surat edaran menteri dan lainnya yang terkait dengan penataan kehidupan agama dan program komunitas adat. Semuanya menjadi semacam alat pengendali, pengawas dan pengarah oleh negara terhadap kehidupan kelompok agama lokal.

Pada level lokal, teknik pengaturan negara tersebut juga berjalan ketika aparat-aparat pemerintah mulai level kabupaten sampai desa mengimplementasikan kebijakan perubahan budaya Wong Sikep. Pada level kabupaten dan kecamatan pengaturan dilakukan melalui penyusunan proposal yang berusaha merubah budaya Wong Sikep. Di pihak lain kepala desa memberikan dukungan melalui data Wong Sikep, dan melakukan kebijakan yang sering tidak tertulis, namun menentukan. Peran-peran yang tersebut terakhir dari kepala desa ini sering dilakukan melalui kolaborasi dengan pihak muslim setempat. Dengan demikian pada tingkat lokal, para pelaku yang terlibat dalam perubahan budaya Wong Sikep semakin tersebar.

Muslim dalam banyak ranah sebenarnya, sebagaimana telah diurai di bab V, merupakan 'mitra' aparat pemerintah dalam menjalankan kuasanya. Teknik pengaturan berupa normalisasi dilakukan muslim melalui mekanisme-mekanisme sosial yang dikonstruksi oleh mereka, dan pada intinya untuk mengendalikan dan mempertahankan posisi atau *status-quo*. Dengan cara itu, kuasa disalurkan melalui hubungan sosial yang memproduksi bentuk-bentuk kategorisasi (salah-benar, baik-buruk, normal-tidak normal) yang pada akhirnya adalah upaya pengendalian atau penundukan perilaku pihak lain melalui aturan. Kuasa yang menormalisir yang dilakukan muslim nampak melalui penyebaran wacana bahwa tata cara perawatan mayat Wong Sikep tidak benar, dan karenanya perlu 'diluruskan'. Selama Wong Sikep belum atau tidak bertindak sesuai kepentingan ideologis (budaya muslim) dalam perawatan mayat maka mayat Wong Sikep tidak boleh dimakamkan di pemakaman (kas) desa.

Sementara yang didominasi menggunakan strategi yang ditujukan untuk meruntuhkan dominasi pihak dominan atau resistensi, misalnya melalui tindakan untuk merubah aturan atau kebijakan tertentu yang pada intinya berusaha memperbaiki posisi atau memperoleh posisi baru. Misalnya Wong Sikep berusaha agar negara mengubah kebijakan mengenai agama melalui usaha agar agama Adam diakui dan dicantumkan dalam KTP.

Strategi lain yang digunakan pelaku adalah dengan cara mendiskreditkan atau mentransformasikan jenis modal yang menjadi kekuatan pihak lain, termasuk juga dominasi melalui wacana. Sebab dominasi wacana, yang merupakan bentuk kekerasan simbolik, menentukan dalam pendefinisian kelompok dan penentuan budaya yang sah atau tidak sah (Haryatmoko dalam *Basis*, 2003), dan biasanya pihak lain akan melakukan pembalikan wacana. Misalnya dalam konteks kajian ini, strategi negosiasi digunakan oleh para pihak untuk mendominasi wacana stereotip sekaligus ada pembalikan stereotip. Sementara dalam relasi internal Wong Sikep, strategi pengubahan aturan dan upaya memperbaiki posisi ini misalnya dapat dilihat dari upaya pelaku untuk terus memperluas jaringan sosial dengan pihak luar Sikep yang kemudian digunakan untuk mempertahankan dan menaikkan citra dan posisinya di kalangan Wong Sikep.

Begitu banyak bukti untuk mendukung adanya strategi yang dilakukan Wong Sikep dalam menghadapi kuasa yang dijalankan negara dan muslim. Bukti-bukti tersebut tersebar dalam berbagai ranah, misalnya dalam bidang pendidikan, pertanian, opsi memilih agama dan perkawinan, begitu juga dalam misiologi agama secara oral, dan perawatan orang meninggal. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa walaupun Wong Sikep lebih banyak menunggu kuasa yang dijalankan aparat pemerintah dan muslim, dan kedua kelompok yang lain lebih banyak 'menyerang', namun Wong Sikep tidak otomatis menerima, mematuhi, dan terpengaruh. Sebaliknya mereka berjuang, menghindari, bernegosiasi melalui berbagai kiat. Meskipun misalnya Wong Sikep sering bertindak 'diam', namun sesuai dengan karakter perlawanan mereka yang diwarisi dari generasi sebelumnya, diam itu sebenarnya mengandung makna resistensi, sehingga saya menyebutnya dengan resistensi-diam, dan hal ini sering diungkapkan melalui *kirotoboso*. Memang seringkali pada akhirnya budaya Wong Sikep berubah, namun hal itu persoalan lain.

2. Dominasi

Wong Sikep sering dipersepsikan sebagai kelompok yang mudah diubah dan dipengaruhi karena keluguan dan sifat diamnya. Persepsi ini dapat disimak dari pernyataan seorang aparat pemerintah di Kabupaten Pati yang menegaskan bahwa Wong Sikep hanyalah kelompok kecil yang dibesar-besarkan padahal mereka sudah masuk Islam kecuali segelintir dari generasi tuanya. Pernyataan ini memberikan kesan bahwa Wong Sikep adalah sosok yang mudah dipengaruhi dan dikuasai. Ini membuka jalan bagi kita untuk bertanya lebih jauh, jika begitu betulkan Wong Sikep telah terdominasi secara permanen atau bahkan terhegemoni. Sebuah kelompok yang tertaklukkan tanpa daya ketika berelasi dan bergumul dengan aparat pemerintah dan muslim akibat dijalanannya kuasa oleh negara dan muslim.

Jawaban atas pertanyaan ini tentunya perlu membuka diskusi antara teori signifikan dengan bukti-bukti lapangan yang terkait dengan isu dominasi. Sebagai pembuka, secara teoritik kajian tentang dominasi terkait dengan konsep hegemoni karena di dalamnya ada pihak yang dominan dan

tersubordinasi atau tertaklukkan. Gramsci (1971) dan juga dalam Joseph V. Femia lewat *Gramsci's Political Thought* (1981), menyatakan bahwa hegemoni terjadi saat instrumen *koersif* dan instrumen ideologis sudah dipegang penguasa.⁶⁸ Satu di antara inti pemikiran Gramsci adalah bahwa ketaatan moral, intelektual dan afektif dipengaruhi oleh kekuatan struktur ekonomi dan politik. Dalam konteks relasi antara Wong Sikep dan aparat pemerintah mengandaikan bahwa kekuatan struktur ekonomi dan politik negara akan semakin meminggirkan nilai-nilai, dan tradisi dari kelompok agama lokal tersebut.

Dalam perspektif hegemonian, kebudayaan global yang direpresentasikan oleh aparat negara akan bersifat tunggal karena watak kapitalisme yang monolitik. Seluruh ekspresi kebudayaan termasuk ekspresi simboliknya akan mengacu pada ekspresi dominan dalam nama pasar. Hal ini sekaligus mengandaikan bahwa kelompok (agama) lokal tidak memiliki ruang kebebasan lagi, sebab mereka begitu saja menerima dan menyepakati secara moral, kognisi-afeksi, dan bahkan psikomotori, yang secara berkesinambungan dibuktikan oleh elite negara. Kebudayaan lokal dengan sendirinya secara perlahan akan terpinggirkan. Bagi Gramsci, penguasa diandaikan sebagai raksasa-jenius, dan dengan 'kecerdasannya' mampu memandulkan kesadaran resistensi masyarakat.

Dengan demikian dalam kondisi hegemoni, orang tidak punya sikap optimis dalam melawannya dan sekaligus tidak kritis dalam menghadapinya, suatu kelompok menjadi tidak berdaya, dan pasrah total dalam menghadapi kekuatan kelompok lain dengan segala modal yang dimilikinya. Dalam konteks relasi aparat pemerintah dan muslim dengan agama lokal di lokasi kajian ini, sebenarnya tidak menunjukkan karakteristik relasi kuasa yang hegemonis seperti itu. Justru yang terjadi lebih tepat sebagai relasi *saling-rayu* (*interseduction relation*). Artinya, adanya saling rayu, bernegosiasi melalui berbagai kiat seperti melontar wacana-stereotip, beresistensi, dan bahkan mengakomodasi di antara kelompok yang ada, sehingga dalam perspektif budaya melahirkan pemaduan kebudayaan, terutama di kalangan Wong Sikep. Memang betul aparat pemerintah, dan termasuk muslim, nampak lebih 'agresif' dalam melakukan hubungan kuasanya dengan Wong Sikep, sementara Wong Sikep nampak lebih banyak menunggu, namun hal itu bukan berarti secara otomatis Wong Sikep menerima dan terpengaruh. Dalam banyak ranah aparat pemerintah dan muslim tidak sepenuhnya menguasai dan mempengaruhi Wong Sikep sesuai dengan agendanya. Misalnya, dalam bidang pertanian, walaupun Wong Sikep nampak menerima teknologi pertanian, namun dalam sistem berocok tanam mereka tetap mempertahankan tradisinya

⁶⁸ Pemikir *cultural studies* mengambil ide hegemoni dalam konteks kebudayaan modern dalam relasinya dengan kapitalisme. Terma hegemoni yang semula lebih condong pada konteks politik militeristis (Italia) menjadi lebih kaya dan tajam setelah dikontekstualisasikan dengan kuasa modal. Yang perlu dicatat juga adalah bahwa (1) dalam perspektif Gramsci, seperti halnya Marx, struktur politik dan ekonomi mempengaruhi ide. (2) Dalam konteks hubungan antar negara, konsep Gramsci itu mempengaruhi munculnya teori imperialisme budaya seperti yang pernah dilontarkan ahli komunikasi Belanda, Cees Hamelink. Melalui jembatan pembangunanisme, Barat telah melakukan penetrasi besar-besaran dalam kehidupan ekonomi negara dunia berkembang hingga berujung pada globalisasi saat ini. Relasi dalam globalisasi adalah manifestasi ekspansi ekonomi transnasional dalam semangat dasar kapitalisme. Kepentingannya beragam mulai dari penaklukan ekonomi sampai ekspansi pasar. Karena ekspansi ekonomi dan politik inheren dengan ekspansi kebudayaan, maka tidak bisa tidak kebudayaan akan cenderung mendukung kebijakan ekonomi dan politik itu. Selanjutnya lihat R. Kristiawan dalam <http://kunci.or.id/esai/nws/08/mediasi.htm>, diakses tanggal 11 April 2008.

sendiri. Demikian juga dalam ranah-ranah yang lain seperti pendidikan, opsi memilih agama dan kawin massal. Hal ini terjadi juga dalam relasi antara kelompok agama lokal dengan muslim setempat seperti dalam kasus penggunaan mori dalam perawatan mayit.

Proses padu-rayu dimungkinkan terjadi karena: *Pertama*, kuasa yang dijalankan negara mendapat reaksi balik dalam bentuk resistensi dari kelompok agama lokal, seperti penguatan budaya lokal, baik dalam bentuk peneguhan kembali budaya fisik (pakaian), maupun internalisasi nilai kepada warga. Hal ini sesuai dengan pandangan Foucault bahwa ketika pelaku menjalankan kuasa maka dapat dimungkinkan terjadinya resistensi dari pelaku lain. Dalam proses tersebut terjadi saling merayu antarbudaya dalam bentuk saling memberi dan menerima. Dalam proses interseksi memang dimungkinkan ada budaya kelompok yang lebih banyak mempengaruhi daripada yang lain, namun hal itu bukan berarti budaya kelompok yang lebih menguasai atau mempengaruhi direproduksi sepenuhnya oleh kelompok yang lain. Dalam proses interseksi, tiap pihak tidak menggunakan kekerasan, sebaliknya menggunakan, sebagaimana dikemukakan Bourdieu (1977a), kekerasan simbolik, sedangkan pihak yang lain berusaha bertahan atau mengolah secara kreatif, dan bahkan inovatif, sehingga terjadi budaya paduan.⁶⁹

Kedua, pandangan seperti ini sejalan dengan perspektif antropologi yang memandang individu/kelompok sebagai subyek aktif, kreatif dan bahkan manipulatif, termasuk pandangan Bourdieu (1977) dan Foucault (1980). Dengan mendasarkan diri kepada paradigma tersebut, maka setiap relasi antarindividu/kelompok akan ada pihak yang lebih dominan, namun pihak yang terdominasi (yang sifatnya sementara itu) tidak dapat diartikan diam-pasif dan pasrah. Sebaliknya ada proses tafsir, selektif-kreatif-inovatif sesuai kepentingan pelaku yang akhirnya melahirkan budaya paduan.

Ketiga, konsep interseksi ini sesuai juga dengan prinsip pandangan yang menyatakan kuasa adalah menyebar atau terdapat dalam semua hubungan dan medan sosial (*social sphere/field*) (Foucault, 1980; Patton, 1987: 234), kuasa bukan hanya dimainkan individu dan kelompok tertentu, kuasa selalu dalam keadaan hidup, 'in play'. Karena itu dapat dikatakan juga bahwa kuasa dijalankan oleh semua pelaku, dalam arti individu ataupun kelompok selalu dalam posisi menjalankan dan mengalami kuasa secara simultan (Cheater, 1998: 3; Foucault, 1980: 98), dan tersebar ke seluruh bidang. Dalam konteks kajian ini kuasa bukan hanya dijalankan oleh muslim dan aparat pemerintah, namun juga Wong Sikep, yang beroperasi dalam berbagai ranah sosial. Masing-masing pelaku yang terlibat dalam relasi kuasa dimungkinkan saling berlawanan dan mendukung, sehingga menyebabkan terjadinya perubahan ataupun keberlangsungan identitas budaya Wong Sikep serta perubahan tindakan pada aparat negara ataupun muslim. Sifat relasi antarpelaku, baik individu maupun kelompok, tersebut berlangsung secara dinamis dan kompleks, hal ini sesuai dengan kepentingan tiap pelaku, baik berupa perjuangan, perebutan maupun persaingan.

⁶⁹Konsep budaya paduan mirip dengan konsep sinkretisme. Dalam sinkretisme, budaya luar diterima atau ditarik ke dalam budaya kelompok penerima dengan menjadikan budaya lokal sebagai acuan dasar/pokok. Sementara dalam proses sintesa, budaya luar diterima, sedangkan budaya lokal dapat dijadikan acuan juga dapat tidak. Baik dalam sinkretisme maupun sintesa, budaya luar sama-sama diterima secara sadar. Hal ini dapat dilihat dalam kasus mori, bodokupat, sunatan, pakaian di kalangan Wong Sikep.

Bourdieu (1998; Cabin & Dortier, 2008; Haryatmoko dalam *Basis*, 2003) melihat dominasi dalam lingkup hubungan-hubungan yang tidak setara, dan lingkup sosial itu banyak, tidak tunggal seperti dalam konsep Marx(is), sehingga ketidaksetaraan karena dominasi itu bukan hanya dilihat dari faktor ekonomi, tapi juga dalam aspek budaya, politik, gender, seni, dan lainnya. Ia mengasumsikan bahwa dalam semua (perkembangan) masyarakat ada yang didominasi dan mendominasi. Hal ini menyebabkan terjadinya berbagai kemungkinan dan ketidaklanggengan dominasi. Sebab seorang atau kelompok yang dominan di lingkungan atau dalam pranata tertentu, namun di lingkungan atau dalam pranata yang lain dapat saja dominan. Kelompok dominan (*a domination enterprise*) memiliki kemampuan memaksakan, mempengaruhi, dan melakukan pembatasan pada level pikiran maupun perilaku orang atau kelompok lain, sehingga yang terdominasi tunduk, dalam arti mengikuti budaya pihak dominan. Walaupun demikian perlu dicatat bahwa adanya pihak yang mendominasi tersebut karena adanya legitimasi dari terdominasi yang menjadi landasan otoritas atau legalitas bagi yang mendominasi dan proses dominasi tersebut dilakukan secara anggun, bukan dengan kekerasan kasar. Dengan demikian, bagi Bourdieu (Haryatmoko dalam *Basis*, 2003: 8) mekanisme dominasi tidak sekedar dilihat sebagai akibat dari luar, namun juga dilihat sebagai akibat dari yang dibatinkan (*habitus*). Pandangan seperti ini mengandaikan bahwa dominasi bukan saja karena adanya kemampuan pihak lain (struktur) dalam memaksa dan mempengaruhi, namun juga karena 'persetujuan' dan penerimaan dari pelaku (agen), jadi tetap ada proses pilih-pilih dari agen. Hal ini konsisten dengan pandangan pokok Bourdieu yaitu adanya relasi dialektikal antara struktur dan agen, sebagai upayanya untuk mengatasi persoalan bipolar antara kedua elemen tersebut.

Dalam medan perubahan budaya Wong Sikep, mekanisme dominasi sebagaimana pandangan Bourdieu tersebut berjalan di lapangan. Misalnya, walaupun salah satu pihak, khususnya Wong Sikep dipengaruhi aparat pemerintah dalam bidang pertanian, namun hal ini didasarkan atas persetujuan secara sadar sesuai dengan kepentingan mereka. Selain itu Wong Sikep tetap melakukan pemilahan mana yang dapat diterima dan mana yang harus ditolak karena dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai hidupnya, seperti dalam teknik bercocok tanam. Dalam bahasa yang sering digunakan oleh Wong Sikep ketika menerima kuasa yang menyebabkan mereka 'mengambil' budaya lain yaitu '*melu/niru sing apik-apik*', 'mengikuti atau mematuhi pihak lain yang dianggapnya sebagai suatu hal yang baik.' Standar baik di sini berarti sesuai dengan budaya atau tradisi-religi yang mereka miliki. Di sisi lain mereka juga akan menolak terhadap tindakan pihak lain yang dianggap tidak baik, dengan mengatakan, '*oyo melu-melu gawean sing koyo ngono*'. Kalimat ini meskipun diucapkan mereka ketika mereaksi terhadap perilaku muslim yang suka berkonflik antar sesamanya, namun dapat berlaku dalam bidang yang lain.

Lebih dari itu, nampaknya perlu mengelaborasi lebih jauh mengenai dominasi itu sendiri. Bagi Foucault misalnya, dominasi dianggap sebagai hakikat kuasa. Hal ini karena dalam perspektif Foucault (Pattõn, 1987) kuasa selalu berlangsung dalam ketidaksetaraan, sehingga dimungkinkan terjadinya dominasi. Secara lebih rinci Foucault (2002) mengatakan:

..seharusnya analisis kita tidak terarah pada bangunan kedaulatan yuridis, aparat-aparat negara dan ideologi-ideologi yang berhubungan dengannya, melainkan langsung

mengarahkan riset pada *hakikat kekuasaan (the natural of power)* yakni pada dominasi dan operator-operator material kekuasaan, pada bentuk-bentuk pemaksaan, perubahan dan pemanfaatan sistem lokalnya, dan pada aparat-aparat strategis. Kita harus melepaskan diri dari wilayah kedaulatan yuridis dan institusi-institusi negara yang terbatas, ...sebaliknya mendasarkan analisis *kekuasaan kita pada studi mengenai teknik dan taktik dominasi.* (cetak miring dari saya, NI).

Pertanyaannya adalah dominasi kuasa seperti apakah dalam perspektif Foucault. Jawaban atas pertanyaan ini harus dikaitkan dengan pandangan Foucault mengenai karakter kuasa yang tersebar dan berubah-ubah dalam arti dilakukan dan dialami oleh semua pelaku dan terdapat dalam berbagai aspek serta bersifat dinamis. Artinya pada saat tertentu dalam aspek tertentu bisa saja satu pihak yang mempengaruhi pihak lain, namun di waktu dan atau dalam aspek yang lain lebih banyak dipengaruhi oleh pihak lain. Karakter kuasa yang dinamis dan tersebar tersebut tentunya berpengaruh kepada sifat dominasi, artinya dominasi itu juga bersifat dinamis, berubah-ubah dan tidak konstan yang cenderung menghegemonik sebagaimana dalam perspektif Gramsci. Jika demikian halnya, maka dominasi itu memang ada dalam medan perubahan budaya Wong Sikep akibat dari tindakan-tindakan regulatif negara. Sebab dalam kajian ini terbukti bahwa tidak ada pelaku atau kelompok yang takluk begitu saja tanpa berkiat.

Kecenderungan data lapangan saya yang berkaitan dengan dominasi ini sekaligus menjadi koreksi terhadap pandangan Eric Grillo. Setidaknya ada tiga pandangan Grillo (2005) mengenai dominasi ini. (1) Ia memandang dominasi bukan sebagai hakikat kuasa, dan pandangannya ini sebagai kritik terhadap pandangan Foucault yang menyatakan sebaliknya. Ia memandang '*model kuasa agnostik*'-nya Foucault bersifat reduktif karena hanya melihat kuasa sebagai 'pemaksaan pengaruh atas pikiran dan perilaku orang lain', dan mencampuradukkan antara kuasa dan dominasi. (2) Bagi Grillo dominasi itu bukan intisari kuasa, relasi kuasa hanya menjadi identik dengan dominasi jika dalam konteks konflik, tidak kalau dalam situasi kerja sama (kooperatif). (3) Untuk itu ia mengajukan konsep '*kuasa partisipatif*' (*participative model of power*) yang dilandaskan kepada teori tindakan Hannah Arendt yang memaknai kuasa sebagai kemampuan manusia untuk bertindak dan melakukan rencana secara bersama-sama' (*man's ability to act, and to carry out confertes plans*). Model ini mengidentikkan kuasa dengan pemberdayaan, berbeda dengan model agnostik yang mengidentikkan kuasa dengan dominasi. Model ini dianggap sesuai ketika menjelaskan hubungan dalam situasi kooperatif, dan dalam situasi ini kuasa bukan faktor penggerak agen, namun kuasa faktor penentunya adalah hasil dari kolaborasi para pelaku.

Dalam hal makna dominasi sendiri, Grillo (2005) membatasi pada dua aspek apakah suatu kelompok mendominasi atau terdominasi yaitu: Suatu kelompok mampu mempengaruhi dan menguasai kelompok yang lain, artinya suatu kelompok mempunyai kapasitas untuk memaksakan dan menentukan kelompok lain, dan kelompok yang 'terdominasi' tertundukkan' (pasrah, patuh, dan terpengaruh) sedemikian rupa. Jika ini yang menjadi batasan dominasi, maka dalam kasus relasi Wong Sikep dengan aparat pemerintah dan muslim tidak ada dominasi. Sebab, walaupun aparat pemerintah, dan muslim, banyak mengambil inisiatif untuk menjalankan kuasa terlebih dahulu, dan Wong Sikep lebih banyak menunggu dan melihat corak kuasa yang dijalankan pihak luar, namun Wong Sikep tidak selalu mematuhi atau tertaklukkan. Betul bahwa Wong Sikep

seringkali diam dan bahkan melakukan tindakan tertentu sesuai agenda aparat pemerintah seperti menerima fasilitas belajar-mengajar, namun tidak pernah menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah, mereka juga 'terpaksa' memilih agama dan tata cara kawin menurut agama resmi, namun mereka kemudian melawan dengan kembali ke agama semula dengan berbagai argumen dan menggunakan *kirotoboso*, bahkan kemudian memperkuat internalisasi nilai agama Adam. Bahkan dalam ranah pertanian yang banyak dipengaruhi oleh teknologi dari aparat pemerintah, Wong Sikep masih mampu melakukan perlawanan dalam hal sistem bercocok tanam yang berbeda dengan yang disosialisasikan oleh aparat terkait. Mereka juga mematuhi tata cara perawatan mayit dengan menggunakan kain pembungkus, namun mereka memiliki argumen (tafsir) sendiri terhadap pembungkus (*mori*) tersebut, yang berbeda dengan tafsir dari muslim setempat. Bukti-bukti tersebut sekali lagi menunjukkan bahwa tidak ada dominasi sebagaimana yang dimaksud oleh Grillo dalam medan perubahan budaya Wong Sikep, artinya tidak ada kelompok yang mendominasi dan terdominasi secara permanen.

3. Posisi Agen dan Struktur

Pandangan mengenai relasi dialektikal agen-struktur dalam persoalan dominasi tersebut membawa kita untuk mengkaji lebih lanjut mengenai posisi struktur dan agen dalam relasi kuasa dalam medan perubahan budaya Wong Sikep akibat adanya teknik regulasi negara. Bourdieu (dalam Miller dan Branson, 1987; 215) melihat bahwa individu sebenarnya bersifat aktif, karenanya ia bukan sekedar dapat dipengaruhi oleh struktur yang ada di lingkungannya, namun ia juga aktif mempengaruhi struktur yang ada atau setidaknya melakukan tindakan yang dianggap tidak biasa di lingkungan budayanya, dan tindakan yang disesuaikan dengan kepentingannya. Dengan kata lain, Bourdieu (1984) melihat faktor subyektif individu penting dalam relasinya dengan struktur (obyektif), struktur subyektif individu (agen) dengan struktur obyektif berinterelasi dan berinterdependensi. Tindakan sebagai praktik sosial adalah kegiatan reflektif dan reproduktif antara ide (kultural atau interpretasi subyektif) dan realitas sosial (struktural atau gejala obyektif).

Kajian dalam medan perubahan budaya Wong Sikep ini mendukung terhadap tesis Bourdieu tersebut. Aparat pemerintah yang diberi tugas untuk mengubah budaya Wong Sikep dengan target dan waktu tertentu sesuai dengan aturan (PKAT, kehidupan agama dan yang terkait) tidak menjalankannya sesuai dengan rencana, sebab disesuaikan dengan kepentingan mereka, misalnya karena khawatir kehilangan 'lahan proyek' yang bernilai sosial-ekonomis. Walaupun begitu individu aparat tersebut tidak sepenuhnya bebas, sebab ia juga tetap memperhatikan dan melaksanakan tugas mengimplementasikan kebijakan negara agar tidak terlihat sepenuhnya gagal. Mereka menyalurkan sokongan, walau sebagian Wong Sikep mengkhawatirkan adanya penyimpangan, namun juga tidak sepenuhnya melakukan 'pembinaan' atau pemberdayaan secara optimal. Individu aparat seperti camat dan beberapa petinggi desa setempat melakukan relasi kuasa secara beragam dalam menghadapi Wong Sikep, walaupun aturannya satu, ada yang bertindak cukup 'keras' dalam melakukan relasi kuasa ketika mengimplementasikan kebijakan negara, namun juga ada yang hati-hati, dalam bahasa Jawa individu aparat tersebut sering melakukan 'iyak-iyuk', menyiasati kebijakan agar jalan namun tanpa mengabaikan kepentingan dirinya sendiri. Di pihak lain, pelaku di kalangan Wong Sikep ketika berelasi dengan pelaku yang lain tidak terlepas

dari intervensi kepentingan pribadinya, jaringan sosial-politik yang dibangunnya dengan pihak-pihak luar atas nama Wong Sikep dijadikan sebagai modal pribadinya ketika berelasi di lingkungan internal Wong Sikep. Adanya dialektikal relasi agensi dan struktur ini dapat ditemukan juga dalam relasi kuasa yang dijalankan oleh individu-individu warga Sikep dalam menghadapi kekuatan struktur (*tradisi-religi* dan *tetenger sesepuh*). Lihatlah tindakan-tindakan beberapa pelaku di kalangan Wong Sikep dalam kasus pemilihan Kades yang menyempal dari 'tetenger' atau fatwa sesepuhnya, namun dalam berargumentasi masih menyandarkan kepada pandangan sesepuh tersebut. Begitu juga dengan tindakan yang dilakukan beberapa warga Sikep dalam bidang ekonomi (pertanian dan mata pencaharian). Tindakan-tindakan mereka menunjukkan pilihan bebas dalam perilaku politiknya dan ekonominya. Hanya saja meskipun individu-individu tersebut memiliki kebebasan dalam menentukan pilihan tindakannya, namun mereka masih melandaskan tindakannya dengan mengemukakan argumen berdasarkan tafsir atas fatwa sesepuh atau tradisi-religi.

Pandangan seperti ini berbeda dengan pandangan yang melihat tindakan agen tidak ada kaitannya dengan struktur seperti dalam teori 'agensi sebagai sinonim dengan kebebasan' (*'agency as synonym for free will*). Bagi 'teori tindakan' ini, seperti dilansir Aheam (2001), agensi membutuhkan prasyarat keadaan mental dalam diri individu, misalnya niat kesadaran diri, titik pandang yang rasional, dan pengendalian niat. Karenanya teori agensi ini menafikan unsur sosial budaya yang melingkupi tindakan manusia. Hal ini tentu juga berbeda dengan pandangan Giddens (dalam Aheam, 2001: 117-118; Priyono, 2002) yang menghubungkan antara agensi dengan struktur. Agensi dapat dianggap sebagai kemampuan individu yang dimediasi secara sosio-kultural untuk melakukan tindakan atau praksis, sebab bagi Giddens tindakan manusia atau praktik sosial pelaku 'dibentuk' (sesuatu yang membatasi atau memfasilitasi) oleh struktur dan tindakannya berperan untuk memperkuat dan mengonfigurasi ulang (*reconfigure*) struktur tersebut, namun struktur sosial itu sendiri merupakan hasil (*outcome*) dan sekaligus sarana (*medium*) praktik/tindakan sosial pelaku.

Sementara itu walaupun Foucault memandang tidak adanya sesuatu yang dapat dianggap sebagai agensi karena diskursus impersonal yang menyebar mencakup masyarakat sedemikian rupa, namun menurut pengikutnya seperti O'Hara (dalam Aheam, 2001: 116), Foucault sebenarnya tidak pernah menafikan peran agensi. Hal ini karena di mata pengikutnya, Foucault memandang kuasa bukan suatu substansi namun sebuah relasi yang dinamis sehingga memberi kemungkinan pada tindakan agensi. Jika demikian halnya, maka bagi Foucault (1980: 98; Cheater, 1998: 3) individu itu juga merupakan sosok yang aktif yang memainkan kuasa, namun sekaligus tidak bebas. Hal ini dapat dilihat dari pandangannya mengenai kuasa itu sendiri, ia menyatakan bahwa, setiap individu senantiasa melakukan kuasa secara simultan. Mereka bukan hanya sosok yang tidak berdaya dan pasrah begitu saja, namun mereka merupakan unsur-unsur artikulasi kuasa bukan sosok-sosok aplikasi kuasa.

4. Modal

Setiap pelaku, individu atau kelompok, saling mencari dan menggunakan modal yang dimilikinya supaya pengetahuan dan tindakan pihak lain berubah atau mampu mempertahankan

budayanya sendiri. Seturut dengan Bourdieu (1977; Harker, 1990; Haryatmoko dalam Basis, 2003) mereka menggunakan berbagai jenis modal yaitu: budaya, sosial, ekonomi, dan simbolik.

Pertama, dalam relasinya dengan pihak di luar kelompoknya, Wong Sikep menggunakan modal budaya, ekonomi, sosial, dan simbolik. Penganut agama Adam menggunakan *modal budayanya* berupa kearifan lokal (keseduluran dan kerukunan) dan menerapkannya secara konsisten. Hal ini sangat bermakna di tengah-tengah proses konflik yang sering terjadi di antara kelompok Islam sendiri. Konsistensi antara ajaran dan penerapan kerukunan tersebut telah menetralsir atau setidaknya-tidaknya menjadi penyeimbang terhadap persepsi pelaku di luar dirinya. Hampir semua kelompok Islam dan aparat pemerintah berpersepsi positif terhadap pandangan dan perilaku rukun dari Wong Sikep yang pantas ditiru oleh orang Islam. Penganut agama Adam dengan 'kearifan lokalnya' telah menjadi cermin untuk mengaca diri bagi kelompok Islam. Termasuk dalam kategori kearifan lokal dan sekaligus menjadi modal budaya Wong Sikep adalah ketokohan dan *kharisma sesepuh*. Dalam batas-batas tertentu, nilai kharismatik sesepuh berdampak terhadap lahirnya soliditas dan solidaritas anggota kelompok. Hal ini sangat bermakna terutama ketika mereka berhadapan dengan aparat pemerintah, modal ini didayagunakan untuk beresistensi diam dan melakukan 'pembalasan' melalui pemilihan petinggi, sehingga mampu merubah skema politik lokal.

Penganut agama Adam juga menggunakan *modal sosial* berupa jaringan politik dengan elit politik di tingkat nasional dan jalinan hubungan dengan lembaga swadaya masyarakat. Modal sosial, jaringan politik, Wong Sikep lebih didayagunakan pada saat-saat belakangan dan belum optimal. Hal ini karena masih kuatnya pengaruh modal sosial (jaringan politik) yang didayagunakan oleh aparat pemerintah dan muslim pada waktu-waktu sebelumnya. Walaupun begitu penggunaan modal sosial (jaringan dengan elite politik dan lembaga swadaya masyarakat) Wong Sikep tersebut telah mampu meredam upaya konversi agama secara aktual (untuk kasus Baturejo), meredam perubahan budaya secara lebih cepat dan kaffah sesuai kepentingan aparat pemerintah dan muslim, dan melahirkan tindakan hati-hati pihak lain.

Meskipun Wong Sikep secara ekonomis dimasukkan sebagai kelompok miskin, bukan berarti mereka tidak memanfaatkan *modal ekonomi*. Cara yang digunakannya adalah menstranformasikan modal ekonomi aparat pemerintah, yang ditujukan kepadanya, menjadi modal ekonomi ketika berelasi dengan muslim. Hal ini berupa pemberian akses fasilitas dan sarana pengairan -- yang diterima dari aparat pemerintah -- kepada petani muslim, sehingga mengangkat citra positifnya.

Kedua, muslim menggunakan berbagai modal ketika berelasi dengan Wong Sikep. Mereka menggunakan *modal budaya* berupa *upacara keagamaan* seperti pada bulan syawal. Upacara pada bulan syawal telah melahirkan tindakan reproduksi budaya atau peminjaman budaya (*cultural borrowing*) dari kalangan Wong Sikep, seperti dalam upacara bodo kupat, dan sunnatan. Reproduksi budaya seperti bodo kupat, sunnatan, dan mori menjadikan upacara tersebut sebagai bagian integral dari budaya Wong Sikep. Reproduksi ini nampaknya memang menjadi karakter penganut agama Adam sejak awal. Hal ini terlihat dari beberapa kasus yang lain seperti pengambilan konsep ketuhanan, pakaian, dan inkarnasi. Satu hal yang penting bahwa di tengah-tengah kekurangcairan relasi dalam keseharian di antara Wong Sikep dan kelompok Islam,

sebagian rangkaian kegiatan dari upacara pada bulan Syawal orang Islam, silaturahmi, mengantar makanan, dan bodo kupat, telah menjadikan relasi di antara mereka relatif menjadi cair. Ini sekaligus menunjukkan bahwa orang Islam memanfaatkan modal budayanya, sehingga 'mencuri hati' Wong Sikep Kelompok Islam juga menggunakan modal budaya berupa *semangat doktrin misiologi*. Hal ini didasarkan atas pemahaman bahwa melakukan misi agama kepada orang lain merupakan sebuah kewajiban, baik kepada orang yang belum memeluk Islam (umat dakwah) maupun pemeluk Islam sendiri (umat ijabah). Mereka melakukannya melalau berbagai cara, baik secara lisan maupun perbuatan.

Muslim juga menggunakan *modal sosial* berupa jaringan politik dengan aparat pemerintah mulai level petinggi-camat. Hal ini antara lain membuat Wong Sikep mengakomodasi segregasi pemukiman mereka dengan kelompok Islam. Melalui jaringan dengan modin, dalam kasus di Wotan, menyebabkan *konversi aktual* penganut agama Adam ke agama Islam.

Ketiga, aparat pemerintah menggunakan *modal sosial* berupa jaringan kolaborasi dengan muslim, dan jaringan politik atau birokrasi aparat negara. Hal ini menyebabkan terjadinya *konversi semu* di kalangan Wong Sikep. Sebuah *klaim* sepihak dari aparat pemerintah yang menegaskan telah terjadi konversi di kalangan Wong Sikep yaitu dari agama Adam ke agama Budha, termasuk juga ke agama Islam. Konversi semu dapat juga disebut dengan konversi KTP karena di KTP dan administrasi kependudukan lainnya, Wong Sikep dianggap beragama yang diakui negara. Selain itu aparat pemerintah menggunakan modal *budaya* yaitu berupa sistem aturan perundangan, ilmu pengetahuan dan teknologi (misalnya teknologi pertanian), sekolah dan pendidikan. Lebih dai itu, aparat pemerintah juga mentransformasikan bahasa khusus Wong Sikep sebagai modal dan alat memudahkan dalam proses '*kulturisasi*' komunitas adat terpencil tersebut.

Mereka juga menggunakan *modal simbolik* yaitu atribut yang bermakna simbolik berupa otoritas dalam menjalankan atau mengimplementasikan aturan main yang berkaitan dengan kehidupan agama lokal dan komunitas adat. Lebih dari itu aparat pemerintah memiliki *modal ekonomi*, berbagai jenis sokongan dalam berbagai bidang yang diberikan kepada Wong Sikep jelas menunjukkan hal itu, misalnya di bidang pertanian, pendidikan, dan sosial.

5. Kuasa dan Pengetahuan

Meskipun Wong Sikep lebih banyak menunggu dalam berelasi dengan aparat pemerintah dan muslim, bukan berarti mereka tidak menjalankan kuasa. Pelaku dalam ketiga kelompok sama-sama menjalankan dan mengalami kuasa sekaligus. Bagi Foucault kuasa yang dijalankan tiap pelaku bersifat produktif dan positif, kuasa menghasilkan bentuk-bentuk kesenangan, sistem-sistem pengetahuan, barang-barang dan wacana-wacana. (Bertens, 2002; Abu Lughod, 1990)). Di dalamnya ditandai oleh konstruksi, dekonstruksi, dan rekonstruksi pengetahuan secara terus menerus dan diekspresikan melalui tindakan para pelaku. Dengan demikian proses bekerjanya kuasa melahirkan perubahan yang tiada henti.

Karakter kuasa yang produktif dan positif tersebut berjalan di lapangan, bukan hanya dalam relasi antarkelompok, namun juga di kalangan Wong Sikep sendiri. Di kalangan internal Wong Sikep tiap pelaku lebih mengetahui dan memahami karakter pelaku yang lain, juga

melahirkan *aliansi* baru guna mengembalikan dan memperkokoh posisi masing-masing. Dalam relasi antara Wong Sikep dan aparat pemerintah, pihak pertama memperoleh pengetahuan baru yang diekspresikan melalui tindakan. Misalnya tentang makna penting teknologi pertanian (bidang ekonomi), memahami makna penting coblosan sebagai bagian dari media untuk melakukan serangan balik terhadap aparat pemerintah (bidang politik), memahami makna sokongan bagi kepentingannya dan bahkan pengetahuan baru bahwa sokongan tersebut dapat ditransformasikan menjadi sebuah modal untuk mengangkat citranya ketika berelasi dengan muslim. Bagi aparat pemerintah relasi kuasa dengan Wong Sikep semakin memahami karakter mereka dan melahirkan tindakan lebih berhati-hati ketika menghadapinya, memahami bahwa Wong Sikep bukan sebuah orang lugu dan 'bodoh', dan dianggap tidak mengikuti perkembangan situasi yang ada.

Dalam relasinya dengan muslim, kuasa yang dijalankan kedua belah pihak juga melahirkan pengetahuan baru bagi Wong Sikep, sehingga melahirkan budaya campuran atau semacam *kultur hibrida* dalam budaya mereka seperti perawatan janazah-makam, mori, pakaian, sunnatan, bodo kupat, bahkan juga dalam perkawinan dan anutan agama.

B. Simpulan dan Refleksi

Simpulan: Pertama, dalam struktur dan relasi yang tidak setara atau timpang secara politik dan keagamaan, kuasa dipraktekkan dalam suatu ruang lingkup sosial yang jamak melalui jalinan relasi atau berbagai tindakan yang kompleks antarposisi yang bersifat dinamis dan produktif. Di dalamnya para pelaku menggunakan berbagai strategi dan modal, sehingga terjadi dominasi dinamis atau interseksi, dan sekaligus menunjukkan hubungan dialektik agen dan struktur, ia juga menghasilkan pengetahuan baru bagi masing-masing pelaku.

Kedua, strategi memenangkan pergumulan atau sekedar untuk bertahan dalam relasi tersebut dilakukan para pelaku dengan menggunakan berbagai strategi dan modal. Strategi dilakukan melalui regulasi, wacana stereotip, resistensi dan bahkan akomodasi. Strategi negosiasi dalam beroperasinya kuasa menunjukkan adanya keagenan pelaku atau adanya individu yang aktif, kreatif dan manipulatif.

Wacana sebagai bagian dari alat tawar dari setiap pelaku dalam kajian ini ditemukan dalam bentuk wacana stereotipikal. Ketika satu pihak melontarkan stereotip, maka pihak lain menanggapi dengan melakukan pembalikan stereotip. Pihak yang melontar stereotip biasanya berkaitan dengan tindakannya dalam mengubah tindakan pihak lain, sementara yang melontar pembalikan stereotip lebih bertujuan untuk mempertahankan diri, sehingga *pembalikan stereotip* sebagai bagian dari pertahanan dirinya menjadi alat tawar dengan pihak lain. Hubungan lontaran wacana dan pembalikan wacana ini berproses seperti 'bandulan jam', dan sama-sama dianggap penting oleh setiap pihak. Sebab dominasi wacana menentukan dalam pendefinisian dan pengorganisasian kelompok termasuk pendefinisian dan penentuan budaya yang sah atau tidak sah.

Resistensi diam Wong Sikep sering diekspresikan melalui *kirotoboso* terhadap struktur yang timpang secara politik dan keagamaan, dan dilakukan dalam banyak ranah, misalnya dalam menjalankan hak-hak sipil dan pendidikan. Ketika mereka mengambil perlawanan diam (*silent violence*) dan patuh-semu, alih-alih melaksanakan ajaran agama resmi yang dicantumkan dalam

administrasi kependudukannya, mereka justru tetap melaksanakan ajaran agama lokalnya. Tindakan diam dan patuh-semu tersebut mengisyaratkan bahwa meskipun mereka telah mengakomodasi kepentingan aparat pemerintah dan muslim, namun mereka masih memainkan kuasa untuk melawan yaitu dengan tindakan diam dan tidak melaksanakan agama resmi yang dicantumkan dalam administrasi kependudukannya, bahkan memperkuat identitas budayanya melalui kegiatan revitalisasi nilai-nilai Agama Adam, baik melalui sosialisasi dalam keluarga maupun oleh sesepuhnya.

Sepanjang kasus Wong Sikep, perlawanan diam (*silent violence*) dan patuh semu ini sangat logik setidaknya jika dilihat dari sejarah Wong Sikep awal, sejak Samin Surontiko. Misalnya ketika mereka dihadapkan kepada kekuasaan kolonial Belanda yang kuat, mereka tidak melakukan perlawanan secara fisik sebagai reaksi terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah ketika itu. Sebaliknya mereka melakukan perlawanan secara diam-aktif dengan tindakan yang menyempal, misalnya menolak membayar pajak dan dalam berkontribusi kepada lumbung desa, bahkan termasuk tidak mau mengibarkan bendera, di sisi lain mereka memperkuat identitas kelompoknya melalui penggunaan pakaian *kampret*, yang pada akhirnya menjadi pakaian adat mereka sampai sekarang. Bagi mereka diam merupakan tindakan bermakna, hal itu merupakan bagian dari tindakan mengalah yang dianggap baik dan menjadi hal yang penting. Sikap seperti ini dapat dilihat dari kirotoboso mereka tentang Gusti Allah (dibaca Gusti-Alah) yang dimaknai dengan '*baguse neng ati tur ngalah*'. Dengan demikian tindakan diam ketika menghadapi kendala budaya merupakan identitas yang melekat pada mereka sejak awal. Justru ini yang menjadi satu kekuatannya dalam menghadapi kelompok dominan yang tidak menguntungkan bagi keberlangsungannya. Tindakan diam dari Wong Sikep bukan merupakan tindakan pasif dalam arti tidak melakukan apa-apa, namun merupakan tindakan diam-aktif sambil melihat keadaan dan menunggu kesempatan. Sebab diam itu ditujukan untuk motif dan tujuan tertentu dengan melihat konteks situasi dan kondisi yang dihadapinya. Biasanya mereka melakukan serangan balik melalui peristiwa yang tidak memerlukan tindakan terbuka secara massif yang mudah terlihat di bidang politik lokal, namun hasilnya efektif misalnya melalui pemanfaatan jumlah suara dalam pemilihan petinggi.

Akomodasi bukan sepenuhnya menunjukkan bahwa pelaku menerima dan pasrah total dalam menghadapi permainan kuasa pelaku lain, namun ia lebih merupakan bagian dari strategi untuk bertahan sesuai kepentingan pelaku.

Ketiga, para pelaku di setiap kelompok menggunakan *modal* budaya, simbolik, ekonomi, dan sosial dalam berelasi dengan pihak lain. Setiap pelaku tidak memiliki keempat modal tersebut ketika berelasi dengan yang lainnya, setiap pelaku juga berbeda dalam penggunaan bentuk pada setiap modalnya. Selain itu, besaran (banyaknya) modal yang dimiliki pelaku belum tentu dapat mempengaruhi pelaku lain, semuanya tergantung kepada kemampuan pelaku untuk mencari, mendayagunakan, dan mentransformasikan modal yang ada. Hanya saja satu hal yang pasti bahwa setiap pelaku senantiasa berstrategi dalam mencari, mendayagunakan, dan mentransformasikan modal. Pentransformasian modal ada yang dilakukan melalui pemanfaatan modal pihak lain menjadi modal diri sendiri, baik ketika berelasi dengan pihak lain tersebut maupun dengan pihak ketiga.

Keempat, dominasi dinamis tersebut dapat disebut juga sebagai 'dominasi-interseduksi', karena dalam hubungan antar kelompok tidak pernah ditemukan adanya satu pelaku atau pihak yang pasrah, dipengaruhi dan dikuasai secara total oleh pihak yang lain. Selain itu, dalam proses dominasi tersebut tidak berarti satu pihak terus mendominasi sepanjang waktu dalam satu ranah atau beberapa ranah sekaligus. Sebaliknya satu pihak yang pada waktu tertentu dan dalam satu ranah banyak mempengaruhi menjadi dipengaruhi dalam suatu waktu dan /atau dalam satu ranah atau beberapa ranah. Hal itu tergantung kepada 'kecerdasan' atau kejelian masing-masing pihak untuk bernegosiasi melalui berbagai strategi. Jadi setiap pihak berupaya saling mempengaruhi dan membujuk pihak yang lain. Bahkan ketika suatu pihak dipengaruhi oleh pihak lain, dalam waktu yang lama atau sementara, itu karena adanya 'persetujuan' dari pelaku (agen).

Kelima, dalam relasi kuasa tersebut selain mengindikasikan adanya keagenan pelaku, juga adanya pengaruh struktur (struktur obyektif, struktur sosial) yang mengitari pelaku. Temuan ini berbeda dengan teori yang memandang bahwa manusia memiliki kebebasan yang tidak terkait dengan struktur yang ada, atau pelaku selalu dalam keadaan beresistensi, dan struktur yang selalu mempengaruhi pelaku.

Keenam, beroperasinya kuasa menghasilkan pengetahuan baru di kalangan Wong Sikep. Tiap pelaku di kalangan internal mereka lebih memahami karakter pelaku yang lain dan melahirkan *aliansi* baru. Dalam relasinya dengan aparat pemerintah, Wong Sikep memperoleh pengetahuan baru tentang makna penting teknologi pertanian (bidang ekonomi), coblosan sebagai bagian dari media untuk melakukan serangan balik terhadap aparat pemerintah (bidang politik), makna sokongan bagi kepentingannya dan bahkan pengetahuan baru bahwa sokongan tersebut dapat ditransformasikan menjadi sebuah modal untuk mengangkat citranya ketika berelasi dengan muslim. Dalam relasinya dengan muslim, Wong Sikep memperoleh pengetahuan baru yang melahirkan *kultur hibrida* seperti dalam perawatan janazah dan pemakaman, sunnatan, bodo kupat, bahkan juga dalam perkawinan.

Refleksi tentang Kebudayaan: Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa dalam kajian ini ditemukan banyak bukti adanya relasi dialektikal antara agen dan struktur, dan bahwa mekanisme dominasi yang dinamis melibatkan dua posisi pelaku yang melakukan dan mengalami kuasa sekaligus. Dalam bahasa Bourdieu (1977; Haryatmoko dalam *Basis*, 2003) mekanisme dominasi terjadi karena dua hal yaitu faktor dari luar dan dari dalam, akibat-akibat yang dari luar individu atau kelompok dan akibat-akibat yang dibatinkan (*habitus*) individu atau kelompok. Hal ini tergambar dari penjelasan tentang makna *practice*-nya sebagai '*the internalization of the externality and externalization of the internality*.' Perubahan-perubahan budaya dapat dipahami sebagai bertemunya dari tindakan-tindakan dari luar dan dari diri sendiri. Dalam relasi sosial di medan perubahan Wong Sikep menunjukkan hal ini, misalnya ketika Wong Sikep menerima pengaruh di bidang pertanian yang dilakukan aparat pemerintah, hal itu bukan sekedar disebabkan kuasa yang dijalankan aparat pemerintah, namun karena semacam 'persetujuan' dari Wong Sikep untuk menerimanya karena disesuaikan dengan kepentingan mereka. Begitu juga dalam penggunaan mori bagi mayat di kalangan Wong Sikep, termasuk penerimaan tradisi sunnatan, dan bodo kupat. Hal ini tidak terlepas dari dua sisi yaitu: usaha kontinu yang dilakukan muslim di

tengah-tengah dan di sekitar Wong Sikep, dan di sisi lain terkait juga dengan habitus Wong Sikep yang memiliki budaya meniru yang baik-baik, *'tiru sing apik-apik.'*

Temuan kajian ini, seturut dengan pandangan Bourdieu, menyimpulkan bahwa agen -- individu dan juga kelompok-- dapat menentukan struktur obyektif, dan sebaliknya struktur obyektif juga dapat mengarahkan tindakan agen. Hal ini berimplikasi kepada makna (simbol-simbol) kebudayaan yang bersifat dinamis, berubah-ubah, sementara atau berproses secara terus menerus. Kebudayaan bukan sekedar gagasan atau pengetahuan yang diwariskan secara generatif atau antargenerasi/orang. Sebaliknya kebudayaan dikonstruksi secara sosial sesuai kepentingan pelaku yang berada dalam sebuah setting sosial.

Karena itu kebudayaan bukan sekedar berfungsi sebagai pedoman baku, sehingga manusia menjadi hanya tergantung atau dipengaruhi oleh kebudayaan masyarakatnya (struktur) sebagaimana dikemukakan oleh beberapa antropolog seperti Spradley (1972) ataupun Geertz (1973; 1992). Spradley, dan antropolog kognitif umumnya, memandang bahwa kebudayaan merupakan pola-pola *bagi* kelakuan (*patterns for behaviour*), dan sebagai demikian kebudayaan memuat seperangkat ide, aturan, petunjuk, dan model-modal kognitif yang digunakan (diikuti dan karenanya mempengaruhi) manusia secara selektif sesuai dengan lingkungan yang dihadapi.

Kebudayaan adalah sistem pengetahuan yang *diperoleh manusia melalui proses belajar, yang digunakan orang untuk menginterpretasikan dunia sekelilingnya dan sekaligus untuk menyusun strategi perilaku dalam menghadapi dunia sekelilingnya....(kebudayaan) sebagai pengetahuan yang dipelajari orang sebagai anggota dari suatu kelompok...* (Spradley dan McCurdi, edit. 1987; Spradley, 1997) (Cetak miring dari NI).

Makna kebudayaan dari Spradley tersebut mengandaikan bahwa kebudayaan merupakan sesuatu yang diwariskan dan menjadi panduan *bagi* manusia untuk berperilaku.

Makna kebudayaan dari Geertz (1973, 1992) juga mengandaikan manusia tergantung kepada kebudayaan yang berupa jejaring makna. Kebudayaan bukan sebagai kompleks pola-pola perilaku konkrit seperti adat istiadat, tradisi, namun merupakan seperangkat mekanisme pengendali (yang berupa rencana-rencana, resep-resep, aturan-aturan, dan instruksi-instruksi) yang mengatur perilaku manusia. Ia mendefinisikan kebudayaan sebagai 'suatu sistem keteraturan dari makna dan simbol-simbol yang dengan makna dan simbol itu individu-individu mendefinisikan dunianya, mengekspresikan perasaan-perasaannya dan membuat penilaian; atau suatu peralatan simbolik bagi mengontrol perilaku, sumber-sumber ekstrasomatik dari informasi.

Dalam konteks kajian ini, meskipun kebudayaan, dalam arti proses pembentukan pengetahuan dan tindakan pelaku, yang menjadi struktur obyektif bagi individu atau kelompok lain membatasi dan memiliki daya paksa, namun tidak menafikan keagenan pelaku dengan segala kemampuan kreasi dan kiat-kiatnya, ia tetap berusaha berwacana, dan bahkan beresistensi dan mengakomodasi sehingga menghasilkan budaya baru.

LAMPIRAN

Lampiran 1: Kajian Terdahulu Mengenai Wong Sikep

Penulis/Peneliti+Tahun	Bidang/ Fokus	Hasil	Cara Penelitian
David Samiyono (2006)	Sosiologi: kepercayaan Sikep dan fungsi keseduluran perspektif struktural-fungsionalisme	Kepercayaan Sikep (Adam) dapat dikategorikan sebagai agama (lokal) secara sosiologis, konsep keseduluran Sikep berfungsi dalam kehidupan internal dan eksternal, semakin jauh fungsi keseduluran semakin melemah pengaruh eksternal terhadap sistem peseduluran.	Penelitian lapangan, kualitatif di Ngawen Sukolilo-Pati
Soerjanto Sastroatmodjo (2003)	Sejarah, karakter ajaran Saminisme dalam Kalimasada	Samnisme menjadi ideologi kesusilaan yang mendorong terjadinya perlawanan dan aktivitas kultural orang Samin, Kalimasada berisi kisah perjalanan Puntodewo ke Jawa yang memasrahkan kepada Sunan Kalijaga dan menegaskan kaum Samin sebagai pewaris tanah Jawa, serta ajaran ketuhanan dan etika.	Kajian Historiografi berdasarkan penelitian lapangan di Plaos Bojonegoro
Masyhari Makhasi (1985)	Hukum Adat: Ajaran Saminisme dan pengaruhnya terhadap hukum adat orang Samin serta perubahan-perubahan yang terjadi setelah Indonesia merdeka.	Seiring dengan perubahan sosial-politik terjadi perubahan pada masyarakat Samin dalam semua pranata, seperti pertanian, pendidikan, ekonomi, kewarisan, termasuk pandangan terhadap agama, tapi dalam pranata (tata cara) perkawinan dalam batas-batas tertentu masih bertahan.	Penelitian lapangan, kualitatif di Kec. Kalirejo, Tapelan, Margomulyo Kec. Ngraho Bojonegoro
Munfangati (2005)	Keyakinan orang Samin dan implikasinya terhadap pemeliharaan lingkungan hidup dan simbol identitas	Orang Samin dengan keyakinan yang masih dianutnya memiliki kearifan lokal dalam pemeliharaan lingkungan hidup, dan memiliki identitas khusus	Penelitian kualitatif dengan wawancara mendalam di Blora

		dalam berbagai aspek.	
Benda & Castle (1969), King (1973), The Siauw Giap (1967)	Sosial-Politik: karakter pranata sosial (perkawinan, keluarga, sosial), ajaran Saminisme, resistensi terhadap pemerintah kolonial Belanda.	Saminiisme merupakan sekte yang menolak Islam, negara dan hirarki sosial	Penelitian lapangan di Rembang, Kudus

Penulis/Peneliti+Tahun	Bidang/Fokus	Hasil	Cara Penelitian
Suhernowo dkk (1952)	Tipologi ajaran Samin dan faktor munculnya resistensi	Tipologi ajaran Samin meliputi Samin Sangkak, Samin Lugu, Samin Jombloito, dan Samin Kasimpar. Saminisme dalam bentuk agama lokal muncul setelah tiadanya pimpinan yang militan sehingga mereka lebih mengembangkan resistensi dalam bentuk meditasi dan olah batin untuk menguasai hawa nafsu melalui sikap <i>meneng, menep, mantheng, mijeni</i> .	Penelitian lapangan, kualitatif di Kudus
Nurudin, Edit.(2003)	Multiaspek: Ajaran Samin. Juga tentang relasi dengan pemerintah, struktur bahasa, ajaran Samin, proses perubahan sosial masyarakat Samin		Buku/Bunga rampai
Suripan Sadi Hutomo (1983)	Bahasa: Mengkaji tipologi dan kaakter bahasa lisan	Bahasa dan sastra lisan orang Samin. Terbagi ke dalam bahasa filsafat/kebatinan dan bahasa politik	Penelitian lapangan di Blora
Afid Burhanuddin (2006)	Pendidikan: Nilai-nilai pendidikan dalam Saminisme dilihat dari perspektif Islam.	Di dalam Saminisme mengandung pendidikan tentang semangat pembebasan, kebersamaan, persaudaraan, etos kerja, lingkungan hidup dan moral	Penelitian pustaka
Purwadi (2004)	Teologi: Ajaran saminisme dalam hubungan manusia dengan Pencipta	Teologi Saminisme mengandung manunggaling kawula gusti atau wihdatul wujud.	Penelitian pustaka
Muh. Fathanki Hasyim (dalam	Sosiologi Agama: Memerikan tipologi ajaran Samin dalam perbandingannya denan	Ajaran Saminisme sebagai bagian dari tipologi Islam yang mengandung sinkretisme.	Penelitian lapangan, kualitatif di Jipang Bojonegoro

istiqlah, 2004)	Islam		
Awalun Mei Nurmawati (2005)	Peran sistem agama ditengah-tengah modernisasi di masyarakat Samin.	Saminisme menjadi pedoman bagi orang Samin dalam merespon proses modernisasi dalam semua aspek	Penelitian lapangan, kualitatif di Tapelan-Nraho-Bojonegoro
Hasan Anwar dalam Prisma (1979)	Sosial-Budaya: Memerikan pola pengasuhan anak di kalangan masyarakat Samin	Keluarga mempunyai peran yang sangat vital dalam proses sosialisasi anak orang Samin	Hasil penelitian Sosio-kultural di Desa Margomulyo-Ngraho Bojonegoro

Lampiran 2: PERTANGGUNGJAWABAN PENELITIAN

Pendekatan dan Setting: Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif dengan alasan sebagai berikut: (a) Saya berasumsi bahwa realitas itu bersifat subyektif dan ganda. Sebab pada hakikatnya setiap orang dan kelompok memiliki nilai-nilai atau terlibat dalam sebuah nilai yang menggerakkan perilakunya. (b) Tema penelitian mengenai relasi kuasa antarkelompok membutuhkan interaksi mendalam antara peneliti dengan yang diteliti agar peneliti memahami keadaan yang sebenarnya, dan hal ini hanya dapat dilakukan melalui penelitian kualitatif. Penelitian ini selain dilakukan di Baturejo, juga di desa sekitarnya seperti Wotan dan Sukolilo. Hal ini dilakukan untuk keperluan pengembangan informasi lebih jauh yang berkaitan dengan kehidupan Wong Sikep dan relasinya dengan kelompok lain. Di kedua desa yang tersebut terakhir ini masih ada Wong Sikep, namun dengan jumlah yang sangat sedikit. Penelitian ini dilakukan selama 8 bulan, mulai bulan Juli 2007 sampai Februari 2008.

Pengembangan Rapport: Saya masuk ke lokasi penelitian (7 Juli 2007) bukan tanpa bekal, sebab sebelumnya saya sudah memperoleh informasi dari seorang teman yang berasal dari Ngawen Sukolilo yang bekerja di Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional (BPSNT) Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Pertemuan saya dengannya sebenarnya serba kebetulan. Ketika itu saya melacak buku yang berkaitan dengan Wong Sikep yang ditulis oleh peneliti di lembaga tersebut dan bertemu dengannya di perpustakaan karena kebetulan dia adalah kawan lama di kepengurusan organisasi mahasiswa (HMI Cabang Yogyakarta), dan kebetulan dia pernah meneliti Wong Sikep yang ada di Sukolilo tahun 1994. Selain itu saya menerima informasi juga dari seorang mahasiswa UMY yang pernah melakukan penelitian di daerah tersebut. Berbekal dari kedua informasi tersebut ditambah dengan informasi yang saya baca dari disertasi mahasiswa Sosiologi FISIP UI saya sebenarnya sudah memiliki nama-nama yang dapat dijadikan sebagai informan kunci, selain gambaran umum tentang kondisi lokasi. Dari berbagai informasi tersebut melahirkan satu persepsi yang agak 'mengkhawatirkan' saya adalah informasi tentang eksklusivitas dan kecurigaan Wong Sikep terhadap orang luar.

Respon saya dalam menanggapi informasi tersebut mungkin terkesan berlebihan, dan merenungkan hal ini sekarang saya menjadi tertawa sendiri. Kesan respon berlebihan ini ditandai dengan saya tidak berani berangkat sendiri, dan harus minta bantuan dua orang untuk mengantar saya ke lokasi. Perjalanan dari Yogya-Sukolilo kami tempuh selama sekitar 5 jam, termasuk berhenti di tengah jalan untuk shalat, dan makan malam di Gemolong. Rute yang kami tempuh yaitu Yogya-Klaten-Solo-Gemolong (Sragen), Gundih - Purwodadi-Sukolilo.

Pagi harinya kami bertiga mengurus penelitian ke Bumi Minotani (27 Km dari Sukolilo) yaitu Kantor Penelitian dan Pengembangan Bumi Minotani, bukan Kesbanglinmas. Saya terkesan dengan pelayanan cepat dalam pengurusan ijin di kota ini karena hanya butuh waktu sekitar setengah jam. Selesai dari pengurusan ijin kami membagi tugas, Wahyudi saya tugaskan untuk menemui ketua RT yang ada di lingkungan Wong Sikep Bombong dengan tujuan memberikan informasi sekaligus pendekatan awal kepadanya karena mahasiswa ini sebelumnya sudah pernah

bertemu dengannya. Saya dan mas Sukari menemui Kepala KUA untuk mengetahui informasi lebih lanjut mengenai Wong Sikep di Bombong dan sekitarnya, serta nama-nama informan kunci (*key-informants*) dari kalangan muslim. Siang harinya saya baru menuju ke Bombong bertemu dengan ketua RT di lingkungan pemukiman Wong Sikep.

Saya memperoleh 'bekal' yang cukup lumayan dari P Saripan, ketua RT dan mantan Sikep, mengenai seluk-beluk tokoh-tokoh dan kiat untuk mendekati Wong Sikep. Misalnya etiket kalau bertemu dengan mereka yaitu dengan mengucapkan salam, '*seger kawarasan mbah/lek/pak?*', kemudian kalau dalam pertemuan *brokohan* dan lainnya supaya memperkenalkan diri (siapa, dari mana keperluannya apa), saya menghafal sebuah kalimat dalam Bahasa Jawa-kromo di kalangan Wong Sikep, '*Pangaran kulo Nawari, saking Yogyakarta keperluan ngangsu kaweruh saking sedulur Sikep*'. Salam dan kalimat perkenalan ini menjadi semacam 'senjata' awal ampuh untuk memasuki kehidupan Wong Sikep. Etiket lain agar peneliti dapat diterima oleh Wong Sikep adalah menyelami kebiasaan sehari-hari mereka dan kebiasaan ketika dalam acara *brokohan*. Wong Sikep biasa melakukan '*melekan*' pada malam hari, dan biasa minum dari kendi secara langsung serta kurang senang kalau tamunya menolak hidangan makan dan minuman yang sudah diberikan, apapun alasannya, mereka juga tidak memiliki jamban di rumah, sehingga buang air besar di '*lepen*' (sungai/kali). Dari berbagai kebiasaan sehari-hari tersebut, pada awalnya ada tiga hal yang berat bagi saya yaitu harus memakan daging ayam yang tidak disembelih dengan cara keyakinan saya, minum air dari kendi secara bergiliran, dan buang air besar. *Ini terkait dengan kendala perbedaan kebudayaan antara peneliti dengan yang diteliti yang menjadi dilematis bagi peneliti.*

Menghadapi *dilema budaya* ini sebagai peneliti (*outsider*) harus 'mengalah' dengan cara beradaptasi dengan kebudayaan masyarakat setempat. Misalnya dalam hal makan daging ayam yang tidak dipotong dengan cara Islam, setelah melalui konfirmasi kepada sejawat saya yang pakar fiqih, saya cukup melafadkan kata '*basmalah*' sebelum memakannya, sementara untuk minum air dari kendi saya minum saja dengan memejamkan mata, apalagi kebiasaan seperti ini pernah saya alami ketika masih kecil di Madura. Satu hal yang masih belum bisa saya lakukan, sekali lagi meskipun kebiasaan ini pernah saya lakukan ketika kecil di Madura, adalah buang air besar di lepen. Sampai dua bulanan saya menyiasatinya dengan melakukan penelitian selama 4 hari/seminggu lalu pulang ke Yogya, dan atau pergi ke terminal di Purwodadi. Setelah bulan-bulan itu saya mendapat 'bantuan' buang air besar di rumah Wong Sikep yang punya WC di rumahnya atas bantuan dan negosiasi P Saripan.

Hambatan yang lain adalah dari segi penggunaan pakaian, terutama ketika hari Jum'at atau hari yang lain ketika waktu mendekati shalat maghrib. Hal ini muncul karena saya harus melakukan penelitian di masyarakat dengan dua keyakinan yang berbeda. Ketika saya di pemukiman Wong Sikep saya biasa menggunakan celana pendek, namun ketika waktu-waktu maghrib/jumatan di masjid orang Islam saya harus menggunakan sarung dan kopiah. Untuk itu saya biasa membawa tas kresek hitam yang berisi 'peralatan' tersebut ketika jalan-jalan di lokasi penelitian.

Hambatan yang lebih serius adalah berkaitan dengan upaya melakukan *triangulasi informasi* kepada informan. Saya dilarang bertemu dengan salah seorang tokoh pemuda Sikep oleh

P Saripan dan tokoh Sikep seperti P Sukar ataupun mbah Oyot.⁷⁰ Untuk itu saya menahan sementara keinginan untuk menemuinya. Saya berusaha mengumpulkan sebanyak mungkin informasi yang berkaitan dengan wacana-prasangka terhadap pemuda tersebut dan tindakan-tindakan yang dilakukannya di kalangan Wong Sikep, muslim dan aparat pemerintah. Menjelang akhir penelitian saya (Februari) saya bertekad dan bertemu. Tujuan pokoknya ada dua yaitu memperoleh informasi yang berkaitan dengan Wong Sikep dan relasinya di kalangan internal Wong Sikep dan pihak di luar Sikep, juga untuk mengecek dan mengkonfirmasi informasi yang saya terima mengenai dirinya dari kalangan Wong Sikep. Saya melakukan pertemuan dengannya secara rahasia, dan nampaknya dia juga memahami kondisi dan posisi dirinya saat itu. Untuk itu lokasi pertemuan tidak dilakukan di Bombong namun di rumah almarhum Mbah Sampir, sesepuh WS di Ngawen Sukolilo, selain melalui *handphone*.

Untuk *meluruskan dan memperkuat citra positif* saya memberikan sesuatu, baik kepada Wong Sikep maupun orang Islam. Misalnya dengan memberikan oleh-oleh khas Yogyakarta ataupun pupuk kapsul untuk pertanian yang diminta oleh pemuda Sikep. Saya juga mengajak pemuda Sikep dan mantan Sikep ke Yogyakarta, hal ini saya lakukan setelah adanya isu yang berkembang di kalangan Wong Sikep bahwa saya ditengarai sebagai wartawan harian tertentu yang menulis tentang 'isu perselingkuhan Wong Sikep'. Padahal sejak awal saya sudah menegaskan status saya sebagai 'guru'. Saya juga meluluskan permintaan tokoh Rifaiyah untuk menerjemahkan *Babad Baturejo*, termasuk pembelian Kitab *Ri'ayatul Himmah* yang ditawarkan oleh tokoh Islam ini. Begitu juga saya memberikan bantuan dana fotokopi untuk penggandaan buku di madrasah yang dimiliki oleh kelompok Islam netral.

Untuk memperoleh dan memahami informasi yang terkait dengan relasi kuasa antara muslim dan Wong Sikep, dan yang terjadi di lingkungan muslim saya biasa menghadiri Jumatan di setiap masjid yang ada secara bergiliran. Selain itu saya meyakinkan setiap kelompok bahwa saya bersifat netral, baik dalam kaitannya dengan Wong Sikep maupun dengan kelompok-kelompok yang ada di kalangan muslim. Mereka memahami posisi saya, sehingga mereka tetap menyampaikan informasi yang sebenarnya. Hal ini saya lakukan karena pada awalnya, terutama dari tokoh Rifaiyah, saya dicurigai sebagai orang yang lebih berpihak kepada kelompok Islam netral hanya karena saya pertama kali ke Bombong langsung menemui tokoh Islam netral. Padahal ketika itu sebenarnya saya ingin bertemu dengan modin, yang kemudian saya ketahui adalah adik dari tokoh Islam netral, namun yang banyak berbicara adalah tokoh Islam netral tersebut.

⁷⁰Pemuda ini dijadikan informan pokok oleh beberapa peneliti sebelumnya, bahkan Samiyono (2006) menganggapnya sebagai penghubung Wong Sikep dengan dunia luar, di kalangan pemerintah ataupun lembaga swadaya masyarakat tertentu. Dia juga pernah menjadi ketua Serikat Petani Bumi Minotani (SPP), juga sering disebut oleh informan lain sebagai orang yang ikut merevitalisasi *celana kampret* di kalangan generasi muda Sikep dengan nuansa yang berbeda, juga usahanya agar agama Adam diakui oleh pemerintah. Di sisi lain di kalangan kebanyakan pemuda dan tokoh sepuh Sikep, bahkan termasuk di kalangan muslim, pemuda ini termasuk kontroversi karena sikap dan perilakunya dianggap 'tidak nyikepi' misalnya dianggap menyalahgunakan dana bantuan dari luar untuk Wong Sikep, mengatasnamakan Wong Sikep ke dunia luar tanpa sepengetahuan sesepuh Sikep, termasuk juga tentang kepemilikan komputer dan rumah mewah serta pemanfaatan peneliti untuk kepentingan pribadi. Hal ini semakin menarik bagi saya karena di dalamnya terkandung adanya persaingan di kalangan internal Wong Sikep sendiri.

Prosedur: Secara keseluruhan, penelitian ini dilakukan dalam beberapa tahapan yaitu: **Pertama**, melakukan review literatur yang terkait dengan kebijakan dan sistem perundang-undangan yang terkait dengan kehidupan agama dan Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT), serta seluk-beluk kehidupan Wong Sikep. Literatur ini saya peroleh dari berbagai sumber seperti buku teks, internet, makalah, jurnal, dan laporan penelitian terkait, hal ini saya lakukan di Yogyakarta. **Kedua**, mengusahakan *gatekeeper*, kegiatan ini dimulai dari pengurusan ijin penelitian, dan menghubungi *petinggi*, sebutan untuk 'lurah' di kalangan masyarakat setempat. Selain itu saya juga menghubungi informan pangkal⁷¹ yang memahami seluk beluk secara umum mengenai Wong Sikep dan orang Islam yaitu masing-masing P Saripan dan P Sukar, serta P Dar. Saripan adalah mantan Wong Sikep (Sikep konversi) dan sekarang menjabat Ketua RT 2 yang seluruh anggota masyarakatnya terdiri dari Wong Sikep, sedangkan P Sukar adalah Wong Sikep yang menjabat sebagai ketua RT 1 dan semua anggotanya terdiri dari Wong Sikep. Sementara P Dar adalah seorang pensiunan guru, tokoh masyarakat, dan jamaah di masjid-masjid yang ada dalam kelompok Islam seperti Masjid BM dan BH, dia berposisi sebagai orang yang berada di beberapa kelompok Islam, dan memahami seluk beluk secara umum kehidupan umat Islam di Baturejo.

Ketiga, penelusuran data sesuai dengan fokus penelitian. Dalam tahapan ini saya berusaha memperoleh data umum seperti monografi dan data kependudukan di lembaga pemerintah tingkat desa dan kecamatan. Dalam hal ini saya memperoleh monografi kecamatan, dan desa serta dokumen tambahan yang berkaitan dengan proposal Program Komunitas Adat Terpencil (PKAT) dan Data Warga Sikep/Warga KAT yang saya peroleh dari kantor kecamatan. Semula dokumen ini tidak diperbolehkan untuk difotokopi, namun saya memanfaatkan hubungan emosional kelembagaan (Muhammadiyah) dengan seorang aparat kecamatan Sukolilo. Kebetulan dia Pimpinan Cabang Muhammadiyah Sukolilo. Hubungan emosional kelembagaan ini ternyata sangat efektif untuk memperoleh informasi yang terkait dengan penelitian saya sepanjang yang berkaitan dengan kebijakan dan relasi dari aparat pemerintah dengan Wong Sikep.

Saya juga melakukan pengenalan lingkungan fisik di lokasi penelitian. Saya berusaha mengenal lingkungan fisik desa dan dusun, pemukiman Wong Sikep dan muslim, serta pesawahan, tempat ibadah, lembaga pemerintahan, dan lainnya. Untuk itu saya biasa berjalan kaki pada pagi hari, mulai dari selesai shalat Subuh sampai pukul 7 pagi. Sekali-kali menggunakan sepeda 'onthel' atau sepeda motor pinjaman dari P Saripan, khususnya untuk lokasi yang agak jauh seperti ke Desa Wotan dan ke pesawahan. Hal ini saya lakukan juga dalam upaya mencari jenis data yang lain. Pada tahapan ini saya berusaha memperoleh data tentang konteks sosial budaya masyarakat, baik tentang kegiatan ekonomi, agama, kemasyarakatan, dan pendidikan. Sekaligus berusaha memperoleh data yang terkait dengan relasi kuasa antar kelompok.

⁷¹Dalam hal ini saya mengikut apa yang dikemukakan Koentjaraningrat (1981: 163-67) yang membagi informan ke dalam informan pangkal dan informan pokok (key-informant). Penggunaan informan pangkal penting dilakukan ketika peneliti masuk dalam setting dan komunitas yang masih asing. Dalam hal ini ada dua syarat yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat yang harus dipenuhi oleh informan pangkal yaitu: mempunyai pengetahuan meluas mengenai berbagai bidang tentang komunitasnya, dan punya kemampuan untuk memberikan petunjuk dan informasi bagi peneliti kepada orang-orang yang mengetahui lebih lanjut dan atau sesuai keahliannya (key-informants).

Dalam praktek di lapangan upaya memperoleh data di lapangan lebih bersifat semi acak yaitu sesuai dengan peristiwa yang sedang berlangsung atau saya hadapi, dan tergantung kepada arah perbincangan dari kelompok atau orang (informan) yang saya hadapi. Untuk itu saya melakukan langkah sebagai berikut: (a) Setelah memperoleh monografi saya langsung (b) melakukan pelacakan awal tentang data terkait dengan hubungan-hubungan sosial antara Wong Sikep dengan aparat dan muslim. (c) Setelah memperoleh temuan awal tersebut saya mulai berusaha memperoleh data lebih mendalam, baik yang terkait dengan konteks-konteks sosia-budaya maupun mengenai relasi yang terjadi antar kelompok maupun dalam internal kelompok Sikep, dan bahkan internal muslim. Data tersebut ada yang berupa informasi yang bersifat historis juga ada yang berupa peristiwa aktual.

Dalam tahapan ketiga tersebut saya melakukan beberapa hal:

(1) Mencari informasi, mendengar, mengamati, berbincang, dan menghadiri peristiwa (dengar-amati-bincang-peristiwa) tertentu dalam setting penelitian saya.

(2) Khusus penentuan informan digunakan teknik *purposive* atau seleksi berdasarkan kriteria tertentu (*crieterian-based selection*), dan penentuan informan berikutnya digunakan teknik *snowball*. Dalam hal ini informannya meliputi: (a) tokoh dan umat Islam. Dari kalangan tokoh Islam meliputi tokoh Rifaiyah, 2 orang (Nur, Pii); tokoh Islam netral 1 orang (Ru); NU 2 orang (Nima, Iful); Yakari 1 orang (Idam); Muhammadiyah 2 orang (Abdi, Amir). Dari kalangan pemuda yang tergabung dalam IPPB 2 orang (Ismail, Abdul). Sementara anggota jamaah mencakup laki-laki dan perempuan. Sebagian terbesar laki-laki yang mewakili dari kelompok-kelompok Islam tersebut, jumlahnya ada 15 orang. (b) Sesepeuh, tokoh dan penganut agama Adam. Di kalangan Wong Sikep konsep sesepeuh itu bukan hanya menunjuk kepada satu orang yang menjadi semacam pimpinan puncak, namun mereka juga menyebut beberapa orang yang biasa memimpin *brokohan* sebagai sesepeuh juga, sesepeuh jenis ini dapat disebut dengan sesepeuh yang berada di level di bawahnya. Dalam penelitian ini informan saya selain Mbah Ontar juga tokoh-tokoh Sikep sebanyak 5 orang (Mbah Oyot, Yodo, Sukar, Darmo, Parsu). Dari kalangan anggota misalnya dari pemuda 4 orang (Gugun, Nioma, Kuci, Gono); dari kalangan remaja dini 2 orang (Pano, Bambang); warga Sikep 10 orang; Warga Sikep dari Wotan dan Ngawen masing-masing 2 orang (Sukam, Karno, Sarto, Somat). (c) Modin di Wotan dan Baturejo masing-masing 1 orang (Mbah Arin, dan Mos). (d) Sementara dari kalangan (e) pejabat pemerintah pada level RT-kabupaten meliputi: tingkat RT 2 orang (Saripan, Sukar), tingkat desa 2 orang yaitu lurah dan carik. Kedua aparat desa ini berkantor di masing-masing rumahnya karena kantor desa tidak pernah dipakai karena beberapa hal misalnya karena adanya konflik di antara keduanya. Konflik ini nampak lagi dalam Pilkades yang diadakan Februari 2008. Hal ini mempengaruhi dalam pencarian informasi dan data terkait, khususnya dokumentasi. Untuk ini saya berusaha 'menyowani' satu persatu ke rumah mereka. Di tingkat kecamatan, saya selain menghubungi Sekcam dan Satpol, juga yang terbanyak adalah dengan mas Mami, aparat yang membidangi dan memahmi data kependudukan, Wong Sikep dan Program Komunitas Adat Terpencil. Selain itu saya juga menghubungi aparat Kantor Urusan Agama Kecamatan Sukolilo yang selain dilayani kepalanya juga 2 orang yang ditugasi untuk memberi informasi rinci mengenai kehidupan Wong Sikep dan usaha-usaha yang dilakukan modin. Di Tingkat kabupaten saya menghubungi aparat Departemen Agama yaitu Kasi

Urais dan Penamas. Saya juga melakukan wawancara dengan berbagai pihak terkait seperti pengurus dan guru TK ABA, dan Madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum, mantan Penyuluh KB, mantan Kepala SD Wotan dan Kepala SD dan karyawan dan guru di SD Baturejo 3, mantan Dinas P & K kecamatan dan budayawan. Ini merupakan bagian dari penerapan teknik *snowball*. Setelah dimulainya kasus pendirian pabrik semen di Sukolilo dan meninggalnya sesepuh Sikep (23 Juni 2009), saya kontak lagi dengan beberapa informan yang terlibat langsung maupun tidak langsung dalam proyek yang kontroversial ini, yaitu Kuci, Nioma, dan Gugun, juga Saripan, dan petinggi.

Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara mendalam, observasi dengan berpartisipasi, dokumenter, dan perbincangan (*daily course method*). Wawancara mendalam berfungsi dalam dua hal: (a) sebagai pelengkap atau tindak-lanjut dari observasi, karena ada data yang tidak dapat diperoleh hanya melalui observasi, misalnya data tentang mengapa pelaku melakukan tindakan sosial tertentu, (b) wawancara mendalam mandiri/utama, misalnya data yang berkaitan dengan alih nilai Sikepisme dan kegiatan dalam perebutan pengaruh, baik di kalangan Wong Sikep maupun antara mereka dengan muslim dan aparat pemerintah. Sementara untuk memperoleh informasi yang bernilai historis saya menggunakan *wawancara sejarah hidup (life history interview)*, baik dari kalangan Wong Sikep maupun muslim dan aparat pemerintah. Hal ini untuk mengetahui pengalaman dan kegiatannya secara rinci pada masa-masa sebelumnya yang terkait dengan fokus penelitian, sehingga peneliti dapat mengonstruksi kejadian masa lalu dalam kaitannya dengan masa kini. Observasi dilakukan antara lain untuk mengetahui proses alih nilai dan interaksi sosial antarkelompok. Jenis observasi menggunakan antara observasi biasa dan observasi partisipan-pasif. Adapun *dokumenter* untuk memperoleh data historis, baik yang berkaitan dengan data monografi, kependudukan, Program Komunitas Adat Terpencil, dan kitab di kalangan Islam Rifaiyah.

Teknik perbincangan sehari-hari, merupakan temuan saya dalam penelitian ini, dikembangkan ketika penelitian lapangan sudah berlangsung dua minggu. Teknik ini cukup baik untuk dikembangkan, terutama pada masyarakat yang ada di perdesaan. Sebab dalam masyarakat tipe ini, orang sering berkumpul pada waktu-waktu tertentu, baik pagi, siang atau malam hari. Saya menggunakannya di kalangan muslim pada saat selesai shalat jamaah, khususnya shalat dluhur, ashar, dan maghrib, dan sehabis shalat jumat di masjid. Begitu juga ketika *melekan* (begadang) malam hari, serta sehabis pelaksanaan *brokohan* dan *slametan* yang biasa dilakukan Wong Sikep. Pada peristiwa yang terakhir ini, Wong Sikep yang diundang tidak langsung pulang setelah selesainya acara, namun melakukan perbincangan di antara yang hadir. Hal yang sama saya lakukan ketika di rumahnya mbah Ontar yang melibatkan beberapa Wong Sikep, baik yang berasal dari Baturejo maupun dari tempat lain seperti Kaliyoso dan Wotan.

Walaupun begitu teknik ini tidak menutup kemungkinan dilakukan di masyarakat perkotaan, terutama misalnya pada peristiwa dan kesempatan tertentu seperti setelah pelaksanaan shalat jamaah di mushalla atau masjid, dan peristiwa-peristiwa sosial lainnya.

Teknik perbincangan mirip dengan *focus group discussion* (FGD) tapi tentu banyak perbedaannya. Saya melihat ada beberapa kekuatannya dibandingkan dengan FGD yaitu: (a) suasananya berjalan santai, tidak formal seperti di FGD, Karena santai maka memungkinkan setiap orang yang hadir ikut berbicara dengan bebas dan lepas, sehingga peneliti dapat memperoleh

informasi, sikap, persepsi, dan tindakan yang lebih asli (*nature*). (b) Peneliti dapat memperhatikan mimik dan lagak setiap yang hadir. Kesamaannya dengan FGD pada aspek kelompoknya. Hanya saja cara ini ada kelemahannya yaitu makan waktu yang *bertele-tele (molor)*, dan terkadang tidak fokus. Tapi hal ini dapat diatasi dengan pengendalian arah pembicaraan oleh peneliti. Juga ada kemungkinan adanya dominasi pembicaraan oleh satu orang. Kalau kita sudah akrab dengan yang hadir peneliti dapat 'mengaturinya' agar yang lain ikut mengemukakan pendapatnya. Namun dalam hal-hal tertentu adanya dominasi pembicara oleh satu orang dapat ditoleransi kalau itu berkaitan dengan keahlian atau otoritas yang dimiliki sesuai isi pembicaraan. Hal yang perlu diperhatikan adalah peneliti harus mengandalkan kepada ingatan dan catatan saku yang ada. Sebab dalam kasus di lokasi penelitian ini, mereka merasa terganggu ketika saya menggunakan alat perekam. Berdasarkan kasus yang pernah saya alami di masjid BM saya tidak menggunakan lagi alat perekam ketika ada perbincangan. Alat perekam yang diketahui oleh subyek akan menghilangkan suasana santai dari perbincangan.

Teknik pengumpul data tersebut didukung oleh instrumen. Pada hakikatnya peneliti sendiri merupakan instrumen utama dan terpenting. Sebab seperti halnya prinsip yang berlaku dalam penelitian kualitatif, sebaik apapun rancangan penelitian dan teknik pengumpul data tanpa didukung oleh peneliti yang baik, maka teknik dan rancangan tersebut tidak akan memiliki makna. Selain itu, seperti telah disinggung di atas, ditambah dengan instrumen penunjang seperti alat perekam suara, catatan saku, catatan lapangan (*fieldnote*) yang memuat catatan deskripsi dan refleksi, dan kamera.

(3) Mencatat dalam catatan saku yang memuat pokok-pokok hasil mendengar-mengamati, perbincangan, dan peristiwa, sering juga dibantu oleh alat perekam suara. (4) Kemudian menyalin dan mengelaborasi apa yang ada dalam catatan saku ke dalam catatan lapangan (*fieldnote*) dengan format yang sudah ada. Format catatan lapangan saya buat dengan beberapa kolom yang berisi tema, catatan deskripsi atau peristiwa, dan catatan refleksi.⁷² Kolom tema memberi informasi tentang inti deskripsi yang sekaligus juga berisi konsep atau istilah-istilah kunci. Adapun catatan deskripsi berisi uraian penggambaran apa adanya secara rinci mengenai hasil dengar-amati-bincang-peristiwa. Dalam hal ini saya menuangkan melalui 3 cara yang dimodifikasi dari anjuran Bogdan & Biklen (1982) dan Emerson (1995: 68-80), yaitu penggambaran (*description*), dialog, dan karakterisasi. Dalam penulisan dialog saya memadukan antara model penggunaan kalimat sendiri, dan pembicaraan langsung. Adapun catatan refleksi berisi tentang (a) pemahaman saya dari catatan deskripsi dengan mengaitkan dan membandingkannya dengan konsep-konsep, teori umum atau signifikan (*general/significant theory*), meminjam istilah Sanjek (1990), atau bahkan membandingkannya dengan temuan peneliti lain. (b) juga berisi evaluasi terhadap metode penelitian yang saya lakukan, (c) langkah dan informasi yang perlu dilacak lebih jauh dari data dalam catatan deskripsi yang sudah ada. Hal ini sekaligus berfungsi sebagai hipotesis (kerja) yang

⁷²Khusus untuk catatan lapangan ini saya banyak memodifikasi dari Bogdan & Biklen (1982) dan Emerson (1995). Bogdan dan Biklen misalnya membaginya ke dalam catatan deskripsi dan catatan refleksi. Aspek-aspek yang harus dikemukakan dalam catatan deskripsi meliputi: (a) tampilan fisik informan, (b) dialog yang sudah terstruktur, (c) lingkungan fisik, (d) kejadian-kejadian khusus, (e) aktivitas secara rinci, (f) perilaku, pikiran, dan perasaan peneliti sendiri. Adapun aspek-aspek yang termuat dalam catatan Refleksi meliputi: (a) Menghubungkan antar data atau konsep, menambahkan ide peneliti, (b) refleksi tentang metode (desain, metode, prosedur penelitiannya), (c) Konflik dan dilema etik antara peneliti dengan yang diteliti.

perlu dibuktikan melalui penelitian selanjutnya. (d) Khusus untuk evaluasi kemajuan setiap tahap dilakukan seminggu sekali. Dari evaluasi mingguan ini akan diketahui apa saja yang belum atau yang sudah ditindaklanjuti dari temuan dan informasi sementara yang saya kemukakan dalam catatan deskripsi, dan catatan refleksi.

Dalam catatan dan pembahasan pada setiap bagian saya mengemukakan unsur-unsur sebagaimana dianjurkan Vayda (1983) yaitu: siapa melakukan atau memerankan apa, kapan dan bagaimana pengorganisasian atau usaha-usaha mempengaruhi atau mengarahkan pihak lain (interaksi dan negosiasinya), mengapa dilakukan, dan hasil atau pengaruh yang dilakukan tiap pihak terhadap pihak lain.

Kelima, Analisis dan penulisan hasil. (1) Seluruh data yang diperoleh dari informan hasil observasi, dan dokumen diolah dan dianalisis. Analisis data dilakukan, seperti dikemukakan Bogdan dan Biklen (1982), dalam dua tahap yaitu analisis ketika di dalam proses penelitian di lapangan dan analisis setelah penelitian di lapangan. Kesatu, analisis ketika di lapangan setelah melalui pengolahan data dianalisis secara induksi-analistik. Tujuannya untuk menemukan simpul-simpul sementara. Kemudian dikembangkan pertanyaan atau hipotesis baru, lalu mengadakan penelitian lagi untuk memperoleh jawaban dan perluasan data dan seterusnya sampai 'jenuh' (*ongoing hypothesis making and testing*). Hal ini sesuai dengan teknik *triangulasi*.⁷³ Kedua, analisis setelah di lapangan dilakukan melalui proses mengkategorikan dan menemukan konsep atau budaya lokal yang terkait dengan tujuan penelitian, kemudian menghubungkan antarkonsep, sehingga ditemukan karakteristik yang berkaitan dengan tema penelitian secara utuh (holistik) (Bandingkan dengan Miller dan Huberman:1992). (2) Proses koding dan pengolahan data, langkah-langkahnya dilakukan dengan cara: (a) Membuat atau menyusun *outline* yang dapat menjadi panduan saya menulis disertasi. Hal ini sebenarnya sudah saya lakukan setelah penelitian berlangsung 3 bulan. Untuk itu saya menyusun sistematika atau *outline* laporan dengan sub-subkajiannya. (b) Memilih dan memilah tema-tema yang sejenis yang ada dalam *fieldnotes* dengan memberi kode pada *outline* yang saya susun. (3) Berdasarkan *outline* tersebut dengan mengkaji ulang perolehan catatan lapangan saya ternyata masih banyak 'bolong-bolongnya', masih perlu penajaman, perluasan, dan perolehan data baru. Untuk itu saya terjun ke lapangan lagi sehabis lebaran, dengan menggunakan *outline* yang ada, juga mencari referensi terkait dengan bahasan seperti tentang Rifaiyah, Yakari, dan Wong Sikep, serta teori-teori relevan. Untuk teori-teori relevan ini saya juga sudah melakukannya ketika dalam proses penelitian periode pertama sebelum jeda. (4) Melanjutkan penyusunan laporan sehingga menjadi 'bangunan' yang utuh.

Keenam, pengecekan kembali informasi dan data setelah penelitian di lapangan. Khusus untuk data yang berkaitan dengan kelompok Islam saya menemui lagi tokoh Islam netral, Yakari, Rifaiyah, dan NU. Pengecekan kepada kelompok ini selain memberikan data tertulis juga dengan

⁷³ Melakukan triangulasi berarti memverifikasi, mengubah-memperluas informasi dari pelaku satu ke pelaku lain dan atau dari satu pelaku sampai 'jenuh'. Dengan begitu proses triangulasi ini dapat dilakukan dengan 4 cara yaitu: (1) menggunakan multimetode untuk saling mendukung dalam memperoleh data (2) melakukan snow-ball dari sumber informasi satu ke satu informasi yang lain. (3) yang tak kalah penting adalah melakukan penggalian lebih jauh dari seorang atau beberapa informan dalam aspek yang sama dan yang terkait. (4) Dalam hal ini satu aspek yang terkandung dalam triangulasi informan dan penggalian lebih lanjut ini adalah pengecekan oleh informan, baik ketika proses penelitian berlangsung maupun setelah penelitian dilakukan.

membacakan secara lisan. Sementara data yang berkaitan dengan Wong Sikep saya minta bantuan dari kalangan pemudanya, hanya masalahnya adalah meskipun saya yakin dia mampu baca-tulis karena pernah sekolah, namun dia enggan karena *khawatir* diketahui bisa membaca. Untuk itu saya melakukannya dengan cara membacakan beberapa data penting untuk ditanggapi.

Lampiran 3: CURRICULUM VITAE

Nawari Ismail lahir di Desa Labuhan Kecamatan Sreseh Kabupaten Sampang Madura tanggal 1-1-1962. Kini tinggal di Wonocatur RT 18/28 no. 733 Banguntapan Bantul. Dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dengan pangkat/golongan: Pembina/IV/a, dan jabatan akademik: Lektor Kepala. Isteri dari keluarga Jawa (Ngawi) dan sekarang dikaruniai 3 orang anak, masing-masing Srigading Dwi Lestari, Farida Lisna Priscasari, dan Muhammad Arkana Firdaus.

Pendidikan:

Setamat dari Pendidikan Guru Agama Negeri VI Tahun di Bangkalan (1981) kemudian melanjutkan ke Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga (Sarjana Muda selesai 1984, dan Sarjana selesai 1987). Gelar Magister diperoleh dari PMSI UMS dengan Konsentrasi Sosial-Budaya Islam (1997). Gelar Doktor (S3) diperoleh dari Departemen Antropologi FISIP UI (2010)

Pekerjaan:

1. Menjadi dosen tetap di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sejak tahun 1990-sekarang
2. Dosen Luar Biasa Fakultas Dakwah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak tahun 2002
3. Dosen Luar Biasa di Fakultas Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Universitas Ahmad Dahlan, tahun 2001-2003
4. Dosen Luar Biasa pada Akademi Teknologi Kulit Yogyakarta, tahun 2008-sekarang.
5. Dosen pada Magister Manajemen Rumah Sakit Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, tahun 2010.
6. Dosen Sosiologi pada Prodi Ilmu Komunikasi FISIP UMY

Pelatihan:

Pelatih/Narasumber:

1. Narasumber dalam Workshop Penulisan Artikel di Jurnal Ilmiah di Lingkungan Karyawan dan Penyuluh Keluarga Berencana BKKBN Propinsi DIY (2009); dan Guru-guru di lingkungan SMP dan SMAM Propinsi DIY (2009)
2. Narasumber dalam Workshop Metodologi Penelitian Untuk Sukses dalam Hibah Multi Tahun di beberapa institusi: Universitas PGRI Yogyakarta (2009); Universitas Proklamasi (2008); Fakultas Ekonomi (2008), Fakultas Hukum (2007) dan Fakultas Agama Islam UMY (2007).

3. Narasumber dalam Workshop Metodologi Penelitian Kualitatif di Lingkungan Pimpinan dan Dosen Magistes Manajemen Rumah Sakit UMY (2009)
4. Narasumber dalam Pelatihan Metodologi Penelitian Dosen di Lingkungan Kopertis Wilayah V Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta, tanggal 21 September 2003 dan 2006
5. Narasumber dalam Pelatihan Metodologi Penelitian Dosen Muda di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 14 Januari 2005.
6. Reviewer Proposal Penelitian Mahasiswa dan Program Penelitian dosen di Lingkungan UMY (2004-2005)
7. Reviewer proposal penelitian dosen di lingkungan Jurusan Ilmu Pemerintahan Fakultas Isipol UMY dalam rangka Hibah Kompetensi tahun 2007, 2008, 2009.

Peserta:

1. Pelatihan Penelitian Sosial Keagamaan selama seminggu, oleh Departemen Diknas RI di Jakarta (2003).
2. Pelatihan Pengembangan Penelitian Interdisipliner di Perguruan Tinggi oleh UGM (2003)
3. Pelatihan Applied Approach di Yogyakarta (2001).
4. Pelatihan Peneliti Agama (Kualitatif-Etnografi) selama 3 bulan oleh Balitbang Departemen Agama RI di Jakarta (1992/1993).

Jabatan dan Organisasi:

1. Ketua Jurusan/Prodi Komunikasi dan Penyiaran Islam FAI-UMY, Periode 2008-2011; periode 1994-1997; dan 1999-2003.
2. Sekretaris Pusat Studi Perubahan Sosial dan Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, periode 2004- 2007
3. Anggota Majelis Pemberdayaan Masyarakat PWM, periode 2010-2015
4. Majelis Dikdasmenbud Pimpinan Wilayah Muhammadiyah, periode 1995-2000 dan 2000-2005.
5. Pengurus Yayasan Al-Muthi'in (Sekretaris Umum, 2000-2005, 2005-2010)
6. Pengurus Yayasan Al-Islam Tambak Bayan Sleman, (Bidang Penelitian dan Pengembangan, 1995-2000)
7. Pengurus Laboratorium Dakwah (Labda) Salahuddin Budi Mulia Yogyakarta (1993-1994)
8. Aktif di HMI Cabang Yogyakarta, Kordinator Aparat (1985-1986); HMI Korkom IAIN, Ketua (1984-1985); HMI Komisariat Fakultas Dakwah IAIN, Sekretaris Umum (1983-1984), ,
9. Semasa di SLTA menjadi Ketua PII Komisariat Bangkalan Utara (1980), .

Karya Ilmiah

Artikel di Jurnal dan Harian, dan Makalah:

1. 'Penulisan Artikel Ilmiah.' Makalah dalam Workshop Penulisan Artikel di Jurnal Ilmiah di Lingkungan Karyawan dan Penyuluh Keluarga Berencana BKKBN Propinsi DIY, 26 November 2009; dan Guru-guru di lingkungan SMP dan SMAM Propinsi DIY 10 Maret 2009.
2. 'Metodologi Penelitian Kualitatif Sebuah Pengantar.' Makalah Workshop untuk Dosen-dosen di Lingkungan Magister Manajemen Rumah Sakit UMY Oktober 2009.
3. 'Strategi Sukses Meraih Hibah Multi Tahun.' Makalah dalam Pelatihan dan Workshop Metodologi Penelitian Untuk Sukses dalam Hibah Multi Tahun di Universitas PGRI Yogyakarta (2009); Universitas Proklamasi (2008); Fakultas Ekonomi (2008), Fakultas Hukum (2007).
4. 'Gerakan Islam Sempalan.' Makalah dalam Bedah Buku Gerakan Islam Syariat karya Dr. Haedar Nashir bersama dengan Ustad Basyir (Majelis Mujahidin Indonesia) dan ketua Hisbut Tahrir Indonesia (HTI). Pelaksana HMJ Ilmu Pemerintahan FISIP UMY. Juni 2008
5. Budaya Lokal sebagai modal dalam Pengembangan Kerukunan Umat beragama, *Muqaddimah* Vol.XIV, No. 24 Januari-Juni 2008;
6. 'Validitas dan Reliabilitas dalam Penelitian Kualitatif.' Makalah Diskusi Dosen FAI UMY, September 2008.
7. Profil Konflik Umat Beragama Studi Kasus di Lima Daerah. Jurnal *Mukaddimah (Terakreditasi)*, No.20 Tahun XII/2006;
8. 'Potensi Konflik SARA dalam Masyarakat Yang Berubah: Catatan dari Lapangan' Makalah Seminar yang diselenggarakan oleh Pusat Studi dan Perubahan Sosial Politik bekerja sama dengan Lembaga Hikmah dan Kebijakan Publik PWM DIY, tanggal 25 April 2006;
9. 'Sekularisasi Pesan-pesan Dakwah oleh Subyek Dakwah di Kecamatan Kalasan.' Dalam *Afkaruna*, No. 4 Juni 2005
10. Keluarga Beda Agama dalam Masyarakat Jawa-Perkotaan, dalam Jurnal *Millah*, Vol. IV, No. 1, Agustus 2004.
11. Komunikasi Dakwah dan Jender Persepektif Sosial-Budaya, dalam Jurnal '*Nabila*', Vol. VII, No. 2, September 2004.
12. *Kritik NonNeomaxisme atas Sosialisme-Marxisme, Refleksi Terhadap Buku 'Kritik Atas Sosialisme Marxisme' Karangan Ghanim Abduh, Terjemahan Maghfur Wahid. Bangil: Al-Izzah, 2003, 165)* Makalah Bedah Buku yang diselenggarakan BEM FAI UMY-Forum Mahasiswa Pembebasan UMY, tanggal 20 Pebruari 2004;
13. *Islam dan Perkembangan Politik Kontemporer : Sebuah Repolitisasi Islam Antara Harapan dan Realitas. Makalah Diskusi yang oleh Pusat Studi Perubahan Sosial dan Politik UMY, 22 April 2003;*

14. Rekonstruksi Sosial Budaya Islam, Upaya Merajut Sukma Yang Hilang. *Jurnal Studi Islam 'Mukaddimah'*, No. 12 Th.VIII/2002;
15. *Model Gerakan Teologi Pembebasan dari Girli, Sudut Pandang Outsider: Refleksi Kritis Terhadap Buku Menuju Kampung Pemerdakaan Membangun Masyarakat Sipil dari Akar-akarnya Belajar dari Romo Mangun di Pinggir Kali Code* Oleh Darwis Khudori, Makalah pada Bedah Buku yang dilaksanakan oleh LPPI UMY pada hari Sabtu, 23 Nopember 2002;
16. Islam and The Cultural Accomodation of Social Change. Book Review dalam *Jurnal Mukaddimah*, No.10 Th. VII/2001;
17. Merambah Paradigma Ilmu Sintetik Pendekatan Landasan Filsafat Ilmu. *Jurnal 'Orientasi'*, Edisi 2, Tahun II, Mei 2000;
18. Keterlibatan Agama Perempuan Islam di Desa Tamantirto Kasihan Bantul, *Jurnal Pusat Studi Wanita*. dalam *'Nabila'*. Volume 1/Tahun 3, Januari 1999);
19. Peran Jender Laki-laki dan Perempuan pada Keluarga Beda Agama di Berbah Sleman, PSW UMY, dalam *Jurnal PSW, Nabila*, 1998);
20. Pola Hubungan Sosial Tokoh-tokoh Agama dalam Kerangka Kerukunan AntarUmat Beragama Studi Kasus di Cimahi Bandung, dalam *Jurnal Inovasi*, Edisi 1/1993
21. Menulis artikel di beberapa harian seperti di *Kedaulatan Rakyat, Jawa Pos Radar Yogya, Sindo dan Berita Nasional*.

Buku:

1. *Keluarga Beda Agama dalam Masyarakat Jawa Perkotaan*. Yogyakarta: Samudera Biru. 2010
2. *Pergumulan Dakwah Islam dalam Perspektif Sosial-Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2010.
3. *Filsafat Dakwah Ilmu Dakwah dan Penerapannya*, sebagai penyunting dan penyempurna atas buku lama Ki Moesa Mahfoedl, Jakarta: Bulan Bintang, 2004.
4. *Peradilan Agama antara Kesatuan dan Kebhinnekaan*, sebagai editor bersama Profesor Dr. Abdul-Ghafur Anshari, SH, MH, Yogyakarta: Bumi Nusantara, 1990, 2002, 2005;
5. *Pendidikan Al-Islam, Tarih Untuk SLTP Muhammadiyah Kelas I dan Kelas 3*, sebagai editor. Yogyakarta: Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah PWM DIY, 2003 (Cetakan 1), 2004 (Cetakan 2), 2009 (edisi revisi).
6. *Pendidikan Al-Islam, Tarih Untuk SLTP Muhammadiyah Kelas 2*, sebagai Penulis. Yogyakarta: Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah PWM DIY, 2003 (Cetakan 1), 2004 (Cerakan 2, 2009 (edisi revisi).
7. *Pendidikan Al-Islam, Tarih Untuk SMU/SMK Muhammadiyah Kelas I Kelas 2, Kelas 3*, sebagai editor. Yogyakarta: Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah PWM DIY, 2003(Cetakan 1), 2004 (Cetakan 2, 2009 (edisi revisi).

Penelitian:

1. Pola Bertahan dan Perubahan Sosial Kelompok Agama Lokal Kasus Wong Sikep di Pati. Penelitian Fundamental, Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2009.
2. Strategi Pemeranan Lembaga Sosial Berorientasi Keluarga (LSBK) dalam Pengelolaan Konflik Sosial Berbasis Ketahanan Masyarakat Studi Kasus di Yogyakarta dan Kulonprogo. Penelitian Hibah Bersaing ke-XV **Tahun ke-2**, Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2009.
3. Strategi Pemeranan Lembaga Sosial Berorientasi Keluarga (LSBK) dalam Pengelolaan Konflik Sosial Berbasis Ketahanan Masyarakat Studi Kasus di Yogyakarta dan Kulonprogo. Penelitian Hibah Bersaing ke-XV **Tahun ke-1**, Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2008.
4. Model Pengendalian dan Penyelesaian Konflik AntarUmat Beragama Berbasis Budaya Lokal (Studi Kasus di 5 Daerah: Mataram, Pasuruan, Kulonprogo, Surakarta, dan Tasikmalaya). Penelitian Hibah Bersaing ke-XIII. **Tahun ke-3** Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2007
5. Upaya Pengendalian dan Penyelesaian Konflik AntarUmat Beragama Berbasis Budaya Lokal (Studi Kasus di 5 Daerah: Mataram, Pasuruan, Kulonprogo, Surakarta, dan Tasikmalaya). Penelitian Hibah Bersaing ke-XIII, **Tahun 2**, Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2006
6. Model Pengendalian dan Penyelesaian Konflik AntarUmat Beragama Berbasis Pada Budaya Lokal Dalam Menunjang Kerukunan Umat Beragama (Studi Kasus di 5 Daerah: Mataram, Pasuruan, Kulonprogo, Surakarta, dan Tasikmalaya), Penelitian Hibah Bersaing ke-XIII, **Tahun 1**, Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2005.
7. Profil Orang Hakka: Studi Kasus Kehidupan Keluarga Orang Hakka di Singkawang. Program Penelitian Sosial-Keagamaan Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2004;
8. Penelitian Evaluasi Proyek Koalisi Antikorupsi Melalui Pendidikan. Kerja sama Antara Partnership dan LP3 UMY. 2004.
9. Sekularisasi Pesan-pesan Dakwah oleh Subyek Dakwah di Kecamatan Kalasan, UMY, 2004
10. Kebijakan Pemerintah di Bidang Pendidikan dalam Perspektif Kerukunan Beragama, Ketua Peneliti, Kerja sama Antara Majelis Dikti-Litbang PP Muhammadiyah dan Asosiasi Perguruan Tinggi Katolik, 2003;

11. Keluarga Beda Agama dalam Masyarakat Jawa Perkotaan Studi Kasus di Sinduadi Sleman, Program Penelitian Dosen Muda Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional RI, 2002;
12. Keluarga Beda Agama dalam Masyarakat Jawa Perdesaan, Studi Kasus di Kecamatan Berbah Sleman, Program Kompetisi Penelitian Dosen Departemen Agama RI, 1999;
13. Keterlibatan Agama Umat Beragama (Islam dan Kristen) di Jogotirto Berbah Sleman, UMY, 1995
14. Pola Hubungan Sosial Tokoh-tokoh Agama dalam Kerangka Kerukunan AntarUmat Beragama Studi Kasus di Cimahi Bandung, Jakarta: Balitbang Depag RI

Yogyakarta, Februari 2011

Nawari Ismail

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Abdullah, Amin. 2002. *Studi agama normativitas atau historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing women's worlds, bedouin stories*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- Ahmad Rifai, KH. t.t. *Riayatul himmah*. T.t.p: t.n.p.
- Alexander, Jeffrey C & Seidman, Steven (ed). 1994. *Culture and society, contemporary debates*. Cambridge: Cambridge University Press
- Amin, H.Ahmad Syadiri. 1994. *Pemikiran kiai haji ahmad rifai tentang rukun islam satu*. Jakarta: Jama'ah Masjid Baiturrahman.
- Baehaqy, Imam, dkk. 2002 *Agama dan relasi sosial*. Yogyakarta: LKiS.
- Banton, Michael. 1966. *Anthropological approaches to the study of religion*.
- Barnard, A. 2000. *History and theory in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, Greg & Fealy, Greg (editor). 1996. *Nahdlatul ulama' traditional islam and modernity in indonesia*. Clayton: Monash Asia Institute.
- Beatty, Andrew. 2001. *Variasi agama di jawa: Suatu pendekatan antropologi*. Jakarta: Rajagrafindo Persada. 2001.
- Beckford, James dan Kuhn, Thomas S. 1991. *The changing face of religion*. London: Sage Publication.
- Bertens, K. 2002. *Filsafat barat kontemporer Prancis*. Jakarta: Gramedia.

- Bleeker, C.J. 1964. *Pertemuan agama-agama di dunia*. Terjemahan Barus Siregar. Bandung: Sinar Bandung.
- Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs. N.J: Prentice Hall.
- Bocock, Robert. 1986. *Hegemony*. London-New York: Ellis Horwood Ltd. & Tavistock Publications.
- Bogdan, Robert C & Biklen, Sari Knopp. 1982. *Qualitative research for education: an introduction to theory and method*. Boston: Allyn & Bacon, Inc.
- Bohannon, Paul & Glazer, Mark. 1988. *High point in anthropology*. New York: Mc Graw-Hill, Inc.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1977a. Symbolic power, dalam D. Gleeson (ed.). *Identity and structure issues in the sociology of education*. Driffield: Nafferton Book.
- Bruinessen, Martin van. 1997. *NU dan relasi-relasi kuasa Pencarian wacana*. Terjemahan Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS.
- Budiman, Hikmat. ed. 2007. *Hak minoritas dilema multikulturalisme di indonesia*. Jakarta: The Interseksi Foundation.
- Budiwanti, Erni. 2000. *Islam sasak wetu telu versus waktu lima*. Yogyakarta: LKiS.
- Cheater, Angela, 1999. 'Power in the postmodern era', dalam Cheater, Angela. ed. 1999. *The Anthropology of power: empowerment and disempowerment in changing structures*. London-New York: Routledge.
- Creswell, John W. 1994. *Research design: qualitative & quantitative approaches*. London: Sage Publications.
- Danaher, Geoff., Shirato, Tony., & Webb, Jen. 2000. *Understanding Foucault*. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publication.
- Daya, Burhan. 1990. *Perbandingan agama*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.
- De Graaf, H.J. 1985. *Awal kebangkitan mataram masa pemerintahan Senopati*. Jakarta: Grafiti pers.

Djamil, Abdul. 2001. *Perlawanan kyai desa: Pemikiran dan gerakan islam KH Ahmad Rifa'i kalisalak*. Yogyakarta: LKiS,

Ember, Carol R & Ember, Melvin. 1996. *Anthropology*. New Jersey: Prentice Hall, Inc.

Emerson, Robert M, et.all. 1995. *Writing ethnographic fieldnotes*. Chicago. The University of Chicago Press

Feillard, Andre, 1999. *NU vis-à-vis negara* (Lesmana. Penerjamah). Yogyakarta: LKiS.

Foucault, M. 1980. *Power/ knowledge*. New York: Pantheon.

-----, 2002. *Power/knowledge: wacana kuasa dan pengetahuan*. Yogyakarta: Bentang Budaya.

-----, 1977. *Dicipline and punish*. London: Allen Lane

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books Inc.Publisher.

-----, 1989. *Abangan, santri, priyayi dalam masyarakat jawa*. Terjemahan Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya

-----, 1992. *Tafsir kebudayaan*. Terjemahan . Yogyakarta: Kanisius.

Giddens, Anthony. 1979. *Central problems in social theory*. London: Macmillan.

-----, 1989. *Sociology*. Cambridge: PolityPress.

Gillin, John Lewis & Gillin, John Philip. 1954. *Cultural sociology*. New York: The Mac Millan Company.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the prison. Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.

Grillo, Eric. 2005. 'Two dogmas of discourse analysis', dalam Eric Grillo (ed.). *Power whitout domination, dialogism and the empowering property of communication*. Philadelphia, PA-USA: John Benjamins Publishing Company.

Hamilton, Peter (edit.). 1990. *Talcott Parsons dan pemikirannya*. Terjemahan Hartono H. Yogyakarta: Tiara Wacana

Harker, Richard. et.al . ed.. 1990. *An introduction to the work of Pierre Bourideu yhe practice of theory*. London: The Macmillan Press Ltd.

- Hefner, Robert W. 1989. *Hindu javanese: Tengger tradition and islam*. New Jersey: Prcenton University Press.
- Hutomo, Suripan Sadi, 1996. *Tradisi dari blora*. Semarang: Citra Almamater.
- _____. 1983. "Bahasa dan sastra lisan orang samin", dalam *Basis* (edisi Januari 1983).
- _____. 1985. "Samin surontiko dan ajaran-ajarannya", dalam *Basis* (edisi Januari 1985 dan bersambung pada edisi Februari 1985).
- Ibrahim, Idi Subandy, Dedy Djamaluddin Malik. 1997. *Hegemoni budaya*. Yogyakarta: Bentang.
- Ibrahim, Anwar. 1997: *The asian-renaissance*. Kuala Lumpur: Time Books International.
- Jary, David dan Julia Jary, 1991, "Multiculturalism". Hal.319. *Dictionary of Sociology*. New York: Harper.
- Jenkins, Richard. 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Keesing, R.M. 1981. *Cultural anthropology: A contemporary perspective*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Kirk, Jerome, Miller, Marc L. 1986. *Reliabitiy and validity in qualitative research*. NewburyPark-London-New Delhi: Sage Publications.
- Koentjaraningrat. 1981. *Metode-metode penelitian masyarakat*. Jakarta: Gramedia
- _____. 2002. *Manusia dan kebudayaan di indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Lewis, Oscar. 1959/1988. *Five families mexican case studies in the cultural of poverty*. New York: Basic Bokks, Inc., Publisher
- Lincoln, Yvonna S., & Guba, Egon G. 1985. *Naturalistic inquiry*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Miller, Don & Branson, Jan., 'Pierre Bourdieu: culture and praxis', dalam Austin=Broos, Diane J. ed. 1987. *Creating culture.profile in the study of culture*. Sydney-Boston: Allen & Unwin.
- Morris, Brian. 1987. *Anthropological studies of religion*. New York: Cambridge University Press.
- Muhaimin. 2002. *Islam dalam bingkai budaya lokal*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

- Muhammadun, Dalhar. 2004. *Tanah berdarah di bumi merdeka : Menelusuri luka-luka sejarah 1965-1966 di blora*. Solo: Yayasan Advokasi Transformasi Masyarakat (ATMA) bekerjasama dengan Lembaga Penelitian dan Aplikasi Wacana (LPAW) serta Perkumpulan ELSAM.
- Mumfangati, Titi, dkk. 2004. *Kearifan lokal di lingkungan masyarakat samin kabupaten blora jawa tengah*. Yogyakarta: Jarahnitra.
- Nash, June. 2005. "Introduction: Social movements and global processes", dalam June Nash (ed). *Social movements an antropological reader*. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing.
- Nurudin, dkk. 2003. *Agama tradisional: Potret kearifan hidup masyarakat samin dan tengger*: Yogyakarta: LKiS.
- Patton, Paul. 1987. 'Michel Foucault'. Dalam Diane J Austin-Bross. ed. *Creating culture*. London-Boston-Sydney: Allen& Unwin.
- Pelto, P.J., Pelto, G.H. 1989. *Anthropological research: The structure of inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Priyono, Herry. 2002. Anthony gidden suatu pengantar. Jakarta: KPG dan Program Magiste Ilmu Religi dan Budaya USD.
- Purwadi. 2004. 'Ajaran Samin surosentiko', dalam *Tasawuf Muslim Jawa*. Yogyakarta: Damar Pustaka.
- Ritzer, George. 1980. *Sociology: A multiple paradigm science*. Boston: Allyn and Bacon, Inc.
- Robertson, Roland, ed. 1998. *Agama: dalam analisa dan interpretasi sosiologis*. (Achmad Fedyani Saifuddin. Penerjamah) . Jakarta: Rajawali.
- Romdon. 1993. *Tasawuf dan aliran kebatinan: Perbandingan antara mistisisme Islam dengan aspek-aspek mistisisme jawa*. Yogyakarta: LESFI.
- Said, Edward W. 1995. *Kebudayaan dan kekuasaan*. Terjamahan. Bandung: Mizan.
- , 1987/2002. *Covering islam*. New York: Vintage Books.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. 2005. *Antropologi kontemporer Suatu pengantar kritis mengenai paradigma*. Jakarta: Prenada Media.
- Sanjek, Roger. ed. 1990. *Fieldnotes The makings of anthropology*. Ithaca and London: Cornell University Press.

- Sastroatmodjo, R.P.A Soerjanto. 2003. *Masyarakat samin, Siapakah mereka?* Yogyakarta: Narasi.
- Scott, James. 1993. *Perlawanan kaum tani*. Terjemahan Budi Kusmono. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- 2000. *Senjatanya orang-orang yang kalah*. Terjemahan Rahman Zainuddin dkk. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Shahab, Yasmine Zaki. 2004. *Identitas dan otoritas Rekonstruksi tradisi betawi*. Jakarta: Laboratorium Antropologi FISIP UI.
- Slamet MD. 2005. *Pesona budaya blora, Suatu kajian folklor*. Surakarta: STSI Press bekerjasama dengan Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Blora.
- Spradley, James P. 1997. *Metode etnografi*. Terjemahan Misbah ZE. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Spradley, James P., McCurdi, David W. (edit.). 1987. *Confirmity and conflict: Readings in cultural anthropology*, edisi 6. Little Brown and Company.
- Spangle, Michael L & Isenhardt, Myra Warren. 2003. *Negotiation. coomunication for diverse setings*. Thousan Oaks-London-New Delhi: Sage Publications
- Sobary, Mohammad. 2007. *Kesalehan sosial*. Yogyakarta: LkiS.
- Stange, Paul. 1998. *Politik perhatian: Rasa dalam budaya jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Subagya, Rachmat. 1981. *Agama-agama asli indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan dan Cipta Loka Caraka.
- Suhernowo dkk. 1952. *Research golongan masyarakat samin*. Yogyakarta: Fakultas Isipol UGM dan BPPS.
- Suparlan, Parsudi. 1995. *Orang sakai di riau. Masyarakat terasing dalam masyarakat indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- 2005. *Sukubangsa dan hubungan antar-sukubangsa*. Jakarta: YPKIK.
- Suryadinata, Leo. 2002. *Negara dan etnis tionghoa, kasus indonesia*, Jakarta: LP3ES.
- Su'ud, Abu. 2001. *Ritus-ritus kebatinan*. Yogyakarta: Muhammadiyah University Press.
- Takashi, Shiraishi,1979. *Saminisme dan rakyat radikalisme*. Tokyo: Toyobunka

Taylor, Steven J. & Bogdan, Robert. 1984. *Introduction to qualitative research methods The search for meanings*. New York: A Wiley-Interscience Publication.

Thompson, E.P. 1963. *The making of the english working class*. New York: Vintage.

Tibi, Bassam. 1991. *Islam and the cultural accomodation of sosial change*. Boulder: Westview Press.

Toer, Pramoedya Ananta. 1994. 'Yang sudah hilang', dalam *Cerita dari blora*. Jakarta: Hasta Mitra.

Turner, Bryan S. 1991. *Religion and social theory*. London: Sage Publications.

Tsing, Ana L. 1998. *Di Bawah bayang-bayang ratu intan*. (Achmad Fedyani Saifuddin. Penerjemah). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Watson, C.W. 2000, *Multiculturalism*. Buckingham-Philadelphia: Open University Press.

Weber, Max. 1958. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. (Talcott Parsons. Trans.) New York: Charles Scribner's Sons.

----- Sosial action and the types. dalam Talcott Parsons et.al.edit. 1961. *Theories of society*. New York: The Free Press.

Widjaja, AW. editor. 1986. *Manusia indonesia individu, keluarga dan masyarakat*. Jakarta: Akademika Pressindo.

Widjojo dkk. 2008. *Bahasa negara vs bahasa gerakan mahasiswa kajian semiotik*. Jakarta: Obor.

Woodward, Max. 1999. *Kesalehan normatif versus kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.

Young, Kimball & Raymond, Mack. 1959. *Sociology and social life*. New York: American Company.

SUMBER TIDAK DITERBITKAN

Burhanuddin, Afid. 2006. 'Nilai-nilai pendidikan dalam ajaran samin surosentiko menurut pandangan pendidikan islam'. Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga.

Ismail, Nawari. 2004. 'Profil orang hakka: studi kasus keluarga beda agama di singkawang'. Laporan penelitian tidak diterbitkan. Jakarta: Proyek Pengkajian dan Penelitian Ilmu Terapan Ditbinlitabnas-Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional

- Makhasi, Mashari. 1985. 'Pengaruh samanisme terhadap kehidupan hukum masyarakat samin dan perubahan-perubahannya sesudah kemerdekaan republik indonesia di kabupaten bojonegoro propinsi jawa timur.' Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Hukum UGM.
- Marlina, Eny. 2005. 'Variasi leksikon pemakaian bahasa jawa dalam aspek sosial budaya pada masyarakat samin: Kajian sosiodialektologi di kecamatan kradenan kabupaten blora.' Skripsi tidak diterbitkan. Semarang: Universitas Negeri Semarang Fakultas Bahasa dan Seni.
- Mirzah, Harun. 1989. *Gerakan samanisme*. Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga.
- Nurmawati, Awalun Mei. 2005. 'Dinamisasi sistem agama dalam masyarakat samin di tengah modernisasi. (Studi tentang peran sistem agama dalam modernisasi masyarakat samin di desa tapelan, bojonegoro, jawa timur)'. Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta : UIN Sunan Kalijaga, Fakultas Ushuluddin.

ARTIKEL DALAM JURNAL DAN WEBSITES

- Abdullah, Taufik. 'Integritas nasional, globalisasi, dan kearifan lokal,' dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*. No. 65/2001:
- Aheam, Laura M. 'Language and agency,' *Annu. Rev. Anthropology*. 2001.30 109-37. Diakses 10 Juli 2009, dari arjournals.annualreviews.org oleh NATL. Univ. of Singapore
- Anwar, Hasan. 'Pola pengasuhan anak orang samin desa margomulyo, jawa timur,' dalam *Prisma*. Nomor 10, Oktober 1989.
- Benda, Harry J, & Castle, Lance. 'The Samin movement,' dalam *BKITLV*. 125/2,1969.
- Candrawan, IB. 'Karma dalam pandangan hindu dan buddha' dalam http://www.parisada.org/index.php?option=com_content&task=view&id=798&Itemid=29
- Giap, The Siau. 'The Samin and samat movement in java: Two exampleks of peasant resistance', *Ruvue du Sud-East Asiatique* 2, 1967
- G. Sijayanto/Mayong S. Laksono. 'Samin: Melawan penjajah dengan jawa ngoko' dalam http://www.indonesia.com/intisari/2001/Juli/warna_samin.htm. Diakses pada tanggal 5 Desember 2006.

Haryatmoko. 'Landasan teoritis gerakan sosial menurut pierre bourdieu: Menyingkap kepalsuan budaya penguasa,' dalam *Basis* No. 11-12 Tahun 52, November-Desember 2003.

Hasyim, Muhammad Fathoni. 'Islam samin, sinkretisme tradisi samin dan islam di jepang bojonegoro,' dalam *Istiqro'*. Volume 03, Nomor 01, 2004.

Hutomo, Suripan Sadi. 'Bahasa dan sastra lisan orang samin,' dalam *Basis*. Edisi Januari 1983.

_____, 'Samin surontiko dan ajaran-ajarannya,' dalam *Basis*. Edisi Januari dan Februari 1985.

King, Victor T. 'Some observation of the samin movement of north central java', dalam *BKITLV*, 129/4, 1973.

Panimbang, I. Fahmi. 'Soft power dan jejak bush', dalam *Kompas* 21 Nopember 2006.

Pranoto, Gatot. 'Saminisme: Ajaran spiritual unik dari blora'. *Makalah* Sarasehan Budaya Spiritual dengan tema "Memposisikan budaya spiritual sebagai kekayaan kultural dalam pembangunan". Diselenggarakan oleh Balai Kajian dan Nilai Tradisional Yogyakarta bekerjasama dengan Kantor Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Blora, 20-21 Maret 2006

Suparlan, Parsudi. 'Sistem kekerabatan, keluarga, dan peranan pria dalam keturunan', dalam *Berita Antropologi*. Th XIII No. 46. April-Juni 1989.

..... 'Menuju masyarakat indonesia yang multikultural.' Makalah dalam Simposium Internasional Bali ke-3, Denpasar Bali, 16-21 Juli 2002

Soehadha, Mohammad. 'Kebijakan Pemerintah tentang 'agama resmi' serta implikasinya terhadap peminggiran sistem religi lokal dan konflik antar agama,' dalam *Esensia*, Volume 5 No. 1, Januari 2004.

Vayda, Andrew P. 'Progressive contextualization: Methode for research in human ecology', dalam *Human Ecology*. No. 11, 1983.

PERATURAN

Keputusan Presiden No. 7/1978 jo. Keppres No. 21/1984 tentang Repelita III dan IV tentang Kebudayaan Nasional.

Keputusan Jaksa Agung Republik Indonesia, Nomor: KEP-004/J.A/01/1994, tentang Pembentukan Tim Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat.

Surat Keputusan Dirjen Kebudayaan, No. 0151/FL.IV/86, tentang Pokok-pokok Kebijaksanaan Pengelolaan, pembinaan dan pengembangan nasional dan aliran kepercayaan

Surat Keputusan Dirjen Kebudayaan No 0957/FL.IV/E.88 tentang Pelestarian dan Pengembangan
Kebudayaan Nasional

TAP MPR No. II/MPR/1993

GLOSSARIUM

Agensi : merupakan sosok yang aktif walaupun berada dalam struktur sosial yang tidak setara, karena individu juga melakukan resistensi. Individu atau pelaku diasumsikan aktif, kreatif dan manipulatif dalam melakukan tindakan, baik untuk memperoleh keunggulan maupun sekedar mempertahankan budayanya.

Agromokerti: Ajaran dari Ki Mangusarkoro yang mengandung paham tentang keselarasan dengan alam dan kepasrahan mutlak makhluk kepada al-Khalik.

Akomodasi: dapat dilihat dalam 2 sisi yaitu sebagai suatu keadaan dan proses. Sebagai suatu keadaan, akomodasi merupakan suatu kenyataan adanya keseimbangan dalam interaksi antaraktor/kelompok. Sebagai suatu proses, akomodasi adalah tindakan penyesuaian dengan saling memberikan imbalan tertentu antaraktor dari kelompok yang berbeda, baik berupa materi maupun sosial.

Bahasa Sangkak: bahasa khusus yang orang lain di luar kelompoknya tidak mengerti artinya. Bahasa sangkak berasal dari perkataan "sangkal" yang berarti menyangkal dalam bahasa Indonesia. Bahasa sangkak merupakan bahasa khusus dengan mengalihkan "pemaknaan" sesungguhnya yang berlaku dalam masyarakat umum. Misalnya, kata meninggal dunia (mati) dalam bahasa Jawa umumnya, bahasa sangkaknya salin-sandangan; kawin (dalam bahasa Jawa umum), bahasa sangkaknya menjadi ngrukunke, bojo disebut dengan gathukan; jeneng dalam bahasa Jawa umumnya berarti nama, sedangkan bahasa sangkaknya pangaran, kata jeneng menunjuk kepada jenis kelamin.

Brokohan: berasal dari kata 'barakah' (Arab), namun kemudian diartikan sebagai acara slametan untuk hal-hal tertentu, misalnya karena seger kawarasan (sehat), slametan untuk kehamilan, atau memperoleh rezeki.

Dominasi: Dalam persepektif Faoucault(ian) konsep ini terkait dengan pemaknaan tentang kuasa yaitu 'pemaksaan berbagai tindakan atau pengaruh terhadap pikiran dan perilaku orang lain.' Pernyataan ini mengandaikan adanya ketidaksetaraan dalam relasi kuasa. Dominasi lahir ketika gagasan atau pengetahuan seseorang/kelompok mampu mengonstruksi atau menciptakan kepercayaan bahwa pengetahuannya adalah benar sehingga diterima oleh orang/kelompok lain. Dominasi bersifat dinamis dan tidak konstan, hal ini sesuai dengan

karakter kuasa yang tersebar dan berubah-ubah dalam arti dilakukan dan dialami oleh semua pelaku dan terdapat dalam berbagai aspek serta waktunya bersifat dinamis. Artinya pada saat tertentu dalam aspek tertentu bisa saja satu pihak yang mempengaruhi pihak lain, namun di waktu dan atau dalam aspek yang lain lebih banyak dipengaruhi oleh pihak lain.

Ego: Disebut juga dengan 'pancer'. Seorang yang menjadi cikal-bakal keturunan dalam sistem kekerabatan yang ada

Etnosentrisme: Sikap yang menilai kebudayaan kelompok lain berdasarkan standar kebudayaan sukunya sendiri, sehingga muncul stereotip terhadap penganut suku lain.

Gerakan Sektarian: sebuah gerakan yang menolak (kebudayaan) kelompok mapan (mainstream), dengan mengembangkan pola kepemimpinan kharismatik, membangun solidaritas internal, dan melakukan gerakan budaya yang bertujuan membangun isolasi budaya dari kekuasaan yang hegemonik.

Gerakan Revivalis: Gerakan yang berusaha menghidupkan atau membangkitkan kembali kejayaan kebudayaan masa lalu.

Gerakan sektarian-revivalis: Gerakan yang menolak terhadap kebudayaan kelompok mapan dengan melandaskan gerakannya pada ajaran atau budaya masa lalu yang dianggap ideal. Untuk itu sang pemimpin yang kharismatik berusaha membangun solidaritas internal dan sekaligus membangun isolasi budaya dari dominasi kekuatan mainstream

Habitus: merupakan konsep khusus dari Bourdieu. Habitus merupakan proses kegiatan reflektif dan reproduktif, ia merupakan struktur subyektif yang terdiri dari skema interpretatif atau kognitif, dan didasarkan atas pengalaman agen dalam waktu yang lama dengan pihak lain dalam jaringan struktur obyektif dalam medan sosial. Skema-skema, konsepsi, dan kognisi berbagai hal yang diperoleh dari realitas sosial tersebut dijadikan dasar mempersepsi, memahami dan menilai realitas sosial. Skema-skema tersebut sekaligus menjadi kerangka bertindak yang berproses secara spontan dan *impulsif*, sehingga agen dalam merespon realitas menjadi efisien. Habitus juga menyejarah dan bukan ide bawaan dan karenanya ia menyejarah dan dinamis, jika posisi dalam medan (*field*) berubah maka disposisi yang membentuk habitus juga berubah.

Hegemoni: Proses untuk mendominasi oleh satu kelompok (dominan, elite politik, borjuis) kepada kelompok lain (tertindas, marginal, subordinat) bukan melalui pemaksaan atau kekerasan namun secara elegan (*soft power*) atau pengembangan wilayah konsensus, sehingga yang tertindas merasa tidak didominasi, aman, dan tentram misalnya dengan melibatkan kaum intelektual dan moral dalam berbagai bidang. Menurut Gramsci upaya untuk melawan penguasa yang menindas perlu diciptakan blok historis baru guna mengembangkan hegemoni baru dengan mempergunakan dan mensistematisasikan ide-ide dan kerangka

gerakan praksis.. Hegemoni pada dasarnya merupakan salah satu strategi yang dilakukan oleh penguasa untuk memenangkan kontestasinya dengan kelompok-kelompok di luar dirinya, tujuannya untuk mendominasi dan melanggengkan dominasinya.

Kebudayaan sebagai sistem adaptif. khususnya dalam paradigma materialisme kebudayaan. Melihat hubungan atau peranan yang dimainkan oleh lingkungan fisik dan sosial (unsur ekonomi dan teknologi) terhadap perilaku individu

Keluarga batih (nuclear family): Keluarga yang anggotanya terdiri dari suami, isteri dan anak (-anak) yang belum berkeluarga. Biasa juga disebut dengan keluarga konjungal

Keluarga Luas (extended family): Keluarga yang terdiri dari keluarga inti ditambah dengan anggota yang memiliki hubungan kekerabatan dengan jalur suami dan atau isteri. Seperti kakek-nenek, paman-bibi, dan lainnya.

Keseduluran: Prinsip-prinsip persaudaraan di kalangan komunitas adat tertentu. Misalnya *keseduluran* Wong Sikep mencakup keseduluran internal dan eksternal. Keseduluran internal merupakan keseduluran yang dikembangkan di antara warga Sikep. Adapun keseduluran eksternal keseduluran yang berkaitan dengan orang di luar kelompok

Kirotoboso: Kirotoboso erat kaitannya dengan bahasa sangkak, sebab bahasa sangkak dapat berasal dan ekspresi dari kirotoboso. Misalnya poso diartikan dengan opo-opo ora iso, agama diartikan dengan gaman (wong) lanang, Gusti Alah diartikan dengan baguse neng ati tur ngalah, budha diartikan dengan melebu udo.

Komunitas: Komunitas: Satu kesatuan hidup manusia yang beinteraksi menurut sistem adat-istiadat yang bersifat kontinu, terikat oleh suatu rasa identitas komunitas (community sentiment), serta menempati suatu wilayah yang nyata (ikatan dan kesadaran lokasi). Komunitas sering disamakan dengan konsep masyarakat.

Medan (*field*): Berbagai kekuatan (*field of forces*) yang bersifat dinamis. Kekuatan itu berupa struktur obyektif atau struktur bidang sosial, ia merupakan salah satu bagian dari bagian yang lebih luas dan relatif homogen, misalnya bidang keagamaan, jurnalistik, ekonomi, pertanian, dan lainnya. Medan terbentuk ketika para agen berinteraksi satu dengan yang lainnya, dan karenanya disebut juga dengan jaringan posisi-posisi obyektif.

Modal: Dalam pandangan Bourdieu modal adalah aset atau faktor yang dimiliki oleh aktor atau kelompok untuk dijadikan alat atau sarana dalam proses kontestasi agar supaya unggul atau bertahan. Struktur modal menentukan posisi para pelaku dalam medan tertentu. Dengan kata lain modal menjadi dasar untuk mendominasi walaupun mungkin saja tidak disadari atau sengaja disembunyikan oleh para pelaku Ada 4 jenis modal yaitu modal simbolik, budaya, sosial, dan ekonomi.

Modal simbolik: mencakup berbagai atribut yang memiliki makna simbolik misalnya kelas, prestise, status, otoritas; kendaraan; petunjuk-petunjuk yang tidak menyolok mata yang menunjukkan status tinggi pemiliknya misalnya gelar, pakaian, cara bagaimana tamu menunggu.

Modal budaya: meliputi selera yang bernilai budaya dan pola-pola konsumsi budaya; juga berupa pendidikan seperti pengetahuan yang sudah diperoleh dan dimiliki serta kemampuan baca-tulis, seni, bentuk-bentuk bahasa, aturan-aturan budaya atau nilai-nilai dan norma-norma, cara berbicara, cara pembawaan, sopan santun, cara bergaul, dan lainnya yang berperan dalam penentuan dan reproduksi posisi-posisi sosial.

Modal sosial: terkait dengan (jaringan) hubungan-hubungan yang berguna dalam penentuan dan reproduksi posisi-posisi sosial.

Modal ekonomi: terkait dengan kelebihan ekonomi dari salah satu pihak seperti kekayaan, gaji atau penghasilan.

Program Komunitas Adat Terpencil: merupakan sebuah kebijakan dari pemerintah yang bertujuan memberdayakan komunitas tertentu agar mandiri dalam memenuhi berbagai bidang kebutuhan hidupnya, sehingga mereka mampu merespon perubahan sosial-budaya dan lingkungannya.

Negosiasi: Dalam makna luas berarti penggunaan informasi dan kekuatan untuk memengaruhi sikap dalam suatu jaringan ketegangan. Secara khusus dimaknai sebagai kemampuan untuk berbagi melalui "tawar-menawar", sehingga di dapat hubungan timbal-balik (simbiosis-mutualis), *take and give*, diantara kedua belah pihak. Ada 2 jenis negosiasi yaitu negosiasi formal dan negosiasi informal

Negosiasi formal: merupakan proses negosiasi yang telah direncanakan sebelumnya, terdapat dokumen tertulis otentik, hasilnya mengikat, atas nama lembaga. Proses negosiasi terjadi di dalam rapat, dialog forum, dengar pendapat, wawancara, fit and proper-test, perundingan antar lembaga dan sejenisnya.

Negosiasi informal: Negosiasi yang dalam pelaksanaannya tanpa ada perencanaan terlebih dahulu, hasilnya tidak mengikat, terjadi melalui proses waktu yang cukup panjang dan antar aktor belum tentu bertatap muka secara langsung. Kontak terjadi melalui proses opini yang tidak langsung. Aktivitas berbagi atau mempertemukan pandangan sebagaimana terdapat dalam kehidupan sehari-hari, bertemu dan saling berbagi dengan orang lain.

Religiosentrisme: Sikap yang menilai kebudayaan agama lain berdasarkan standar kebudayaan (paham) agamanya sendiri, sehingga muncul persepsi negatif/stereotip terhadap penganut (paham) agama lain.

- Reproduksi budaya:** Disebut juga dengan peminjaman budaya (*cultural borrowing*) atau kebudayaan cangkakan (*hibrida*) adalah pengadopsian atau pengambilan budaya luar oleh komunitas tertentu. Budaya yang dipinjam menjadi bagian integral dari budaya komunitas peminjanya.
- Resistensi:** Tindakan yang ditujukan untuk melawan atau meruntuhkan hubungan kekuasaan yang tidak setara. Resistensi juga diartikan sebagai strategi, cara atau kiat-kiat yang digunakan oleh satu pihak untuk mendominasi pihak lain sekaligus untuk mempertahankan peran-perannya, sedangkan pihak yang didominasi memiliki strategi untuk melawan. Karenanya, resistensi ada dalam suatu hubungan yang tidak setara baik secara jender, kelas, suku-ras, bahkan agama dan kepercayaan. Masing-masing pihak menggunakan strategi tertentu untuk menjadi unggul atau dominan.
- Sinkretisme:** Upaya memadukan berbagai unsur dalam suatu hal tanpa melihat adanya perbedaan-perbedaan prinsip pada unsur yang diambil tersebut. Juga dapat diartikan sebagai pemaduan budaya lokal dengan budaya dari luar (agama), budaya lokal menjadi landasan atau pokok, sedangkan namun budaya luar hanya sebagai pelengkap
- Stereotip:** Persepsi negatif antarkelompok. Biasanya dibedakan dengan prasangka yang diartikan sebagai persepsi negatif antarindividu. Baik stereotip maupun prasangka sama-sama merupakan persepsi negatif.
- Upacara lingkaran hidup (life circle rite):** upacara yang berkaitan dengan perputaran kehidupan manusia seperti upacara kehamilan, kelahiran, pubertas, pernikahan, dan kematian.
- Wacana:** Satuan bahasa atau ujaran yang komunikatif yang mengandung pesan atau maksud yang jelas dan berdiri sendiri. Di dalamnya terkandung adanya ekspresi pikiran atau gagasan, bentuk dan susunannya bersifat umum seperti bentuk komunikasi pada umumnya, mulai dari satu kata sampai pada isu dan bidang tertentu. Modusnya berupa deskripsi seperti gambaran fisik sesuatu (warna, ukuran, sifat), narasi yaitu menjelaskan peristiwa atau gejala, dan eksposisi yaitu menjelaskan batasan konsep
- Wahdatul wujud:** Paham yang mengajarkan kesatuan antara manusia dengan Tuhannya. Dalam Islam paham ini dibangun oleh Ibn Arabi (560 H/1165 M- 638 H/1240 M). Konsep ini kemudian terserap dalam mistik kaum kejawen di Indonesia dalam ajaran *manunggaling kawulo gusti*.

Sepanjang pelacakan penulis, buku yang mengkaji tentang komunitas lokal belum mengaitkannya dengan isu teoritik yang berkembang di dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya antropologi, yaitu relasi kuasa (power relations). Sebuah pendekatan yang melihat manusia bukan sekedar obyek yang dipengaruhi struktur, namun ia juga memiliki kebebasan dan bahkan menentukan struktur. Karenanya dalam relasinya dengan pihak lain, manusia adalah 'agen' yang aktif, kreatif, dan bahkan manipulatif yang berorientasi kepada kepentingan dirinya. Setiap orang sama-sama menjalankan kuasa untuk mencapai keunggulan, meskipun dalam proses menjalankan kuasa tersebut ada yang unggul dan 'kalah' atau mengalah, namun sifatnya sementara, karena kuasa itu bersifat dinamis dan kuasa bukan milik elite tertentu, tapi ia dijalankan oleh semua orang. Dalam kaitannya dengan relasi antarkelompok, setiap kelompok menjalankan kuasanya, termasuk kelompok lokal yang dianggap 'lemah' oleh pihak lain. Bahkan ketika si 'lemah' dianggap kalah, sebenarnya ia sedang menjalankan kuasa sesuai kepentingannya, proses untuk memilih atau tidak memilih, menerima atau tidak menerima, mengadaptasi atau tidak suatu ide atau pengetahuan dan tindakan dari pihak lain merupakan indikator bahwa pihak tersebut juga menjalankan kuasa. Lebih dari itu, kemenangan suatu pihak justru karena adanya legitimasi dari yang 'kalah' karena disesuaikan dengan kepentingan pihak yang 'kalah' tersebut.

Buku ini sedikit banyak untuk menutupi kekurangan tersebut. Selain itu, buku ini menyajikan kasus Wong Sikep dalam relasinya dengan negara dan muslim secara etnografis.

Relasi internal Wong Sikep, dan antara ketiga kelompok (negara, muslim, Wong Sikep) dikemukakan dalam bab 4-6. Sementara pada bab sebelumnya (2-3) masing-masing dikemukakan mengenai bagaimana negara secara nasional menjalankan kuasa melalui pengaturan tentang komunitas adat terpencil dan agama lokal, dan mengenai profil muslim lokal dan Wong Sikep. Bab 1 khusus menguraikan urgensi dan teori, dan bab 7 membandingkan teori lokal (temuan penelitian) dan teori signifikan (teori yang sudah mendunia atau pandangan dan temuan ahli) mengenai relasi kuasa (power relations) dan hubungan kuasa dengan pengetahuan.

Buku ini dapat menjadi bahan pengayaan bagi mahasiswa, khususnya yang mengambil mata kuliah sosiologi atau antropologi (agama) serta agama dan budaya lokal pada strata satu maupun pascasarjana. Juga dapat menjadi tambahan informasi bagi pemerhati masalah sosial-budaya, pegiat dan pengambil kebijakan terkait dengan komunitas adat terpencil maupun agama lokal pada level pusat maupun di daerah.