

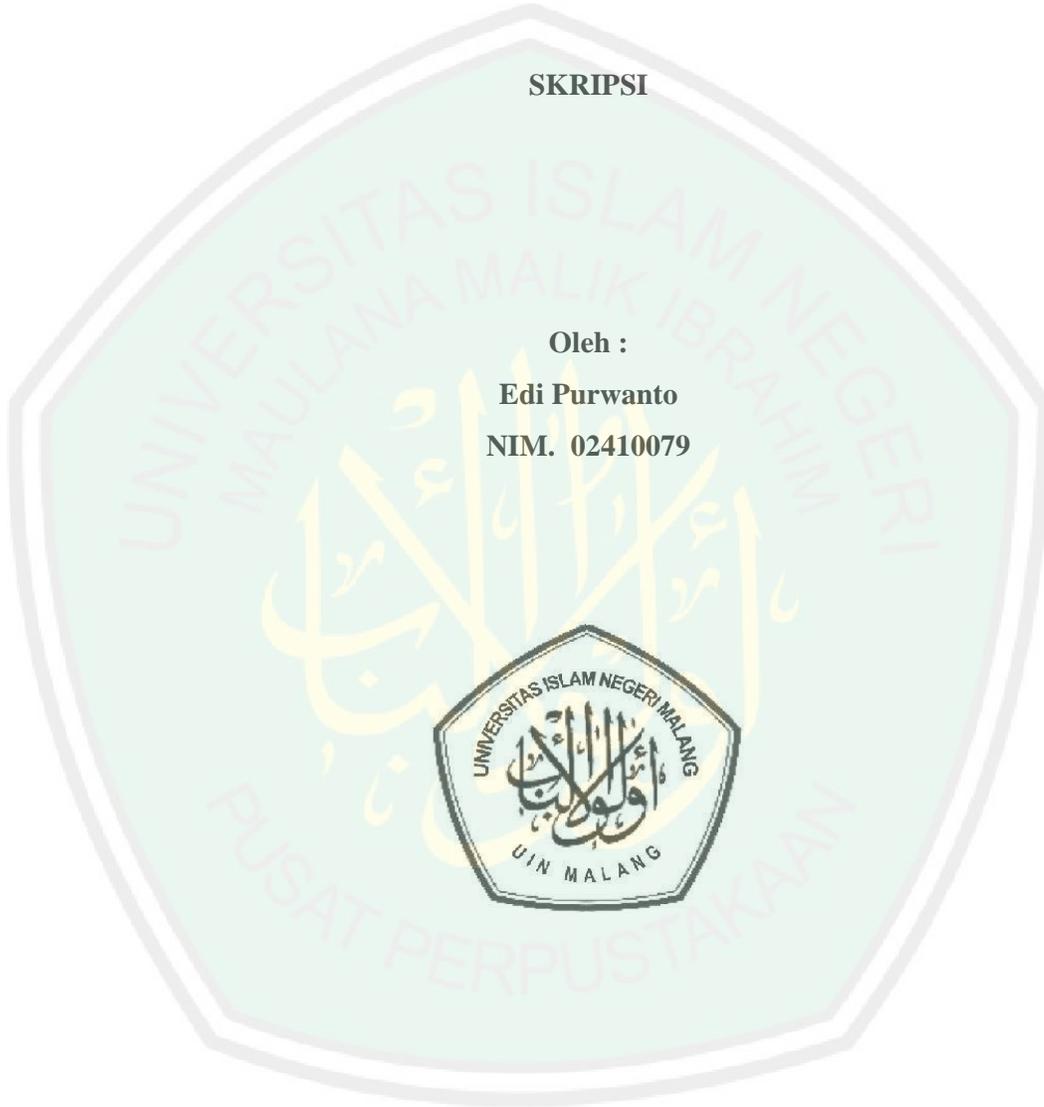
**Representasi *Wong Tengger* atas Perubahan Sosial
dalam Perspektif *Social Identity Theory*
(Studi Etnografis di Desa Wonokerto dan Ngadas Probolinggo)**

SKRIPSI

Oleh :

Edi Purwanto

NIM. 02410079



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) MALANG

FAKULTAS PSIKOLOGI

KONSENTRASI PSIKOLOGI SOSIAL

2007

**Representasi Wong Tengger atas Perubahan Sosial
dalam Perspektif *Social Identity Theory*
(Studi Etnografis di Desa Wonokerto dan Ngadas Probolinggo)**

SKRIPSI

**Diajukan kepada :
Dekan Fakultas Psikologi
Universitas Islam Negeri Malang (UIN) Malang
untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan dalam
Memperoleh Gelar Sarjana Psikologi (S.Psi.)**

**Oleh :
Edi Purwanto
NIM. 02410079**



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) MALANG
FAKULTAS PSIKOLOGI
KONSENTRASI PSIKOLOGI SOSIAL**

2007

LEMBAR PERSETUJUAN

**Representasi *Wong Tengger* atas Perubahan Sosial dalam Perspektif *Social Identity Theory*
(Studi Etnografis di Desa Wonokerto dan Ngadas Probolinggo)**

SKRIPSI

Oleh :

Edi Purwanto

NIM. 02410079

Telah disetujui oleh :

Dosen Pembimbing

Drs. H. Yahya, MA.

NIP. 150 246 404

Tanggal 02 Juni 2007

Mengetahui,

Dekan Fakultas Psikologi

Drs. Mulyadi, M.Pd I

NIP. 150 206 243

HALAMAN PENGESAHAN

Representasi Wong Tengger atas Perubahan Sosial dalam Perspektif *Social Identity Theory*
(Studi Etnografis di Desa Wonokerto dan Ngadas Probolinggo)

SKRIPSI

Oleh:
Edi Purwanto

**Telah Dipertahankan Di Depan Dewan Penguji
Dan Dinyatakan Diterima Sebagai Salah Satu Persyaratan Untuk
Memperoleh Gelar Sarjana Psikologi (S. Psi)**

Tanggal 19 Juni 2007

SUSUNAN DEWAN PENGUJI

TANDA TANGAN

1. Fathul Lubabun Nuqul, M. Si (Ketua/Penguji)
NIP. 150 327 249

2. Drs. H. Yahya, M. Si (Sekretaris/Pembimbing/Penguji)
NIP. 150 246 404

3. Prof. H. M Kasiram, M. Sc (Penguji Utama)
NIP. 150 054 684

**Mengesahkan
Dekan Fakultas Psikologi**

Drs. H. Mulyadi, M. Pd.I
NIP. 150 206 243

MOTTO

People sometimes criticizes us for using complicated words “to be trendy” that’s not just malicious, it’s stupid.

A concept sometimes needs a new word to express it, sometimes it uses an everyday word that gives it a singular sense (Giles DeLuze, 1978)

PERSEMBAHAN

Saya persembahkan karya ini untuk:

Ibunda tercinta yang membimbing penulis untuk bisa belajar segalanya. Tanpa beliau penulis tidak mampu menjadi seperti yang sekarang ini.

Ayah saya yang telah mengabdikan hidupnya untuk kebutuhan dan pendidikan anak-anaknya, termasuk penulis.

Guru-guru saya yang telah banyak memberikan pengetahuan dan pengalamannya kepada penulis.

Saudara-saudaraku yang telah memberikan motivasi agar cepat menyelesaikan skripsi. Khususnya buat mas Seger Edi Cahyono, Edi Sukariono, Mas Budi, Mbak Narti, dan Mbak Imas. Terima kasih atas budi baiknya. Juga buat keponakan-keponakanku yang masih belajar, Devi Anggraini, Jaka Mustaqim, Aris Rionaldhi dan Aditya Rico Pamungkas. Semangatmu untuk tetap terus berjuang mempertahankan hidup membuat penulis haru. Terimakasih atas canda tawanya ya!

Buat seseorang yang telah rela dengan ihlas menemani penulis pada saat-saat susah. Terimakasih telah menemani finishing skripsi ini. Tanpa kehadirannya, belum tentu skripsi ini terselesaikan dengan cepat.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrohmanirrohim
Assalamu'alaikum Wr. Wb

Maha Besar Allah SWT yang telah memberikan kemudahan bagi umat manusia untuk menguak misteri dalam setiap rahasia yang diciptakanNya. Puji syukur kami tujukan padanya yang telah memberikan anugerah kehidupan dan memberikan kesempatan kepada penulis untuk bisa berproses dalam dunia akademik hingga skripsi ini bisa terselesaikan.

Solawat dan salam penulis sampaikan kepada Nabi Muhammad SAW, lewat perjuangannya penulis bisa merasakan nikmatnya iman dan Islam. Alhamdulillah penulis bisa menyelesaikan skripsi ini, meskipun penulis menyadari masih banyak kekurangan Ucapan terimakasih kami tujukan kepada pihak-pihak yang terlibat dalam proses penulisan skripsi ini, baik yang terlibat secara personal ataupun kelembagaan, terutama pada:

1. Ayah dan Ibunda tercinta yang dengan ihlas dan tulus mengasuh penulis, memberikan bimbingan dan pendidikan dengan sabar selama ini, diiringi dengan motivasi dan dao'a beliau, penulis bisa menulis Skripsi ini.
2. Prof. Dr. H. Imam Suprayogo selaku Rektor UIN Malang beserta stafnya, kami ucapkan banyak terima kasih atas fasilitas yang diberikan selama penulis kuliah di UIN Malang.
3. Bapak Mulyadi M. Pdi. Selaku Dekan Fakultas Psikologi UIN Malang dan seluruh stafnya yang telah banyak memberikan pemahaman dan pengalamanya kepada penulis selama studi di Fakultas Psikologi UIN Malang.
4. Drs. Yahya MA. Beliaulah yang senantiasa memberikan motivasi kepada penulis. Terimakasih atas kesabaranya dalam membimbing penulis. Hingga penulis bisa menyelesaikan skripsi ini.
5. Pak M. Maghfur M. Si. Terimakasih atas buku-bukunya yang sudah saya curi. Terimakasih atas diskusinya yang panjang dan melelahkan.
6. PMII Rayon "Al-Adawiyah" (Bagoes, Nazilul, Malik, Belung, Mbah Azis, Aris, Fida, Zikri, Andre, Sowie, Lila, Bunyani, dan semua waga yang tidak

mungkin penulis sebutkan dalam kesempatan ini) teruskan perjuangan kalian. Tak lupa pula sahabat-sahabat PMII Koms. UIN Malang. Sahabat-sahabat Pengurus Cabang PMII kota Malang yang telah banyak membantu penulis dalam rangka untuk pendewasan diri. Teman-temanku di Komunitas Liyan. Yudi, Nazilul, Roli, Kacong Fai. Komunitas Liyan adalah samudra gagasan yang tidak pernah bertepi. Lain waktu kita sambung lagi perjuangan kita.

7. Sahabat-sahabatku di PusPek Averroes Malang (Mas Paring terimakasih atas diskusinya yang panjang dan melelahkan, Yazid, Riyan, Happy, Nunur, Mas Fadil, Aan, mas Hesti, mas Inung dan seluruh keluarga Besar Averroes Community Malang) teruskan perjuangan kalian dalam membangun wacana kritis masyarakat.
8. Sahabat-sahabat dekatku Ayib, Zulvikar, Emak, Lila, Husna, Mufid, Salis Gendut dan Taufik (kriwul) yang telah membantu penulis hingga skripsi ini selesai. Serta teman-teman penulis yang tidak disebutkan disini.

Dengan penuh kesadaran, skripsi ini jauh dari kesempurnaan. Maka dari itu, kritik dan saran sangat diharapkan guna kebaikan penulis secara pribadi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang tak akan pernah habis.

Wallahul Mufafiq Ila Aqwamitthoriq

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Malang, 1 Juni 2007

Penulis

Abstract

Purwanto, Edi, 2007. *Representasi Wong Tengger atas Perubahan Sosial dalam Perspektif Social Identity Theory (Studi Etnografis di Desa Wonokerto dan Ngadas Probolinggo)*. Skripsi. Psychology Faculty. University of Islamic States (UIN) Malang.

Adviser: Drs. H. Yahya, MA.

Key words : social identity, representation, *wong* Tengger

The presence of orde baru in Indonesia can be called as Betty, the first moving Indonesia from tradisional to modern era. The policy of Developmentalisme that orde baru had landed in year 1970, means impactless. This polickey has brought the out standing changes. What is mountain society also impacted by this changes. KB, Revolusi Hijau, GKD (back to vilage movement), and the formalization of religion is ones of project extended by orde baru. Orde baru has been fallen in reformation 1998 several years ago. But, the impact orde baru's policy can be felling by vilage society up to now.

Wong Tengger is a community which live in Tengger mountains. They can't free from orde baru programs. From many project of orde baru government, the formalization of religi, Revolusi Hijau, modern health are a policys which is leave the suffering to *wong* Tengger. But *wong* Tengger assumpt other with those changes. *Wong* Tengger assumpt that those changes are correlated to their social identity as *wong* Tengger. For defending their social identity, they have to be able to negotiate with the identity of government construct.

This reasearch going to know the struggle of *wong* Tengger culture to representate their sosial identity in the moving social change and modern culture. Knowing more detil about the causes of change in Tengger. Beside that, researcher want to know more depth about the power which had constructed by *wong* Tengger. This research want to look at *wong* Tengger's respon with social change in Indonesia. Beside that, interest this research is to know and descript *wong* Tengger strategy to care their social identity.

This research use qualitative methode. The approach which used in this reasearch is ethnograpy approach. Researcher understand, to know more comprehensif about *wong* Tengger, ethnograpy is a compatable approach. Beside that, with ethnograpy approach researcher can partisipate with *wong* Tengger activity in everyday. Hopefully, researcher can understand the informan characteristic indeep and comperhensif.

In this research, researcher using identity theory which appeared by psychoanalysis Pos-Structuralis Jaques Lacan. And also, researcher using identity theory and social identity theory which opini of Michael Hogg, Turner, Peter Burk, Manuel Castells and so on. In the research field and descript of data, researcher use cultural studies theoris. Where research field's facts are descripted variatifly and direction.

From the point of research, researcher able to know some *wong* Tengger's strategy for representation their sosial identity. Their strategy is like hiding in *danyangan*, share spiritual place, they wishper with partner from behind the room, use the opportunity, gathering in work and so on. This representation, can not be

using in fix every times. They doing this representation according to place and time. This representation do in consious to defense exsistention of their identity as *wong* Tengger.

The strategy *wong* Tengger's representation to face these social changes, researcher call as a new identity *wong* Tenger. This new identity contruction will always doing by *wong* Tengger. They consious with always change identity, their identity can be cared. They Exsistention to representation them selves as *wong* Tengger is social identity with must defense by *wong* Tengger selves.



ABSTRAK

Purwanto, Edi, 2007. *Representasi Wong Tengger atas Perubahan Sosial dalam Perspektif Social Identity Theory (Studi Etnografis di Desa Wonokerto dan Ngadas Probolinggo)*. Skripsi. Fakultas Psikologi. Universitas Islam Negeri (UIN) Malang.

Pembimbing : Drs. H. Yahya MA.

Kata kunci : identitas sosial, representasi, wong Tengger

Kehadiran orde baru di Indonesia bisa dikatakan sebagai awal pergeseran Indonesia dari masa tradisional menuju modern. Kebijakan *Developmentalisme* yang digulirkan orde baru tahun 1970-an, bukan tanpa dampak. Kebijakan orde baru ini membawa perubahan yang luar biasa. Bahkan masyarakat pegunungan juga merasakan dampak perubahan ini. KB, Revolusi Hijau, GKD (Gerakan Kembali ke Desa), dan formalisasi agama adalah proyek yang didengungkan orde baru. Orde baru memang sudah lengser pada reformasi 1998 lalu Namun, dampak kebijakan orde baru secara psikologis masih dirasakan oleh masyarakat pedesaan hingga kini.

Wong Tengger adalah sebuah komunitas yang berada di pegunungan Tengger. Mereka tidak luput dari program yang digulirkan orde baru. Dari beberapa proyek pemerintah yang paling menyisakan kepedihan bagi *wong Tengger* adalah kebijakan tentang formalisasi agama, revolusi hijau dan adanya kesehatan modern. Namun rupanya *wong Tengger* menanggapi lain tentang perubahan yang terjadi. *Wong Tengger* beranggapan bahwa, perubahan itu menyangkut identitas sosial mereka sebagai *wong Tengger*. Untuk mempertahankan identitas sosialnya, mereka harus mampu menegosiasikan dengan identitas yang dibentuk oleh pemerintah.

Penelitian ini hendak mengetahui pergumulan kebudayaan *wong Tengger* dalam merepresentasikan identitas sosialnya di tengah pergolakan perubahan sosial dan budaya modern. Mengetahui secara lebih rinci tentang penyebab perubahan yang terjadi di Tengger. Selain itu peneliti ingin mengetahui lebih jauh tentang kuasa yang membentuk identitas *wong Tengger*. Penelitian ini hendak melihat respon *wong Tengger* terhadap perubahan sosial yang terjadi di Indonesia. Selain itu, kepentingan penelitian ini adalah untuk mengetahui dan memaparkan strategi-strategi yang digunakan *wong Tengger* dalam menjaga identitas sosialnya.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah etnografi. Peneliti memahami bahwa untuk mendapatkan pemahaman yang komperhensif tentang *wong Tengger*, etnografi adalah pendekatan yang tepat. Selain itu, dengan menggunakan etnografi peneliti bisa langsung berpartisipasi pada setiap kegiatan yang diadakan *wong Tengger*. Dengan demikian, peneliti bisa memahami karakteristik informan secara lebih mendalam dan mudah.

Peneliti banyak menggunakan teori identitas yang digagas oleh tokoh Psikoanalisis Pos-Strukturalis Jaques Lacan. Selain itu juga teori identitas dan identitas sosial yang digagas oleh Michael Hogg, Turner, Peter Burk, Manuel Castells dan lain sebagainya. Dalam praksis di lapangan dan penyajian data, peneliti banyak menggunakan teori-teori *Cultural Studies*. Dimana fakta lapangan disuguhkan dengan cara variatif dan berfihak.

Dari hasil penelitian diperoleh beberapa strategi *wong* Tengger untuk merepresentasikan identitas sosialnya. Diantara strategi itu adalah dengan cara sembunyi-sembunyi pergi ke *danyangan*(tempat ibadah *wong* Tengger), berbagi ruang spiritual, berguman di balik kamar, memanfaatkan peluang, bekerjasama bersama-sama dan lain sebagainya. Representasi ini tentunya tidak bisa berlaku tetap dari waktu ke waktu. Mereka melakukan representasi ini sesuai dengan ruang dan waktu yang melingkupinya. Secara sadar representasi ini dilakukan untuk melangsungkan keberadaan identitas mereka sebagai *wong* Tengger.

Strategi representasi yang dilakukan *wong* Tengger menghadapi perubahan sosial ini, oleh peneliti disebut sebagai identitas baru *wong* Tengger. Pembentukan identitas baru ini akan senantiasa dilakukan oleh *wong* Tengger. Mereka sadar betul bahwa, dengan berganti-ganti identitas ini, identitas mereka sebagai *wong* Tengger akan tetap terjaga. Keberbedaan mereka dalam merepresentasikan diri sebagai *wong* Tengger, merupakan identitas sosial yang harus dipertahankan oleh *wong* Tengger.



Daftar Isi

Lembar Persetujuan	i
Halaman Pengesahan.....	ii
Motto.....	iii
Persembahan.....	iv
Kata Pengantar	v
Abstract	vii
Abstrak.....	ix
Daftar Isi	xi
Daftar Tabel dan Gambar.....	xiv
Bab I Pendahuluan	
A. .Pendahuluan	1
B. Rumusan Masalah	16
C. Tujuan	16
D. Kegunaan	17
E. Sistematika Pembahasan.....	18
Bab II Kajian Teori	
A. Identitas Diri dan Identitas Sosial	19
B. <i>Self change and Identity</i>	26
C. <i>Discourse of Social Change</i>	30
D. Teori Fungsionalisme Memaknai Perubahan.....	34
E. Kebudayaan, Etnis, dan Identitas Sosial.....	36
F. Teori Persepsi dan Representasi.....	41
G. Studi-Studi Mengenai Tengger Sebelumnya.....	46
Bab III Metode Penelitian	
A. Jenis Penelitian.....	55
B. Fokus Penelitian.....	61
C. Situs Penelitian.....	62
D. Sumber Data.....	63

1. Dokumen.....	64
2. Wawancara.....	64
3. Observasi.....	64
4. Data Statistik.....	65
E. Metode Pengumpulan Data.....	65
F. Keabsahan Data.....	67
G. Tehnik Analisis.....	68

BAB IV Pembahasan Hasil Penelitian

A. Gambaran Umum Tengger.....	71
1. Sejarah Singkat.....	71
2. Keadaan Penduduk Dan Mata Pencaharian.....	77
3. Upacara-upacara Adat.....	83
B. Purifikasi Agama Tengger.....	85
1. Jejak-jejak Peng-Hindu-an <i>ala</i> Bali	88
2. Jejak Islamisasi Tengger.....	96
3. Jejak Peng-Kristen-an Tengger.....	101
C. Konstruksi Tengger atas Kesehatan Modern.....	104
1. Masuknya Bidan.....	109
2. Sunat dan <i>Kapir</i>	114
D. Revolusi Hijau dan Pertanian Tengger.....	117
1. Pembaharuan Pertanian Tengger.....	118
2. Pupuk dan Pestisida.....	121
E. Upacara Ritual dan Identitas Sosial.....	125
1. Upacara Karo.....	125
2. Upacara Kasada.....	128
F. Analisis Data Lapangan.....	135
1. <i>Wong</i> Tengger Merepresentasikan Identitas Sosial Sosialnya ...	135
a. Melawan Formalisasi Agama.....	136
b. Bertani <i>ala</i> Tengger	141
c. Dukun Bayi Bekerjasama dengan Bidan.....	145
d. Berbagi Ruang Spiritual dan Meterial.....	150
2. Refleksi dan Diskusi Teori.....	153

BAB V Kesimpulan dan Saran

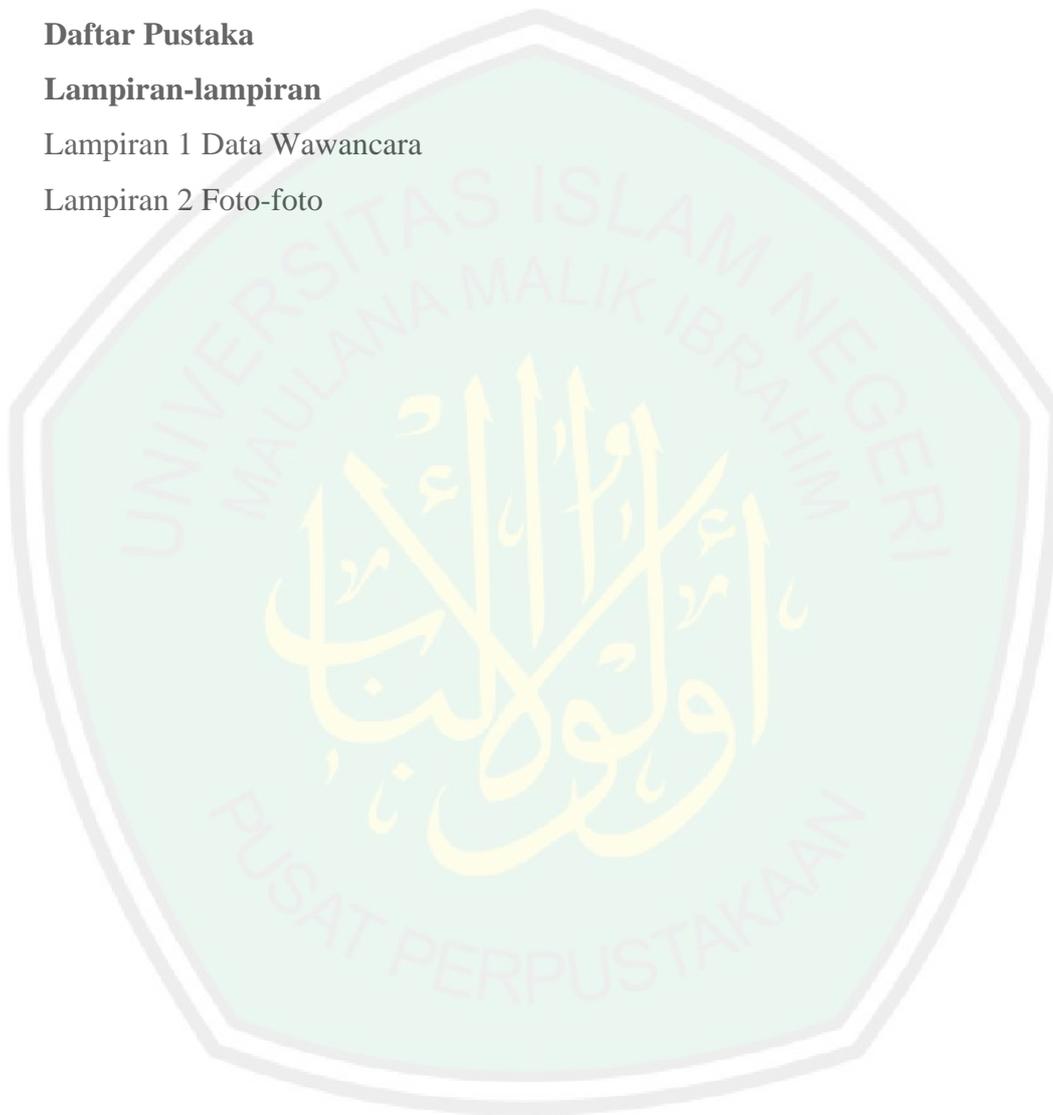
A. Kesimpulan.....	159
B. Saran dan Rekomendasi.....	160
C. Catatan Etnografi.....	163

Daftar Pustaka

Lampiran-lampiran

Lampiran 1 Data Wawancara

Lampiran 2 Foto-foto



Daftar Tabel dan Gambar

Gambar 4. 1. Peta Pegunungan Tengger.....	71
Gambar 4. 2. Tabel Hasil pertanian desa Ngadas Probolinggo.....	78
Gambar 4. 3. Tabel Hasil Pertanian Desa Wonokerto Probolinggo.....	78
Gambar 4. 4. Tabel Data Wisata Selama 3 Tahun terakhir.....	80
Gambar 4. 5. Tabel Persebaran Agama di Ngadas Probolinggo.....	93
Gambar 4. 6. Tabel Perkembangan Islam di Wonokerto.....	97



BAB I

PENDAHULUAN

A. Pendahuluan

Dalam wacana kolonialisme, dunia Timur dipandang dengan *stereotype* yang berbeda (*the others*). Timur dipandang sebagai orang *barbar* yang tidak dapat dipahami dengan stereotip patologis Timur yang aneh, tetapi dapat diramalkan. Timur dalam wacana kolonialisme dipandang religius, bengis dan percaya tahayul. Orang Timur cerdas akan tetapi berbelit-belit.¹

Begitu halnya dengan bangsa Indonesia yang selama 350 tahun berada di bawah kungkungan Belanda. Pada saat itu, Belanda tidak jauh berbeda dengan negara-negara Eropa lainnya. Belanda melihat bangsa Indonesia sebagai bangsa yang tidak memiliki moral dan terbelakang. Belanda datang ke Indonesia dengan slogan pemberadaban. Kontruksi pengetahuan yang dijejakan Belanda di Indonesia selama tiga setengah abad itu, hingga kini tidak pernah surut. Pengalaman psikologis dan trauma yang berlebihan masih kita rasakan hingga kini.

Kenyataan ini membuat pola pikir kita tidak jauh berbeda dengan apa yang pernah didiktekan oleh Belanda dalam melihat masyarakat tradisional. Tanpa kita menyadarinya, kita sering memberikan identifikasi masyarakat dalam dua pilihan yaitu tradisional dan modern, irasional dan rasional. Masyarakat modern cenderung mengidentifikasi masyarakat tradisional dengan

¹ Ziadudin Sardar dan Borin Van Loon, *Cultural Studies for Beginner*. Cambridge: Icon Books Ltd. 1997. terj. Alfathri Aldin (Yogyakarta: Mizan 2001) hal 86.

stigma yang jelek, kumuh, kolot dan keras, asing.² Hal ini dikarenakan alat ukur yang digunakan orang modern berbeda dengan orang tradisional.³ Dengan kata lain masyarakat modern mengukur tradisional dengan perangkat modern. Tradisional disini bukan merupakan pemaknaan secara politis ataupun sosial, akan tetapi lebih pada terminologi untuk membedakan dengan masyarakat modern saja.⁴

Masing-masing kelompok masyarakat memiliki mekanisme tersendiri untuk mempertahankan dan memaknai kehidupannya. Masyarakat tradisional memiliki mekanisme tersendiri untuk memaknai hidupnya. Mereka juga memiliki pola reproduksi dan ekonomi yang berbeda dengan masyarakat modern. Dalam perkembangannya, mereka akan saling mempengaruhi satu sama lainnya.

Tindakan tradisional merupakan tipe tindakan sosial yang bersifat nonrasional. Kalau seorang individu memperlihatkan perilaku karena kebiasaan tanpa menggunakan refleksi yang sadar atau perencanaan, perilaku itu

² Dalam SK Menteri Sosial No. 5 Tahun 1994, tertulis bahwa, “Masyarakat terasing adalah kelompok-kelompok masyarakat yang bertempat tinggal atau berkelana di tempat-tempat yang secara geografik terpencil terisolir dan secara sosial budaya terasing dan atau masih terbelakang dibandingkan dengan masyarakat bangsa Indonesia pada umumnya.” Definisi tersebut intinya menjelaskan kondisi masyarakat yang terisolasi secara territorial maupun sosial budaya dari realitas kehidupan bangsa Indonesia. Direktorat Bina Masyarakat Terasing. *Data dan Informasi Pembinaan Kesejahteraan Sosial Masyarakat Terasing*. (Jakarta: Direktur Jenderal Kesejahteraan Sosial Departemen Sosial RI. 1997) hal. 36-40.

³ Masyarakat tradisional sedikit demi sedikit mulai bergeser ke arah yang lebih modern. Misalnya saja komunitas *Samin Surontiko* sebuah komunitas yang berada di daerah Blora perbatasan antara Jawa Timur dan Jawa Tengah, suatu komunitas yang diklaim oleh pemerintah sebagai penganut islam ini, para kawula mudanya sudah mulai tidak mau mengikuti ritual yang dilakukan oleh golongan tua. Begitu juga masyarakat komunitas *wetu telu* yang mulai meninggalkan tradisinya sebagai masyarakat tradisional. Tidak dapat dipungkiri juga bahwa Tengger, sebuah komunitas yang masih taat dan patuh terhadap tradisi kini mulai terkikis oleh arus perubahan jaman. Untuk lebih jelas tentang perkembangan perubahan yang terjadi pada masyarakat tradisional terlebih masyarakat Samin, Lihat dalam Warsito, *Pergeseran Sosial Budaya Masyarakat Samin*. (Tesis Master Uiniversitas Muhamadiyah Malang 2001) hal 7-9.

⁴ Oman Sukmana, *Proses Perubahan Sosial Budaya Masyarakat Samin*. Dalam *Agama Tradisiona: Potret Karifan Hidup Orang Damin dan Tengger*. Nurudin Dkk (ed). (UMM Press dengan LKiS Yogyakarta 2003) hal 69-70.

digolongkan sebagai tindakan tradisional. Orang-orang modern tidak mau melihat dari berbagai aspek. Mereka hanya melihat ketradisional sebagai sesuatu yang *eksotik* belaka. Sehingga keberadaannya dianggap sebagai entitas yang unik untuk dilihat dan dicermati.⁵

Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat tradisional yang berangsur-angsur mulai meninggalkan warisan nenek moyangnya. Bangsa Indonesia mulai berubah menuju masyarakat yang mapan layaknya masyarakat-masyarakat Eropa. Akan tetapi kalau kita mau melihat lebih jauh pada masyarakat “*pedalaman*“, khususnya di Indonesia maka kita akan tahu kalau kita masih memiliki ritual dan adat-istiadat yang tinggi. Misalnya saja mereka masih mengadakan upacara-upacara warisan nenek moyangnya yang mereka warisi secara turun temurun.⁶

Modernitas seolah sudah merasuk dalam semua lini masyarakat. Masyarakat Tengger walaupun sudah berusaha memproteksi pengaruh budaya dari luar juga tidak lepas dari pengaruh modernitas. Perubahan ini dipengaruhi oleh adanya media yang tidak pernah memberikan nuansa positif. Media modern akan membuat orang lupa terhadap kebudayaan nenek moyangnya.⁷

⁵ Pandangan seperti ini muncul akibat adanya anggapan yang salah terhadap masyarakat lokal. Pandangan yang salah ini akan menggiring untuk melihat masyarakat lokal berbeda dengan masyarakat kebanyakan. Selain itu proyek negara dalam bentuk pariwisata juga semakin meneguhkan semangat *eksotisme* terhadap masyarakat lokal. Kesenian dan kebudayaan yang ada pada lokal tertentu menjadi barang komodifikasi. Jika demikian maka kesenian dan kebudayaan akan terlepas dari nilai-nilai spiritualnya. Beberapa peneliti asing, seringkali memberikan identifikasi ini. Misalnya kita bisa melihat penelitiannya Clifford Gertz tentang *Religion of Java*. (1960) ataupun hasil penelitiannya di Bali tentang *Sabung Ayam di Bali pada tahun 1970-an*. Dia melihat Jawa sebagai masyarakat yang berbeda dan merupakan sesuatu yang sangat amat *eksotik*. Hal yang sama juga dilakukan oleh Andrew Beatty dalam bukunya *Varieties of Javanis Religion*. (1991), dalam edisi bahasa Indonesia diterjemahkan dengan judul *Variasi Agama-Agama Jawa: Pendekatan Antropolog*. (Jakarta: PT Raja Grafindo 2001).

⁶ Warsito, *op.cit.* hal 15.

⁷ *Ibid.* hal. 9.

Media justru memberikan mediasi untuk membiarkan budaya pop berkembang dan mempengaruhi lini-lini sosial masyarakat “pedalaman” di Indonesia.

Fenomena sosial yang sangat kompleks membuat manusia semakin jengah terhadap eksistensinya. Benturan budaya dan pengaruh globalisasi telah mengeras menjadi peradaban baru di dunia ketiga. Dunia ketiga yang memiliki mistis yang tinggi dianggap oleh dunia pertama sebagai negara yang kuno, tradisional, dan tertinggal. Konsep ini akan memunculkan konsep *we and others*⁸, di mana Eropa difahami sebagai pusat peradaban dunia sehingga negara-negara di luar Eropa dianggap negara terbelakang. Konsep ini pula yang kemudian memunculkan terminologi negara maju dan negara berkembang, Barat dan Timur, Negara Utara dan Selatan. Terminologi yang dibangun oleh paradigma *Eropacentris* ini kemudian diambil alih oleh negara-negara dunia ketiga untuk mengikuti jejak negara-negara maju. Paradigma seperti ini membuat masyarakat dunia ketiga terlepas dari *epistema*⁹ yang pernah ada. Seolah negara dunia ketiga dibuat lupa dengan kebudayaannya sendiri.

⁸ Terminologi ini pertama dikemukakan oleh Michael Foucault untuk menganalisa kebudayaan Eropa yang cenderung universalitas dan tunggal, *blue print* yang diciptakan Eropa untuk mengindikasikan bahwa dunia ketiga adalah dunia yang terbelakang. Konsep *we and other* ini kemudian digunakan oleh Edward W Said untuk memotret keangkuhan barat terhadap dunia Timur. Melalui karya monumentalnya *Orientalisme* (1978), Said berhasil menunjukkan proyek pengetahuan yang dibangun oleh orang-orang dunia pertama untuk mengeksploitasi dunia ketiga. Lebih lanjut lihat Turner, S Bryant, *Orientalisme, Postmodernisme, and Globalism*. terj. Arif, Sirojudin dkk. 2002 *Runtuhnya Sosiologi Barat Bongkar Wacana Atas Islam Vis A Barat*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz 1994) Hal. 94 – 99.

⁹ *Epistema* adalah terminologi Michel Foucault untuk mendedahkan pengetahuan yang ada di Eropa. Dengan membongkar *epistema* yang pernah ada dan terkubur oleh kesadaran Eropa, Foucault berhasil menemukan retakan dan permainan politik pengetahuan yang dimainkan oleh negara-negara Eropa. Dengan demikian seksualitas, patologi sosial, penjara dan lain sebagainya bisa di uraikan dengan rigit. *Epistema* oleh dia digunakan untuk menggali kembali pengetahuan yang di(hilang)kan oleh pengetahuan Eropa modern. Lihat dalam Petrus Sunu Hardiyanta, *Michel Foucault : Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern*. (Yogyakarta: LKiS 1997) hal. 22-34.

Komunitas Tengger adalah sedikit dari potret orang Jawa yang lain di Jawa Timur. Komunitas ini hingga kini masih memegang teguh tradisi kebudayaannya. Komunitas ini saat ini mendiami empat kabupaten dibawah teritorial Propinsi Jawa Timur. Empat kabupaten tersebut adalah Malang, Pasuruan, Probolinggo, dan Lumajang. Komunitas ini mendiami wilayah di Pegunungan Bromo, Tengger, dan Semeru (BTS). Kawasan ini oleh pemerintah juga ditetapkan sebagai kawasan Taman Nasional dengan nama Taman Nasional Bromo Tengger Semeru (TNBTS).

J. E Jesper (1926) menyakini bahwa masyarakat Tengger pada awalnya adalah sebuah komunitas yang dengan sengaja hendak memisahkan diri dari masyarakat Jawa yang lain. Jesper sangat meyakini bahwa ke-Hinduan orang-orang Tengger awalnya hanya bersifat superfisial semata. Sebab dalam argumentasinya, Jesper meyakini bahwa komunitas ini tidak banyak memiliki hubungan dengan Majapahit, lebih-lebih kebudayaan Majapahit yang sangat Indian sentris. Karena alasan-alasan seperti inilah, Jesper melihat Tengger bukan dalam kategori Jawa kebanyakan, akan tetapi Jawa yang lain (*others*).¹⁰

Sebagai komunitas lokal di Jawa Timur yang terkategori Jawa yang lain, orang-orang Tengger dalam kehidupan sehari-hari mengalami marjinalisasi yang cukup kompleks. Praktik marjinalisasi itu tidak saja dilakukan oleh negara, tetapi juga suku Jawa didataran bawah TNBTS yang menganut agama-agama resmi yang ditetapkan oleh negara. Gelombang

¹⁰ Kenyataan ini nampaknya dipertegas kembali oleh T. Pigeaud (1962) yang menyatakan bahwa penduduk pegunungan Tengger adalah sebuah komunitas lokal sendiri yang memiliki tradisi ritual sendiri yang menyandarkan diri pada perlindungan roh gunung. Dengan demikian, Pigeaud sangat menolak jika kebudayaan Tengger dikaitkan dengan kesamaan kebudayaan dengan orang-orang Majapahit yang banyak menganut Siwa. Lihat dalam catatan antropolog Amerika Hefner, Robert. *The Political Economy of Mountain Java; An Intepretative History*. (University of California Press 1990) p. 53-54.

modernisasi yang menerpa Tengger sejak awal pemerintahan orde baru telah mengubah wajah kebudayaan komunitas Tengger. Tidak saja mereka mengalami purifikasi ulang agama-agama dalam kategori yang ditetapkan oleh negara, tetapi juga mengalami perubahan sosial yang cukup mendasar. Misalnya ruang agraria, sistem pemerintahan, dan sistem pendidikan. Jauh sebelum orde baru mencanangkan proyek modernisasi, masa kolonialisme Belanda juga memberikan andil bagi perubahan di Tengger secara mendasar.

Proyek kolonisasi yang dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda terhadap Hindia Belanda, khususnya Jawa yang menyebabkan terintegrasinya Jawa dalam sistem kapitalisme kolonial waktu itu. Proses kolonisasi yang cukup panjang ini, membawa pada perubahan-perubahan kebudayaan secara luas di Tengger. Misalnya saja terbukanya wilayah Tengger, terutama di lereng bawah sebagai sentra perkebunan yang luas. Seperti dalam catatan Hefner (1990), pembukaan lahan baru ini subur bagi tanaman kopi, cengkeh, maupun kakao. Tanaman-tanaman produksi ini telah mendorong penduduk untuk migrasi.¹¹

Pada titik ini pula mulai terjadinya ruang kemelut yang mencapai puncaknya sejak peristiwa G 30 S tahun 1965. Peristiwa G 30 S tahun 1965 yang bertitik puncak di Jakarta ternyata menjadi pintu awal bagi banyak perubahan sosial di Tengger. Sebagaimana yang dilukiskan oleh Hefner (1990), sejak terjadi Peristiwa G 30 S 65, masyarakat Tengger mengalami

¹¹ Dari catatan yang dilakukan oleh Hefner (1990) menyebutkan bahwa banyak warga Madura dan Jawa bagian Barat yang mulai mendiami wilayah pegunungan Tengger di lereng bawah. Karena arus migrasi kian banyak, maka warga di lereng bawah yang rata-rata beragama Islam ini mulai mendominasi dalam segala hal terhadap warga Tengger sendiri yang tinggal di lereng atas. Mereka tidak saja mendominasi dalam ruang politik, sejak kemerdekaan Indonesia. Mereka juga mendominasi dalam merumuskan kebenaran-kebenaran dengan basis agama Islam. *Ibid* p. 64.

pembantian. Lebih dari setengah juta orang meninggal.¹² Sebagian kekerasan ini, muncul dari klasifikasi yang dilakukan oleh Gertz pada tahun 1950-an tentang masyarakat Jawa. Pertarungan terjadi antara kelompok *priyayi*¹³, *santri*¹⁴ dengan *abangan*.¹⁵

¹² *Ibid* p. 31

¹³ Geertz, ia agak mengalami kesulitan untuk membedakan orientasi keagamaan antara *priyayi* dan *abangan*. Kalau melakukan pembedaan orientasi keagamaan dengan kelompok *santri* dengan kedua kelompok diatas setidaknya lebih memudahkan. Salah satu momen penting yang menurut Geertz harus hati-hati dalam melihat orientasi keagamaan ketiga kelas sosial diatas adalah adanya perubahan dari suatu politeisme Asia Tenggara yang sinkretik (atau 'animisme', kalau kedewaan merupakan istilah yang terlalu tinggi untuk diterapkan pada danyang, tuyul, dan demit) kepada suatu monotheisme Timur Tengah agak lebih besar daripada pergeseran dari agama itu kepada pantheisme Hindu-Buda. Tiga titik utama kehidupan "keagamaan" *priyayi* adalah etiket, seni, dan praktek mistik. Geertz, C, *Abangan, santri, priyayi dalam masyarakat Jawa*. (Jakarta: Pustaka Jaya. 1981) hal. 314.

¹⁴ Dalam pemetaan yang dilakukan oleh Geertz terhadap kaum muslim di Mojokuto terdapat dua kelompok besar, yakni Islam modernis (Muhammadiyah) dan Islam konservatif atau kolot (NU). Dua kelompok Islam diatas dicatat oleh Geertz setidaknya terdapat lima pertentangan:

1. Kelompok kolot cenderung menitikberatkan hubungan dengan Tuhan dimana penerimaan rahmat dan berkat sebagai hasil kemurahanNya dan sebagai ganjaran untuk keteguhan moral dan suatu pengertian bahwa peruntungan seseorang seluruhnya ditetapkan oleh kehendak Tuhan merupakan ciri-ciri pokoknya. Kelompok modern cenderung untuk menitikberatkan hubungan dengan Tuhan dalam mana kerja keras dan penentuan nasib sendiri jadi titik beratnya.
2. Kelompok kolot cenderung untuk memegang suatu konsep "totalistik" mengenai peranan agama dalam kehidupan, dimana semua segi usaha manusia cenderung menerima makna keagamaan dan dimana batas antara apa yang bersifat keagamaan dan sekuler, cenderung kabur. Kelompok modern cenderung memegang pengertian sempit tentang agama dimana hanya aspek-aspek tertentu yang jelas batasnya yang dianggap suci dan dimana batas antara apa yang agama dan apa yang sekuler cenderung cukup tajam.
3. Kelompok kolot cenderung kurang menaruh perhatian (tetapi masih memperhatikan juga) terhadap kemurnian Islam mereka dan lebih memiliki kelonggaran untuk membolehkan upacara-upacara non Islam, paling sedikitnya bersedia memberikan suatu tempat kecil dalam lingkungan keagamaan. Kelompok modern cenderung untuk tetap menuntut Islam yang sudah dimurnikan dari anasir-anasir keagamaan lain.
4. Kelompok kolot cenderung untuk memberi tekanan pada aspek penyempurnaan langsung agama, untuk memberi tekanan pada pengalaman keagamaan. Kelompok modern cenderung memberi tekanan pada aspek instrumental agama dan sangat memperhatikan tingkah laku keagamaan.
5. Kelompok kolot cenderung untuk membenarkan praktek dengan kebiasaan dan berdasarkan pelajaran mazhab yang terperinci dalam kitab-kitab ulama keagamaan yang tradisional. Kelompok modern cenderung untuk membenarkan hal itu atas dasar nilai pragmatismenya dalam kehidupan masa kini dan dengan penunjukkan umum kepada Al Qur'an dan hadis yang ditafsirkan secara bebas. Gertz, *Op. cit.* hal. 203-204.

¹⁵ Praktik *abangan* secara jelas digambarkan oleh Geertz. Suatu sekte politio-religius dimana kepercayaan Jawa "asli" melebur dengan suatu Marxisme yang nasionalistis yang memungkinkan para pemeluknya sekaligus mendukung kebijakan politik komunis di Indonesia sambil memurnikan upacara-upacara *abangan* dari sisa-sisa Islam yang terdapat di dalamnya-inilah

Kejadian ini adalah puncak dari pertengkaran dua komunitas, yakni Jawa pada umumnya yang mendiami lereng bawah pegunungan Tengger dengan masyarakat Tengger sendiri. Konflik-konflik itu bermula dari soal-soal klaim kebenaran mengenai agama dan keyakinan mereka, tetapi juga menyangkut aset kepemilikan tanah. Sebagaimana yang digambarkan oleh Hefner, tuduhan komunisme terhadap orang-orang Tengger yang dialamatkan oleh komunitas muslim di bawah seolah hendak menutupi perang keyakinan ini. Bahkan saat penyerbuan dari warga lereng bawah ke atas juga dibarengi dengan penghancuran terhadap situs-situs penting tempat warga Tengger menggelar ritual.¹⁶

Pembantaian ini sekaligus juga menandai titik balik perlawanan dari para pemilik tanah dan muslim orthodox terhadap kekuatan-kekuatan komunis dan *kejawen* yang diorganisir oleh Partai Komunis Indonesia (PKI). Perseteruan kedua kelompok ini tentu saja tidak semata-mata dilatarbelakangi soal keyakinan yang berbeda, tetapi juga menyangkut soal reformasi agraria yang dicanangkan oleh PKI gagal total di parlemen, dan mereka melancarkan aksi sepihak berupa perebutan tanah dengan paksa dari para tuan-tuan tanah. Isu anti komunisme berkembang juga membat habis keyakinan-keyakinan

setidaknya gambaran Geertz mengenai kelompok abangan di Mojokuto. Kelompok abangan ini hendak menempatkan kembali relevansi mengenai ide-ide tentang roh pada orang Jawa pada masa kini, praktek-praktek slametan, dan teknik-teknik pengobatan, suatu makna dalam suatu konteks sosial yang jauh berbeda dari konteks ditempat timbulnya, dan sepanjang yang menyangkut para pemimpinnya, untuk menikmati beberapa keuntungan politis dari transformasi ini. Untuk bagian besar kalangan abangan yang secara politis naif, Permai (kelompok abangan) mewakili tiga hal: suatu kultus perdukunan yang kuat, serangkaian kepercayaan esoterik yang berpolaan kepercayaan abangan, tetapi dengan liku-liku dan makna-makna tersembunyi yang hanya bisa dipahami oleh para pencetusnya, dan suatu organisasi sosial yang sangat gigih menentang Islam yang sebagian besar terdiri dari buruh-buruh kota, baik yang bekerja maupun yang menganggur, kalangan radikal desa yang melarat, dan pekerja-pekerja perkebunan dulu dan sekarang. Gertz, *Op. cit.* hal. 152-154.

¹⁶ Hefner, *Op. cit.* p. 336.

yang dianggap tidak Islami atau tidak sejalan dengan cita-cita orde baru waktu itu.¹⁷

Selepas pembantaian massal ini, masyarakat Tengger mengalami trauma massal. Dalam kondisi seperti ini, kekuatan politik orde baru segera melakukan pembaharuan-pembaharuan total. Memang tidak ada pemaksaan komunitas Tengger yang berada di lereng atas untuk memeluk Islam. Tetapi orde baru mengharuskan orang-orang Tengger untuk membangun keterikatan secara resmi dengan organisasi Hindu,¹⁸ serta diharuskan untuk melakukan pembaharuan ritual agar sesuai dengan laju pengaturan agama yang dilakukan oleh negara. Motif negara dalam pengaturan agama ini memang dapat kita baca sebagai prevensi atas kemungkinan kebangkitan perlawanan lokal terhadap kekuasaan orde baru yang diinspirasi oleh nilai-nilai agama.

Agama-agama formal yang diakui oleh negara seperti Hindu dan Islam segera menjadi identitas yang paling nampak pada masa-masa awal kekuasaan orde baru. Kebutuhan akan agama formal oleh komunitas Tengger yang dimotori oleh dukun tidak saja hendak menegaskan tentang pentingnya *survive* ketika berurusan dengan dominasi negara lewat sistem administrasi. Administrasi tiba-tiba menjadi penting di Tengger, sebab berhubungan erat dengan identitas mereka sendiri sebagai subyek yang memiliki kebudayaan lokal yang kian mengalami *invulusi*.

¹⁷ Wawancara dengan Mujono, 25 September 2006.

¹⁸ Hal ini berdasarkan pada Surat Keputusan Parisada Hindu Darma Indonesia (PHDI) Jawa Timur No. 00/SK/PHDI-Jatim/1973 mengenai pembentukan kepengurusan PHDI Cabang Kabupaten Probolinggo yang diketuai oleh (alm). Soeja'i (Koordinator Dukun Tengger waktu itu). Sebagai konsesi atas menurutnya warga Tengger untuk diformalkan sebagai pemeluk Hindu. Dengan adanya surat itu juga Tengger Probolinggo tesmi menganut agama Hindu. Data wawancara dengan pak Mujono, 3 September 2006.

Ketidakjelasan identitas administrasi berarti pula dengan pembunuhan semangat untuk hidup pada masa itu. Jika mereka menolak prosedur-prosedur itu, maka stigma sesat dan komunis menjadi bayang-bayang atas seluruh hidupnya di masa lalu. Jika hal ini terjadi, maka mereka sama halnya hendak membunuh seluruh kekayaan kebudayaan yang telah berjalan secara deterministik dari para leluhur mereka. Sebab label komunis sama halnya dengan ketiadaan subyek yang tidak boleh hidup dinegeri ini hingga kini.

Menghadapi sekian banyak problem dominasi, dan hegemoni ini, komunitas Tengger bukannya subyek yang tidak sadar. Mereka sangat mengetahui atas praktek hegemoni itu walau dengan nalar yang amat sederhana. Oleh karenanya seluruh identitas kebudayaan yang datang dari luar, termasuk agama mereka terima dengan jalan negosiasi aktif. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Utomo (2005), ketika menghadapi problem dominasi negara itu, maka beragam cara negosiasi dilakukan oleh komunitas Tengger.

‘Sejak tahun 1968 sebagaimana kesaksian Mujono, Dukun Desa Ngadas [*Lor*], Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo, wilayah Tengger banyak didatangi oleh para peneliti gabungan yang dibentuk oleh Dirjen Bimas Hindu-Budha dan Ikatan Hindu Darma di Bali. Dari hasil penelitian itu disimpulkan bahwa tata cara ritual yang ada di Tengger oleh mereka disamakan dengan tata cara ritual oleh orang Hindu. Sebelumnya memang mayoritas warga Tengger sama sekali tidak mengenal istilah Hindu dalam ritualitas kehidupan mereka sehari-hari. Dalam kesaksiannya terhadap penulis (alm) Soeja’i maupun Mujono menyatakan bahwa masyarakat Tengger menyembah atma para atma, yakni roh-roh leluhur, dan tidak mengenal konsep kehinduan seperti sekarang ini. Akhirnya pada tahun 1973 wilayah Tengger secara keseluruhan ditetapkan sebagai penganut Agama Hindu oleh Pemerintah Orde Baru yang baru seumur jagung. Berbarengan dengan hal itu Parisada Hindu Darma Indonesia (PHDI) Jawa Timur membuat Surat Keputusan No. 00/SK/PHDI-Jatim/1973 mengenai pembentukan kepengurusan PHDI Cabang Kabupaten Probolinggo yang diketuai oleh (alm). Soeja’i (Koordinator Dukun Tengger waktu itu). Sebagai konsesi atas menurutnya warga Tengger untuk

diformalkan sebagai pemeluk Hindu, maka tokoh Tengger yang juga Koordinator Dukun seluruh Tengger (alm) Soeja'i waktu itu dijadikan anggota DPRD di Kabupaten Probolinggo oleh pemerintah orde baru waktu itu hingga dua kali berturut-turut. Dan pada waktu itu pula sesuai dengan keterangan (alm) Soeja'i masyarakat Tengger hampir seratus persen mencoblos Golkar. (alm) Soeja'i memiliki alasan kenapa warga Tengger ikut dalam barisan Golkar waktu itu. Ia menyatakan dengan ikut Golkar maka kehidupan orang Tengger dengan segenap kebudayaannya akan dapat terselamatkan. Sebab paska tragedi G 30 S tahun 1965 terjadi pembantaian besar-besaran terhadap orang Tengger, khususnya di wilayah Tengger bagian Pasuruan dan Probolinggo.¹⁹

Perubahan di atas menandai suatu derap modernisasi yang ditangkap secara taktis oleh komunitas Tengger. Perubahan tidak saja dari soal formalisasi agama, tetapi juga sistem pemerintahan desa, yang awalnya dipegang kuat oleh dukun Tengger, perubahan juga menyangkut pluralitas politik sebagaimana yang disampaikan oleh (alm) Soeja'i diatas.

Kini setelah hampir empat puluh tahun berjalan proyek modernisasi itu, pastilah terjadi perubahan-perubahan yang cukup drastis di Tengger, walaupun identitas ke-Tengger-an sangat mungkin belum bisa ditenggelamkan oleh kebudayaan baru yang masuk. Pada titik inilah komunitas Tengger memiliki ketahanan budaya yang patut untuk dilihat secara lebih dalam. Lokalitas yang mereka miliki mampu menjadi tumpu perubahan-perubahan sebagai akibat arus baru kebudayaan.

Saat ini tidak hanya Hindu, Golkar, Birokrasi, dan Pariwisata yang masuk menjamah dan bergumul dengan kebudayaan Tengger, Islam yang awalnya mengalami kemelut dengan kebudayaan Tengger juga menjadi gelombang baru yang memasuki Tengger itu sendiri. Kalau dalam sejarah masa

¹⁹ Utomo, Paring Waluyo. *Pertarungan Agama-Agama di Tengger*. Makalah yang dipresentasikan dalam *4 International Symposium of Journal Antropologi Indonesia "Indonesia in The Changing Global Context: Building Cooperation and Partnertship"*. Universitas Indonesia. Depok. Tidak diterbitkan 2005 hal 2-3.

lalunya, sebagaimana yang digambarkan oleh Hefner (1985), komunitas Tengger memiliki sejarah cukup kontradiktif dengan Islam, kini Islam justru menjadi kebudayaan baru yang diterima oleh sebagian warga Tengger.

Hefner (1985) masih mencatat adanya bentuk-bentuk ritual resistensi yang mencerminkan perlawanan terhadap Islam. Misalnya saja ia menjelaskan adanya ritual *karo*. Di dalam ritual *karo* digambarkan muncul polemik antara Nabi Muhammad sebagai simbol Islam dan Aji Saka sebagai simbol Tengger. Saat terjadi perdebatan di antara keduanya tidak ada yang kalah dan yang menang, keduanya sama-sama kuat dalam mengajukan argumentasi.²⁰ Perdebatan antara Nabi Muhammad dan Ajisaka tersebut oleh Utomo (2005) diletakkan dalam konteks pertarungan antara Demak (Islam) dan Tengger²¹.

Jika melihat kenyataan ini, maka menjadi kajian yang sangat menarik jika peneliti mampu mengilustrasikan secara rinci bagaimana potret kehidupan kebudayaan komunitas Tengger kontemporer. Secara lebih khusus penelitian ini akan menguraikan mengenai proses negosiasi dan resistensi antara nilai-nilai ketenggeran dengan Islam sendiri. Saat ini memang arus Islamisasi memang cukup intensif di Tengger. Dan uniknya, ada pola-pola respon yang berbeda yang diberikan oleh orang-orang Tengger atas arus Islamisasi ini.

Dalam kajian yang disampaikan oleh Hefner (1985) dikemukakan bahwa beberapa dukun mengidentifikasi bahwa desa-desa yang masih dapat

²⁰ Narasi yang muncul dalam ritual *karo* yang menghadirkan Nabi Muhammad dan Ajisaka hanyalah narasi-narasi simbolik. Ungkapan yang sama juga disampaikan oleh Pigeaud dan De Graaf (1985), menyebutkan nenek moyang orang Tengger bukanlah pengungsi dari Majapahit. Orang Walandhit (Tengger) merasa seiman dalam segi keagamaan yang bercorak Hindu-Budha, dan senasib sepenanggungan dalam arti sama-sama terancam oleh arus Islamisasi yang dilakukan oleh Demak, terutama setelah mengetahui Demak berhasil mengislamkan sekitar Tengger. Melihat kenyataan itu, maka keduanya bersama-sama berjuang melawan bala tentara Demak. Hefner, Robert, *Hindu Javanese: Tengger Traditionan Islam*. (Princeton: University Press 1985) p. 135.

²¹ Utomo, Paring Waluyo. *Op. Cit.* hal. 6.

dikategorikan sebagai desa yang penganut ketenggeran jika masih memiliki dukun, dan menjalankan ritus-ritus Tengger. Beberapa dukun di Tengger (Sutomo²², Ngatrulin²³, Mujono²⁴) menyatakan bahwa desa-desa yang menganut Islam mulai meninggalkan ritus-ritus ketenggeran. Kenyataan ini oleh para dukun dianggap bukan sebagai desa Tengger lagi. Namun beberapa dukun yang lain menyatakan walau terdapat beberapa warga yang menganut Islam, namun desa tersebut masih tetap bagian dari kebudayaan Tengger, sebab dukun masih memegang supremasi atas pengaturan kebudayaan di desa tersebut. Rumusan dan kategori yang dilakukan oleh para pemuka Tengger termasuk para dukun mengenai identitas kewilayahan Tengger saat ini sangat menarik untuk dikaji.

Namun sayangnya, para peneliti Tengger sebelumnya banyak memberikan gambaran mengenai proses negosiasi antara Islam dan Tengger. Sebab para peneliti Tengger masih cenderung melihat Islam sebagai kekuatan politik. Islam tidak cukup penting dianggap sebagai kekuatan budaya, khususnya dalam melihat relasinya dengan Tengger.

Dari amatan awal peneliti di lapangan, khususnya di beberapa desa di Tengger yang termasuk wilayah Kabupaten Probolinggo dan Malang saat ini Islam menjelma menjadi kekuatan kebudayaan yang melakukan ‘penetrasi’ dan

²² Sutomo adalah Dukun desa Ngadisari (Probolinggo). Beliau adalah anaknya almarhum Pak Soeja'i yang pernah menjabat sebagai koordinator dukun Tengger. Beliau meneruskan tanggung jawab ayahnya untuk menjadi dukun di Ngadisari.

²³ Pak Ngatrulin adalah Dukun Ngadas *kidul* (Malang). Beliau menjadi dukun di daerah Ngadas kidul mulai tahun 1960 hingga sekarang. Beliau pernah keluar dari forum dukun yang diadakan di rumah pak Soeja'i pada tahun 1971. Alasan pak Ngatrulin keluar dari forum itu adalah forum dukun menyepakati kalau orang Tengger dimasukan dalam Agama Hindu Darma. Keberadaan Hindu darma ini menurut pak Ngatrulin menyalahi yang diwariskan oleh nenek moyang orang Tengger yaitu Budo Tengger.

²⁴ Pak Mujono adalah dukun desa Ngadas *lor* (Probolinggo). Beliau sekarang menjadi Koordinator Dukun Tengger menggantikan Pak Suja'i. selain itu sekarang dia juga menjadi ketua Parisada Hindu Darma Kabupaten Probolinggo.

melakukan pergumulan dengan kebudayaan Tengger. Kejadian kemelut di era tahun 60 an antara Islam dan Tengger seolah menjadi kenangan masa lalu, dan nampaknya warga Tengger menjalani kebutuhan sendiri dalam berhubungan dengan Islam pada masanya kini. Walaupun beberapa warga belum sepenuhnya mampu dan mungkin juga tidak akan mampu menghilangkan kenangan kemelut antara Tengger dan Islam, namun kini mereka mulai melakukan negosiasi ulang secara terbuka dengan Islam, Budha dan Kristen.²⁵

Hindu tidak kami masukkan disini sebab Hindu merupakan agama formal yang paling awal masuk ke Tengger. Melalui Hindu pula orang-orang Tengger membangun perlindungan ketika menghadapi dominasi agama dan kekuatan Islam didesa-desa bawah sebagaimana penjelasan diatas. Satu hal yang membedakan Islam dengan Hindu di Tengger adalah Hindu tidak pernah memiliki sejarah konflik dengan orang-orang Tengger, bahkan kalau boleh dinyatakan Hindu yang *Indiacentris* mampu melakukan pribumisasi dengan identitas ketenggeran. Akomodasi Hindu terhadap ritus-ritus ketenggeran inilah yang agaknya mendorong penerimaan orang-orang Tengger terhadap Hindu, walau awalnya dilegalisasi oleh negara pada awal orde baru.

Di tengah kompleksitas pergulatan antara Tengger dan agama-agama baru yang masuk kesana, penelitian ini hendak memberikan fokus bahasan pada upaya negosiasi antara kekuatan Islam sebagai kekuatan kebudayaan dengan kebudayaan Tengger sebagai kebudayaan lokalnya. Penelitian ini tidak menekankan pada ruang resistensi, sebab pada era penelitian Hefner, kajian ini

²⁵ Wawancara dengan Triwibowo pada tanggal 15 Januari 2006. Dia adalah orang asli Tengger yang beragama Islam. Dia kebetulan tinggal di desa Ngadas Malang. Sekarang dia aktif memberikan pengajian-pengajian kepada masyarakat lewat *tahlilan* rutin yang diadakan malam Jum'at. Selain itu dia juga menjabat sebagai ketua ta'mir di Masjid Ngadas (*kidul*) Malang.

telah banyak disajikan. Pada penelitian ini, menurut peneliti penting untuk melihat strategi komunitas Tengger dalam hal merepresentasikan identitas lokal yang mereka miliki ditengah ruang dominasi dan hegemoni modernitas. Persoalan identitas Tengger juga menjadi bahasan yang menarik yang akan kami paparkan dalam penelitian ini.

Peneliti sadar bahwa kajian atas representasi, hibriditas (identitas sosial) menyaratkan adanya dua kekuatan budaya yang cukup memiliki nilai tawar. Walau tidak harus sama persis kekuatan tawarnya, namun ruang itu masih memperlihatkan adanya dua subyek yang sama-sama tetap eksis. Tengger dan Islam selain bertemu pada ruang resistensi, hendak peneliti lihat sebagai ruang negosiasi. Tengger dan Islam hendak kami lihat sebagai dua entitas kebudayaan yang saling bertumpu, bahkan sangat mungkin membentuk konstruksi yang lain.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori psikoanalisis Jaques Lacan dalam melihat konstruksi atas identitas Tengger. Selain Lacan, penulis juga menggunakan beberapa teori identitas sosial yang dikembangkan oleh Hogg, Turner dan lain sebagainya. Perkembangan kebudayaan bisa diposisikan seimbang dengan perubahan yang terjadi pada individu. Lacan melihat bahwa tubuh selalu berada dalam kondisi *gegar*. Penulis beranggapan bahwa komunitas Tengger adalah sebuah komunitas yang senantiasa *gegar* ditempa perubahan jaman. Dengan demikian identitas komunitas Tengger senantiasa didefinisikan oleh orang-orang yang berada di luar Tengger. Terlebih dalam hal ini adalah negara. Negara, oleh peneliti diartikan sebagai institusi atau perseorangan yang merepresentasikan negara.

Dalam menganalisis kebudayaan yang sedang terjadi di Tengger, penulis banyak menggunakan teori-teori cultural studies. Teori-teori *Cultural Studies*, sangat mudah digunakan untuk menganalisis dan memotret budaya keseharian yang sifatnya sangat psikologis dan mikroskopik. Berawal dari data-data mikroskopik ini peneliti hendak memotret relasi kuasa yang senantiasa mengkontruksi masyarakat Tengger. Serta berawal dari kejadian sehari-hari ini pula, peneliti ingin menggambarkan praktik dominasi dan hegemoni yang dilakukan oleh orang yang memiliki akses kekuasaan untuk membentuk identitas *wong* Tengger. Perilaku yang paling fokus yang ingin dikupas oleh peneliti adalah identitas sosial dan representasi *wong* Tengger terhadap perubahan.

B. Rumusan Masalah

Persoalan mendasar yang hendak dilihat dalam penelitian ini, sebagaimana sedikit disinggung dalam latar belakang di atas adalah;

1. Bagaimana *wong* Tengger merepresentasikan identitas sosialnya di tengah pergolakan budaya modern dan perubahan sosial?
2. Bagaimana Politik identitas sosial ke-Tengger-an itu dikonstruksi oleh orang luar Tengger?

C. Tujuan

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Penelitian ini untuk mengetahui mengenai pergumulan kebudayaan *wong* Tengger dalam merepresentasikan identitas sosialnya di tengah pergolakan perubahan sosial dan budaya modern.

2. Mengetahui secara lebih rinci tentang penyebab perubahan yang terjadi di Tengger. Selain itu peneliti ingin mengetahui lebih jauh tentang konstruksi yang membentuk identitas *wong* Tengger.

D. Kegunaan

1. Bagi peneliti sendiri, kajian ini diharapkan menjadi tantangan untuk melakukan kajian mendalam tentang *wong* Tengger, agar dapat mengabarkan kebudayaan Tengger kontemporer kepada masyarakat luas.
2. Bagi masyarakat luas, khususnya penganut-penganut keagamaan minoritas, penelitian ini berguna untuk mengetahui mengenai proses negosiasi antara kebudayaan dominan (Islam dan Hindu) dan kebudayaan lokal (Tengger), serta strategi *wong* Tengger merepresentasikan identitasnya
3. Bagi aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat, penelitian ini dapat digunakan sebagai dasar advokasi terhadap kebijakan publik dan penguatan kapasitas masyarakat sipil.
4. Bagi Pemerintah dan Legislatif, sebagai dasar untuk melakukan evaluasi kebijakan, khususnya yang menyangkut kehidupan keagamaan.
5. Bagi dunia akademik, untuk menambah kekayaan referensi. Sebab kajian tentang Tengger dalam khasanah kebudayaan lokal relatif sangat sedikit. Kajian ini dalam konteks akademik diharapkan dapat memperbaharui karya-karya tentang Tengger selama ini yang dilakukan belasan tahun yang lalu.
6. Bagi media massa, penelitian ini diharapkan menjadi referensi penting dalam penulisan tentang kebudayaan masyarakat Tengger, khususnya

tentang kehidupan keagamaannya yang menyangkut relasinya tentang Islam.

E. Sistematika Pembahasan

Untuk memperoleh gambaran yang dapat dimengerti dan menyeluruh mengenai isi dalam skripsi ini, secara global dapat dilihat dari sistematika pembahasan skripsi di bawah ini:

BAB I : dalam bab satu ini berisi latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian dan manfaat penelitian. Untuk lebih mudahnya dalam pemahaman, penulis memberikan sistematika pembahasan secara singkat dalam bab ini.

BAB II : bab dua ini berisi tentang kajian teori yang melandasi penelitian ini. Teori itu antara lain adalah identitas diri dan sosial, *self change and identity*, *discourse of social change*, teori fungsionalisme memaknai perubahan, kebudayaan, etnis dan identitas sosial, teori persepsi dan representasi sosial dan studi-studi mengenai Tengger sebelumnya.

BAB III : dalam bab tiga ini, peneliti memaparkan tentang jenis penelitian yang digunakan, fokus penelitian, situs penelitian, sumber-sumber data, metode pengumpulan data, tehnik analisis dan keabsahan data dalam penelitian ini.

BAB IV : dalam bab empat, peneliti memaparkan tentang gambaran umum Tengger, purifikasi agama Tengger, konstruksi Tengger atas kesehatan modern, revolusi hijau dan pertanian, upacara ritual dan identitas sosial dan representasi identitas sosial *wong* Tengger.

BAB V : pada bab lima, penulis memaparkan kesimpulan hasil penelitian, saran-saran dan catatan etnografis selama di lapangan.

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Identitas Diri dan Identitas Sosial

Pengertian identitas harus berdasarkan pada pemahaman tindakan manusia dalam konteks sosialnya. Hal ini penting dilakukan untuk mengetahui posisi siapa kita dan siapa mereka, siapa diri (*self*) dan siapa yang lain (*others*). Dalam perkembangannya, identitas sosial banyak memberikan pemahaman tentang pembentukan diri sosial yang positif. Pembentukan diri sosial ini, sosial memiliki peranan yang sangat penting. Konsep diri individu memperoleh eksistensinya jika dia sudah melebur dalam identitas kelompok. Bahkan secara dominan konsep diri dibentuk berdasarkan pada identitas kelompok. Dalam bahasanya Hogg dan Abraham (1998), identitas ditentukan oleh pengetahuan individu tentang kategori sosial dan kelompok sosial.¹

Teori Identitas memberikan pemahamannya pada ide yang universal tentang diri dan sosialnya. Identitas diri adalah gabungan dari aspek eksternal individu yang membentuk identitas diri. Aspek eksternal itu adalah relasi individu dengan struktur sosial yang mengelilinginya. Burke (2002) memandang bahwa, ketika kondisi eksternal dan internal ini bergabung, maka dinamisasi identitas seseorang akan terjadi.²

Teori identitas dikonseptualisasikan pada diri sebagai identitas diri yang kolektif. Sebagaimana digambarkan oleh Stryker dan Burke (2000) berikut:

¹ Burke, Peter, Stets, Jan, *Identity Theory and Social Identity Theory*. (Washington State University, 1998) p. 3.

² Jasso, Guillermina, *Identity, Social Identity, Comparison, And Status: Four Theories With a Common Core*. (New York University 2002) P. 3-4.

*Identity theory, in both variants, conceptualizes the self as a collection of identities. The identities each consist of a complex of role-related phenomena, including expectations, performance, competence, enactment, behavior, and meanings. The identities are situated in networks of relationships among actors, for example, father and daughter, or teacher and student. Each identity generates some of what is variously called self-evaluation, self-esteem, self-worth, self-efficacy, and so on.*³

Identitas sosial terbentuk oleh internal kelompok dan eksternal. Identitas dibangun berdasarkan asumsi yang ada pada kelompok.⁴ Biasanya kelompok sosial membangun identitasnya secara positif. Pembentukan identitas sosial dilakukan untuk melakukan kategorisasi antara siapa saya dan mereka. Dengan demikian, maka munculah kontestasi kelompok untuk membandingkan aspek positif kelompoknya dengan yang lain. Aspek positif ini adalah *prototype* dari internal kelompok.⁵

Identitas sosial merupakan kategori kelompok sosial. Nasionalisme, etnik atau ras, ataupun politik afiliasi merupakan bentuk-bentuk dari identitas sosial. Sebuah definisi tentang karakteristik kelompok bisa disebut sebagai identitas sosial. Setiap kelompok akan menggambarkan karakter anggota kelompok yang spesifik.⁶

³ Jasso, Guillermina, *Ibid*, p. 4.

⁴ Orang dapat mengidentifikasi arti kelompok berdasarkan pada budaya, bahasa, negara, ras, umur, jenis kelamin, organisasi, kota, desa, dan lain sebagainya. Kelompok sosial biasanya memiliki pikiran dan perasaan yang sama, mereka menginginkan tujuan yang sama. Dalam kesehariannya, kelompok sosial memiliki tipologi untuk membuat struktur sosial sesuai dengan kesepakatan kelompoknya. Lebih lanjut baca Postmes, T Baray, G. Haslam, S A Morton, T & Swaab, R. (in press). *The Dynamics of Personal and Social Identity Formation*. In T. Postmes & J. Jetten (Eds.), *Individuality and The Group: Advances in social identity*. (London: Sage Publications, 2004) p. 5-6.

⁵ Hogg, Michael A. *The Social Identity Perspective: Intergroup Relation, Self-conception, and Small Group*. *Small Group Research*, Vol. 35 No. 3, June 2004. (Sage Publication, 2004) p. 252.

⁶ Michener, Andrew and Delamater, John. *Social Psychology* Fourth Edition. (USA: Harcourt Brace College Publishers, 1999) p. 81.

Identitas sosial bisa diartikan sebagai perasaan, pikiran dan seni yang dimiliki oleh kelompok, institusi, ataupun budaya. Identitas sosial memberikan kelonggaran pada kognisi individu untuk berperanserta dalam membentuk aturan sosial. Identitas sosial juga memberikan penjelasan pada hubungan intergrup. Dalam hubungan intergrup seringkali terjadi konflik. Bisa dikatakan bahwa identitas sosial memiliki kecenderungan untuk melihat konflik yang terjadi dalam masyarakat. Konflik biasanya terjadi antara internal grup/sosial dengan struktur diluar grup. Struktur eksternal ini bisa berupa kekuasaan, stratifikasi sosial, sumber daya manusia dan lain sebagainya.⁷

Identitas sosial secara umum dipandang sebagai analisa tentang hubungan-hubungan intergroup antar kategori sosial dalam skala besar. Selain itu identitas sosial juga dimakanai sebagai proses pembentukan konsepsi kognitif kelompok sosial dan anggota kelompok. Lebih sederhananya, identitas sosial merupakan kesadaran diri yang secara khusus diberikan kepada hubungan antar kelompok dan hubungan antar individu dalam kelompok. Pembentukan kognitif sosial banyak dipengaruhi oleh peretemuan antar anggota individu dalam kelompok, orientasi peran individu dan partisipasi individu dalam kelompok sosial.⁸

Identitas sosial berbeda dengan identitas diri dan kelompok sosial. Identitas diri lebih memeberikan pemahaman tentang atribusi diri sebagai kepribadian. Identitas ini dimiliki oleh setiap individu dan tidak dimiliki secara komunal. Berbeda halnya dengan identitas sosial, kepribadian dan identitas

⁷ Amado M Padilla, William Perez, *Acculturation, Social Identity, and Social Cognition: A New Perspective*, Stanford University Hispanic Journal of Behavioral Sciences, Vol. 25 No. 1, February 2003. (Sage Publications 2003) p. 42-43.

⁸ Hogg, Michael *Op. cit.* p. 246.

dimaknai secara komunal oleh kelompok sosial. Kadangkala kelompok sosial juga masih membawa identitas dirinya dalam kelompok.⁹

Sedangkan kelompok sosial adalah gabungan dari dua orang atau lebih. Biasanya mereka memiliki pemahaman tentang pandangan hidup, atribut dan definisi yang sama untuk mendefinisikan siapa mereka. Selain itu, kelompok sosial biasanya membentuk karakter yang berbeda dengan kelompok yang lain. Hal ini dilakukan dikarenakan ada keinginan kelompok untuk berbeda dengan kelompok yang lain.

Brewer, Hogg dan Abraham (1991) (dalam Peter Burk) membagi identitas sosial menjadi 4 tipe yaitu:

Pertama, Identitas yang berdasarkan pada perseorangan. Yang lebih ditekankan pada tipe ini adalah bagaimana sifat diri dari bagaian kelompok diinternalisasikan oleh anggota individu sebagai bagian dari konsep diri. Sehingga tampak individu melakukannya dalam kehidupan sehari-hari.

Kedua, identitas sosial berdasarkan korelasi (*relation social identity*). Tipe ini memberikan pemahaman bahwa individu menggunakan identitas kelompok pada saat-saat tertentu. Saat dimana individu berhubungan khusus dengan orang-orang yang berada di luar kelompoknya. Hubungan relasional ini biasanya sering dilakukan dalam hubungan antara kelompok.

Ketiga, identitas sosial berdasarkan kelompok. Artinya, perilaku individu dalam berhubungan dengan kelompoknya. Pada kondisi seperti ini, individu harus menggunakan identitas sosial untuk bisa bergabung dengan kelompok sosial lainnya.

Keempat, identitas kolektif, Identitas ini memiliki makna yang lebih praksis. Identitas sosial tidak hanya menjadi sebuah pengetahuan bersama untuk mendefinisikan identitas diri dan kelompok. Identitas sosial merupakan sebuah proses aksi sosial. Identitas kolektif kadang kala

⁹ Turner, Hogg, Oakes, Reicher, and Wetherell (1987) memberikan penjelasan bahwa grup atau kelompok, identitas diri dan identitas sosial adalah kategori yang dibentuk berdasarkan pada situasi yang pragmatis. Kategorisasi ini adalah suka-suka. Ketiga terminologi ini sampai sekarang masih dalam perdebatan. Hogg dan Turner tidak memberikan garis secara tegas diantara ketiganya. Lebih lanjut baca Amado M Padilla, William Perez, *Op. cit.* p. 43.

digunakan untuk melakukan resistensi ketika kelompok mereka dipresentasikan oleh kelompok lain.¹⁰

Sedangkan Deaux (1992) dalam Burke, mencoba untuk menghubungkan antara identitas personal dengan identitas sosial. Dia menjelaskan bahwa dalam cerita roman, identitas sosial merupakan konsensus personal yang sangat mendasar. Biasanya identitas ini akan diekspresikan pada garis normatif yang lama. Aspek lain yang akan diekspresikan adalah perasaan dan nilai yang ada pada seseorang. Dengan membangun pola seperti ini, Deaux hendak memberikan indikasi bahwa, beberapa bagian dari identitas personal akan melebur pada identitas sosial dalam lingkup kecil. Cara untuk berkreasi secara unik juga akan diekspresikan dalam kelompok. Selain itu identitas personal juga akan memberikan rangsangan kepada individu lain untuk merepresentasikan identitasnya di dalam kelompok sosial. Dengan demikian, bisa kita lihat bahwa beberapa identitas personal mencakup semua keberadaan kelompok.¹¹

Dalam pandangan Hogg¹² (2004) proses identitas sosial melalui 3 tahap yaitu *social categorization*, *prototype*, dan *depersonalization*. Untuk memahami apa yang dimaksud oleh Hoog di atas mari kita bahas satu persatu.

Kategorisasi sosial berdampak pada definisi diri, perilaku dan persepsi pada *prototype* yang menjelaskan dan menentukan perilaku. Ketika ketidakmenentuan identitas ini terjadi, maka konsepsi tentang diri dan sosialnya juga tidak jelas. *Prototype* juga bisa menjadi sebuah momok bagi kelompok sosial.

¹⁰ Burke, Peter, Stets, Jan, *Identity Theory and Social Identity Theory*. (Washington State University, 1998) p. 17-19.

¹¹ Burke, Peter, Stets, Jan, *Op. cit.* p. 16-17.

¹² Michael A. *The Social Identity Perspective: Intergroup Relation, Self-Conception and Small Group*. *Journal Small Group Research*, Vol. 35. No. 3, June 2004, (Sage Publication, 2004) p. 254.

Dengan memberikan *prototype* yang berlebihan kepada kelompoknya, maka penilaian yang dilakukan kepada kelompok lain adalah jelek. *Stereotype* akan muncul pada kondisi seperti ini. Pada dasarnya *stereotype* muncul dari kognisi individu dalam sebuah kelompok. *Stereotype* juga bisa muncul dari kelompok satu terhadap kelompok lain yang berada di luar dirinya.¹³

Secara kognitif, orang akan merepresentasikan kelompok-kelompoknya dalam bentuk *prototype-prototype*. Selain itu, atribut-atribut yang menggambarkan kesamaan dan hubungan struktur dalam kelompok. Hal ini dilakukan untuk membedakan dan menentukan keanggotaan kelompok.¹⁴

Prototype adalah konstruksi sosial yang terbentuk secara kognitif yang disesuaikan dengan pemaksimalan perbedaan yang dimiliki oleh kelompok dengan kelompok lainnya. Hal ini dilakukan untuk menonjolkan keunggulan kelompoknya. Kepentingan dari kelompok untuk membentuk *prototype* adalah untuk merepresentasikan kelompoknya di wilayah sosial yang lebih luas. Biasanya *prototype* itu berdiri sendiri. Dia tidak semata-mata ditopang atau didapat dari adanya perbandingan antar kelompok sosial. Dengan demikian proses yang terjadi dalam kelompok sosial tidak mungkin keluar dari kelompok ini. Perlu diketahui bahwa *prototype* itu senantiasa berkembang dari waktu ke waktu.¹⁵

Prototype juga bisa dianggap sebagai representasi kognitif dari norma kelompok. Dimana norma kelompok tersebut dibentuk atas regulasi sosial yang hanya dibatasi oleh anggota kelompok. Hal yang paling penting dalam hal ini adalah penjelasan perilaku dan penegasan posisi bahwa dia adalah kelompok

¹³ Burke, Peter, Stets, Jan, *Op. cit.* p. 8.

¹⁴ Hogg, Michael A. *Op. cit.* p. 248.

¹⁵ Hogg, Michael A. *Op. cit.* p. 253.

sosial tertentu. Norma sosial merupakan seperangkat aturan yang dibuat atas kesepakatan anggota kelompoknya. Norma sosial menjadi landasan dalam berfikir dan bergerak kelompok. Dengan demikian norma sosial tidak menjadi penjelasan atas keadaan sosial. Norma sosial ini mengatur tentang bagaimana individu dalam kelompok harus bersikap dan berperilaku.¹⁶ Norma sosial ini oleh John D Lamatter digambarkan sebagai struktur sosial yang membentuk ketertiban kelompok.¹⁷

Depersonalisasi adalah proses dimana individu menginternalisasi bahwa orang lain adalah bagian dari dirinya. Orang lain dapat masuk dalam kelompoknya seperti individu berada dalam kelompoknya (Smith dan Henri, 1996). Dengan kata lain, menurut Wright (2002) kekuatan identifikasi adalah fungsi dari kesepakatan bahwa kelompok terinternalisasi dalam individu.¹⁸

Identitas Sosial tidak datang dengan sendirinya. Dalam pembentukan identitas ada proses-proses motivasi. Hogg (2004), memberikan penjelasan bahwa dalam proses pembentukan identitas, individu memiliki dua motivasi.

1. *Self enhancemen* (peningkatan diri).

Self enhacemen ini oleh individu dimanfaatkan untuk memajukan atau menjaga status kelompok mereka terhadap kelompok yang lain yang berada di luar dirinya. Selain itu juga berfungsi untuk mengevaluasi identitas kolektif. Dalam konteks kelompok yang lebih menonjol, *self* dalam pemahaman Hogg dapat dimaknai sebagai *collective self* atau identitas sosial.

2. *Uncertainty reduction* (reduksi yang tidak menentu)

¹⁶ *Ibid.* p. 262.

¹⁷ Michener, Andrew dan Delamater, *Op. cit.* p. 336-337.

¹⁸ Hogg, Michael A. *Op. cit.* p. 254.

Uncertainty reduction dilakukan untuk mengetahui posisi kondisi sosial dimana dia berada. Tanpa motivasi ini, individu tidak akan tahu dirinya sendiri, apa yang harus dilakukan, dan bagaimana mereka harus melakukannya. Sekaligus berfungsi untuk pembentukan *prototype* identitas sosial.¹⁹

B. *Self Change and Identity*

Komunitas lokal dalam berbagai diskursif, senantiasa di(*liyan*)²⁰kan. Seolah komunitas lokal tidak bisa merepresentasikan dirinya. Mereka adalah masyarakat yang tidak berdaya bagi para pemikir modern. Kebudayaan, tata cara kehidupan sampai pada masalah agama senantiasa dikonstruksi oleh relasi kuasa yang ada. Agama, negara dan modal merupakan *driving forces* yang menjadi aspek penentu dalam perubahan dan pemaknaan komunitas lokal. Dalam memahami konstruksi yang dilakukan oleh seperangkat aturan yang berada di luar komunitas lokal (Tengger), peneliti menggunakan analisis yang digagas oleh tokoh Psikoanalisis Pos-Strukturalis Jaques Emire Lacan²¹. Seperti ditulis oleh Mark Bracher²² berikut ini.

¹⁹ Hogg, Michael, *Op. cit.* p. 255.

²⁰ Istilah Gunawan Muhammad dalam menyebut *Otherness*. Untuk bisa lebih difahami di Indonesia, Gunawan Muhammad menggunakan terminologi *Liyan*. Lihat dalam esainya dalam beberapa catatan Pinggirnya di majalah Tempo. pada tahun 90-an. Saat itu pemikiran Postmodern dan Postkolonial mulai menjadi diskursif di Indonesia. Lihat juga dalam pengantar tulisannya Al Fayadl, *Jaques Derrid*. (Yogyakarta: LKiS. 2006) hal. i-xii

²¹ Jacques Lacan lahir di Paris pada tahun 1901 dalam keluarga katolik borjuis. Kemudian dia mengikuti pendidikan kedokteran di Sorbone sebelum lebih lanjut dia belajar dalam bidang Psikiatri pada tahun 1930-1940-an di bawah bimbingan Psikiatri terkenal Gaetan de Clerambaut. Dari tokoh Ini, Lacan Belajar seni pengamatan dan dari kaum Surealis. Ia juga belajar seni penampilan diri gaya Barok. Nama lengkapnya adalah Jacques Marie Emile Lacan (1901-1981). Dia adalah tokoh pemikir Prancis yang memiliki pengaruh cukup signifikan di Prancis dan belahan bumi lainnya dalam bidang psikoanalisis. Lacan memiliki pandangan yang sangat berbeda dengan para pemikir-pemikir lain. Di saat para pemikir banyak yang mengkritisi karya Psikoanalisis Sigmund Freud dia justru menginkankan gerakan untuk kembali menuju Freud. Berbeda dengan kritikus Psikoanalisis yang datang dari Asosiasi Psikoanalisis Internasional manakala bersebrangan dengan Freud, Lacan seringkali dianggap sebagai Psikoanalisis yang keluar dari meanstrim Psikoanalisis ortodok waktu itu. Lacan sempat dikeluarkan dari Asosiasi Psikoanalisis Internasional.

Lacan memandang bahwa subyek senantiasa tidak sadar. Subyek dibentuk oleh kekuatan yang berada di luar dirinya. Dalam pandangan lacan pola pembentukan subyek ini, bertahap. *Pertama*, tahap *real* merupakan tahap dimana subyek mengalami keadaan yang sebenarnya. Pada masa ini bahasa belum terbentuk. Tidak ada kekurangan (*lake*) dan kegelisahan yang ada hanyalah kepuasan segala kebutuhan dan kelengkapan. Tapi ini adalah ide pertama kekurangan yang muncul dari seorang bayi. Kekurangan itu tidak pernah akan bisa kembali terpenuhi lagi.

Kedua, tahap *imaginer*, tahap ini adalah tahap dimana sang bayi mulai memiliki permintaan. Permintaan itu adalah pengakuan dirinya dari yang lain. Bayi pada masa ini, belum memiliki identifikasi yang jelas. Dia masih memandang yang lain di luar dirinya sebagai sesuatu yang berbeda dengan dirinya. Dengan demikian oposisi biner antara aku (*self*) dan entitas di luar dirinya (*liyan*) kabur. Masa ini, disebut Lacan sebagai masa cermin. Proses identifikasi yang dilakukan oleh bayi tidak bersifat internal. Bayi lebih memilih identitasnya disesuaikan dengan apa yang berada di luar dirinya. Pada masa ini, sang bayi mulai *gegar*. Kebutuhannya tidak bisa dipenuhi total, seperti pada saat dia masih berada pada masa *real*. Kekurangan, tanpa gagasan disintegrasi tubuh dan alienasi mulai muncul. Bagi lacan, identitas diri senantiasa dilihat dari sisi *liyan*.

Ketiga, masa simbolis. Pada masa ini, Lacan beranggapan bahwa keretakan²³ hubungan antara diri dan ibu

Pengucilan dan pengalienasianpun dialami oleh Lacan dengan lapang dada. Dalam kondisi terpinggirkan selepas perang dunia kedua, Lacan dengan sahabatnya Daniel Lagache mendirikan *French Society of Psychoanalysis* yang pada waktu itu terkenal dengan nama Freudian School of Paris. Dalam komunitas itulah, Lacan memelopori gerakan kembali ke Freud (*Return to Freud*). Komunitas ini tidak dimaksudkan untuk mendirikan aliran baru dalam Psikoanalisis meskipun Lacan pernah mendirikan aliran tersendiri yang kemudian ia tinggalkan. Lihat dalam Spivak, Gayatri Chakravorti, *Jacques Derrida of Gramatologi*, (The John Hopkins University Press Baltimor and London 1976) p. 35. Untuk perbandingan, lihat Yudianto, Ananta, *Kritik Psikoanalisis Jacques Lacan*, dalam Jurnal Psikologi Alternatif Antitesis Vol. 1, No. 1. 2003. (Surabaya: Ubaya 2003) Hal. 20. sedangkan untuk melihat inti pemikiran Lacan, baca dalam bukunya Lechte, John. 1994. *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge and New York. Terj. Gunawan, A Admiranto, 2001. *50 Filsuf Kontemporer dari Strukturalisme Sampai Poststrukturalisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001) Hal. 114.

²² Bracher, Mark, *Lacan, Discourse, and Sosial Change: Psychoanalytic Cultural Critism*, (New York Cornell University press). Terj. Admiranto, Gunawan. *Jaques Lacan Diskursus Perubahan Sosia: pengantar Kritik Budaya Psikoanalisis*, (Yogyakarta: Jalasutra 1997) hal. xvi-xxiv.

²³ Pada posisi seperti ini, identitas diri dan kelengkapan diri tidak ada. Yang ada tidak lain adalah imajinasi dan khayalan tentang diri yang berada pada luar dirinya. Khayalan bagi Lacan dimaknai sebagai dunia citra dimana anak membuat identifikasi. Dalam perbuatan kesehariannya anak akan mengarah pada kesalahpahaman tentang dirinya sendiri. Lihat dalam John Story, *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*. 1993. Terj. Nurdin, Dede. *Teori Budaya dan Budaya Pop: Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies* (Yogyakarta: Qalam 2003) 128-132.

yang terjadi pada masa cermin mulai bisa diatasi. Anak mulai memutuskan bahwa ia bisa menyatu dengan apa yang diinginkan oleh ibu. Berhubung anak sudah beranjak dewasa, maka tidak mungkin dilakukannya kepada ibu. Anak lebih melampiasikan dalam wilayah simbolik. Ayah, bagi Lacan merupakan penentu kebijakan yang memberikan hukuman tertentu bagi anak. Lacan melihat ayah bukan sebagai ayah biologis sebagaimana digambarkan oleh Freud. Lacan memberikan gambaran ayah simbolis yang dituliskan sebagai *Phallus*.²⁴

Bagi Lacan, hasrat untuk keutuhan, kerinduan akan kesatuan, dan keinginan untuk pengintegrasian itu adalah wajar dirasakan oleh subyek. Perlu dipahami bahwa, segalanya tidak akan pernah mungkin kembali. Pemikiran yang cenderung memberikan idealisasi masa lampau akan kembali lagi, membuat keterjebakan ontologis yang cenderung romantisme masa lalu.²⁵ Agar tidak terjebak dalam oposisi biner antara masa lalu dan sekarang, Lacan menggunakan posisi antara (*periferi*). Untuk menciptakan posisi antara, lacan menggunakan teori *symbolic order*. Dengan memberikan simbol penyatuan seperti ini lacan hendak memberikan identitas kebudayaan yang senantiasa memiliki hasrat penyatuan.

Bagi Lacan, setiap subyek senantiasa mengisi kekosongan dan *jeda* oposisi biner yang terjadi antara subyek dan obyek (*others*) akan melahirkan *desire*.²⁶ Pemenuhan kebutuhan ini menggunakan mekanisme bahasa, yaitu dengan *displacement* melalui metonimia *condensation* melalui metafora yang

²⁴ Berbeda dengan Freud, Lacan memisahkan konsep penis dengan *Phallus*. Dalam pandangan Lacan, *phallus* merujuk pada kepenuhan dan merupakan penanda keutuhan yang tidak dimiliki oleh manusia. Lihat dalam Sarup, Madan, 1993. *An Introductory Guide to Post-Strukturalism and Post Modern*, Athens, Georgia, (The University of Georgia Press) Terj. Aginta, Hidayat Aginta, *Post-Strukturalisme dan Post-Modernisme, Sebuah Pengantar Kritis* (Yogyakarta: Jendela, 2004) hal. 17 -22.

²⁵ *Ibid.* hal. 38.

²⁶ Untuk mengetahui wacana tentang hasrat lihat esainya Edhenk, *Postmodern dan Pembebasan Hasrat*, Majalah Inovasi. UIN Malang Edisi 22 Th. 2005. (Malang: Inovasi, 2005) hal. 57-58. Bandingkan dengan Agustinus Hartono, *Deluze, Guatari dan Skizoanalisis: Sebuah Pengantar Genealogi Hasrat*. (Yogyakarta: Jalasutra 2007) hal. 13-40.

tidak pernah bisa dipenuhi. Bahasa bekerja dalam wilayah simbol yang secara paradigmatis akan mengisi kekosongan itu. Anak yang sudah mulai memasuki kemampuan bahasa akan memiliki ketergantungan terhadap bahasa dalam mengenali subyek. Dengan demikian simbol menjadi sesuatu yang sangat dibutuhkan oleh subyek.²⁷

Andrew Michener dan John Delamater, (1999) melihat bahwa struktur sosial²⁸ memiliki peranan yang signifikan terhadap pembentukan identitas.

There are three ways in which social structure influences a person's life. First, every person occupies one or more positions in the social structure (role). Second, influence from the individual is social network, the set of relationships associated with the various positions a person occupies. A third way that social structure influences the individual through status, the social ranking of a person's position. Impact of social structure on four areas: achievement value, mental health and person's belonging.²⁹

Subyek (*self*) tidak lagi memberikan identifikasi pada dirinya sebagai sesuatu yang riil adanya. Dia akan senantiasa melihat sisi lain diluar dirinya untuk dijadikan cerminan dirinya. Dengan cara demikianlah subyek berhasil untuk mengidentifikasikan dirinya. Sebenarnya Jaques Lacan hendak memberikan pemahaman bahwa, subyek terbentuk dari berbagai diskursif yang berada di luar diri. Karena diskursif yang berada di sekelilingnya senantiasa

²⁷ Lechte, John. *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge and New York. Terj. Gunawan, A Admiranto, 2001 *50 Filsuf Kontemporer dari Strukturalisme Sampai Poststrukturalisme*. (Yogyakarta: Kanisius, 1994) Hal. 68.

²⁸ Dalam pandangan Claude Levi Strauss struktur sosial tidak hanya berbicara tentang struktur masyarakat (organisasi masyarakat). Struktur sosial lebih dimaknai sebagai aspek-aspek formal yang berada dalam fenomena sosial. Bahasa, sistem kekerabatan dan mitologi juga merupakan struktur yang bisa diurai keberadaannya. Untuk mengetahui pengertian struktur sosial lihat dalam Strauss, *Antropologie Strukturale*, PLON 1958. terj. Ninik Rohani Sjams. *Antropologi Struktural* (Yogyakarta: Kreasi Wacana 2005) hal. 375-425.

²⁹ Michener, Andrew dan Delamater, John. *Social Psychology*. Fourth Edition. (USA: Harcourt Brace College Publishers, 1999) p. 440-441.

membentuknya, maka subyek tidak lagi sadar kalau dia dibentuk dari kondisi sosialnya.

Subyek bukanlah suatu kesadaran yang bebas yang terlepas dari kontruksi di sekelilingnya. Subyek adalah kontruksi bahasa, politik, dan budaya. Subyek hanya bisa dimengerti dengan cara mencermati cara-cara manusia dan kejadian-kejadian menyusun dan menuangkannya dalam sebuah narasi. Dalam perkembangannya, individu menjadi subyek yang terbelah identitasnya. Identitas tidak lagi diciptakan dari ego seseorang, melainkan super ego yang mendesain identitas diri.³⁰

C. Discourse of Social Change

Psikologi sosial memiliki kedekatan dengan ilmu-ilmu sosial yang lainya. Oleh karena itu dalam memahami perubahan sosial kita bisa mengambil beberapa pengertian ada pada ilmu sosial lainya. Diskursus tentang perubahan sosial sangat problematik. Kata Sosial berasal dari kata *sosius* (latin) yang berarti teman. Dalam keseharian kata sosial mengacu pada kehidupan bersama. Artinya kata sosial, bermakna pada pada suatu kehidupan bersama yang dijalani oleh dua orang atau lebih.³¹

Kehidupan antar dua orang atau lebih ini bisa meliputi kehidupan dalam keluarga, hingga dalam hubungan dengan masyarakat dan bernegara. Perubahan sosial bisa meliputi perubahan sikap, perilaku, pola hubungan

³⁰ Cavallaro, David. *Critical and Cultural Thematik Variation*. (The Athlone Prees, London & New Brunwick, Nj, 2001) p. 155-156. Buku ini memberikan penjelasan secara filosofi terkait tentang perkembangan identitas. Bagaimana identitas dibentuk pada masa paradigma rasionalisme yang ditandai dengan munculnya Descartes dengan "*Cogito ergo sum*" hingga Postmodern "tubuh tanpa organ" miliknya Giles Deluse dan Felix Guatari. Baca hal 155-192.

³¹ Gerungan. *Psikologi Sosial* cet. XV (Jakarta: PT Revika Aditama, 2002) hal. 168.

interaksi suami-istri, bisa juga pola hubungan kekerabatan atau pola hubungan antar keluarga pada suatu komunitas tertentu.³²

Dalam kenyataannya proses perubahan sosial selalu digunakan untuk mengacu pada perubahan yang jauh lebih besar dari sekedar pola interaksi antar dua individu atau lebih. Seperti perubahan politik, dari sistem monarki absolut menuju demokrasi parlementarian, perubahan ekonomi dari masyarakat agraris menuju masyarakat industri, perubahan rasionalitas dari teosentris menuju pada antroposentris. Perubahan besar ini seringkali dimaknai sebagai transformasi masyarakat tradisional menuju masyarakat modern. Pemilahan antara tradisional dan modern ini sekedar hanya ingin menjelaskan perbedaan sistem regulasi antara masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lain.³³

Pemilahan yang seperti inilah yang akan memberikan gambaran tentang keberadaan masyarakat kota dan desa. Dalam kerangka yang lebih general, masyarakat desa tidak pernah lepas dari sebuah perubahan. Seperti yang diungkapkan oleh Aguste Comte, masyarakat dengan sendirinya akan mengalami kemajuan. Perkembangan masyarakat itu secara evolutif menuju ke arah pencerahan yaitu masyarakat positivistik. Dalam kerangka inilah sebenarnya masyarakat tidak pernah mengalami perubahan yang surut kebelakang.

Arus perubahan sosial dalam kerangka Comte bermula dari Struktur pemerintahan kemudian berangsur-angsur menuju wilayah kultural. Pemerintah memiliki pengertian tidak hanya penguasa, akan tetapi juga para

³² Lihat dalam Warsito, *Pergeseran Sosial Budaya Masyarakat Samin*. (Tesis Magister Universitas Muhammadiyah Malang, 2001) hal. 8.

³³ Hefner, Robert. *Islam Pasar Keadilan Artikulasi Lokal, Kapitalisme Dan Demokrasi*, (Yogyakarta: LKiS, 2000) hal. 15-18.

aparatus pemerintah. Dalam bahasa Louis Althusser (1984) apparatus pemerintah ini disebut sebagai *aparatus ideologi*.³⁴

Dengan demikian jelas bahwa perubahan sosial lebih mengacu pada perubahan interaksi antar agen-agen sosial yang bisa dilihat dari perubahan mikro, yaitu hubungan antar pribadi yang bisa berlaku dan terjadi pada konteks lingkungan yang lebih luas yang melibatkan interaksi antar individu. Sedangkan perubahan masyarakat lebih mengacu pada perubahan sistemik dan struktural. Perubahan masyarakat bisa kita gambarkan seperti bangunan yang memiliki kerangka penyangga dan susunan ruangan yang kompleks. Susunan masyarakat bukan dilihat sebagai akumulasi atau penjumlahan individu belaka, tetapi juga dipandang sebagai hasil relasi dari institusi nonpersonal. Seperti relasi antara sistem politik, ekonomi, sosial, budaya dan lain sebagainya.

Perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat bisa bersifat progresif maupun regresif, cepat atau lambat tergantung bagaimana kekuatan lokal menanggapi arus informasi dan globalisasi. Semakin masyarakat mampu untuk taat dan patuh terhadap norma dan aturan yang sudah ditetapkan oleh masyarakat lokal, maka akan semakin lambat proses perubahannya. Dalam rangka menghadapi perubahan, masyarakat cenderung untuk pro aktif dan juga bisa dengan resistensi dengan cara negosiasi dan strategi.³⁵

³⁴ Althusser memberikan penjelasan tentang teori strukturasi yang digagas oleh Marx, Dia juga memberikan gambaran tentang bagaimana pola produksi itu di sebarakan lewat struktur ekonomi. Dalam bukunya, Althusser memberikan penjelasan bahwa perubahan sosial bisa terjadi dengan mengubah pola relasi produksi. Lihat Althusser, Luois, *Esay On Ideologi*. 1984. Terj, *Tentang Ideologi Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*. (Yogyakarta: Jalalutra, 2005) Hal. 4 - 25.

³⁵ Pola resistensi ini mengambil dari bahasanya James Scott dalam penelitiannya yang dilakukan di Malasia tentang perlawanan petani terhadap revolusi hijau di asia tenggara. Dalam esainya itu Scott menggambarkan tentang pola relasi perlawanan yang dilakukan dengan cara sembunyi-sembunyi, negosiasi strategi, dan taktik. Lihat Scott, James, *Senjata Orang-Orang Kalah* (Jakarta: Obor, 2000) hal. 157-165. lihat juga esainya Dick Hebdigd dalam Barker, Criss,

Perubahan sosial biasanya terjadi dalam struktur fungsional masyarakat. Oleh karena itu, perubahan sosial seringkali diartikan sebagai perubahan yang bersifat fundamental yang terjadi pada sistem sosial, struktur sosial, dan organisasi sosial. Dalam mengamati perubahan sosial, ekonomi dan budaya, para teoritis sosiologi menggunakan label dan kategori masyarakat lama yang telah runtuh menjadi masyarakat baru yang terbentuk.

Emile Durheim mengamatinya dengan melalui solidaritas mekanik dan organik, sedangkan Sorokin mengamatinya dengan perubahan struktur masyarakatnya, sementara Aguste comte, mengujinya dengan melihat tiga tahapan masyarakat Eropa, yaitu tahap teologis, metafisik dan positifistik. Seperti yang diidealkan Comte, masyarakat lain akan dengan sendirinya menuju masyarakat positivistik seperti masyarakat yang berkembang di Eropa saat itu.³⁶

Perubahan sosial bisa terjadi secara internal dan eksternal. Dalam pandangan Nurudin Dkk³⁷. faktor yang mendorong perubahan sosial adalah sebagai berikut ;

- a. Terjadinya kontak dengan kebudayaan lain.
- b. Makin meningkatnya tingkat pendidikan warga masyarakat sehingga mampu menyerap berbagai itervensi perubahan.
- c. Semakin meningkatnya penghargaan yang diberikan terhadap hasil karya pihak lain sehingga berupaya melepaskan diri dari keterbelakangan.

2000, *Cultural Studies Teori and Practic*, terj. Kreasi Wacana (Jakarta: Kreasi Wacana, 2004) Hal. 359.

³⁶ Campbel, Tom, *Tujuh Teori Sosial* (Jakarta: Pustaka Filsafat, 1997) Hal. 54-80.

³⁷ Nurudin Dkk. *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin danTenger* (Fisip UMM dan LKiS, 2003) Hal. 71-72.

- d. Makin meningkatnya aspek toleransi terhadap perbuatan-perbuatan yang dinilai menyimpang dari nilai-nilai dan norma yang berlaku. Hal ini merupakan indikasi adanya keinginan masyarakat untuk tidak mengikat norma-norma dan nilai-nilai sosial yang mereka nilai tidak mampu beradaptasi terhadap perkembangan yang terjadi.
- e. Adanya stratifikasi sosial yang bersifat terbuka sehingga memungkinkan terjadinya interaksi sosial dan budaya satu dengan yang lainnya.
- f. Adanya jumlah penduduk yang heterogen sehingga memungkinkan terjadi interaksi sosial dan budaya satu dengan yang lainnya.
- g. Adanya ketidakpuasan warga masyarakat terhadap kondisi atau bidang-bidang tertentu dalam masyarakat yang dinilai menghambat perkembangan dan pembangunan masyarakat.
- h. Makin meningkatnya intervensi teknologi informasi melalui media film dan televisi.
- i. Semakin lancarnya transportasi dan media lainnya sehingga bisa memperlancar perdagangan dan akan mempercepat arus perubahan.

D. Teori Fungsionalisme Memaknai Perubahan

Pada praktiknya pemahaman tentang fungsionalisme struktural memiliki pengaruh yang signifikan pada perkembangan psikologi sosial. Dalam perkembangannya, teori Fungsionalisme struktural miliknya Marx Weber diadopsi dan direkonstruksi oleh Talcolt Parson. Parson menggunakan teori ini untuk menjelaskan fenomena sosial. Teori ini beranggapan bahwa, peradaban manusia tak ubahnya seperti organisme manusia yang memiliki berbagai bagian yang saling berhubungan satu sama lainnya. Masyarakat menurut

Talcott Parson juga memiliki kelembagaan yang saling terkait dan tergantung satu sama lainnya. Setiap lembaga dalam masyarakat melaksanakan tugas tertentu untuk stabilitas dan perubahan.³⁸

Parson merumuskan istilah “fungsi pokok” (*functional Imperatif*). Istilah ini digunakan untuk menggambarkan empat macam tugas utama yang harus dilakukan agar masyarakat tidak “mati”. Kita kenal dengan sebutan AGIL (*Adaptation to environment, Goal attainment, Inegration, and Latency*).³⁹

Lembaga ekonomi melakukan fungsi adaptasi lingkungan, pemerintah bertugas untuk pencapaian tugas umum, lembaga hukum dan agama melakukan fungsi integrasi, sedangkan keluarga dan lembaga pendidikan berfungsi untuk usaha pembaharuan.⁴⁰

Analogi dengan tubuh akan mendorong dan menggiring Parson merumuskan *Homesstatic equilibrium* (keseimbangan dinamis stasioner). Artinya, masyarakat selalu mengalami perubahan akan tetapi secara evolutif dan teratur. Perubahan sosial yang terjadi pada suatu lembaga akan berakibat pada lembaga lain untuk mencapai keseimbangan baru.

Teori Fungsionalisme Talcott Parson ini dalam pandangan Warsito (2001) bersifat konservatif, karena Parson beranggapan bahwa masyarakat selalu berada pada posisi yang harmonis, stabil, seimbang dan bersifat mapan. Sistem yang mapan seperti ini hanya dapat diperoleh dengan cara mengontrol

³⁸ Munawir, Imam, *Modernisasi di Indonesia* dalam Jurnal Salam Edisi 1, tahun 1. 1997. hal. 35.

³⁹ Ritzer, George and Goodman Douglas, *Teori Sosiologi Modern*. (Jakarta: Prenada, 2004) hal. 121.

⁴⁰ *Ibid.* hal. 127-128.

laju informasi yang masuk kedalam masyarakat. Teori ini akan sulit untuk mengatasi arus globalisasi dan kapitalisme lanjut.⁴¹

Menurut Parson, masyarakat tradisional biasanya memiliki kewajiban-kewajiban kekeluargaan, komunitas dan kesukuan, sementara masyarakat modern lebih bersifat individualistik. Masyarakat tradisional memandang penting status warisan dan bawaan (*ascription*), sebaliknya masyarakat modern lebih memperhatikan prestasi (*achivement*). Masyarakat tradisional belum merumuskan fungsi-fungsi kelembagaanya secara jelas (*functionally diffused*) sehingga mengakibatkan pola kerja yang tidak efisien, sebaliknya masyarakat modern telah merumuskan secara jelas tugas masing-masing kelembagaan.⁴²

Parson dengan Mark Weber berbeda. Struktur sosial dalam perspektif Weber, didefinisikan dalam istilah-istilah yang bersifat *probabilistik* dan bukan sebagai suatu kenyataan empirik, akan tetapi terlepas dari individu-individu. Hubungan sosial seluruhnya dan secara eksklusif terjadi karena adanya *probabilitas*. Suatu kelas ekonomi menunjuk pada suatu kategori orang-orang yang memiliki kesempatan hidup yang sama seperti ditentukan oleh sumber-sumber ekonomi yang dapat dipasarkan.

Suatu keteraturan yang absah didasarkan pada kemungkinan bahwa seperangkat hubungan sosial akan diarahkan ke suatu kepercayaan akan validitas keteraturan itu. Realitas akhir yang menjadi dasar satuan-satuan sosial yang lebih adalah tindakan sosial individu dengan arti-arti subyektifnya. Karena orientasi subyektif individu mencakup kesadaran (tepat atau tidak) akan tindakan yang mungkin dan reaksi-reaksi yang mungkin dari orang lain,

⁴¹ Warsito, *Op. cit.* hal. 11.

⁴² Warsito, *Op. cit.* hal. 19.

maka *probabilitas-probabilitas* ini mempunyai pengaruh terhadap tindakan sosial, baik sebagai sesuatu yang bersifat memaksa maupaun sebagai satu alat untuk mempermudah satu jenis tindakan daripada yang lainnya.

E. Kebudayaan, Etnis dan Identitas Sosial

Kebanyakan orang-orang memahami kebudayaan selalu dikaitkan dengan hal-hal yang berhubungan erat dengan kesenian, atau nilai-nilai yang diproduksi secara adiluhung oleh kalangan berpendidikan tinggi atau *ningrat* (aristokrat dalam khasanah terminologi Jawa). Gagasan ini berakibat munculnya makna pembeda dari kebudayaan itu sendiri. Yakni tidak berbudaya dan berbudaya. Tidak berbudaya adalah pemaknaan terhadap sikap-sikap yang bertentangan atau melawan nilai-nilai yang dikonstruksikan oleh mereka yang berbudaya.

Atas pengertian semacam ini, maka Raymond William melakukan koreksi atas pemahaman kebudayaan yang berkembang selama ini. Ia mengembangkan sebuah pemahaman yang menekankan pada karakter sehari-hari kebudayaan sebagai “keseluruhan cara hidup”.⁴³ Karena kebudayaan dimaknai sebagai karakter kehidupan sehari-hari, maka kebudayaan itu tidak saja bersifat personal, akan tetapi sangat komunal. Pernyataan ini kemudian ditegaskan kembali oleh Stuart Hall:

Dua orang yang berasal dari satu kebudayaan sama artinya dengan mengatakan bahwa keduanya menafsirkan dunia dengan cara-cara yang kurang lebih serupa dan dapat mengekspresikan diri mereka, pikiran dan perasaan mereka tentang dunia dalam cara yang bisa dipahami oleh yang lainnya. Dengan demikian, kebudayaan bergantung pada keserupaan, secara umum, dalam penafsiran secara bermakna oleh para anggotanya terhadap apa yang terjadi disekitar

⁴³ Barker, *Cultural Studies; Theory and Practice*. (London: Sage Publications, 2000) terj. (Kreasi Wacana 2004 Jakarta) hal. 49.

mereka dan keserupaan dalam “cara memahami” mereka tentang dunia.⁴⁴

Metode-metode dalam cara memahami dunia secara rinci uraikan oleh William dengan memasuki pada konsep-konsep kuncinya. Untuk itu, pembahasan tentang kebudayaan sebagaimana yang disarankan oleh William harus menyangkut tentang;

(a). Lembaga-lembaga produksi artistik dan kultural, (b). Formasi-formasi atau aliran-aliran, gerakan dan faksi-faksi produksi kultural, (c). Bentuk-bentuk produksi, termasuk hubungan antara sarana material produksi kultural dengan bentuk-bentuk kultural yang diwujudkan (d). Identifikasi dan bentuk-bentuk kebudayaan, termasuk kekhasan berbagai produk kultural, tujuan estetisnya dan bentuk-bentuk khusus yang melahirkan dan mengeskpresikan makna (e). Reproduksi dalam ruang dan waktu, suatu tradisi makna dan praktik yang selektif, yang melibatkan tatanan sosial maupun perubahan sosial (f). Pengorganisasian “tradisi selektif” berdasarkan sistem pemaknaan yang disadari.⁴⁵

Rex (dalam Ubaidillah) memberikan pengertian bahwa, etnisitas merupakan kategori-kategori yang diterapkan pada kelompok atau kumpulan orang yang dibentuk dan membentuk dirinya dalam kebersamaan atau kolektivitas. Ubed Abdillah sendiri melihat ada tiga model pendekatan dalam melihat persoalan etnisitas;

(a). *Promordialisme* melihat fenomena etnis dalam kategori-kategori sosio-biologis. Pendekatan ini beranggapan bahwa kelompok-kelompok sosial diperlihatkan oleh gambaran seperti kewilayahan, agama, kebudayaan, bahasa, dan organisasi sosial yang memang disadari secara objek sebagai hal yang “given” dari sananya. Namun pendekatan ini tidak bisa dipertahankan secara metodologis karena memberi status ontologis dan esensial terhadap entitas-entitas kelompok. Sementara ilmu-ilmu sosial butuh tafsiran dan penjelasan akan kemunculan, stabilisasi, dan perubahan dari waktu ke waktu. (b). *Konstruktifis*, pendekatan ini memandang

⁴⁴ *Ibid.* hal. 50.

⁴⁵ *Ibid.* hal. 54.

identitas etnis sebagai hasil dari proses sosial yang kompleks, manakala batasan-batasan simbolik terus menerus membangun dan dibangun oleh manfaat mitologi, suatu hitungan sejarah dari bahasa dan pengalaman masa lampau. (c). *Instrumentalisme*, pendekatan ini memberikan perhatian pada proses manipulasi dan mobilisasi politik manakala kelompok-kelompok sosial tersusun atas dasar atribut-atribut awal etnisitas seperti kebangsaan, agama, ras, dan bahasa.⁴⁶

Barker memberikan arti lain. Dia memberikan kajian yang bersifat relasional. Dengan mengutip dari Brah, etnisitas tercipta melalui hubungan kuasa antar kelompok. Hubungan kuasa antar kelompok sosial tersebut melahirkan proses dominasi dan marjinalisasi dalam situasi sosial dan sejarah yang juga terus berubah. Diskursus tentang etnisitas yang diletakkan dalam konteks relasi dominan dan marjinal dapat dioperasikan pada semua bentuk identitas/regional. Tidak saja wacana kebangsaan selama ini, tetapi juga masuk pada wilayah yang sangat mikro.⁴⁷

Lenora Fulani, dalam "*Race, Identity and Epistemology*", mengatakan bahwa ras dan identitas merupakan pertautan yang akut. Dua entitas ini tidak bisa dipisahkan secara tegas. Ras adalah pandangan pengetahuan barat dalam melihat kelompok pedalaman. Sedangkan identitas adalah pertautan antara konstruksi kelompok terhadap kelompok lain. Ras bisa dimaknai sebagai identitas diri dan sekaligus identitas sosial. Identitas terbentuk atas diskursif yang berasal dari luar individu atau kelompok. Pembentukan identitas tidak

⁴⁶ Abdillah, Ubed. S. *Politik Identitas Etnis; Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*. (Magelang: Indonesiatara, 2002) hal. 77.

⁴⁷ Barker, *Op. cit.* hal. 202-203.

lepas dari politik pengetahuan yang dikonstruksikan. Politik identitas ini dimaksudkan untuk kepentingan-kepentingan kekuasaan, modal dan politik⁴⁸

Menurut Stuart Hall (1996: 60), identitas adalah suatu proses yang tak pernah final. Identitas selalu merujuk pada isu apa saja, termasuk soal politik, sosial, maupun budaya. Identitas adalah wujud dari representasi yang melahirkan makna-makna kompleks bagi subyek penyandanginya. Identitas bisa melahirkan kekhawatiran, sekaligus juga ketakutan dan kengerian. Namun identitas juga bisa untuk menunjukkan keakuan dan keterwakilan.⁴⁹

Walau begitu, sebagaimana yang diungkapkan oleh Hall di atas, identitas tidak berhenti secara final, termasuk dampak-dampaknya. Identitas sangat memungkinkan berposisi secara ulang alik, atau berpindah-pindah tergantung dengan proses formasi diskursif yang berkembang ditengah-tengah masyarakat.

Di awal bukunya Manuel Castells⁵⁰ *The Power of Identity*, identitas lebih dimaknai pada wilayah kesadaran manusia. Castells memberikan beberapa definisi tentang identitas diantaranya adalah sebagai berikut :

Identitas merupakan sumber makna dan pengalaman seseorang. Selain itu, identitas merupakan proses konstruksi makna yang berdasarkan pada atribut kultural. Pengertian ini memberikan pemahaman pada identitas yang dimaknakan dari luar. Identitas bersifat jamak (*plural*) dan tidak tunggal. Identitas tidak sama dengan peran atau seperangkat peran (*roles*). Identitas dalam hal ini lebih berfungsi sebagai penata

⁴⁸ Fulani, Lenora, "Race, Identity and Epistemology", dalam *Postmodern Psychologies, Societal Practice and Political Life*. Lois Holzman and John Morss (ed.). (London: Routledge, 2000) p. 49-78.

⁴⁹ Barker, *Op. cit.*

⁵⁰ Manuel Castells adalah mantan aktivis berhaluan marxis. Dia adalah salah satu pendiri Sosiologi Perkotaan (*urban Sociology*). Dalam karya-karyanya ia banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Karl Mark. Buku *the Power of Identity* (1997) adalah Volume II dari ketiga karya *masterpiece*-nya "The Information Age: Economy, Social, and Culture". Sebelumnya *Vol. I; The Rise of The Network Society* (1996 edisi revisi 2000). Sedangkan buku Vol III berjudul *The End of Millinium* (1998 edisi revisi 2000).

dan pengelola makna. Sementara peran dengan sendirinya akan menata fungsi-fungsi sosialnya.

Gugus identitas adalah sumber-sumber makna bagi subyek yang dikonstruksi melalui proses *individualisasi*. Identitas berhubungan erat dengan proses internalisasi nilai, norma, dan tujuan yang sifatnya sangat ideal. Pada dasarnya identitas itu bisa dibedakan menjadi dua yaitu identitas individu dan identitas sosial. Dalam pandangannya ada 3 bentuk asal-usul identitas yaitu; (a) identitas yang sah (*legitimizing identity*); contohnya adalah otoritas dan dominasi, (b) identitas perlawanan (*resistance identity*) misalnya politik identitas, (c) identitas proyek (*projek identity*) misalnya feminisme.⁵¹

Identitas tidak dimaknai sebagai esensi dan paten. Namun identitas lebih dimaknai sebagai konstruksi dan bukan alamiah. Para penulis Postkolonial kebanyakan melihat bahwa, dalam pembentukan identitas seringkali terjadi ketidaksambungan (*disjungsi*) antara konsepsi identitas dengan perilaku individu. Dalam melihat pergulatan identitas, penganut Postkolonial lebih memberikan pemahaman jika identitas lebih dipandang sebagai proses pembentukannya daripada hasil jadi-nya.⁵²

Tajfel (1972), memberikan pengertian bahwa, identitas sosial berhubungan erat dengan pengetahuan seseorang tentang bagaimana dia harus bersikap terhadap kelompok sosial secara bersama-sama. Kelompok sosial ini memiliki keterikatan emosional, nilai-nilai yang sama yang dipatuhi dan dijalankan secara bersama pula. Rupanya Tajfel sepakat dengan Turner, Hogg, Oakes dan Wetherel. Mereka memiliki pemahaman bersama bahwa, identitas

⁵¹ Manuel Castells *The Power of Identity*, perdebatan tentang pemaknaan ini lebih jauh dibahas dalam bab I, *Identity and the Meaning in the Network Society*. (Oxford: Blackwell, 1997) p. 5-67.

⁵² Lihat dalam Gregory Castle, *Postkolonial Discourses An Anthology*, (Massachusetts: USA 2001). p. 504.

sosial tercipta dari peleburan identitas diri dalam kelompok yang kemudian membentuk identitas kelompok atau kita sebut sebagai identitas sosial.⁵³

Perlu dipahami bahwa pada saat pembentukan identitas sosial, identitas diri hilang. Demikian juga dalam identitas sosial. Dalam pembentukan identitas sosial, tarik-menarik antara diri dan sosial sangatlah kuat. Permainan relasi kuasa dari kelompok-kelompok tertentu dalam mengkonstruksi dan merepresi kelompok tertentu bisa terjadi. Identitas sosial terbentuk dari berbagai varian dan tarik-menarik kepentingan yang menjadikannya sulit sekali diprediksi dan dipakemkan keberadaanya. Dalam komunitas tertentu, identitas sosial tergantung kelompok yang mengkonstruksi mempersepsikan dan kelompok yang terkonstruksi merepresentasikan diri dan komunitasnya.

F. Teori Persepsi dan Representasi

Persepsi dalam Psikologi diartikan sebagai salah satu perangkat psikologis yang menandai kemampuan seseorang untuk mengenal dan memaknakan sesuatu objek yang ada di lingkungannya. Menurut Scheerer persepsi adalah representasi fenomenal tentang objek distal sebagai hasil dari pengorganisasian dari objek distal itu sendiri, medium dan rangsangan proksinal (Salam, 1994). Dalam persepsi dibutuhkan objek atau stimulus yang mengenai alat indera dengan perantaraan syaraf sensorik, kemudian diteruskan ke otak sebagai pusat kesadaran (proses psikologis). Selanjutnya, dalam otak terjadilah sesuatu proses hingga individu itu dapat mengalami persepsi (proses psikologis).

⁵³ Hogg, Michael A. *The Social Identity Perspective: Intergroup Relation, Self-Conception and Small Group*. *Journal Small Group Research*, Vol. 35. No. 3, June 2004, (Sage Publication, 2004) p. 246-248.

Psikologi kontemporer menyebutkan persepsi secara umum diperlukan sebagai satu variabel campur tangan (*intervening variabel*), bergantung pada faktor-faktor motivasional. Artinya, suatu objek atau satu kejadian objektif ditentukan oleh kondisi perangsang maupun oleh faktor-faktor organisme. Dengan alasan demikian, JP. Caplin (1999) berpendapat bahwa, persepsi itu setiap individu berbeda. Hal ini disebabkan karena setiap individu dalam menanggapinya dalam situasi tertentu.

Proses pemaknaan persepsi yang bersifat psikologis sangat dipengaruhi oleh pengalaman, pendidikan dan lingkungan sosial secara umum. Sarwono (1993) mengemukakan bahwa persepsi juga dipengaruhi oleh pengalaman-pengalaman dan cara berpikir serta keadaan perasaan atau minat tiap-tiap orang. Sehingga persepsi seringkali dipandang bersifat subjektif. Karena itu tidak mengherankan jika seringkali terjadi perbedaan paham yang disebabkan oleh perbedaan persepsi antara 2 orang terhadap 1 objek. Persepsi tidak sekedar pengenalan atau pemahaman, tetapi juga evaluasi bahkan persepsi juga bersifat *inferensial* (menarik kesimpulan).

Persepsi sosial menurut David O Sears (1994)⁵⁴ adalah bagaimana kita membuat kesan pertama, prasangka apa yang mempengaruhi mereka, jenis informasi apa yang kita pakai untuk sampai pada kesan tersebut, dan bagaimana akuratnya kesan itu. Menurut Istiqomah dkk (1988), Persepsi sosial mengandung unsur subyektif.

Kekeliruan atau perbedaan persepsi ini dapat membawa macam-macam akibat dalam hubungan antar manusia. Persepsi sosial berhubungan dengan adanya rangsangan-rangsangan sosial. Rangsangan-rangsangan sosial ini dapat

⁵⁴ David O, Sears, *et. al. Psikologi Sosial*, Jilid 1, Alih bahasa oleh Micahael Adriyanto dan Savitri Soekrisno (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1994) hal 159.

mencakup banyak hal, dapat terdiri dari (a) orang atau orang-orang berikut ciri-ciri, kualitas, sikap dan perilakunya, (b) peristiwa-peristiwa sosial dalam pengertian peristiwa-peristiwa yang melibatkan orang-orang, secara langsung maupun tidak langsung, norma-norma, dan lain-lain.⁵⁵

Penelitian lain menunjukkan bahwa proses persepsi juga dipengaruhi oleh pengalaman belajar dari masa lalu, harapan dan preferensi (Bartol & Bartol, 1994). Terkait dengan persepsi sosial, Istiqomah menyebutkan ada 3 hal yang mempengaruhi, yakni;

Pertama, variabel obyek-stimulus. *Kedua*, variabel latar atau suasana pengiring keberadaan obyek-stimulus. *Ketiga*, variabel diri preseptor (pengalaman, intelegensia, kemampuan menghayati stimuli, ingatan, disposisi kepribadian, sikap, kecemasan, dan pengharapan).⁵⁶

Osgood (1994), menjelaskan tiga dimensi dasar yang terkait dengan persepsi, yakni *evaluasi* (baik-buruk), *potensi* (kuat-lemah), dan *aktivitas* (aktif-pasif). Menurutnya evaluasi merupakan dimensi utama yang mendasari persepsi, disamping potensi dan aktivitas.⁵⁷

Representasi sosial merupakan asumsi dasar pengetahuan kita tentang dunia untuk berpartisipasi dalam proses interaksi sosial. Ini merupakan pandangan sosial untuk mempertahankan identitasnya dari gempuran dari luar. Dalam pandangan Moscovici (1973), representasi sosial merupakan sistem kognitif, logika dan bahasa. Seperti di kutip oleh Shikha Dixit⁵⁸ berikut;

⁵⁵ Istiqomah, dkk, *Modul 1-9: Materi Pokok Psikologi Sosial* (Jakarta: Penerbit Karunika Universitas Terbuka, 1988). hal 69.

⁵⁶ *Ibid.* hal 79.

⁵⁷ David O, Sears, *et. al. Psikologi Sosial*, Jilid 1, Alih bahasa oleh Micahael Adriyanto dan Savitri Soekrisno (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1994) hal 140.

⁵⁸ Shikha Dixit adalah professor psikologi yang tergabung dalam *Associate Proffessor of Psychology*. Dalam kesehariannya, dia mengajar di fakultas Humaniora dan pengetahuan sosial di Indian Institute of Technology, Kanpur. Selain itu dia juga banyak mempelajari tentang kognisi sosial dan aplikasi psikologi kognitif. Disamping mengajar dia juga bekerja di *Area of Social Representations* dan studi hukum dan konseptualisasinya di lapangan.

. . . *social representations are cognitive systems with a logic and language of their own and a pattern of implications, relevant to both values and concepts, and with a characteristic kind of discourse. They do not represent simply “opinions about”, “images of ” or “attitudes towards” but “theories” or “branches of knowledge” in their own right, for the discovery and organization of reality.*⁵⁹

Barker (2000), memahami bahwa, representasi mengandung makna pelibatan (*inklusi*) dan penyingkiran (*eksklusi*). *Eksklusi* dan *inklusi* selalu terkandung dalam proses kuasa.⁶⁰ Pemahaman singkat yang diajukan oleh Chris Barker di atas sebenarnya memiliki uraian yang cukup panjang dalam konteks kajian budaya. Pola-pola representasi tidak serta merta berhubungan erat dengan rajutan dua identitas kebudayaan atau lebih yang membentuk pergumulan bersama, akan tetapi juga berkaitan erat dengan proses pembentukan *stereotype*. Menurut Dyer (dalam Barker 2000) *stereotype* adalah pemberian ciri negatif terhadap orang-orang yang berbeda dengan diri kita. Hal ini menunjukkan cara kerja kuasa dalam proses pemberian *stereotype* dan perannya dalam proses penyingkiran kelompok lain dari tatanan sosial, simbolis, dan moral.⁶¹

Cara kerja *stereotype* adalah dengan proses pembentukan dan pelaksanaan aturan yang dirancang untuk kemenangan sebuah kelompok tertentu, sehingga terdapat kelompok lain (identitas lain) yang menjadi korban dan tersingkir. Barker berkeyakinan bahwa pemberian *stereotype* dianggap

⁵⁹ Shikha Dixit, *Meaning and Explanations of Mental Illness: A Social Representations Approach*. (Indian Psychology and Developing Societies: Sage Publications New Delhi, 2005) p. 4.

⁶⁰ Barker, Chris, *Op.cit.* hal. 274.

⁶¹ *Ibid.* hal. 275.

sebagai praktek pereduksian, pengesensialisasian, pengalamiahan, dan pembakuan perbedaan.⁶²

Berbeda halnya dengan Michael A Hogg, dia memiliki pemahaman bahwa, *stereotype* dibangun oleh kelompok yang berada di luar komunitas. Dengan sendirinya *stereotype* senantiasa mendapatkan respon yang berupa *prototype*. *Prototype* harus dilakukan untuk memberikan perlindungan pada kelompoknya. Dengan *prototype* seperti ini, kelompok tertentu mampu merepresentasikan identitas sosial. Lebih lanjut Hogg juga menjelaskan bahwa proses terjadinya identitas sosial melewati beberapa fase yaitu, *social categorization*, *prototype*, dan *depersonalization*.⁶³

Teori representasi ini, oleh peneliti ditempatkan bukan dalam konteks cara kerja kekuasaan selama ini membentuk identitas. Namun representasi dalam konteks penelitian ini adalah untuk mengetahui cara kerja kebudayaan komunitas Tengger memunculkan identitasnya, dan tentu saja cara kerjanya berbeda dengan formasi diskursif yang selama ini dihadirkan oleh kekuasaan. Representasi dalam konteks ini peneliti lihat sebagai *political meaning*. Sebagaimana yang disampaikan oleh Andrew Edgar dan Peter Sedgwick “*Key Concept in Cultural Theory*” bahwa representasi juga berkaitan erat dengan pola pola perjuangan dalam mengusung nilai-nilai keterwakilan, pelembagaan politik, serta tekanan-tekanan politik. Dia juga memahami bahwa, representasi juga berhubungan erat dengan pembentukan ‘konstitusi politik’ melalui proses-

⁶² *Ibid*, hal. 275.

⁶³ Hogg, Michael A. *The Social Identity Perspective: Intergroup Relation, Self-Conception and Small Group*. *Journal Small Group Research*, Vol. 35. No. 3, June 2004, (Sage Publication, 2004) p. 247-249.

proses politik. Proses-proses politik itu sendiri berkenaan dengan diskursus seputar ras dan etnisitas.⁶⁴

Karena representasi tercipta dari proses-proses politik, maka representasi kebudayaan sebenarnya sangat terkait dengan modus kerja kekuasaan. Representasi bisa dilihat sebagai proses yang sengaja diciptakan untuk menandai kehadiran identitas yang lain, tetapi juga simbol dominasi kelompok yang mencipta. Pola representasi seperti ini biasanya berjalan secara *hibrid*⁶⁵ (bercampur), karena diproyeksikan untuk memanipulasi keadaan dari kultur marjinal itu sendiri. Namun representasi juga muncul dikarenakan suatu proses desakan kultural ditengah ketertutupan simbol-simbol kebudayaan yang dilakukan kelompok dominan terhadap kelompok marjinal.

G. Studi-Studi Mengenai Tengger Sebelumnya

Sebelum karya-karya kontemporer tentang komunitas Tengger beredar. Pada era klasik atau jaman penjajahan Belanda, bahkan naskah-naskah lama era Majapahit cukup memberikan perhatian dalam melihat kebudayaan Tengger. Karya-karya yang dihasilkan oleh Pigeaud (1960), Pigeaud dan De Graaf (1985), Donal Weatherbee (1978) banyak sekali memberikan ulasan tentang Tengger dalam perspektif kesejarahan. Melalui karya-karya mereka inilah, para peneliti Tengger dikemudian hari banyak mengambil referensi mengenai historiografi komunitas Tengger. Perdebatan mengenai sejarah orang

⁶⁴ Edgar, Andrew and Sedgwick, Peter, *Key Concept in Cultural Theory*. (London. Routledge, 1999) p. 339.

⁶⁵ Hibriditas merupakan terminologi yang dikembangkan oleh tokoh Postkolonial India Homi K Bhaba. Dia memahami terminology ini untuk melakukan perlawanan atas kekuatan politik cultural penjajah. Dengan demikian hibriditas dalam pandangan Bhaba merupakan produk kontruksi cultural kolonial yang tetap membagi Negara jajahan dalam dua pilahan yaitu identitas murni penjajah dengan ketinggian kultur yang didiskriminasikan dengan kaum campuran indo. Lebih lanjut baca dalam Muji Sutrisno, *Diri dan "The Other" dalam Hermeunetika Pascakolonial: Soal Identitas*. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2004) hal 27-30.

Tengger menjadi perbincangan ramai dari karya-karya mereka. Melalui hubungan-hubungan kebudayaan, para penulis di atas sering mengaitkan antara Tengger dengan Majapahit. Ada yang berkeyakinan bahwa Tengger tumbuh dan berkembang seiring dengan kehancuran Majapahit oleh Demak. Sementara argumentasi yang lain menyatakan bahwa komunitas Tengger dianggap telah ada, bahkan Majapahit sendiri belum berdiri.

Robert Hefner melakukan studi tentang Jawa pada era tahun 1970-an. Ia melakukan satu penelitian etnografi di Pegunungan Tengger Jawa Timur selama 28 bulan. Dari tempat ini setidaknya Hefner menghasilkan dua buku yang menjadi bagian penting untuk melihat Jawa (Tengger) bagi studi-studi berikutnya. Buku yang pertama berjudul *Hindu Javanese; Tengger Tradition an Islam* (1985), buku kedua: *The Political Economy of Mountain Java An Intepretatif History* (1990).

Hefner mencatat dalam bukunya bahwa setelah runtuhnya Kerajaan Hindu-Budha (Majapahit) diawal abad XVI M, sebagian penduduk yang beragama Hindu melarikan diri ke Bali yang masih tetap Hindu sampai sekarang. Sementara sejumlah kecil mengasingkan diri ke Pegunungan Tengger⁶⁶

Kalau memang para pelarian itu adalah mereka yang merasa terancam dengan munculnya kekuatan Islam (Demak), apakah keyakinan spiritualnya? Pengkuan mengenai betapa sulitnya untuk melihat agama orang Tengger diakui sendiri oleh Hefner diawal penelitiannya. Misalnya ia menyatakan;

”..however, has sometime left unclear the question as to whether Tengger are in fact Hindu, Buddhist, animist, or

⁶⁶. Hefner, Robert. *The Political Economy of Mountain Java; An Intepretative History* (University of California Press) 1990 p. 14.

*Kejawen 'Javanist'. Indeed, some report have indicated that in modern times Tengger have converted to Islam*⁶⁷

Namun setelah berjibaku lama di Tengger, Hefner membangun satu asumsi bahwa "...seperti Agama Jawa lainnya, orang-orang Tengger menggunakannya untuk merujuk pada istilah agama. Namun agama Tengger bukanlah suatu ketunggalan makna, Hefner melihat agama Tengger merujuk pada suatu realitas keagamaan yang pernah ada masa Majapahit atau Jawa pra Islam. Identitas itu merujuk pada Agama Hindu, atau Agama *Budo*"⁶⁸

Agama *Budo* sebagaimana yang tertuliskan di atas adalah sebuah simplifikasi atas makna Tengger itu sendiri. "*Tengger underscore ('budo') their belief that their religion was always part of a wide Javanese heritage*", demikian ungkapan Hefner⁶⁹. Agama *Budo* dilihat oleh Hefner memiliki beberapa varian-variannya. Setidaknya Hefner melihatnya ada tiga varian, yakni *Budo Tengger*, *Budo Jawa*, dan *Budo Bali*. Agama *Budo* berkembang sebelum adanya pendidikan dan Reformasi Hindu di Tengger. *Budo Tengger* sendiri sebuah identitas yang digunakan secara khusus untuk menggambarkan kesucian tradisi di Pegunungan Tengger.⁷⁰

Dalam kehidupan spiritualitasnya, masyarakat Tengger juga mengakui adanya Tuhan yang monotheistik. *Wong* Tengger juga mengakui ada semangat spiritualitas seperti adanya roh nenek moyang, dan kekuatan spiritualitas yang menjaga Tengger. Hal ini dapat dilihat dari catatan Hefner dibawah ini;

This two-tiered vision of spiritual hierarchy is the most commonly acknowledge scheme among Tengger, and many

⁶⁷ Hefner, Robert, *Hindu Javanese: Tengger Traditionan Islam*. (Princeton: Princeton University Press, 1985) p. 3.

⁶⁸ *Ibid.* p. 39.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 40.

villagers speak as if these were the only categories of spirits. More doctrinally sophisticated villagers, however, are quick to point out that Tengger also recognize a monotheistic God above and beyond ancestral and territorial spirit. They speak of this God with a variety of term, most of them consistent with term used by other Javanese. Like Javanese Christians, for example, Tengger will on occasion refer to God as Alloh. Particularly when speaking with Muslim. More commonly, however, Tengger refer God with the more neutral term Tuhan (Lord God) or Sang Hyang Widi⁷¹.

Selain memiliki kesamaan makna dalam memandang dan mengakui Tuhan, komunitas Tengger juga menjalankan tradisi *selamatan*. Tradisi selamatan ini juga dikenal luas oleh masyarakat Jawa tradisional, sebagaimana yang digambarkan oleh Clifford Geertz. Tradisi selamatan menjadi salah satu faktor kesamaan antara komunitas kejawa muslim (Geertz, 1986, Woodward, 1999 dan Hefner, 1985).

Walau memiliki titik pertemuan menyangkut tradisi *selamatan*. Antara Tengger dengan Islam terlibat kontestasi yang bersifat simbolik. Dalam catatan yang dibuat oleh Hefner dengan mengutip dari Jesper dan Meinsma, Hefner mengilustrasikan kontestasi itu melalui Ritus *Karo*.

Kontestasi antara Islam dan Tengger dengan menyandarkannya pada Ritus *Karo* nampaknya terjadi dan dimulai pada masa pendudukan Belanda, mengingat catatan yang menjadi referensi Hefner adalah pada tahun 1880-an. Kisah pertengkaran ini diperankan lewat cerita-cerita perebutan kuasa antara Ajisaka (Tengger) dengan Nabi Muhammad (Islam).⁷²

Robert Hefner (1985) dalam bukunya yang berjudul *Hindu Javanese; Tengger tradition and Islam* merupakan kajian menarik yang menyoal proses

⁷¹ *Ibid.* p. 71-72.

⁷² Hefner, Robert, *Hindu Javanese: Tengger Traditionan Islam*. (Princeton: Princeton University Press, 1985) p. 133-136.

Islamisasi dan masuknya kalangan Hindu modernis yang disokong oleh negara. Dalam buku ini, Hefner melihat pergumulan yang berujung pada resistensi antara Islam dan Tengger, serta akomodasi-akomodasi orang-orang Tengger terhadap Hindu.

Buku yang ditulis dengan pendekatan sejarah lisan ini menjadi sumber pembeda dalam melihat identitas antara agama *masintream* (Islam dan Hindu) serta Tengger. Melalui sejarah lisan, Hefner dapat melacak kembali partikularitas Hindu yang hanya menempel berupa serpihan dalam kebudayaan Tengger secara umum.

Hindu mendapatkan tempat yang terbuka ketika komunitas Tengger sendiri merasa mengalami ancaman terhadap dominasi orang-orang Islam di pegunungan bawah. Apalagi dalam perjalanannya Hindu mendapatkan sokongan penuh dari negara. Dalam perjalanannya, Hindu telah mendapatkan tempat di Tengger melakukan *'purifikasi'* atas makna-makna ritual. Serta dalam banyak hal memberikan rasionalisasi atas pola-pola pembangunan yang dicanangkan oleh negara. Keduanya dalam awal karir pemerintahan orde baru menjadi pasangan yang sinergis dan membentuk hubungan-hubungan yang saling mutualistik.

Di sisi lain, Islam cukup *'agresif'* dalam mengabarkan kebenarannya. Kontestasi simbolik lewat ritis-ritis dan cerita-cerita magis menjadi perjalanan panjang dua kebudayaan ini. Bahkan ritis sengaja diciptakan untuk mengadopsi, mendialektik, sekaligus meresistensi makna-makna cerita, sebagaimana yang tertuang dalam ritual *Karo*. Pada dimensinya yang lain, ritual yang dilakukan oleh komunitas Tengger juga menjadi penghubung

dengan sistem tanda mereka dalam mengelola dan mereproduksi sistem ekonomi. Ritual juga menjadi metode dalam menangkap realitas disekeliling mereka, lebih-lebih disaat menghadapi suasana sosial dan kenyataan hidup yang relatif baru.

Pada era tahun akhir 1960-an hingga pertengahan 1970-an, menjadi komunitas Tengger adalah sesuatu yang sangat menakutkan. Identitas Tengger akan membawa ketakutan tersendiri, sebab selalu dilekatkan dengan tidak Islam, dan lebih dekat dengan komunis, yang berarti pula *stereotype* yang begitu negatif. Kenyataan ini membawa dampak buruk bagi *wong* Tengger. Sebaliknya keislaman pada masa itu, atau hingga kini merupakan wujud keakuan, sebab bisa dijadikan potensi-potensi keselamatan dan keuntungan dalam realitas politik di Indonesia.

Pada konteks dan eranya, buku ini memiliki kecermatan dan ketelitian yang luar biasa dalam menggambarkan kehidupan dan kebudayaan komunitas Tengger. Buku ini sangat penting untuk menjadi referensi utama dalam melihat kebudayaan Tengger pada awal tahun 70-an. Walau begitu buku ini sangat mungkin untuk dikatakan ‘cukup lapuk’ untuk dijadikan patokan didalam melihat tengger kekinian. Oleh karenanya, karya spektakuler ini harus dilanjutkan kembali pembacaannya, khususnya dalam melihat kebudayaan Tengger saat ini, khususnya yang menyangkut hubungan dengan Islam dan industri pariwisata. Industri pariwisata harus mulai dibaca dan ditempatkan sebagai kekuatan penting, sebab kekuatan ini ikut bergumul cukup intensif dalam menyusun *mozaik* kebudayaan Tengger saat ini. Memang kalau mau melacak, kekuatan ini muncul seiring dengan proyek modernisasi yang

digerakan oleh orde baru. Tentu saja, kekuatan ini belum muncul pada eranya Hefner melakukan penelitian di Tengger.

Sementara di dalam bukunya yang kedua tentang Tengger, Robert Hefner (1990) menghasilkan buku *The Political Economy of Mountain Java An Interpretatif History*. Dalam buku ini, Hefner banyak mengulas Tengger pada dimensi kehidupan ekonomi politiknya. Hefner mengambil ruang penelitian dengan momentum yang sangat tepat, sebab ia menuliskan Tengger di tengah suasana transisi politik yang melanda Indonesia. Sebuah fase perpindahan rezim, dari orde lama ke orde baru. Gambaran mengenai perkelahian politik dan pembantaian atas nama garis ideologi menjadi suasana kelabu secara nasional. Kenyataan ini juga berimbas secara tragis dalam ruang lokal di Tengger.

Atas nama pembaharuan politik dan revitalisasi kebenaran agama, pembantaian manusia terjadi dimana-mana. Seiring dengan proyek 'pembersihan' lingkungan dari anasir kiri, derap pembangunan yang mengkiblatkan diri pada *blue print* ekonomi ala Barat menjadi imam besar dalam proyek modernisasi Indonesia yang dicanangkan oleh orde baru. Modernisasi itu melanda hingga menyentuh basis ekonomi masyarakat Indonesia hingga gaungnya masuk ke pelosok pedesaan.

Redistribusi tanah yang didegunkan oleh kelompok *landreform* yang dimotori oleh komunis untuk memberikan basis produksi bagi petani miskin, sayub-sayub hilang dari permukaan politik nasional. Orde baru justru menggantikannya dengan kebijakan involusi pertanian yang mengubah secara mendasar pola kebudayaan komunitas Tengger. Obat-obatan kimiawi, serta

pupuk organik telah menggantikan pola-pola produksi pertanian yang berbasis kearifan lokal. Akibatnya, otonomi masyarakat gunung (Tengger) ini kian melemah ketika era modernisasi berlangsung.⁷³

Melalui proyek *developmentalisme* yang sangat sentralistik ini pula, menarik seluruh identitas lokal (Tengger). Bahkan pada desa yang terpencil sekalipun telah mendorong warganya dalam nirsadarnya untuk menjadi keanggotaan masyarakat secara lebih luas. Kenyataan ini menimbulkan ironi, sebab nasionalisasi identitas yang digerakan lewat skema pembangunan telah membuyarkan segenap identitas masyarakat Tengger sendiri.

Namun sayangnya, penelitian yang dilakukan oleh para antropolog ini tidak banyak menyuguhkan pola-pola resistensi masyarakat Tengger dalam menghadapi pemusatan pembangunan ekonomi politik yang dipimpin oleh orde baru. Termasuk kemungkinan siasat komunitas Tengger menghadapi dominasi kelompok-kelompok Islam yang bersekutu dengan militer.

Berangkat dari kondisi seperti ini, peneliti ingin melihat lebih jauh tentang proses representasi dan pembentukan identitas masyarakat Tengger. Peneliti hendak memberikan gambaran lebih detil tentang perkembangan masyarakat tengger dewasa ini. Peneliti melihat bahwa kajian dan penelitian tentang masyarakat Tengger banyak dilakukan oleh para Antropolog. Pada penelitian ini, peneliti banyak memberikan gambaran tentang kondisi psikis masyarakat Tengger dalam menghadapi perubahan. Kondisi psikis ini bisa berupa perlawanan, negosiasi ataupun menggunakan cara-cara yang lain.

⁷³ Hefner, Robert. *The Political Economy of Mountain Java; An Intepretative History*. (University of California Press, 1990) p. 336.

BAB III

METODOLOGI PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Penelitian ini difokuskan pada fenomena perubahan sosial dan budaya. Masalah representasi dan identitas sosial menjadi bahasan pokok dalam penelitian ini. Peneliti ingin melihat perubahan sosial dari kejadian mikroskopik yang dilakukan dalam keseharian *wong* Tengger. Fenomena ini tidak bisa dilakukan dengan metode positivistik yang cenderung memberikan kerangka obyektif terhadap fakta.

Penelitian yang bersifat Kuantitatif Positivistik ini dalam pandangan Alport¹, dalam praktiknya akan mereduksi fenomena mejadi angka sehigga sering meghilangkan substansi sebuah fakta di lapangan. Dengan demikian metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif analitis. Lebih tepatnya penulis menggunakan metode etnografi. Metode ini biasa digunakan untuk memotret fenomena sosial yang kompleks.

Penulis bermaksud membahas proses pembentukan identitas sosial yang terjadi di Tengger. Penelitian ini didasarkan pada data penelitian yang dilakukan oleh para etnograf di daerah Tengger sebelumnya. Terlebih di daerah Ngadas Probolinggo dan sekitarnya. Penulis mendapatkan data-data etnografi yang dipadukan dengan data-data pustaka hasil riset, wawancara dengan nara sumber ditambah dengan pengamatan dan hasil wawancara peneliti selama di lapangan.

¹ E. Kristi Poerwadari, "*Pedekatan Kualitatif dalam Peneliti Psikologi*, (Jakarta: Lembaga Sarana Pengukuran Dan Pedidikan Psikologi (LPSP3), Fakultas Psikologi Universitas Indonesia 1998) hal. 41.

Pendekatan etnografi dipilih untuk memperoleh gambaran yang detail tentang kebudayaan masyarakat Tengger, khususnya melihat strategi representasi dan identitas sosialnya. Metode kualitatif digunakan untuk menggambarkan kehidupan manusia dalam kasus-kasus terbatas. Bersifat kasuistik, namun mendalam (*in depth*) dan total/ menyeluruh (*holistic*).

Menurut Jonathan A. Smith (2006) dalam bukunya *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*, penelitian kualitatif adalah;

*Research involves collecting data in the form of naturalistic verbal report. For example, interview transkrip ora written accounts and analysis conducted on this textual. Thus the concern with numerical properties of it. The interpretation is then conveyed through detailed narrative report of participant, perception, understanding accounts of a phenomena. Qualitative approaches in psychology are generally engaged with exploring, describing and interpreting the personal and social experiences of participant.*²

Penelitian ini ditekankan pada metode kualitatif deskriptif yang menekankan proses penelitian dari hasil penelitian, sehingga bukan kebenaran mutlak yang dicari tetapi pemahaman mendalam tentang sesuatu. Secara deskriptif, penelitian ini ingin menggambarkan secara mendalam suatu subyek penelitian, yakni kebudayaan masyarakat Tengger. Dunn (1995:284) memahami bahwa pendekatan kualitatif akan memandang masalah-masalah sebagai bagian yang tidak terpisahkan dan tidak terukur dari seluruh sistem. Di mana masalah-masalah tersebut merupakan bagaian yang saling berkaitan satu sama lain.

² Smith, A Jonathan, *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods* (London: Sage Publication, 2006) p. 2-3.

Metode kualitatif yang peneliti gunakan adalah etnografi. Etnografi sebenarnya istilah yang dipinjam dari disiplin antropologi. Etnografi berasal dari kata *ethnos* dan *graphein*. *Ethnos* berarti bangsa atau suku bangsa, sedangkan *graphein* adalah tulisan atau uraian. Dalam pandangan antropologi etnografi digunakan untuk meneliti suku-suku bangsa yang dianggap memiliki keunikan tersendiri. Suku-suku bangsa ini diteliti dengan menggunakan metode ini dengan harapan mampu memberikan gambaran yang lebih mendalam tentang kondisi masyarakat tertentu. Dalam pandangan Charles Winnick, etnografi diartikan sebagai:

*“...the study of individual cultures. It is primarily a descriptive and non interpretative study: ...to write about peoples. As we used them, if refer to descriptif study of human society....”*³

Dari pengertian yang digambarkan oleh Charles Winnick, kita bisa mengetahui bahwa etnografi merupakan sebuah metodologi yang memberikan deskriptif tentang masyarakat suatu bangsa. Suatu penulisan tentang masyarakat yang mengacu pada studi deskriptif.

Dalam perkembangannya, etnografi tidak hanya menghasilkan deskripsi akan tetapi lebih pada interpretasi. Roger M. Kiesing mendefinisikan, etnografi sebagai pembuatan dokumentasi dan analisis budaya tertentu dengan menggunakan penelitian lapangan. Etnografi merupakan metode untuk melukiskan secara sistematis dan analisis pada suatu kebudayaan yang ada dalam sebuah kelompok, masyarakat, atau suku bangsa yang dihimpun dari lapangan dalam kurun waktu yang lama.⁴ Noeng Muhajir memperjelas,

³ Sadewo, S. *Model Etnografi Dalam Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Aplikasi* (Jakarta: Rajagrafindo, 2003) Hal. 168.

⁴ *Ibid*, Hal. 161.

etnografi sebagai model penelitian yang mempelajari peristiwa kultural, kemudian menyajikan pandangan hidup subyek yang menjadi obyek studi dalam bentuk tulisan.⁵

Paul Atkinson dan Martin Hamersley (1994), dalam “*Ethnography and Participant Observation*”, memahami bahwa etnografi merupakan bagian dari *participation research*. Lebih jauh dia menjelaskan pengertian etnografi sebagai berikut:

*A strong emphasis on exploring the nature of particular social phenomena, rather than setting out to test hypothesis about them. A tendency to work primarily with “unstructured” data, that is, data that have not been coded at the point of data collection in terms of a closed set of analytic categories. Investigation of a small number of cases, perhaps one case, in detail. Analysis of data that involves explicit interpretation of the meaning and function human action, the product of which mainly takes the form of verbal description and explanation, with quantification and statistical analysis playing a subordinate role at most.*⁶

Menurut penjelasan Dede Mulyana⁷, etnografi adalah kegiatan peneliti untuk memahami orang-orang berinteraksi dan bekerja sama melalui fenomena yang diamati dalam kehidupan sehari-hari. Etnografi bertujuan untuk menguraikan suatu budaya secara menyeluruh, yaitu mencakup semua aspek budaya baik yang bersifat material maupun yang bersifat abstrak. Aspek budaya yang bersifat material bisa berupa alat-alat, bangunan, arca, fosil dan sebagainya. Sedangkan aspek budaya yang bersifat abstrak, bisa berupa

⁵ Muhajir, N, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta Rake Surasin, Edisi IV 1996) Hal. 94.

⁶ Atkinson, Paul and Hamersley, Martyn, *Ethnography and Participant Observation*. Dalam *Handbook of Qualitatif Research*, Norman Dezin and Yovonna S Lincoln. (ed.) (London: Sage Publication, 1994) p. 248.

⁷ Mulyana, D. *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, (Bandung: Rosdakarya, 2001) Hal. 161.

pengalaman, kepercayaan, norma, dan sistem nilai kelompok yang ingin diteliti. Uraian tebal (*thing decription*) merupakan ciri utama etnografi.

Etnografi sebenarnya merupakan istilah antropologi yang lahir sekitar tahun 1800-an, yang diartikan sebagai diskripsi tentang bangsa-bangsa. Dalam perkembangannya etnografi tidak hanya berupa paparan budaya akan tetapi juga interpretasinya. Jadi jenis penelitian etnografi merupakan upaya pelukisan yang sistematis dan analisis suatu kebudayaan kelompok, masyarakat atau suku bangsa yang dihimpun dari lapangan dalam kurun waktu yang lama.

Data etnografi dalam studi etnoarkelogi dapat terdiri dari beberapa jenis. Selain data berupa hasil pengamatan terhadap perilaku yang masih berlangsung sekarang, data etnografi dapat didasarkan pada catatan-catatan lama yang memuat tentang perilaku manusia atau sekelompok manusia pada saat-saat tertentu. Jenis data ini disebut *ethohistoris*. Di samping itu, digunakan pula data eksperimental, yaitu data bandingan yang diperoleh dengan cara melakukan suatu perilaku tiruan yang mengacu pada masalah yang dipecahkan.⁸

Etnografi adalah pendekatan empiris dan teoretis yang bertujuan mendapatkan deskripsi dan analisis mendalam tentang kebudayaan berdasarkan penelitian lapangan (*field work*) yang intensif. Menurut Geertz (1973) etnograf bertugas membuat *thick descriptions* (pelukisan mendalam) yang menggambarkan kejamakan struktur-struktur konseptual yang kompleks, termasuk asumsi-asumsi yang tak terucap dan *taken for granted* (yang

⁸ Tanudirjo, Daud Aris. *Laporan Penelitian Penerapan Etnoarkeologi di Indonesia*. (Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada, 1987) h. 153.

dianggap sebagai kewajaran) mengenai kehidupan. Seorang etnograf memfokuskan perhatiannya pada detil-detil kehidupan lokal dan menghubungkannya dengan proses-proses sosial yang lebih luas.⁹

Kajian budaya etnografis memusatkan diri pada penjelajahan kualitatif tentang nilai dan makna dalam konteks ‘keseluruhan cara hidup’, yaitu dengan persoalan kebudayaan, dunia-kehidupan (*life-worlds*) dan identitas. Dalam kajian budaya yang berorientasi media, etnografi menjadi kata yang mewakili beberapa metode kualitatif, termasuk pengamatan pelibatan, wawancara mendalam dan kelompok diskusi terarah.

Dalam penelitian etnografi tentunya juga tidak lepas dari kelemahan-kelemahan. Kelemahan itu sebagaimana diungkap oleh (Clifford dan Marcus, 1986) yang dikutip oleh Barker dalam bukunya *Cultural Studies Theory and Practice* sebagai berikut :

Pertama, data yang dipresentasikan oleh seorang etnografer selalu sudah merupakan sebuah interpretasi yang dilakukan melalui mata seseorang sumber data. Dengan demikian, peneliti selalu bersifat posisional. Tapi ini adalah argumen yang bisa diajukan pada segala bentuk penelitian. Argumen ini hanya menunjuk pada ‘*etnografi interpretatif*’. *Kedua*, etnografi dianggap hanya sebagai sebuah genre penulisan yang menggunakan alat-alat retorika, yang seringkali disamarkan, untuk mempertahankan klaim-klaim realisnya.¹⁰

Argumen ini mengarah pada pemeriksaan teks-teks etnografis untuk mencari alat-alat retorikanya, serta pada pendekatan yang lebih reflektif dan dialogis. Penelitian etnografi menuntut peneliti untuk memaparkan asumsi, pandangan dan posisi-posisi mereka. Juga, konsultasi dengan para ‘subjek’

⁹ Barker, Chriss. *Cultural Studies Teori and Praktik*. (London: Sage Publication, 2000) hal. 30.

¹⁰ *Ibid.* hal. 30.

penelitian perlu dilakukan agar penelitian tidak menjadi ekspedisi pencarian ‘fakta-fakta’, dan lebih menjadi percakapan antara mereka yang terlibat dalam proses penelitian.

Kritik terhadap klaim epistemologis etnografi tidak lantas membuatnya tidak bernilai atau harus ditinggalkan. Dalam Pandangan Rorty (1989)¹¹, tidak ada perbedaan epistemologis yang mendasar antara etnografi dan sebuah novel berlapis-lapis yang tujuannya bukanlah untuk menghasilkan gambaran yang ‘benar’ tentang dunia, melainkan untuk melahirkan empati dan melebarkan lingkaran solidaritas manusia. Maka, seorang etnograf memiliki justifikasi personal, puitis dan politis ketimbang epistemologis.

Menurut pandangan ini, data etnografis memberi ekspresi puitis pada suara-suara dari budaya-budaya lain atau dari ‘pinggir-pinggir’ budaya kita sendiri. Menulis tentang suara-suara semacam itu tidak lagi dianggap sebagai suatu laporan ‘ilmiah’ tapi ekspresi dan narasi puitis yang memunculkan suara-suara baru untuk bergabung dengan apa yang disebut Rorty ‘percakapan kosmopolitan umat manusia’. Dengan demikian data etnografis bisa menjadi jalan di mana budaya kita sendiri dibuat menjadi asing, memungkinkan lahirnya deskripsi-deskripsi baru tentang dunia.

B. Fokus Penelitian

Fokus penelitian bermanfaat bagi suatu pembatasan mengenai objek kajian yang diangkat. Manfaat lainnya adalah agar peneliti tidak terjebak pada banyaknya atau melimpahnya volume data yang diperoleh dilapangan.

¹¹ *Ibid.* hal. 31.

Menurut penjelasan Eisenhart¹² fokus penelitian sangat menentukan proses penelitian, yakni data mana yang diperlukan dan data mana yang tidak.

Eisenhart¹³ (1989:40) mengatakan bahwa, penetapan fokus penelitian berfungsi untuk mengklarifikasikan data dengan penggunaan kriteria yang eksklusif dan inklusif terhadap suatu informasi yang ada di lapangan. Penetapan fokus yang akan diteliti, akan memperjelas subyek yang diteliti sehingga tidak bias masalah bisa sedikit dihindari. Dengan mengikuti pengertian ini, maka penelitian ini menentukan fokus penelitian sebagai berikut:

1. Melakukan pemetaan (*mapping*) dari perubahan sosial dan kebudayaan masyarakat Tengger dewasa ini.
2. Mengurai pola-pola identitas sosial representasi komunitas Tengger.
3. Melihat kontruksi negara terhadap masyarakat Tengger dari tahun ke tahun.

C. Situs Penelitian.

Penelitian ini dilaksanakan di desa-desa yang berada di kawasan Tengger. Berdasarkan observasi yang dilakukan oleh peneliti di beberapa desa Tengger. Peneliti lebih memfokuskan penelitiannya di Desa Ngadas dan Wonokerto kecamatan Sukapura Probolinggo. Tengger Probolinggo berbeda dengan tiga kawasan Tengger yang lain. Tengger Probolinggo sangat terbuka dengan perubahan. Selain itu, Tengger Probolinggo juga memiliki kompleksitas kebudayaan. Hal menarik yang lain, desa Wonokerto dan Ngadas secara geografis dan administrasi berdekatan, akan tetapi mereka memiliki kebudayaan dan kepercayaan yang berbeda.

¹² Eisenhardt, Katburn, *Building Theories from Case Study Research*. (Academy of Management Review, 1989) p. 536.

¹³ *Ibid.* p. 40.

D. Sumber Data

Sumber-sumber yang digunakan dalam penulisan ini adalah sumber primer dan sekunder. Sumber primer diperoleh dari kesaksian beberapa saksi yang melihat dengan mata kepala sendiri atau saksi dengan panca indra lain. Sumber primer diperoleh melalui wawancara dengan orang yang terlibat dalam peristiwa tersebut. Sumber ini juga bisa diperoleh dari dokumen, surat kabar, dan majalah yang terbit pada saat peristiwa itu terjadi. Dalam pandangan Moeleng (1995), data utama bisa didapatkan melalui wawancara, pengamatan, atau partisipasi. Data ini merupakan gabungan antara melihat, mendengar dan bertanya.¹⁴

Sumber sekunder adalah kesaksian seseorang yang bukan merupakan saksi pandangan mata. Sumber ini dapat diperoleh melalui kepustakaan atau sumber tulisan yang relevan dalam tulisan ini.¹⁵

Peneliti merupakan instrumen utama (*researcher as instrument*) dan dibantu dengan instrumen lainnya seperti perekam suara (tape recorder), perekam gambar (kamera foto) dan alat-alat tulis lainnya yang diperlukan. Adapun dalam penelitian kualitatif, proses pengumpulan data bergerak dari lapangan empiris dalam upaya membangun teori dari data. Proses pengumpulan data menurut Moloeng¹⁶ (1995) meliputi cara-cara sebagai berikut:

¹⁴ Moleong, Lexy. *Metode Penelitian Kualitatif*. (Bandung: Rosdakarya, 1995. cet ke-v) hal 112.

¹⁵ Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, (Jakarta: UI press, 1993) hal.18.

¹⁶ Moeleng. *Op.cit.* hal. 112-116.

1. Dokumen

Dokumen ini mencari dan meneliti dokumen-dokumen yang relevan yang bisa berupa buku buku, surat-surat keputusan, kurikulum diklat, makalah-makalah, foto-foto, laporan kegiatan, dan arsip-arsip lain yang berkaitan dengan kebudayaan Tengger.

2. Wawancara

Cara ini dilakukan oleh peneliti untuk mendapatkan data primer dari tokoh-tokoh yang memiliki informasi penting sesuai dengan fokus penelitian. Wawancara mendalam (*In Depth-Interview*) yang telah dilakukan untuk mendapatkan informasi (data empiris). Wawancara mendalam¹⁷ ini dilakukan dengan informan-informan yang sudah ditunjuk di atas, dengan cara empatik dan simpatik. Dimana informan merasakan situasi yang tidak formal sehingga banyak informasi mendalam yang didapatkan peneliti.

3. Observasi

Observasi (pengamatan)¹⁸, dilakukan untuk mengamati pelaksanaan segala bentuk perilaku masyarakat Tengger dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, observasi ini dilakukan untuk mengamati pola negara dalam mengkontruksi masyarakat Tengger.

¹⁷ Wawancara mendalam merupakan suatu cara untuk mengumpulkan data atau informasi dengan cara langsung dengan informan. Hal ini perlu dilakukan guna mendapatkan gambaran lengkap tentang topic yang dikaji. Wawancara mendalam harus dilakukan secara intensif dan berulang-ulang. Irianto, Heru dan Bungin, Burhan, *Pokok-Pokok Penting Tentang Wawancara dalam Metode Penelitian Kualitatif Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Bungin Burhan (ed.) (Jakarta: PT Raja Grafindo. Cet ke II, 2003). hal. 110.

¹⁸ Suparlan, menyarankan kepada peneliti memperoleh pengamatan yang komperhensif terhadap fakta. Pada saat di lapangan peneliti paling tidak mencatat ruang dan waktu, meliputi: pelaku, kegiatan, benda atau alat yang digunakan, peristiwa dan tujuan fakta itu ada. Pengamatan terlibat tidak bias hanya dilakukan satu atau dua kali saja dalam waktu yang relative singkat. Pengamatan terlibat harus dilakukan secara terus menerus. Lebih lajut lihat Suparlan, Parsudi. *Metode Pengamatan, dalam Hasil Seminar Penelitian Kebudayaan*. (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jendral Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983) hal. 40-64.

Metode pengumpulan data yang dipilih adalah observasi partisipan (*participant observation*) dan wawancara mendalam (*indepth interview*). Observasi partisipan digunakan untuk menggali data-data yang bersifat gejala. Sementara, wawancara mendalam digunakan untuk menggali kategori data kesan atau pandangan.

Akan tetapi secara keseluruhan, ketiga metode tersebut digunakan secara simultan agar data yang terkumpul bisa saling mendukung dan sinergis. Ini merupakan prinsip triangulasi data, yaitu sejauh mana temuan-temuan lapangan benar-benar *representatif*. Untuk mendapatkan data yang benar-benar representatif, maka selalu dilakukan perbandingan antara hasil wawancara dengan observasi,¹⁹ hasil wawancara satu dengan lainnya, dan hasil observasi satu dengan lainnya.

4. Data Statistik

Data statistik bisa memberikan bantuan kepada peneliti untuk memberikan penjelasan tentang kecenderungan subyek pada latar penelitian. Walaupun dapat membantu peneliti, peneliti menyadari kalau data statistik cara pengambilanya dengan cara generalisasi. Maka dari itu peneliti tidak menggunakan data statistik sebagai data primer.

E. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang dipilih adalah observasi partisipan (pengamatan terlibat) dan wawancara mendalam. Observasi partisipan

¹⁹ Metode observasi merupakan suatu penyelidikan yang dilakukan secara sistematis dengan menggunakan indra sebagai alat untuk menggali informasi. Metode ini digunakan untuk mengetahui secara lebih dekat data yang bersifat faktual. Dengan demikian peneliti bisa mengamati dan mencatat langsung data yang ada di lapangan berkaitan dengan peristiwa dan kondisi yang terjadi di lapangan. Kemudian lihat Sutrisno Hadi, *Metodologi Reasarch: Jilid 3* (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1990) Hal. 136.

digunakan untuk menggali data-data yang bersifat gejala. Sementara, wawancara mendalam digunakan untuk menggali kategori data kesan atau pandangan.²⁰

Akan tetapi secara keseluruhan, kedua metode tersebut digunakan secara simultan agar data yang terkumpul bisa saling mendukung dan sinergis. Ini merupakan prinsip triangulasi data, yaitu sejauh mana temuan-temuan lapangan benar-benar representatif. Untuk mendapatkan data yang benar-benar representatif, maka selalu dilakukan perbandingan antara hasil wawancara dengan observasi, hasil wawancara satu dengan lainnya, dan hasil observasi satu dengan lainnya.

Hal terpenting dalam penelitian etnografi adalah catatan lapangan (*field note*). Catatan ini, akan membantu pemahaman peneliti terhadap kondisi keruangan peristiwa terjadi. *Field note* merupakan refleksi peneliti terhadap apa yang dia lihat, dengar, dan rasakan pada saat di lapangan. *Field note* pada penelitian etnografis merupakan analisa peneliti pada saat berada di lapangan. Catatan lapangan bisa berupa coret-coretan kecil yang menggambarkan fenomena keruangan. Artinya, ruang informan yang tidak terekam oleh tape recorder.²¹ Catatan ini bisa berupa narasi, singkatan-singkatan atau dalam bentuk simbol-simbol. Catatan ini tergantung tergantung dari kepekaan peneliti dalam melihat fenomena di lapangan.

Sebagaimana sifat data yang dibutuhkan dalam penelitian ini, maka seluruh analisis yang digunakan adalah analisis kualitatif, yaitu *deskriptif-naratif*. Karakteristik analisis kualitatif adalah bahwa antara pengumpulan

²⁰ Moelong, *op.cit.* 117.

²¹ Spradley, James P, *Metode Etnografi*. (Yogyakarta: Tiara Wacana. Cet. I, 2007) hal. 103-106.

dan analisis data merupakan proses yang simultan. Dari pengumpulan data kemudian dilakukan reduksi data untuk memilih data yang relevan dengan masalah pokok yang diangkat dalam penelitian ini. Dari sini kemudian ditulis dengan menggunakan tulisan etnografi.

F. Keabsahan Data

Setiap penelitian memerlukan adanya standar untuk melihat derajat kepercayaan atau kebenaran terhadap hasil penelitian tersebut. Di dalam penelitian kualitatif standar tersebut sering disebut dengan keabsahan data. Moleong²² (1995) mengemukakan bahwa kriteria yang digunakan memeriksa keabsahan data adalah sebagai berikut:

Melakukan *peer debriefing*. Hasil kajian didiskusikan dengan orang lain yang mempunyai pengetahuan tentang pokok penelitian dan metode penelitian yang diterapkan. Dimana hasil penelitian akan setahap demi setahap didiskusikan dengan pembimbing yang dianggap memiliki pengetahuan metodologis dan teoritis secara akurat. Apabila ditemukan ketidaksesuaian maka akan dicari lagi data yang lebih valid. Kajian tentang masyarakat Tengger ini akan didiskusikan dengan pihak-pihak yang berkompeten, terutama pembimbing, mengenai hasil yang ditemukan.

1. *Triangulasi*. *Triangulasi* bertujuan untuk mengecek kebenaran data tertentu dan membandingkan dengan data yang diperoleh dari sumber lain, pada berbagai fase penelitian lapangan dan pada waktu yang berlainan. Triangulasi untuk mengecek kebenaran dalam penelitian ini, yaitu melalui sumber data dan teknik pengumpulan data. Misalnya dilakukan dengan

²² Moleong, Lexy. *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 1995. cet ke-v). hal 173-174.

membandingkan dengan hasil-hasil penelitian terdahulu tentang masyarakat Tengger.

2. Keteralihan. Keteralihan sebagai persoalan empiris bergantung pada kesamaan antara konteks pengirim dan penerima. Untuk melakukan keteralihan tersebut, maka peneliti berusaha mencari dan mengumpulkan data kejadian empiris dalam konteks yang sama. Dengan demikian, peneliti berusaha untuk menyediakan data deskriptif tentang masyarakat Tengger.
3. Kebergantungan dan Kepastian. Untuk mengecek apakah hasil penelitian ini benar atau salah, peneliti akan mendiskusikannya dengan pembimbing, setahap demi setahap, mengenai konsep-konsep yang dihasilkan di lapangan. Misalnya dengan diadakan seminar ataupun publikasi yang lain mengenai hasil penelitian ini.

G. Teknik Analisis Data

Analisis data dilakukan seperti yang dikembangkan oleh Miles dan Huberman.²³ Analisis data dilakukan dengan melalui prosedur atau melalui beberapa tahap sebagai berikut.

1. Reduksi Data. Data yang diperoleh dari situs penelitian dituangkan dalam uraian atau laporan yang lengkap dan terinci. Jadi data tentang Masyarakat Tengger, akan disesuaikan dengan kebutuhan yang ditetapkan oleh penelitian ini sesuai dengan fokus penelitian, dengan cara mengambil yang diperlukan dan mengabaikan yang tidak diperlukan.

²³ Miles and Huberman, *Analisa Data Kualitatif* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1992) hal. 15-20.

2. Penyajian Data (*display data*). Ini dimaksudkan agar memudahkan bagi peneliti untuk melihat gambaran secara keseluruhan atau bagian-bagian tertentu tentang mengenai kebudayaan Tengger
3. Penarikan Kesimpulan/Verifikasi. Verifikasi data dalam penelitian kualitatif ini dilakukan secara terus-menerus sepanjang proses penelitian berlangsung. Sejak awal selama proses pengumpulan data, peneliti berusaha untuk menganalisis dan mencari makna dari data yang dikumpulkan tentang kebudayaan Tengger

Sesuai dengan tujuan, rumusan dan fokus penelitian yang telah ditetapkan di muka, maka data yang telah dikumpulkan telah dideskripsikan, kemudian dianalisis dan pada akhirnya telah diinterpretasikan. Teknik analisis data yang peneliti gunakan adalah bersandar pada apa yang dikembangkan oleh Strauss dan Corbin, 1990 (dalam Miles and Huberman). Adapun prosedur analisis data yang sudah digunakan dalam penelitian ini adalah sebagaimana berikut:²⁴

1. *Open Coding*. Pada tahap ini peneliti sudah menganalisis data mengenai peran negara mengatur komunitas masyarakat Tengger, yang meliputi proses pengungkapan, membandingkan dan mengkonseptualisasikan data. Hasilnya ditekankan pada labelisasi konsep dan kategorisasi data yang diperoleh serta mengembangkan kategori berdasarkan *social properties* dan dimensi-dimensi yang tersembunyi yang relevan dengan fokus penelitian.

²⁴ *Ibid.* Hal. 30-31.

2. *Axial Coding*. Dalam tahap ini, analisis data dan kategori-kategori yang sudah relevan dengan fokus penelitian yang tersusun dalam *open coding*, diorganisasikan kembali sesuai kerangka *grounded theory*.
3. *Selective Coding*. Pada tahap ini telah dilakukan pemeriksaan terhadap kategori inti yang berkaitan dengan berbagai kategori lain yang ditemukan. Kategori ini ditemukan melalui perbandingan hubungan antarkategori dengan cara menggunakan model. Langkah selanjutnya adalah memeriksa hubungan antarkategori dan pada akhirnya telah menghasilkan suatu kesimpulan. Dalam tahapan *selective coding* ini, peneliti menginterpretasikan hasil analisis data yang telah dilakukan.

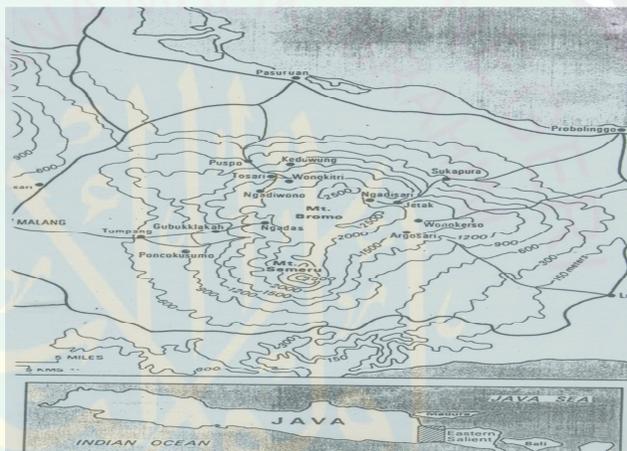
BAB IV

Pembahasan Hasil Penelitian

A. Gambaran Umum Tengger

1. Sejarah Singkat

Pegunungan Tengger merupakan sebuah pegunungan yang besar dan luas. Letak pegunungan Tengger berdampingan dengan Gunung Semeru yang merupakan gunung tertinggi di Jawa Timur (3676 m). Untuk lebih jelasnya bisa lihat Gambar 1.



Gambar 4. 1. Peta pegunungan Tengger. Sumber Dok. Puspek Averroes

Kawasan Tengger secara administratif terletak di empat kabupaten. Antara lain Kabupaten Malang, Pasuruan, Lumajang dan Probolinggo.¹ Berdasarkan catatan Ayu Sutarto pada tahun 1997, masyarakat Tengger terbagi menjadi lima belas desa dengan perincian sebagai berikut:

- a) Kabupaten Pasuruan terdiri atas 7 desa yaitu desa Tosari, Wonokitri, Ngadiwono, Mojorejo, Podokoyo, Sedaeng dan Keduwung.
- b) Kabupaten Probolinggo terdiri dari 6 desa yaitu desa Ngadisari, Wonotoro, Jatak, Ngadirejo, Wonokerto dan sapikerep.

¹ Widyaprakosa, Simanhadi. *Masyarakat Tengger Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*. (Yogyakarta: Kanisius, 1994) hal. 24.

- c) Kabupaten Malang terdiri dari satu desa yaitu desa Ngadas.
- d) Kabupaten Lumajang terdiri dari satu desa yaitu desa Argosari.²

Sekarang ini, desa-desa di lereng Pegunungan Tengger yang masih secara ketat menjalankan tradisi Tengger memang hanya tinggal beberapa desa. Mujono koordinator dukun Tengger menyebutkan bahwa, “sekarang desa-desa di Tengger masih ada 41 yang memiliki dukun. Namun, hampir sebagian masyarakatnya telah meninggalkan tradisi Tengger dan menganut agama baru.”³

Desa-desa di Tengger saat ini yang warganya masih seratus persen menjalankan tradisi hanya tinggal beberapa desa. Kawasan Tengger Probolinggo hanya Desa Ngadirejo, Ngadas, Jetak, Wonotoro, dan Ngadisari. Untuk kawasan Tengger Pasuruan hanya meliputi Desa Wonokitri, Tosari, Ngadiwono. Sementara Tengger Lumajang dan Malang hanya tinggal Desa Argosari dan Ngadas (*kidul*).⁴

Masyarakat Tengger memiliki adat dan kebiasaan yang berbeda dengan orang non Tengger. Masyarakat Tengger merupakan kelompok sosial yang terikat oleh kesadaran dan identitas akan kesatuan budayanya, yakni kepercayaannya terhadap Gunung Bromo. Masyarakat non Tengger mengenal masyarakat Tengger sebagai pemeluk agama Hindu. Padahal mereka memeluk agama Hindu masih baru pada tahun 1970-an. Sebelum itu, mereka memiliki kepercayaan sendiri yang memiliki sifat khas agama Hindu Budha. Mereka menyebutnya sebagai *Budo Tengger*. Mereka dengan patuh melakukan upacara

² Sutarto, Ayu, *Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang, Dokumentasi Historis, Analisis Morfologis dan Etnografis untuk Mengetahui Konvensi dan Fungsinya*. (Jakarta: Fakultas Sastra UI 2002) hal. 53.

³ Wawancara dengan Mujono, 29 September 2006.

⁴ Wawancara dengan Mujono, 29 September 2006.

adat sesuai dengan warisan yang diberikan oleh nenek moyang mereka. Walaupun sekarang orang Tengger sudah memeluk agama formal, mereka masih mewarisi peninggalan nenek moyangnya.⁵

Sejak awal agama Hindu berada di Indonesia, nama Tengger sudah diakui sebagai tanah *hila-hila* (tanah suci). Para penghuni Tengger ini dianggap sebagai *Hulun spiritual sang hyang widi wasa* (abdi spiritual yang patuh terhadap tuhan yang maha esa)⁶. Hal ini dapat dilihat dari prasasti-prasasti yang berada di Tengger. Salah satu prasasti yang berada di Tengger menyebutkan angka tahun 851 Saka atau bertepatan dengan tahun 929 M⁷. Prasasti itu menyebutkan bahwa sebuah desa yang bernama Desa Walandit yang terletak di pegunungan Tengger, adalah suatu tempat suci.⁸

Prasasti yang kedua⁹ berisi tentang perintah Sri Kertanegara kepada tiga maha menteri dan Patih Anggraeni Geni bahwa masyarakat di pegunungan Tengger dibebaskan dari pajak dan pungutan lainnya. Masyarakat Tengger disuruh menjaga bangunan yang bernama Pramai Suara Pura.¹⁰ Masyarakat Tengger disuruh melaksanakan persembahan kepada Tuhan, dengan sarana;

⁵ Lianasari, Ira. *Perkembangan agama Hindu pada Masyarakat Tengger di Desa Ngadas Kabupaten Malang Pada Tahun 1995-1997*. Skripsi Fakultas Sastra Jurusan Sejarah Universitas Jember. Tidak diterbitkan. 1999. hal. 3.

⁶ Nancy, J. Smith Hefner, Robert, W. Hefner, *Japa Mantra Hindu Kuna dalam Tradisi Tengger* (Boston University, 1985) hal. 14.

⁷ Nancy, J. Smith Hefner, Robert, W. Hefner, *Masyarakat Tengger dalam Sejarah Nasional Indonesia*. (Boston University, 1985). hal. 1.

⁸ Lihat dalam catatan pribadi pak Mujo dalam lampiran.

⁹ Prasasti yang kedua ditemukan di gunung pananjakan oleh seorang perempuan desa Wonokitri Kabupaten Pasuruan. Prasasti tersebut berupa kuningan satu lempengan berangka tahun 1327 Saka (1407 M). Prasasti tersebut dihadiahkan oleh *Bhatara Hyang Wekas Ing Sukha* (Hayam Wuruk) pada bulan Kasada. Prasasti yang ketemu ketiga berupa 8 lempeng dengan tulisan Jawa Kuna. Prasasti tersebut bernama Pramai Suara Pura. Ditemukan oleh petani bernama Minarto dari Desa Sapikerep, Sukapura, Probolinggo disebuah ladang miliknya di kaki Gunung Ringgit pada tanggal 19 Februari 2002. Prasasti ini diserahkan kepada Dinas Purbakala, Jatim melalui PHDI Probolinggo pada tanggal 2 Desember 2002. Isi prasasti (berangka tahun 1197 Saka/ 1275 M) tersebut adalah Raja Kerajaan Singasari bernama Sri Kertanegara putra dari Wisnuwardana. Lihat dalam catatan Pribadi Pak Mujo.

¹⁰ Letak pura ini hingga kini tidak jelas di mana. Akan tetapi masyarakat Tengger mempercayai keberadaanya.

tumpeng, ayam, itik dan telur dipecah. Barang siapa yang tidak melaksanakan sabda raja tersebut, maka akan disambar petir, dimakan ular berbisa, dimakan harimau dan dibawa banjir. Pimpinan upacara agama namanya *Sang Makedur* sama dengan Dukun Pandita Tengger sekarang. Tiga prasasti tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Tengger sudah ada jauh sebelum Hindu datang ke Indonesia.

Kalau merujuk pada ketentuan Kertanegara di atas, tersirat ada dua ketentuan. *Pertama*, pengakuan Tengger sebagai wilayah otonom. *Kedua*, penetapan batas-batas wilayah Tengger. Jika memang Tengger dianggap sebagai wilayah otonom, maka sistem adat dan agama yang berkembang pada jaman itu juga berada diluar kontrol Kerajaan Singasari yang berpegang pada ajaran Hindu. Menurut informasi yang disampaikan beberapa dukun, diantaranya Mujono, Sutomo, Ngatrulin, menyebutkan bahwa tempat peribadatan asli orang Tengger adalah *poten* di barat Gunung Bromo, *sanggar pedanyangan*, dan *sanggar pamujan* yang ada di setiap desa-desa kawasan Tengger. Ini artinya, masyarakat Tengger pada jaman itu tidak mengenal dan menjalankan ritual di tempat-tempat ibadah seperti Pura, Wihara, maupun Masjid seperti sekarang ini.

Sekitar abad ke 15 Kerajaan Majapahit runtuh, semua tradisi yang ada hilang begitu saja kecuali masyarakat Hindu yang masih tetap bertahan di daerah pegunungan Tengger, mereka tetap setia mempertahankan tradisi. Pada abad ke 16 dan ke 17, Jawa bagian Timur mengalami kekacauan politik yang sangat serius, seperti perang saudara, *penggarongan* dan musim *paceklik* dimana-mana. Pada abad ke 17 situasi politik di Jawa mulai mengalami

pencerahan. Pusat pemerintahan bergeser dan mulai dikendalikan oleh Sultan Agung (1613-1646) yang beragama Islam. Semua daerah yang berada di Jawa Timur telah dikuasai oleh Sultan Agung, kecuali daerah pegunungan Tengger yang tetap bersikukuh mempertahankan ajaran agama Hindu Jawa yang mereka anut.¹¹

Jawa Timur pada masa itu masih mengalami kekacauan politik. Pada tahun 1680 M pasukan Turnojoyo yang melawan Keraton Mataram dan Belanda melarikan diri ke daerah pegunungan Tengger. Demikian pula pasukan Untung Suropati. mereka juga terdesak ke daerah Tengger ketika melawan tentara Belanda yang bekerjasama dengan Mataram. Dalam perjuangan ini baik Turnojoyo maupun Untung Suropati banyak dibantu oleh orang-orang Tengger. Baru pada tahun 1764 M, daerah Tengger dapat dikuasai oleh Belanda. Kraton Hindu di Blambangan juga dapat ditaklukan oleh Belanda pada tahun 1771 M. Dengan demikian, seluruh daerah Jawa Timur dapat dikuasai oleh Belanda. Demikian juga tradisi Agama Hindu hilang dari peradaban Indonesia kecuali para penghuni Tengger yang dapat mempertahankan keberadaan tradisi Hindu yang merupakan warisan dari zaman Kerajaan Majapahit.¹²

Pada awal abad 19 situasi politik mengalami perubahan yang sangat drastis, perubahan ini membawa perubahan pada masyarakat Tengger, jumlah penduduk masyarakat Tengger mulai bertambah. Setelah Indonesia merdeka, pemerintah mulai melakukan pembinaan terhadap keberadaan Agama yang

¹¹ Mahmud, Muslimin, *Mitos dan Adat Istiadat Masyarakat Tengger dalam Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, Nurudin Dkk. (ed). (Yogyakarta UMM Press dan Lkis, 2003) hal. 139.

¹² Hefner, *Op.cit.* 1990. hal. 51

berkembang di seluruh wilayah Indonesia. Agama yang dianut oleh orang Tengger pada waktu itu masih belum jelas, namun orang Tengger mengaku memeluk Agama Budo. Pada kenyataannya masyarakat Tengger melakukan ritual keagamaannya tidak menunjukkan ciri sebagai pemeluk agama Budha, bahkan yang lebih menonjol adalah ajaran agama Hindu. Mereka tidak begitu mengenal dengan Sidarta Gautama tapi mereka sangat erat dengan *Sang Hyang Semar*¹³.

Jika mereka sekarang sudah menganut agama Hindu, Hindu yang mereka anut pun juga tidak sama dengan Hindu yang berada di Bali. Walaupun orang Tengger beragama Hindu, mereka tidak dapat dianggap sebagai kelompok etnis berbeda dari orang Jawa yang lain. Mereka adalah orang Hindu tetapi tidak melakukan pembakaran mayat seperti orang Hindu di Bali. Mereka hanya melakukan pembakaran *petra*.¹⁴

Kemudian pada abad 19, pemakaian istilah *Budo Tengger* adalah hanya untuk membedakan dan menegaskan bahwa orang Tengger tidak memeluk agama Islam. Dengan demikian kita bisa memahami bahwa pada zaman Kerajaan Majapahit, agama yang berkembang pesat adalah Agama Hindu. Jika orang-orang Tengger menyatakan dirinya sebagai agama Budha, bukan berarti

¹³ *Sang Hyang Semar* diyakini oleh masyarakat Tengger sebagai penguasa tanah Jawa. Dialah yang menciptakan huruf Jawa yang berjumlah 20 huruf. *Sang Hyang Semar* tidak pernah bisa musnah. Beliau hanya bisa *ganti wadah seje jeneng* (tubuh yang beda-beda tapi tidak pernah mati), *Sang Hyang Semar* tidak dapat meninggal hanya saja berubah wujud *mencolo putro mencolo putri* dan terus reinkarnasi, awalnya namanya Ismoyo, kemudian Semar, Humar Moyo, Nayo Genggong, Sabdo Palon dan sekarang yang katanya masih Hidup adalah Ki Kere Sabdo Gedibal. Dia akan selalu menjaga tanah Jawa dan selalu memelihara orang yang dianggap berbakti pada tanah Jawa. Wawancara dengan Pak Ponadi 53 (*Ngadas Kidul*), 30 Januari 2006.

¹⁴ *Petra* adalah boneka yang dibuat dari pohon *kenikir* dan *tanalayu* (edelwise). *Petra* ini biasanya digunakan oleh orang Tengger sebagai simbol orang yang meninggal. Pada saat upacara *entas-entas*, *petra* ini diberikan pakaian yang bagus setelah itu diberikan sesaji. Setelah upacara selesai, *petra* itu di bakar di tempat pembakaran yang sudah disediakan di dekat sanggar pamujan.

mereka mengakui adanya sidarta Gautama. Mereka sangat meyakini bahwa agama yang dianut mereka adalah Hindu yang berada di Jawa.

2. Keadaan Penduduk dan Mata Pencaharian

Penduduk yang mendiami kawasan Tengger mayoritas masyarakat asli Tengger. Sebagian kecil adalah pendatang yang berasal dari luar daerah Tengger. Tingkat pertumbuhan penduduk yang berada di kawasan Tengger dari tahun ke tahun tergolong rendah atau lambat. Ngadas Probolinggo merupakan desa yang masih diakui lebih kental tradisi Tenggernya daripada desa Wonokerto yang sudah mulai hilang tradisi Tengger.

Pada umumnya penduduk suku Tengger bertempat tinggal secara berkelompok di bukit-bukit. Hal ini dilakukan karena mereka ingin mendekati tempat pertaniannya. Pertanian masyarakat tengger seluruhnya adalah tanah tegalan. Pada umumnya mereka hidup dari bercocok tanam di ladang dengan mengandalkan pengairan tadah hujan. Sistem pertanian mereka masih sangat sederhana dan bersifat tradisional. Lahan pertanian yang mereka tanami memiliki kemiringan antara 45 sampai 75 derajat sehingga riskan terhadap longsor. Walaupun demikian tanah longsor jarang sekali terjadi. Namun erosi ringan seringkali terjadi pada sat musim kemarau ataupun musim penghujan. Erosi itu bisa disebabkan oleh air hujan dan angin.

Tanah tegalan yang berbukit-bukit dan curam ini pengolahannya dilakukan dengan cara membuat terasiring. Pengolahannya dilakukan secara berderet-deret, karena itu dalam pengerjaanya cukup dilakukan dengan tenaga manusia. Masyarakat Tengger kebanyakan mengolah lahan pertanian dengan menyewa orang. Mereka menyebutnya sistem buruh tani. Buruh tani bekerja

selama 8 jam. Untuk laki-laki upahnya 10.000,00/hari, sedangkan untuk perempuan hanya sebesar 7.500,00/hari.

Pada awalnya masyarakat Tengger hanya memiliki mata pencaharian sebagai petani tegal. Mereka hanya menanam jagung, padi, tales, dan keperluan pokok mereka sehari-hari. Seiring dengan adanya revolusi hijau yang menjadi proyek besar pemerintah pada tahun 1970-an. Tanaman pangan yang mereka tanam berubah menjadi tanaman industri dan perdagangan. Tanaman perdagangan ini berupa kubis, kentang, bawang prey, bawang putih, sawi dan tomat (lihat dalam tabel).

Hasil Pertanian Ngadas	1999	2000
Jagung		178ha=13 ton
Kubis	67ha=626ton	93ha=360 ton
Kentang	37ha=370t	53ha=130 ton
Sawi	2ha=15ton	3ha=90ton
Tomat		2ha=52ton

Gambar 4. 2. Tabel hasil pertanian desa Ngadas Probolinggo. Sumber data Monografi Ngadas tahun 1999 dan tahun 2000

Hasil pertanian Wonokerto	1992	2004
Sawi		60ha=120ton
Jagung	6 ha=12 ton	
Kubis	100ha=2000ton	120ha=2400ton
Kentang	150ha=3000ton	100ha=1500ton
Wortel	5ha=50 ton	60ha=480ton
Bawang Putih	5ha=10ton	
Tomat		5ha=75ton

Gambar 4. 3. Tabel hasil pertanian desa Wonokerto Probolinggo. Sumber data Monografi Wonokerto tahun 1992 dan 2004.

Dengan melihat tabel hasil pertanian yang ada di desa Wonokerto dan desa Ngadas, kita bisa mengetahui bahwa hasil pertanian cenderung naik turun. Untuk kentang cenderung mengalami penurunan. Sedangkan kubis mengalami kenaikan

hasil. Hal ini disebabkan oleh adanya insektisida yang berlebihan. Selain itu bisa diketahui bahwa kandungan hara tanah semakin menurun.

Tanaman tersebut dapat diperdagangkan ke luar daerah Tengger. Sekarang masyarakat Tengger tidak lagi hanya terfokus pada pertanian saja, mereka juga berdagang, pegawai negeri sipil dan usaha jasa transportasi. Hal ini disebabkan oleh banyaknya orang-orang luar Tengger yang tertarik untuk datang ke Tengger. Kedatangan mereka hanya mencari peluang bisnis di Tengger yang non pertanian.

Keindahan Gunung Bromo dan Pananjakan menjadi ketertarikan tersendiri bagi wisatawan. Hampir setiap pagi berdatangan pada wisatawan untuk melihat matahari terbit. Kebanyakan dari mereka adalah wisatawan domestik dan sebagian kecil mancanegara. Kedatangan para wisatawan ini, memiliki dampak yang signifikan terhadap perubahan cara hidup dan pola pikir masyarakat Tengger.

Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Tengger banyak berinteraksi dengan para wisatawan. Masyarakat tidak hanya berkomunikasi dengan para wisatawan. Bahkan masyarakat Tengger Probolinggo memanfaatkan wisatawan sebagai basis mata pencaharian mereka. Mereka bisa menyewakan losmen atau Hotel, menyewakan Jeep, kuda, dan lain sebagainya. Jumlah wisatawan akan naik pada saat liburan sekolah (sekitar bulan Juli) dan pada saat hari-hari besar nasional. Terlebih pada saat tahun baru, Gunung Bromo ramai dikunjungi oleh wisatawan. Untuk lebih jelasnya lihat tabel berikut:

Wisatawan 2003	Jan	Feb	Mar	Apr	Mei	Jun	Jul	Agt	Sept	Okt	Nop	Des
Dalam Negeri	726 2	2270	1968	3564	8296	8215	1477 5	9277	7004	4152	5873	6909
Luar negeri	26	86	29	25	56	315	600	480	239	224	243	191

Wisatawan 2004	Jan	Feb	Mar	Apr	Mei	Jun	Jul	Agt	Sept	Okt	Nop	Des
Dalam negeri	732 3	3433	3067	4172	8161	1934	2938	4291	4330	2931	9659	4950
Luar Negeri	243	343	275	272	314	130	953	1096	587	438	271	150
Wisatawan 2005	Jan	Feb	Mar	Apr	Mei	Jun	Jul	Agt	Sept	Okt	Nop	Des
Dalam Negeri	408 3	3499	4049	2560	3135	3888	8318	6088	4965	3198	10339	5880
Luar negeri	98	58	276	297	243	290	371	728	475	272	61	66
Wisatawan 2006	Jan	Feb	Mar	Apr	Mei	Jun						
Dalam negeri	410 6	1950	3086	4566	3468	3408						
Luar negeri	93	77	194	217	324	124						

Gambar 4. 4. Tabel data wisata selama 3 tahun terakhir. Sumber: Dok. Dinas Pariwisata Probolinggo.

Dengan datangnya orang asing ini masyarakat Tengger Probolinggo menjadikan dirinya sebagai pemandu wisata. Dalam pengakuan Pak Ndak¹⁵ kepada peneliti, para wisatawan itu sudah ada sejak tahun 1940-an. Keberadaan mereka masih belum sebanyak ini. Dahulu memang belum ada kendaraan hartop seperti sekarang ini. Pada tahun-tahun itu para wisatawan yang ingin pergi ke Gunung Bromo atau Semeru hanya diantarkan dengan kuda.

Pada saat upacara adat, masyarakat Tengger dipimpin oleh seorang dukun. Dukun Tengger berbeda dari dukun Jawa yang lain, mereka mempunyai tujuan menjaga kebudayaan dan melakukan upacara-upacara tradisional. Dalam setiap desa di Tengger ada seorang dukun. Dukun di masing-masing desa itu ada koordinatornya yang membawahi seluruh dukun Tengger. Koordinator dukun biasa disebut dengan ‘Lurah Dukun’. Walaupun

¹⁵ Pak Ndak adalah panggilan dari Pak Wirnoto. Dia adalah mantan Petinggi desa Ngadas tahun 62 sampai tahun 2002. Dia sekarang tinggal di samping kiri rumah Petinggi yang baru. Walaupun usianya sudah menginjak 80 tahun, semangatnya cukup tinggi untuk terus berjuang mempertahankan identitas ke-Tengger-anya. Dia banyak membantu penulis dalam memberikan penjelasan tentang Tengger dalam rentang waktu tahun 1950-1990-an.

agama orang Tengger masih kuat, saat ini dalam desa-desa Tengger juga ada penduduk beragama Islam dan Kristen dan *Budha Maetrea*.¹⁶

Rumah tradisional masyarakat Tengger sudah mulai ditinggalkan. Rumah tradisional masyarakat Tengger terbuat dari papan. Seiring dengan kemajuan dan gaya hidup, sebagian rumah sudah bergaya modern. Bahkan sudah sedikit sekali yang menggunakan papan. Arsitektur rumah telah bergeser dari tradisional menuju modern. Meskipun demikian satu hal yang tidak berubah yaitu mempunyai *pawonan*¹⁷. *Pawonan* ini sangat penting artinya bagi masyarakat Tengger karena selain untuk menghangatkan badan juga sebagai tempat untuk berkumpul keluarga.

Bahasa yang digunakan *wong* Tengger tidak jauh berbeda dengan orang Jawa pada umumnya. Bahasa yang digunakan dalam berkomunikasi dalam kehidupan sehari-hari adalah bahasa Jawa Tengger. Disebut demikian karena bahasa ini masih berbau bahasa Jawa kuno. Mereka juga mengenal stratifikasi bahasa, yaitu *ngoko*, dan *kromo*. *Ngoko* digunakan ketika mereka berbicara dengan orang-orang yang usianya hampir sama atau orang tua terhadap anaknya. Sedangkan untuk bahasa *kromo* digunakan oleh anak atau

¹⁶ Secara lebih spesifik Agama Budha hanya ada di wilayah Ngadas Malang. Pada mulanya Ngadas Malang menganut *Budo Jowo Sanyoto*. Ketika pada tahun 70-an, mereka berangsur-angsur mulai takut dengan identitasnya sebagai orang Tengger yang menganut *Bodo Jowo Sanyoto*. Mereka kesulitan dalam mencantumkan agamanya dalam KTP. Hal ini dikarenakan *Budo Jowo Sanyoto* tidak diakui oleh pemerintah. Ketakutan akan identitas KTP itu membuat masyarakat Tengger Malang terpecah dalam beberapa agama. Mereka beberapa orang bernegosiasi dengan Hindu, Islam, atau bahkan dengan Kristen sekalipun. Untuk agama Budha, orang Ngadas Malang memilih *Budha Maetrea*. Kalau agama Hindu banyak dianut oleh orang Tengger Pasuruan dan Probolinggo. Sedangkan untuk daerah Lumajang, sebagian beragama Hindu dan sebagian lagi ada yang beragama Islam. Wawancara dengan Pak Mujono, 2 Oktober 2006.

¹⁷ Dalam tradisi orang Tengger *pawonan* adalah tempat yang sangat suci. Mereka beranggapan bahwa di dalam *pawonan* (*luweng*) terdapat *Nini Towok* dan *Kiki Towok*. Setiap malam Jum'at Legi *pawonan* ini di *tamping* (diberikan sesaji). *Pawonan* ini diselamati setiap satu tahun sekali yang dilaksanakan pada bulan *Karo* dalam penanggalan orang Tengger. Selamatan itu dilaksanakan beberapa hari menjelang hari raya *Karo*. Wawancara dengan Winanto, 28 Januari 2006.

orang muda kepada orang tua atau orang yang dihormati.¹⁸ Bahasa yang mereka gunakan masih kental dengan bahasa *kawi*. Secara genealogi bahasa yang mereka gunakan mirip dengan bahasa yang digunakan oleh orang Semarang, tapi juga banyak persamaan dengan bahasa *Osing*.¹⁹

Masyarakat Tengger hingga kini masih memegang kepatuhan terhadap adat dan tradisi yang berlaku secara turun temurun. Mereka tetap menjalankan norma dan nilai serta adat kebiasaan tradisional. Menurut orang Tengger untuk menjaga kelangsungan hidup, adat atau tradisi harus tetap menjadi pegangan. Dengan berpegang teguh pada adat dan tradisi ini, masyarakat Tengger akan senantiasa memiliki keyakinan yang kuat akan identitasnya. Mereka tidak akan hanyut dalam arus modernisasi dan globalisasi yang sedang melanda Tengger. Selain itu, tradisi adalah sebuah identitas Tengger yang harus dijaga secara terus-menerus keberadaannya.

Modernitas yang berkembang dalam kancah global tidak begitu mempengaruhi keberadaan orang-orang Tengger dalam mempertahankan tradisinya. Pada awalnya mereka menganut kepercayaan *dinamisme* dan *animisme*. Perubahan terjadi ketika tahun 1973 ketika mereka sepakat untuk memasukan alirannya pada Hindhu Darma Bali.²⁰ Pada tahun ini, masyarakat Tengger mulai hilang identitas Ke-Tengger-anya. Mereka mulai bimbang

¹⁸ Pada umumnya masyarakat Tengger bisa berbahasa seperti layaknya orang bawah. Mereka juga bisa berbicara dalam bahasa Indonesia. Dalam berkomunikasi sehari-hari mereka menggunakan bahasa Tengger.

¹⁹ sebuah komunitas kecil yang berada di daerah Banyuwangi yang dahulu bernama Blambangan yang lari dari kejaran orang-orang mataram dibawah pimpinan Untung Suropati

²⁰ Akan tetapi untuk Tengger Malang tidak menerima Hindu sebagai Agama Resmi. Mereka menerima Budha sebagai agama *wong* Tengger. bahkan pada saat penentuan agama Tengger pada tahun 1973 di rumahnya Almarhum Soeja'i, dukun Ngatrulin yang mewakili Ngadas Malang sempat keluar. Ngatrulin beranggapan bahwa orang Tengger itu beragama Budo Jowo bukan Hindu. Dengan pernyataan itu rupanya Ngatrulin tetap konsekuen menganut agama Budha Jawa walaupun akhirnya pada akhir tahun 1990-an dia bernegosiasi dengan *Budha Maetrea*. Wawancara dengan Dukun Ngatrulin, 29 Agustus 2006.

untuk meninggalkan keyakinannya atau memilih Hindu sebagai agamanya. Mereka memang memiliki keyakinan yang kuat akan kepercayaan yang sudah menjadi adat. Di sisi lain, *wong* Tengger mendapatkan tekanan dari pemerintah untuk menganut salah satu agama yang di(resmi)kan pemerintah.

3. Upacara-upacara Adat²¹

a. Upacara Pujan

Tujuan : memuja leluhur supaya jangan terganggu oleh orang yang masih hidup. Pujan di adakan di rumah pak dukun dan yang memimpin adalah pak dukun langsung. Pujan di laksanakan setahun empat kali.

Adapun rician dari upacara pujan yaitu :

- 1) Pujan I : Jatuh pada bulan ke 4 Jawa Tanggal 4
- 2) Pujan II : Jatuh pada bulan ke 8 Jawa Tanggal 1
- 3) Pujan III : Jatuh pada bulan ke 9 Jawa Panglong 9/tanggal 25
- 4) Pujan IV : Jatuh pada bulan ke 12 Jawa Panglong 1/tanggal 17

b. Upacara Karo

Upacara Karo merupakan kelanjutan dari Upacara Pujan.

Tujuan : memberkati leluhur yang dipuja.

Sebelum dilaksanakan di rumah Kepala Desa terlebih dahulu masyarakat dan para *tayub* (penari-penari) ke *danyangan* untuk pemujaan dengan membakar *kemenyan* yang dipimpin oleh Dukun. Upacara Karo jatuh pada bulan dua tahun Jawa Tengger tepatnya tanggal 15 Jawa. Biasanya pada saat pelaksanaan upacara Karo diadakan pemotongan sapi dan acara *tayuban*

²¹ Upacara-upacara adat ini dilakukan oleh seluruh masyarakat Tengger, kecuali hari raya Galungan. Hari raya Galungan hanya dilakukan oleh masyarakat Tengger yang menganut agama Hindu saja.

c. Upacara Galungan

Tujuan : perhitungan *Pawukan / Bondan*

Upacara galungan diadakan setiap 7 (tujuh) bulan sekali untuk seluruh masyarakat. Dilaksanakan di rumah kepala desa, Galungan jatuh pada hari Selasa Wage tahun Jawa kalender Tengger.

d. Upacara *Unan-Unan*

Tujuan: Memberkati hari, *pasaran, pawukan, bandan* atau memberkati gunung-gunung berapi di sekitar Tengger (Bromo dan Semeru) agar jangan sampai mengganggu masyarakat (bencana alam).

Upacara *Unan-Unan* diadakan setiap lima tahun sekali pada tanggal 15 tahun Jawa, untuk bulannya disesuaikan dengan keadaan. Biasanya pada waktu upacara Unan-unan diadakan pemotongan kerbau.

e. Upacara *Bari'an*

Upacara *Bari'an* diadakan setelah terdapat dua kali gempa bumi atau dua kali gerhana. Pelaksanaan diadakan di rumah kepala desa.

f. Upacara Pernikahan

Sebelum upacara pernikahan biasanya diadakan upacara *Semeningan*.²²

Upacara pernikahan diawali dengan upacara Semeningan dan diakhiri upacara *Wologoro*, maksudnya agar kedua mempelai selamat. Upacara ini disaksikan oleh *pendanyangan* (dukun) dan aparat desa (kepala desa, sekretaris desa dll).

g. Upacara *Entas-Entas*

²² *Semeningan* adalah ritual yang dilakukan oleh dukun sebagai pertanda dimulainya upacara *wologoro* (pernikahan). Upacara ini secara langsung dipimpin oleh dukun desa.

Tujuan dari *entas-entas* adalah mengutamakan doa leluhur yang sudah meninggal.

h. Upacara Sunatan / Khitanan

Sunatan adalah upacara untuk anak laki-laki yang memasuki masa akil balig. Upacara ini di pimpin oleh dukun sunat dan didampingi oleh kepala desa.

i. Upacara *sega leliwet*²³

Tujuannya adalah untuk bersyukur pada ibu bumi yang memberikan hasil panen. *Leliwet* diadakan 1 tahun 4 kali setelah masa panen.

B. Purifikasi Agama Tengger

Tidak seperti biasanya, pagi itu cuaca di Ngadas sangat cerah. Terlihat beberapa petani sudah mulai pergi ke ladang mereka. Saat itu hari Jum'at tanggal 8 September 2006. Tepat satu hari setelah upacara *Kasada* dilakukan oleh *wong* Tengger. Pak Mujo, selaku koordinator Dukun Tengger mengampiri peneliti dan mengajak untuk pergi ke Wonokerso.²⁴ Rupanya di Wonokerso ada upacara *Wedalan*.²⁵ Upacara *Wedalan* itu dihadiri oleh para dukun Tengger terlebih dukun-dukun di Kabupaten Probolinggo. Dengan tanpa pikir panjang, peneliti mengiyakan tawaran Pak Mujo.

²³ Untuk daerah Ngadas Malang, upacara *leliwet* ini dilakukan bersama-sama pada hari *Rebo Manis*. Upacara dilakukan pada pagi hari. Biasanya dilakukan di sanggar pamujan. Setelah selesai berdoa bersama, mereka memakan *sego liwet* itu secara bersama-sama. Mereka juga menyisahkan sedikit untuk kebun. Nasi putih itu kemudian di-*tamping*-kan ke kebun mereka. Berbeda dengan di Ngadas Probolinggo, *Tetamping* dilakukan pada saat panen dan sebelum tanam. Biasanya masyarakat Tengger Probolinggo meminta Dukun Tengger untuk memberikan mantra pada nasi yang akan mereka buat *tamping*. Setelah itu baru dibuat *tetaping*. *Tetamping* biasanya dilakukan di *pawonan*, *sanggar pamujan*, sumber air, dan kebun mereka.

²⁴ Wonokerso adalah salah satu desa yang masih menganut tradisi Tengger. Walaupun mereka kini sudah menganut agama Hindu, akan tetapi mereka masih mengugemi warisan leluhurnya sebagai masyarakat Tengger. Desa Wonokerso adalah sekitar 7 Kilo Barat daya kalau dari Ngadas Probolinggo. Jalanya sangat terjal dan berbatu. Untuk melewatinya harus menggunakan Hartop atau Jeep.

²⁵ *Wedalan* adalah tradisi Hindu untuk memperingati hari pembangunan Pure.

Terlihat mobil Jeep sudah datang di depan halaman rumah Pak Mujo. Dari kejauhan tampak beberapa orang berada di dalam mobil. Mereka menggunakan pakaian berwarna hitam dan menggunakan ikat kepala berwarna batik. Setelah kami selesai mempersiapkan diri, kami langsung menuju Jeep yang sudah menunggu agak lama di halaman rumah Pak Mujono. Rupanya yang berada di mobil adalah dukun yang berasal dari Ngadisari dia bernama Pak Sutomo.

Tanpa banyak berbicara Jeep itu melaju dengan cepat menuju ke arah Utara. Di dalam mobil kami bersama pak Sutomo (Dukun Ngadas), Mujono (Kordinator Dukun Tengger) dan satu lagi yaitu pak Wirnoto selaku sesepuh Ngadas Probolinggo. Jalanan yang berkelok dan tanjakan yang terjal kami lewati dengan hati-hati. Suatu ketika mobil Jeep yang kami tumpangi terbentur dengan batu. Mas Kacik sebagai sopir rupanya sudah sangat mahir untuk masalah yang seperti ini.

Dalam perjalanan kami sempatkan untuk ngobrol dengan para dukun dan *Pak Sepuh*.²⁶ Peneliti mulai menanyakan segala fenomena yang ada dalam sepanjang perjalanan ke Wonokerso. Peneliti melihat banyak Pure di desa-desa dekat Wonokerso. Pak Mujo menanggapi hal itu dengan nada agak emosi. “Pure-pure itu rupanya sengaja dibangun untuk menghilangkan tradisi danyangan. Karena patung-patung itu berada di dekat batu hitam di *danyangan*.” Sahut Mujono.

²⁶ Pak *Sepuh* adalah pembantu dukun Tengger dalam hal penentuan hari pelaksanaan upacara adat. Bersama-sama dengan dukun, Pak *Sepuh* membuat kalender Tengger. Pada dasarnya dukun Tengger memiliki dua pembantu yaitu Pak *Sepuh* dan Pak *Legen*. Pak *legen* memiliki tanggung jawab untuk mempersiapkan segala kebutuhan dukun pada saat pelaksanaan upacara adat. Selain itu tugas dari seorang *legen* adalah merawat peralatan upacara yang dimiliki oleh dukun.

Setelah hampir sampai di desa Wonokerso kami mulai banyak melihat anak-anak kecil dan dewasa yang menggunakan pakaian Hindu ala Bali. Melihat fenomena itu Pak Mujo dan Pak Sutomo mulai berguman. “Bagaimana kalau anak muda sudah banyak sekali yang meninggalkan tradisi Tengger? Mereka tidak memiliki kebanggaan untuk memakai pakaian warisan nenek moyang.” Kegelisahan itu rupanya sudah lama difikirkan oleh Sutomo dan Mujono. Mereka sering berfikir untuk senantiasa menjaga dan mempertahankan tradisi Tengger. Mereka berdua berharap walaupun sudah beragama Hindu, akan tetapi tradisi Tengger yang ada tidak boleh dihilangkan.

Sesampainya di desa Wonokerso, kami langsung menuju ke tempat upacara *Wedalan* dilaksanakan. Pura itu bernama Pura Darma Bakti. Terlihat olehku bangunan pura itu relatif baru. Memang setelah saya tanyakan kepada *Pak Sepuh* dan beberapa orang yang ada di situ, Pura itu baru dibangun satu tahun yang lalu. Sebelum Pura itu dibangun tempat itu adalah *sanggar pamujan* yang menjadi tempat ibadah orang Tengger. Sekarang *sanggar pamujan* itu dibangun, akan tetapi di depannya di taruhi patung-patung Hindu.

Tampak di Pura itu banyak sekali sesaji yang sudah menunggu kami sejak tadi. Saya baru tahu kalau upacara *Wedalan* itu dibarengkan dengan upacara *Yadnya Kasada*. Upacara ini menandakan berakhirnya upacara *Kasada*. Kalau menurut pak Mujo, upacara *wedalan* ini adalah upacara yang relatif baru dilaksanakan oleh masyarakat Tengger. *Wedalan* merupakan upaya orang Hindu untuk menggeser kebudayaan Tengger. Langkah yang digunakan oleh orang Hindu merupakan langkah purifikasi Agama yang tidak

lansung melepaskan tradisi yang ada. Mereka berjalan bersamaan dengan tradisi yang ada di Tengger. Namun disisi lain, Hindu juga ingin mengganti tradisi Tengger sesuai dengan Hindu di Bali.

1. Jejak-jejak Peng-Hindu-an *ala* Bali

Tengger dewasa ini merupakan salah satu wilayah primadona, tidak saja oleh para wisatawan domestik maupun mancanegara. Tengger juga bak lautan penuh dengan ikan segar bagi berbagai kekuatan kultural yang ada diluarnya untuk berbondong-bondong menjalannya untuk dijadikan produk olahan mereka. Berbagai “invansi” yang dilancarkan terhadap komunitas Tengger seolah silih berganti tiada henti.

Sejak tahun 1968 sebagaimana kesaksian Mujono²⁷, Dukun Desa Ngadas, Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo, wilayah Tengger banyak didatangi oleh para peneliti gabungan yang dibentuk oleh Dirjen Bimas Hindu-Budha dan Ikatan Hindu Darma di Bali. Dari hasil penelitian itu disimpulkan bahwa tata cara ritual yang ada di Tengger oleh mereka disamakan dengan tata cara ritual oleh orang Hindu. Sebelumnya memang mayoritas warga Tengger sama sekali tidak mengenal istilah Hindu dalam ritualitas kehidupan mereka sehari-hari.

Dalam kesaksiannya kepada peneliti Mujono menyatakan bahwa masyarakat Tengger menyembah *atma* para *atma*, yakni roh-roh leluhur, dan tidak mengenal konsep kehinduan seperti sekarang ini. Akhirnya pada tahun 1973 wilayah Tengger secara keseluruhan ditetapkan sebagai penganut Agama Hindu oleh Pemerintah Orde Baru yang baru seumur jagung. Berbarengan

²⁷ Wawancara dengan Mujono dan Sutomo, 21 September 2006.

dengan hal itu Parisada Hindu Darma Indonesia (PHDI) Jawa Timur membuat Surat Keputusan No. 00/SK/PHDI-Jatim/1973 mengenai pembentukan kepengurusan PHDI Cabang Kabupaten Probolinggo yang diketuai oleh (alm.) Soeja'i (Koordinator Dukun Tengger waktu itu).

Proses penghinduan Tengger melalui rapat di rumah Pak Soeja'i pada tahun 1973. Sebagaimana penuturan Sutomo berikut ini:

Pada tahun 1973 ada pertemuan besar di sini (dirumah pak Soeja'i). Pertemuan itu dihadiri oleh tokoh-tokoh dari berbagai agama. Dari Hindu, Kristen, Katolik, Islam, Budha dan penganut keercayaan. Rupanya pada pertemuan itu mengalami perdebatan yang cukup panjang. Perdebatan itu membicarakan tentang agama orang Tengger. Perdebatan antara tokoh-tokoh agama dengan orang Tengger pada saat itu sangat sengit. Pada saat itu yang paling fokus dijadikan perbincangan adalah keberagaman. Para tokoh dari berbagai agama yang hadir saat itu masing-masing memberikan pemaparannya tentang agama mereka. Dari perdebatan itu ditentukan bahwa tradisi orang Tengger masuk pada Agama Hindu kuno (Majapahit). Hal ini bisa dilihat dari sarana dan prasarana yang digunakan oleh masyarakat Tengger dalam upacara adat.

Pada saat itu tidak langsung ditetapkan sebagai penganut agama Hindu. Keputusan ini dimaksudkan agar masyarakat tidak melawan hasil keputusan yang ada dan menghindari konflik dengan masyarakat. Pada saat itu masyarakat Tengger masih beragama Budha Mahayana. Akan tetapi Budha Mahayana yang berada di bawah naungan PHDI Jawa Timur. Pada saat itu memang belum ada PHDI Kabupaten. Masyarakat memang dirubah secara halus untuk beragama sesuai dengan aturan pemerintah. Setelah berada dalam PHDI, secara otomatis masyarakat Tengger dalam hal agama menjadi tanggung jawab lembaga Hindu.

Dengan ketetapan itu PHDI Jawa Timur memberikan pembinaan pada masyarakat Tengger. Pembinaan itu meliputi pengadaan buku Agama Hindu, kepercayaan tentang Agama Hindu, guru-guru agama mulai didatangkan kesini. Bahkan anak-anak kecil yang ada di sini mulai disekolahkan pada lembaga-lembaga yang beragama Hindu. Baru kemudian tahun 1980-an secara resmi masyarakat Tengger ditentukan sebagai penganut Agama Hindu.²⁸

²⁸ Pada tahun 1973 pada saat rapat di rumah Pak Ja'i banyak tokoh-tokoh masyarakat yang sangat menentang. Diantaranya berasal dari Wonokerso Probolinggo, Wonokitri Pasuruan dan Ngadas Malang. Pada saat itu tidak hanya dukun yang mengikutinya. termasuk juga kepala desa

Sebagai langkah tindak lanjut dari penerapan ajaran Hindu di Tengger, pemerintah orde baru mengirimkan beberapa tenaga pengajar yang diambil dari luar Tengger untuk mengajarkan pendidikan Agama Hindu secara formal di sekolah-sekolah yang ada di seluruh kawasan Tengger. Di antara sekian banyak guru pengajar Agama Hindu yang ada di Tengger ada Sarmidi. Pria kelahiran Blitar yang fasih mengajarkan Hindu Darma ini masuk ke Tengger tahun 1979. Ia ditugaskan oleh Dinas Pendidikan dan Kebudayaan untuk menjadi tenaga pengajar di Tengger, khususnya di SDN Wonokerto I. SD ini terletak di perbatasan Desa Wonokerto dengan Ngadas.²⁹

Guna semakin menegaskan ke-Hinduan-nya di Tengger, PHDI Bali bahkan memberikan fasilitas bagi beberapa warga Tengger untuk mendapatkan pendidikan Agama Hindu di Bali. Salah satu orang yang mendapatkan beasiswa bersekolah di Institut Hindu Darma (IHD) di Bali adalah Bambang Suprpto.³⁰ Ia merupakan siswa yang diambil dari Tengger sekaligus angkatan pertama yang disekolahkan di IHD. Bambang Suprpto sendiri menjalani pendidikan di IHD pada angkatan tahun 1980-an.

Pada tahun 1980-an ini pula, tepatnya pada tahun 1989 pemerintah membangun Pura pertama yang ada di Tengger. Pura pertama itu dibangun di

dan tokoh pemuda serta masyarakat yang dianggap sebagai tokoh masyarakat. Wawancara dengan Sutomo, 21 September 2006.

²⁹ Wawancara dengan Sarmidi, 12 September 2006.

³⁰ Sekarang Bambang Suprpto mengajar di SLTP Trimurti yang terletak di desa Ngadisari Probolinggo. Konon pembangunan SLTP ini adalah untuk mempertahankan identitas Tengger dari arus Islamisasi. Pak Bambang termasuk salah satu pendiri SLTP Trimurti ini. Wawancara dengan Bambang Suprpto, 19 September 2006.

Desa Ngadas. Pembangunan pura di Desa Ngadas ini sekaligus membelakangi bangunan *sanggar pendanyangan*³¹ yang ada di desa Ngadas.

Pada tahun berikutnya semakin banyak Pura yang dibangun di seluruh kawasan Tengger. Puncaknya pada tahun 1996 pemerintah membangun Pura di *Poten*. *Poten* adalah tempat persembahyangan utama bagi orang-orang Tengger. Tempat persembahyangan ini digunakan oleh orang-orang Tengger sebagai puncak Upacara Kasada. *Poten* sebelum dibangun tahun 1996 hanya bangunan mirip pondasi rumah yang letaknya di padang pasir yang ada disamping kawah Gunung Bromo.³²

Intensitas peng-Hindu-an terhadap orang-orang Tengger yang dilakukan oleh pemerintah bersama-sama dengan PHDI berjalan dengan mulus. Berbagai upacara sakral yang ada dalam Agama Hindu segera diperkenalkan dan diajarkan di Tengger. Upacara-upacara seperti Galungan, Kuningan, maupun Nyepi mulai dilakukan oleh orang-orang Tengger.³³

Dalam pengalaman Sarmidi saat mengajarkan pendidikan Agama Hindu di SDN Wonokerto I, ia banyak mengalami kesulitan-kesulitan. Anak-anak Tengger banyak yang tidak memiliki dasar-dasar pemahaman Agama Hindu. Ia merasa harus *Tut Wuri Handayani* terlebih dulu kepada masyarakat Tengger dalam mengenalkan konsep Agama Hindu. Ia memang tidak dapat dengan serta merta mempribumikan ke-Hindu-an kepada masyarakat Tengger.

³¹ *Sanggar Padanyangan* biasa di sebut dengan *Sanggar Pamujan*. Tempat ini merupakan tempat peribadatan orang Tengger sebelum adanya purifikasi agama. *Sanggar Pamujan* bentuknya mirip dengan surau kecil. Dengan ukuran sekitar empat meter persegi. Di dalam *sanggar pamujan* biasanya terletak batu hitam tempat orang-orang Tengger menaruh bunga, kemenyan atau sesaji. *Sanggar Pamujan* biasanya di bawah pohon besar di pinggir desa. Lihat dalam Paring Waluyu Utomo, *Situs Tengger: Sanggar Pamujan Dan Padanyangan di Tengah Purifikasi Agama*. Majalah Kebudayaan Desantara Edisi 15/VII/2007. Jakarta: Desantara. Hal. 84-92.

³² Wawancara dengan Mujono, 29 september 2006.

³³ Wawancara Dengan Sarmidi, 12 september 2006.

Pekerjaannya sebagai pengajar Agama Hindu merasa kian terbantu ketika ia mendapatkan sokongan dan dukungan dari pemerintah. Terutama sokongan pemerintah desa tempat ia bertugas. “Kepala desa di Tengger ini ibaratnya memiliki *idu geni*, Mas. Sehingga seluruh perintah dan ucapannya akan dilaksanakan oleh warganya”, ungkap Sarmidi.³⁴

Bagi Sarmidi dan guru-guru pengajar Agama Hindu, maupun para *Bedande* yang mengajarkan Agama Hindu di Tengger menganggap dirinya sebagai *mesiah* atau juru penerang bagi masyarakat Tengger. “saya ini dianggapnya sebagai juru penerang saja Mas, karena orang Tengger sebelumnya belum mengenal agama (Hindu) seperti sekarang ini”, ujar Sarmidi.³⁵

Agama Hindu memang telah dianut oleh mayoritas warga Tengger, khususnya di kawasan Tengger Probolinggo hingga kini. Namun begitu, pengalaman Sarmidi seorang guru pengajar Agama Hindu di Tengger Probolinggo menampakkan fakta yang berbeda. Sejak tahun 1979 ia masuk ke Tengger sebagai pengajar pendidikan Agama Hindu di SDN Wonokerto I, banyak warga Tengger yang tidak faham dengan konsep-konsep dasar Agama Hindu.

Kegigihan dan ketekunan Sarmidi membuat warga Tengger di kawasan Probolinggo kini banyak yang mengenal konsep-konsep Agama Hindu yang benar, terutama generasi mudanya. Apalagi Sarmidi kini dibantu 12 guru pengajar Agama Hindu dan seorang Sarjana Agama Hindu lulusan Institut Hindu Dharma (IHD) di Bali yang bernama Bambang Suprpto.

³⁴ Wawancara Dengan Sarmidi, 12 september 2006.

³⁵ Wawancara Dengan Sarmidi, 12 september 2006.

Sarmidi dan kawan-kawannya memang belum begitu bisa menjangkau kalangan generasi tua Tengger untuk memberikan pemahaman tentang konsep-konsep Agama Hindu. Kenyataan itu diakuinya, dikarenakan konservatifnya kalangan generasi tua di Tengger, termasuk juga mantan-mantan dukun yang telah “pensiun”.

Atas jasa beberapa orang guru Agama yang berasal dari pemerintah, Hinduisasi di Tengger bagian atas masih bisa dirasakan hingga kini. Sekarang beberapa desa yang masih memegang teguh nilai Tengger, sudah masuk agama Hindu. Diantaranya kita bisa melihat perkembangan Hindu di desa Ngadas seperti berikut.

Pemeluk Agama	1999	2005
Hindu	657	685
Budha		
Islam	2	3
Katolik		
Protestan		
Jumlah Penduduk	659	688

Gambar 4. 5. Tabel persebaran agama di Ngadas Probolinggo. Sumber: data Monografi Ngadas.

Semakin hari semakin banyak anak-anak muda Tengger yang terus mendapatkan gembengan dari para pemuka Tengger. Antara ke-Tengger-an dan ke-Hindu-an terus melakukan kontestasi, saling bersiasat untuk, beragumen, dan kadangkala bersinkretik untuk menjalani dialektika kebudayaan.

Desa-desa di Kawasan Tengger Probolinggo sangat kental dengan corak Kehinduannya. Sehingga beberapa dukun selalu mengaitkan makna-makna ritual yang berkembang di Tengger dengan teks-teks suci Agama Hindu. Hal ini dapat dipahami sebab sejak tahun 1968 desa-desa di Tengger

Probolinggo ditetapkan pemerintah pusat sebagai pemeluk Agama Hindu, sebagaimana yang dikemukakan oleh Mujono, Koordinator Dukun Tengger yang tinggal di Desa Ngadas, Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo.

Penetapan warga Tengger sebagai penganut Agama Hindu oleh Departemen Agama itu didasarkan dari beberapa pertimbangan. Diantaranya alat-alat ritual yang dipakai oleh warga Tengger sangat mirip dengan alat-alat ritual Agama Hindu. Bahkan konsep-konsep ritual yang dilakukan oleh orang-orang Tengger seperti *Kasada* maupun *Karo* itu secara substansial dianggap sebagai bagian dari ajaran *Pancayadnya* dari Agama Hindu. *Kasada* oleh Depag dianggap pengamalan dari *Dewayadnya*, yakni salah satu prinsip dalam ajaran *Pancayadnya*. Sebagai tindak lanjut atas penetapan Tengger sebagai penganut Agama Hindu, Sutomo seorang dukun dari Desa Ngadisari menyatakan “sejak tahun 1973 di bentuk susunan kepengurusan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Cabang Probolinggo. Waktu itu mendiang Soeja’i yang juga ayah saya sendiri sebagai Ketua PHDI-nya”.

Atas penetapan keyakinannya sebagai bagian dari Agama Hindu ini, *wong* Tengger di Probolinggo tidak begitu mempersoalkannya, sebagaimana dikatakan oleh Mujono, Dukun Desa Ngadas Probolinggo.

“Warga Tengger menganggap penetapan itu sebagai kejelasan identitas keagamaan mereka. Kami menganggap bahwa adat Tengger adalah bagian dari Agama Hindu yang telah meng-adat. Sehingga tidak ada perbedaan penafsiran atas keduanya. Walaupun begitu kami tetap memiliki identitas sendiri yang berbeda dengan kebudayaan Hindu di Bali. Dan kami tidak ingin ada Balinisasi di Tengger.”³⁶

³⁶ Wawancara dengan Mujono, 25 September 2006.

Kisah tentang perjalanan penetapan Agama Hindu terus berjalan di Tengger, khususnya kawasan Tengger Probolinggo. Sebagai bukti lagi pada tanggal 28 Nopember 1989 Bupati Kabupaten Probolinggo, Soeprpto meresmikan pembangunan Pura pertama di Kawasan Tengger Probolinggo. Pura itu dibangun dipinggiran Desa Ngadas, Kecamatan Sukapura. Keberadaan pura-pura berikutnya terus bermunculan berjajar dengan *sanggar pendanyangan* dan *sanggar pamujan* yang merupakan tempat ritual orang Tengger yang paling kuno.

Belum lepas sebagai korban klaim agama, masyarakat Tengger kini harus menghadapi aneksasi lanjutan, berupa intervensi kebiasaan Bali ke dalam struktur ritual adat yang selama ini telah dianut sebelumnya. Imbas dari bergabungnya mereka ke dalam Agama Hindu, dan diletakkan di bawah Hindu Dharma sebagai sekte induk, menjadikan beberapa tokoh Hindu Dharma berkeinginan untuk “memutihkan” keberagaman masyarakat Tengger.

Kenyataan ini bahkan diakui sendiri oleh Pak Mujono. Posisinya sebagai dukun Tengger sekaligus ketua PHDI Kabupaten Probolinggo memungkinkannya untuk bersentuhan komunikasi dengan para tokoh elite Hindu Dharma dari seluruh nusantara. Dan ia mengakui adanya tekanan langsung untuk mengubah Hindu Tengger menjadi seperti Hindu Bali.

Memang benar, ada beberapa tokoh dari Bali yang sering membantu masyarakat sini dalam pembangunan sanggar dan pura serta membantu pembiayaan upacara-upacara yang mencoba membujuk saya untuk menyertakan adat kebiasaan Bali dalam upacara adat di Tengger. Tentu saja saya *enggak mau, lha wong* adat Bali sama sekali lain dengan adat Tengger.³⁷

³⁷ Wawancara dengan Mujono, 25 September 2006.

Yang jelas, proses Balinisasi terhadap Tengger ini bukan sekedar dialami oleh Pak Mujono. Beberapa pemuda Tengger bahkan mengaku sempat terbujuk untuk memakai pakaian adat Bali dalam beberapa upacara adat Tengger. Seperti diungkapkan oleh Misjono³⁸ yang asli Tengger dan menamatkan pendidikan sarjananya di Blitar, "Waktu itu para pemuda di sini sebenarnya tertarik dengan tawaran memakai pakaian Bali yang kelihatannya bagus dan sangat berbeda dengan pakaian adat kami yang serba hitam itu. Dulunya kami tidak menyangka kalau itu bagian dari upaya untuk mem-Balikan Tengger. Tetapi setelah kami diberikan penjelasan oleh para sesepuh adat, termasuk Pak Mujo itu, kami akhirnya bisa mengerti dan kembali memakai pakaian adat Tengger lagi dalam upacara-upacara adat kami."

2. Jejak Islamisasi Tengger

Pergulatan orang-orang Tengger sejatinya tidak saja dengan Hindu. Bahkan sebelum Hindu secara formal diresmikan masuk ke Tengger oleh pemerintah orde baru, beberapa Desa di Tengger Khususnya di Tengger kawasan Probolinggo, seperti Desa Sukapura, Desa Sapikerep, dan Desa Wonokerto para penduduknya telah menganut Agama Islam. Dari tahun ke tahun berikutnya Islam tetap menjadi agama yang paling banyak penganutnya. Untuk melihat perkembangannya lihat tabel berikut ini;

Pemeluk Agama	1992	2002	2003	2004
Hindu				
Budha				
Islam	1271	1273	1276	1273
Katolik				
Protestan			2	

³⁸ Wawancara dengan Misjono, 29 September 2006.

Konghucu				
Jumlah Penduduk	1271	1273	1278	1273

Gambar 4. 6. Perkembangan Agama Islam di Wonokerto. Sumber: Data Monografi Wonokerto

Gelombang Islamisasi rupanya tidak saja menempa dataran rendah. Pegunungan Tengger juga merupakan wilayah yang tidak lepas dari kontruksi atas Islamisasi. Dalam keterangannya kepada peneliti, Ruslandi Haryono³⁹ menuturkan bahwa;

Gelombang Islamisasi di Tengger, khususnya di Wonokerto dijalankan melalui dua tahapan. Tahap pertama, Islamisasi di Tengger dilakukan oleh Kyai Dadap Putih dan para pengikutnya yang merupakan bala tentara Demak. Saat itu Demak yang telah memeluk Islam meluhlantakkan Kerajaan Majapahit yang Hindu. Sebagian orang-orang Majapahit itu melarikan diri ke Tengger dan bergabung dengan masyarakat Tengger membangun pertahanan di lereng Gunung Bromo. Namun, Demak waktu itu memiliki obsesi untuk mengislamkan wilayah Tengger, dan juga menyerang sisa-sisa pengikut Majapahit yang bersembunyi diTengger. Maka dikirimlah Kyai Dadap Putih ke Tengger yang bertugas untuk meng-Islam-kan bala tentara Majapahit dan orang-orang Tengger.

Sementara gelombang kedua Islamisasi di Tengger dilakukan oleh Mbah Raden. Mbah Raden ini sekaligus sebagai kepala desa pertama di Wonokerto, dan kalau dihitung sampai sekarang telah mencapai lima generasi. Dalam perkiraan Ruslandi, Mbah Raden yang berasal dari Kediri itu masuk ke Wonokerto dengan beradu ilmu kesaktian dengan dukun Wonokerto waktu itu. Sebagai taruhan dari pertarungan itu adalah barang siapa yang memenangkan pertarungan itu, maka ia berhak untuk mengajak seluruh warga wonokerto untuk mempelajari ilmu, utamanya ilmu agama kepada pihak yang menang. Maka segeralah pertarungan itu dimulai, Mbah Raden berhasil memenangkan pertempuran itu, sebagai konsekuensinya Mbah Raden meminta warga Wonokerto untuk memeluk Agama Islam.⁴⁰

³⁹ Ruslandi Haryono adalah sekretaris desa Wonokerto Probolinggo. Dia beragama Islam dan memiliki keinginan yang besar untuk mengembangkan Agama Islam di Tengger. Di sisi lain, Ruslandi juga ingin mempertahankan kebudayaan Tengger.

⁴⁰ Wawancara dengan Ruslandi Haryono, 10 September 2006.

Upaya Mbah Raden untuk meng-Islam-kan masyarakat ternyata tidak hanya di Desa Wonokerto semata, ia memiliki obsesi untuk meng-Islam-kan seluruh *wong* Tengger. Tetapi rencana Mbah Raden itu gagal. Seperti diungkapkan oleh Mujono sebagai berikut;

Upaya Mbah Raden untuk meng-Islam-kan Tengger mendapatkan kecaman dari dukun Tengger. Beberapa dukun Tengger yang berada dari desa-desa di atas Wonokerto seperti Ngadas, Jetak, Wonotoro, maupun Ngadisari mendatangi Mbah Raden untuk diajak adu kesaktian dan meminta restu danyang Bromo. Barang siapa yang paling sakti dan dapat restu dari danyang di Gunung Bromo, maka ia yang berhak untuk mewarnai kehidupan masyarakat Tengger.

Saat pertarungan itu akan dimulai, ternyata Mbah Raden tak dapat bangkit dari tempat duduknya, bahkan ia tak dapat menggerakkan tubuhnya. Akhirnya, Mbah Raden mengakui kesaktian para dukun Tengger itu. Dan Mbah Raden mengurungkan niatnya untuk meng-Islam-kan desa-desa Tengger diatas Wonokerto. Begitulah cerita lisan yang berkembang hingga kini dikalangan sesepuh Desa Wonokerto.⁴¹

Kini di abad modern, arus Islamisasi di Wonokerto terus berlangsung dengan intensif. Bahkan upaya untuk mengajarkan Islam secara *kaffah* di Wonokerto beberapa guru dan ustad pengajar Agama Islam didatangkan dari luar desa ini. Diantaranya adalah Suparni, guru pengajar Pendidikan Agama Islam di SD Wonokerto I dan Ustad Ja'far, seorang kyai muda yang berasal dari Pondok Pesantren Abdul Qodir Jaelani, Kraksan, Probolinggo.

Menurut Ruslandi⁴² untuk mengurangi tradisi ke-Tengger-an yang masih kuat dipegang oleh warga Wonokerto walaupun telah memeluk Islam adalah pada tahun 1979 dikirim guru Pendidikan Agama Islam. Dan pada tahun 1980 dibangun sebuah Mushola sebagai tempat ibadah warga Wonokerto. Mushola ini sebagai tempat pengganti *sanggar pedanyangan* yang

⁴¹ Wawancara dengan Mujono, 23 September 2006.

⁴² Wawancara dengan Ruslandi Haryono, 10 September 2006.

ada di Wonokerto yang biasanya masih dipakai warga untuk meminta permohonan.

Pada tahun ini pula menurut Ruslandi, pemerintahan desa mengganti peran dukun menjadi modin untuk mengurus hal-hal yang berkenaan dengan ritualitas warga. Sebagai simbol mundurnya Dukun Marsudi, maka perangkat desa juga menebang dahan pohon yang ada ditempat *pedanyangan* dan membongkar kuburan tua yang biasa dipakai oleh warga untuk menaruh sesaji dalam upacara *leliwet*. Sementara itu kesenian yang telah mentradisi di Wonokerto seperti tayuban oleh perangkat desa telah diupayakan untuk diganti menjadi *terbang jidor*.⁴³

Purifikasi ini dilakukan dengan tegas dengan cara melakukan potong generasi seperti yang diungkapkan oleh Ruslandi berikut;

“Kami ingin melakukan potong generasi, biarlah orang-orang tua yang ada di desa ini yang kurang pemahamannya terhadap Islam, akan tetapi yang masih muda, terutama anak-anak tidak mengalami keterbelakangan dalam memahami Islam”.⁴⁴

Selain Ruslandi sebagai sekretaris desa Wonokerto, Giyantoro selaku Kepala Desa rupanya juga mengusahakan untuk membasmi habis keberadaan *danyangan* di desa Wonokerto. Dengan menggalang kekuatan bersama para santri diam-diam Giyantoro membuat rencana besar. Pada tahun 2006 kepala desa ini membuat anggaran besar yang difokuskan pada pembangunan sarana Ibadah. Bahkan pada bulan Februari 2006 telah terbentuk MUI di desa Wonokerto. Dengan adanya MUI ini sekaligus merubah selamatan desa.

⁴³ Wawancara dengan Giyantoro, 23 September 2006.

⁴⁴ Wawancara dengan Ruslandi Haryono, 10 September 2006.

Selamatan desa yang pada tahun 2005 masih dilakukan di danyangan, pada awal januari 2006 dilaksanakan di balai warga.

Keputusan kepala desa untuk mengembangkan keagamaan terlebih Islam mendapatkan pertentangan dari masyarakat. Para penentang itu mayoritas dari golongan tua. Namun Giyantoro juga memiliki strategi untuk menghadapi pertentangan sebagaimana dia ungkapkan berikut ini;

Dalam beberapa tahun ini kegiatan desa saya fokuskan pada bidang agama. Harap maklum karena sejarah Islam yang ada di Wonokerto tidak ada yang bisa menceritakan. Saya prihatin melihat keadaan desa Wonokerto yang mayoritas beragama Islam tapi pantangan sebagai orang beragama masih banyak yang melakukannya. Seperti pergi ke *danyangan* untuk tasyakuran. Sebelum ada perubahan masyarakat sini mengadakan selamatan kepada bumi. Jadi seluruh *tegalan* yang ada di sini dikasih sesaji. Tidak salah hal itu, tapi maknanya yang salah. *Kok* tidak langsung saja kepada yang maha kuasa. Mereka malah pergi ke danyangan.

Ada beberapa hal yang syirik yang coba saya rubah. Tapi rupanya ada orang yang menentang kebijakan saya itu. Mereka bilang “kamu itu anak kemarin sore saja sudah berani-beraninya merubah adat” sampai-sampai saya mau diberhentikan menjadi pertinggi. Saya hanya mengajak orang-orang sini agar selamat dari siksa api neraka. Saya mulai tahun merintis ide ini tahun 1990. Saya lihat dulu kadar keimanan orang Wonokerto. Karena yang sepuh dan yang muda itu berbeda.⁴⁵

Guru Suparni⁴⁶ saat ditemui peneliti menegaskan bahwa para pemeluk Islam di Wonokerto. “Tujuan saya masuk ke Tengger ini disamping karena tugas kedinasan, saya ingin memperjuangkan tegaknya syariat Islam di Wonokerto ini”⁴⁷, ungkap Suparni memulai pembicaraan.

⁴⁵ Wawancara dengan Giyantoro, 23 September 2006.

⁴⁶ Suparni adalah guru agama Islam di SD Wonokerto. Pekerjaannya sebagai pendakwah Agama Islam kian mudah ketika setahun tinggal disana ia dipercaya oleh perangkat desa untuk masuk dalam keanggotaan LKMD pada tahun 1987. Karena posisinya di LKMD itulah yang akhirnya memudahkan Suparni untuk dekat dengan perangkat desa, yang pada akhirnya sangat membantu tugas-tugas dia. Setelah empat tahun tinggal di Wonokerto, Suparni yang disokong oleh perangkat desa baru bisa mengajak warga untuk sholat Jum'at. Dan mengajak warga menunaikan sholat walaupun masih sebatas Magrib dan Isya’.

⁴⁷ Wawancara dengan Suparni, 26 September 2006.

Gerakan Suparni dalam mengajarkan syariat Islam kepada warga Desa Wonokerto memang diakuinya sangat lambat dan harus pelan-pelan dengan melakukan pendekatan yang intensif. Karena ketekunannya itulah dia hingga kini telah mendapatkan sekitar 60 orang murid yang dididiknya mempelajari Islam. Bahkan yang lebih membanggakan dirinya, ia telah mempunyai seorang kader yang berasal dari Wonokerto yang telah dapat memimpin sholat tatkala ia tinggal pergi.⁴⁸

Kini setelah dua puluh tahun Suparni dan kawan-kawannya mengajarkan agama, perkembangan Islam di Wonokerto mengalami lompatan yang luar biasa. Setidak-tidaknya. Telah terdapat empat buah masjid disetiap dusun yang ada di Wonokerto. Bahkan setiap bulan sekali warga diajak bermanakiban di Ponpes Abdul Qodir Jaelani di Kraksan, Probolinggo atas biaya desa dan Ponpes Abdul Qodir Jaelani sendiri.

Ungkapan mengenai kemajuan Islam di Wonokerto juga disampaikan oleh Ustadz Ja'far.⁴⁹ Menurut kyai muda yang telah bertahun-tahun tinggal di Arab ini, konsep keislaman warga Desa Wonokerto masih terbelakang. Ia memperkirakan sekitar 80 persen warga desa masih belum menjalankan syariat Islam. Salah satu bukti yang ia kemukakan adalah kegemaran warga setiap *Jum'at Legi* pergi ke *pendanyangan* untuk memberikan sesaji. Untuk menghindarkan warga dari jurang kekufuran, maka ia mengikuti keinginan

⁴⁸ Wawancara dengan Suparni, 26 September 2006.

⁴⁹ Ustadz Ja'far adalah kiyai yang berasal dari Kraksan. Dia datang ke Tengger untuk berdakwah tentang Islam. Dia sekarang tinggal dekat *danyangan* Wonokerto. Keberadaan Ustadz Ja'far di dekat *danyangan* membuat masyarakat yang mau pergi ke *danyangan* agak sedikit risih.

warga itu ke *danyangan*, akan tetapi di tempat itu ia memimpin tahlilan bersama, dan memanjatkan do'a-do'a Islam.⁵⁰

Ustad Ja'far mengakui ia harus sangat berhati-hati dalam mengajarkan Islam. Ia harus memudahkan konsep keislaman agar warga tidak mudah tersinggung. Ke depan ia bersama-sama dengan para pemuka Islam dan perangkat desa berobsesi untuk mendirikan pondok pesantren di Wonokerto, sekaligus mendakwahkan Islam ke seluruh Tengger. Namun ia juga menggarisbawahi bahwa dakwah yang akan ia sampaikan adalah dakwah yang tidak memaksa, karena memaksakan kehendak kepada orang lain, terutama kepada orang yang telah beragama dapat melanggar peraturan.⁵¹

3. Jejak Peng-Kristen-an Tengger

Tidak hanya Hindu dan Islam agama yang menyerang Tengger, Kristen juga pernah masuk ke Tengger. Untuk agama Kristen, pernah ada seseorang yang bernama Daud alias om Sin yang mengajak masyarakat untuk melakukan kebaktian Kristen. Caranya, dia memberikan kredit mebel dan alat-alat rumah tangga kepada penduduk yang membutuhkan. Nah, bila ada penduduk yang kesulitan dalam membayar angsuran, dia membebaskan mereka dari kewajiban pembayaran asalkan bersedia datang ke rumahnya di "Villa Daud" untuk mengikuti kebaktian Kristen. Jumlah penduduk yang mengikuti Pak Daud sebetulnya tidak terlalu banyak, mungkin hanya 2-5 dari setiap desa di sini atau kira-kira lima puluh.⁵²

Namun, rupanya masyarakat di sini tidak menyukai aktivitas Pak Daud. Bahkan setelah beberapa kali dilakukan kebaktian, masyarakat pernah

⁵⁰ Wawancara dengan ustad Ja'far, 19 september 2006.

⁵¹ Wawancara dengan ustad Ja'far, 19 september 2006.

⁵² Wawancara Dengan Giyantoro, 23 September 2006.

hampir membakar Villa Daud⁵³ tersebut. Uniknya, pembakaran tersebut malah akan dilakukan oleh pemuda-pemuda Islam dan remaja Masjid di Wonokerto. Tapi niat tersebut akhirnya bisa dicegah oleh perangkat desa dan sesepuh Wonokerto dan Ngadas. Pada saat itu Mujono, sebagai sesepuh Tengger berkata kepada Pak Daud seperti ini:

“Selama ini Tengger terkenal dengan masyarakatnya yang aman dan damai, maka, jika *sampeyan-sampeyan* akan melakukan pembakaran maka akan merusak nama baik, bukan hanya Desa Wonokerto dan Ngadas, tapi juga seluruh masyarakat Tengger akan terkena akibatnya. Saya katakan juga bahwa jika masyarakat memang tidak menyukai apa yang telah dilakukan oleh Pak Daud, maka saya beserta perangkat desa akan menyelesaikannya secara baik-baik.

Akhirnya, Pak Daud dan warga yang mengikuti kebaktian tersebut dibawa ke kantor Desa Ngadas dengan disaksikan oleh masyarakat. Dalam forum itu kami jelaskan kepada penduduk yang selama ini mengikuti kebaktian bahwa tidak ada larangan untuk mengikuti kebaktian Kristen yang dilakukan bersama Pak Daud, karena oleh pemerintah memang diijinkan. Cuma, harus jelas, kalau Kristen ya Kristen, kalau Hindu ya Hindu. Tidak boleh di luarnya Kristen tapi di dalamnya Hindu Tengger, tidak boleh kalau seseorang yang menganut agama Kristen tapi melakukan praktik-praktik agama Hindu Tengger.⁵⁴

Sebagai konsekuensinya, mereka-mereka yang telah mengikuti kebaktian tersebut tidak lagi diijinkan untuk mengikuti upacara adat Tengger sebab secara agama dan keyakinan, mereka telah keluar dari agama dan keyakinan yang diikuti oleh masyarakat Tengger selama ini yakni Agama Hindu. Setelah mendengarkan penjelasan sesepuh Tengger tersebut, akhirnya penduduk-penduduk tersebut paham dan bersedia tanda tangan untuk kembali menganut Hindu Tengger. Pak Daud sendiri pun bersedia tanda tangan untuk tidak lagi melakukan cara-cara seperti yang pernah dia lakukan sebelumnya dan sekarang kabarnya dia telah kembali ke rumahnya di Probolinggo. Hanya

⁵³ Vila Daud terletak di Desa Wonokerto yang letaknya 50 meter dari masjid Wonokerto.

⁵⁴ Wawancara dengan Mujono, 23 September 2006.

sesekali, dia datang kembali ke Tengger, dan Mujono maupun warga Tengger lainnya menganggap kedatangannya dengan biasa-biasa saja. Seperti tidak pernah ada kasus apa-apa dengan Pak Daud. Pak Daud rupanya juga demikian. Pak Daud merasa bahwa tidak pernah terjadi apa-apa dengan wong Tengger.

Begitulah Tengger. Komunitas ini sejak ditetapkannya agama-agama formal oleh orde baru mendapatkan invansi secara besar-besaran. Tengger sebagai komunitas yang memiliki keyakinan sendiri dianggap tidak sesuai dengan agama resmi yang ditentukan oleh pemerintah. Maka dari itu wajar jika banyak agama yang masuk ke Tengger dengan berbagai kepentingannya. Mereka datang dengan berbagai motif. Mulai dari berdagang sampai yang terang-terangan berdakwah di sana. Dengan cara yang demikian inilah agama-agama formal masuk ke Tengger.

C. Konstruksi Tengger atas Kesehatan Modern

Malam begitu senyap dan sepi. Hanya suara jangkrik yang berbunyi nyaring. Suara angin yang biasanya menerpa pepohonan di puncak bukit pun tidak terjadi. Suasana yang hening dan tentram itu tiba-tiba terpecah oleh tangisan bayi yang baru pertama kalinya dia melihat dunia. Mak Sumiani⁵⁵ yang pada malam itu menolongnya langsung memandikan bayi mungil itu dengan air hangat. Sebelumnya, dia sudah memotong tali pusar bayi dengan gunting.⁵⁶ Malam itu benar-benar membahagiakan keluarga Andi dan

⁵⁵ Mak Sumiani adalah dukun bayi yang berada di desa Ngadas Probolinggo. Dia adalah dukun bayi yang meneruskan neneknya yang sudah meninggal. Pada dasarnya keberadaan dukun bayi memang dilakukan secara turun temurun.

⁵⁶ Pemotongan tali pusar menggunakan Gunting merupakan fenomena baru. Hal ini dikarenakan adanya kesehatan modern yang mengharuskan dukun bayi untuk menggunakan alat yang steril. Kalau nenek moyang orang Tengger dahulu menggunakan *welat* (semacam pisau yang dibuat dari bambu) sebelum menggunakan alat ini biasanya para dukun merebusnya dahulu supaya *welat* itu bisa steril. Seiring dengan perkembangan kesehatan modern, alat ini dilarang digunakan

Lasmini. Karena jabang bayi laki-laki itu adalah anak pertamanya setelah dia melakukan pernikahan 1 tahun yang lalu.

Bayi dan ibunya selamat walaupun ditolong oleh dukun bayi. Sudah menjadi kebiasaan masyarakat Tengger dalam proses kelahiran senantiasa mendapatkan pertolongan dari dukun bayi. Bahkan jauh hari sebelum kelahiran, dukun bayi menjadi seorang yang senantiasa memberikan pengarahan kepada calon ibu yang masih mengandung.

Dalam kehidupan manusia. Kelahiran adalah bagian dari siklus kehidupan. Pada prinsipnya siklus kehidupan terbagi menjadi tiga yaitu kelahiran, kehidupan dan kematian. Kelahiran adalah proses awal dari kehidupan manusia yang ada di dunia. Pada saat setelah bayi dilahirkan masyarakat Tengger selalu memiliki upacara tersendiri.

Upacara kelahiran dimaksudkan supaya bayi yang baru lahir terhindar dari hal-hal yang bisa mencelakakannya, selain itu juga supaya manusia selamat dan bahagia hidup di dunia. Tidak terkecuali proses kelahiran anak di desa Ngadas Probolinggo. Di sana masyarakat masih memiliki ritual dan upacara tersendiri mulai dari proses bayi dalam kandungan sampai menginjak usia dewasa.

Sebelum ibu bayi diketahui hamil, dia biasanya sering datang ke rumah dukun bayi untuk mengkonsultasikan masalahnya. Setelah ibu mengetahui bahwa dirinya hamil, ibu sang bayi akan memeriksakan kandungannya ke dukun bayi.⁵⁷ Setelah usia kandungan mencapai 2 bulan maka dukun bayi

oleh dukun bayi. Alasan dari dokter adalah alat ini bisa menyebabkan hal-hal yang negatif. Wawancara dengan Bu Sumiani, 18 september 2006.

⁵⁷ Fenomena seperti muncul pada tahun 1970-an. Pasca tahun-tahun itu, dukun bayi sudah jarang sekali diajak konsultasi oleh ibu bayi. Hanya beberapa saja mereka mau konsultasi.

biasanya menyarankan agar ibu sang bayi melakukan tes urin kepada Bidan. Setelah Bidan menyatakan bahwa dirinya hamil maka bisa dikatakan positif hamil. Ketika kandungan sudah mencapai 7 bulan maka akan diadakan “*upacara sayud*”⁵⁸. Orang Jawa pada umumnya menamainya dengan *Pitonan*.⁵⁹ Pada upacara *sayud*⁶⁰ orang yang sedang hamil memberikan sesajen.

Selain itu, ada berbagai macam upacara yang harus dilakukan oleh ibu yang sedang hamil, ibu hamil harus melakukan pantangan-pantangan, diantaranya sebagai berikut;

1. Kalau ada air kedung harus diobol supaya bila melahirkan bisa lancer.
2. Dilarang berdiri di depan pintu supaya saat melahirkan lancer.
3. Suami tidak boleh membawa sesuatu di dalam sarung supaya anak yang dilahirkan tidak cacat.
4. Pelindih pada pembelah kayu harus segera dicabut supaya anak yang dilahirkan tidak cacat.
5. Jika hamil 3 bulan dan jatuh maka roknya harus disobek sebelah.
6. Tidak boleh membunuh hewan dan tidak boleh memasang perangkap untuk hewan.
7. Tidak boleh membakar telatan agar anak tidak katelen.
8. Tidak boleh membuat bundelan (benang, tali dsb.)supaya pusar bayi tidak bodong.
9. Saat hamil dilarang berpergian jauh.
10. Jika masak harus ditunggu, namun bisa ditinggal jika ada yang menggantikan. Hal ini dikhawatirkan jika masakan tumpah maka akan mengakibatkan kesengsaraan keluarga.

Sekarang dukun bayi jadi tidak percaya diri untuk menentukan hamil tidaknya seseorang, sehingga sekarang dia menganjurkan agar ibu bayi memeriksakan urinenya ke bidan atau ke dokter terdekat. Hal ini dilakukan oleh dukun bayi karena dukun bayi tidak mau mengambil resiko. Wawancara dengan Bu Sumiani, 3 Oktober 2006.

⁵⁸ Upacara *sayud* ini hanya dilakukan pada saat ibu hamil untuk yang pertama kali. Peran dukun bayi mulai dari upacara *sayud* sampai ibu bayi melahirkan. Upacara *sayud* hanya dilakukan secara turun-temurun, artinya jika dahulu orang tuanya melakukan *sayud* maka anaknya harus melakukan upacara *sayud*. Sebaliknya, jika orang tuanya dahulu tidak melaksanakan *sayud*, maka anaknya tidak melaksanakan *sayud* tidak apa-apa. Wawancara dengan Mbok Mareb, 23 September 2006.

⁵⁹ *Pitonan* merupakan tradisi yang dilakukan oleh Orang Jawa secara turun temurun. Biasanya pada saat *pitonan* ini, ibu bayi dimandikan dengan bunga tujuh rupa pada saat malam hari.

⁶⁰ Sesajen itu berupa jajanan dan kue-kue tradisional diantaranya adalah Tumpeng, 5 buah pasung, 5 buah *pepes*, 5 buah *tetel*, 3 buah jadah, 1 ayam panggang (*ingkung*) 1 buah *wajik* dan 1 buah pisang. Wawancara dengan Bu Sumiani, 18 September 2006.

11. Jika ada bumbu yang rosnya sudah tidak ada, maka harus dibelah karena akan dilewati mahluk halus.
12. Tidak boleh menyumbat lubang apapun.⁶¹

Selain beberapa hal di atas, ibu yang sedang hamil ketika terjadi gempa harus membaca mantra. Mantranya adalah “*jabang bayi lanang wedok ajo kaget ajo gawean ana lindu*”⁶² (jabang bayi jangan kaget dan jangan bertingkah karena ada gempa). Jika terjadi gerhana, baik itu gerhana matahari maupun bulan, maka ibu tersebut akan membawa ember keluar rumah untuk bercermin.

Pada saat ibu bayi akan melahirkan, dukun bayi akan dipanggil untuk membantu. Dukun bayi selalu membaca mantra pada saat dia berangkat untuk menolong bayi. Mantranya adalah “*wahaya ajo mreng wahayu sing ona kene isun tolong bayi*”.⁶³ (bahaya jangan datang kesini, yang ada di sini adalah saya yang sedang menolong bayi) Setelah membaca mantra ini, dukun bayi lalu berangkat menuju rumah ibu yang mau melahirkan. Sesampainya di rumah ibu yang akan melahirkan, dukun bayi akan meniup ubun-ubun ibu tersebut sambil membaca mantra “*ana kulah pecah banyune gembrawah tercurah bareng duk byor*”.⁶⁴ (ada tempat air pecah airnya berpencar bersamaan).

Setelah dukun mengetahui bayi lahir dengan selamat, dukun bayi akan memberikan pertanyaan kepada sang bayi. Pertanyaan tersebut adalah “*apa gawane roh, sukma, karo nyawa sandang pangan karo wesi*” “*isun njupuk*

⁶¹ Wawancara dengan Bu Sumiani, 18 September 2006.

⁶² Wawancara dengan Mak Mareb, 23 September 2006.

⁶³ Wawancara dengan Mak Mareb, 23 Oktober 2006.

⁶⁴ Wawancara dengan Mak Mareb, 23 Oktober 2006.

jabang bayi, isun suru tekelan”.(apa bawaanya ruh, sukma dan nyawa sumber makanan dari besi, saya mengambil bayi, saya menyuruh *tekelan*)⁶⁵

Kemudian untuk memulihkan kondisi badan ibu setelah melahirkan, dukun bayi memberikan minuman yang sudah diberikan mantra. Minuman itu berupa air putih yang dicampur dengan daun *dadap serep*.⁶⁶ Adapun mantranya adalah sebagai berikut;

“*ana banyu putih teko bapak ira, banyu abang teka mbok ira, teja dadap ijo waduk dumingsir lan sarap sawane karo teguh timbule tetep antep banyu permanane isi dadap.*” (ada air putih dari pabak kamu, air merah dari ibumu, pohon dadap mudah-mudahan bisa menghindarkan berbagai penyakit dan menjadikan penawar penyakit)⁶⁷

Setelah itu ari-ari bayi dipendam. Masyarakat Tengger mempunyai anggapan jika bayi yang lahir laki-laki maka ari-arinya dipendam di depan rumah atau di luar rumah. Hal ini ditujukan supaya anak itu pandai mencari uang dan pekerjaan yang ada di luar rumah. Sedangkan jika bayi itu perempuan maka ari-arinya akan dipendam di dapur atau di dalam rumah. Hal ini dimaksudkan agar anak tersebut pandai dalam masalah urusan dapur. Ari-ari dimasukan dalam bathok kelapa kemudian dipendam dalam tanah.

Setelah bayi berusia 45 hari diadakan upacara “*midodari*”⁶⁸. Dalam rangka menunggu 45 hari tersebut ibu yang selesai melahirkan tidak diperbolehkan memotong kuku dan rambut. Setelah mencapai 44 hari maka sang dukun bayi akan menyuruh dukun bayi tersebut untuk membeli bunga

⁶⁵ Wawancara dengan Mak Mareb, 23 Oktober 2006.

⁶⁶ *Dadap serep* adalah dedaunan yang biasa digunakan untuk mengobati anak yang sedang sakit panas.

⁶⁷ Wawancara dengan Mak Mareb, 23 Oktober 2006

⁶⁸ *Midodareni* dalam istilah orang Jawa yang berada di bawah adalah *selapanan*. Pada saat bayi berumur 45 hari ini, dalam tradisi orang Jawa harus mengadakan selamatan.

untuk persiapan upacara “*midodari*”. Upacara *midodari* atau *selapanan* dilakukan dengan mencukur rambut bayi.

Dalam mitos masyarakat Tengger, rambut bayi akan membawa dan penyakit. Setelah rambut bayi selesai dicukur maka rambut ibu juga harus dicukur supaya tidak rontok nantinya. Ibu bayi baru boleh melakukan aktivitas sehari-hari setelah rangkaian upacara selesai.

Meskipun proses kelahiran telah usai akan tetapi tugas dukun bayi tidak selesai. Dukun harus menolong bayi jika sewaktu-waktu terjadi masalah. Misalnya bayi itu sakit atau ada kelainan lainnya. Dukun akan memberikan minuman untuk menyembuhkan penyakit bayi dengan cara *disuwok*.⁶⁹ Dari sini dapat diketahui bahwa peranan dukun bayi sangat besar dalam proses kelahiran dan kesehatan anak.

Kesehatan modern mulai masuk pada tahun 1970-an. Ketika para dukun bayi mendapatkan pelatihan-pelatihan. Para dukun yang dahulu memiliki pengetahuan tentang bagaimana cara menolong bayi, dengan adanya kesehatan modern ini sedikit demi sedikit mulai digeser. Kesehatan modern ini muncul bersamaan dengan program pemerintah tentang KB, Revolusi Hijau dan program-program orde baru waktu itu. Di Tengger Probolinggo, kita bisa melihat bagaimana kesehatan modern membuat kognisi masyarakat Tengger bergeser.

⁶⁹ Biasanya dukun bayi memberikan air putih yang sudah dibacakan mantra kepada bayi yang sakit. Penyakit demam, panas batuk ataupun pilek bias sembuh hanya dengan air putih ini. Demikian juga ketika bayi menangis terus menerus maka bayi juga akan dibawa kedukun bayi untuk *disuwok*.

Keberadaan instansi modern ini berdampak lain di Tengger. Kita bias melihat dari beberapa kasus yang ditemukan peneliti selama berada di lapangan. Diantaranya adalah:

1. Masuknya Bidan

Keberadaan bidan sebagai pesaing dari dukun bayi, membuat proses kelahiran di Tengger menjadi berbeda. Masyarakat yang dahulu hanya menggunakan dukun bayi sebagai pembantu proses kelahiran kini sudah mulai bergeser. Bidan memang istitusi modern yang masuk ke Tengger pada awal 1990-an. Mereka datang ke Tengger atas permintaan pemerintah untuk menangani proses kelahiran di Tengger. Di samping itu, mereka juga memantau jarak kelahiran.

Dokter menghawatirkan dukun bayi menolong bayi sendiri. Kekhawatiran dokter dukun tidak bisa menangani. Atas pertimbangan inilah dukun bayi harus mendapatkan bimbingan dari dokter. Pun demikian halnya dalam melakukan persalinan, dukun harus bersamaan atau minimal didampingi oleh bidan.

Dalam pengakuan Sumiani, keberadaan dokter dan bidan menimbulkan banyak sekali penyakit pada bayi. Dahulu sebelum ada bidan pendarahan tidak pernah ada. Jika ibu bayi tidak mengalami pendarahan pada saat persalinan, bidan dipanggil setelah bayi keluar. Bidan hanya diperlukan untuk memberikan vitamin dan memberikan suntik kesehatan kepada ibu bayi.⁷⁰

⁷⁰ Wawancara dengan Bu Sumiani 3 Oktober 2006.

Dukun Tengger dari tahun ke tahun tidak pernah mengalami kegagalan dalam melakukan persalinan. Karena para dukun bayi sudah mendapatkan pendidikan persalinan dari para pendahulunya. Selain mendapatkan mantra, dukun bayi juga diberikan pendidikan tentang kesehatan secara tradisional. Sumiani mendapatkan pengajaran persalinan dari neneknya.

Cara-cara persalinan yang saya pelajari dari nenek saya dulu tetap saya gunakan. Terutama masalah tradisi. Saya sangat patuh pada ajaran tradisi. Walaupun saya sekarang sudah mendapatkan banyak tentang kesehatan moderen, saya akan tetap menjaga tradisi.

Saya belajar tentang *kekerik*, *jenang abang*, *midodareni* itu semua kepada dukun. Sebelum menjadi dukun bayi, saya juga harus mengikuti ujian kepada Pak Mujo. Ujian itu banyak membahas tentang hafalan-hafalan mantra yang harus dihafal oleh dukun bayi. Dahulu saya sebenarnya juga sudah diberi mantra-mantra oleh nenek saya. Dia berharap agar aku nanti bisa menjadi penggantinya ketika dia meninggal. Saya sendiri juga heran hanya dengan mendengarkan sekali langsung bisa hafal. Setelah selesai membacakan mantra persalinan secara utuh nenek meninggal di rumah ini.⁷¹

Pada tahun 1970-an dukun-dukun bayi yang ada di Tengger mendapatkan pelatihan dari dokter. Pelatihan itu memberikan pengertian tentang bagaimana menolong bayi. Sebagaimana diungkapkan oleh Sumiani berikut;

Pada saat saya diajari oleh mantri, sebelumnya saya sudah memiliki pengetahuan tentang penanganan bayi dari nenek saya. Dalam praktiknya, saya menggunakan dua-duanya. Pada saat itu saya diajukan untuk sekolah di Kraksan selama satu Minggu. Di sana saya dikasih materi tentang orang hamil. Orang ketika sudah *ngidam* berarti orang itu adalah hamil. Saya sekarang menggunakan teori yang diberikan oleh bidan dan dokter.

Saya sudah tidak menggunakan pengetahuan yang diberikan oleh nenek saya dahulu. Sekarang ketika menemani orang yang sedang melahirkan harus dengan bidan. Jika ada pertanyaan dari orang, jawabanya harus sama dengan bidan. Jika ada pertanyaan

⁷¹ Wawancara dengan Bu Sumiani, 3 Oktober 2006.

dari dokter jawabnya harus sama. Kami tidak boleh menolong sendiri oleh dokter. Dalam menolong bayi harus bersamaan dengan bidan.⁷²

Mak Sumiani mulai takut melakukan persalinan sendiri. Dia senantiasa meminta pertolongan kepada bidan Yayuk⁷³ yang tinggal di desa Wonokerto. Bu Sumiani mulai takut jika terjadi apa-apa pada bayi. Pada saat proses persalinan, bidan hanya mengurus ibu bayi. Sedangkan dukun bayi mengurus bayinya.

Keberadaan Bidan memang merupakan fenomena baru di Tengger. Bidan mulai ada pada akhir tahun 80-an. Sebelumnya seluruh persalinan yang ada di Tengger dilakukan oleh dukun bayi. Kehadiran bidan pertama kali di Tengger tentunya sangat banyak tentangan terlebih dari para dukun bayi. Bidan dianggap menyaingi keberadaan dukun bayi. Bu Yayuk sebagai bidan rupanya merasakan hal itu. Seperti di ungkap oleh Bidan Yayuk berikut;

Pada saat pertama kali saya datang kesini para dukun bayi sangat iri terhadap saya, karena saya dianggap menyaingi keberadaan mereka sebagai dukun bayi. Dukun bayi di sini sangat dimuliakan oleh masyarakat. Selain menolong persalinan dukun bayi memiliki mantra-mantra sendiri untuk menyembuhkan penyakit yang sedang terjangkit pada anak.⁷⁴

Dalam perkembangannya bidan benar-benar mendapatkan angin segar ketika keberadaan dukun bayi dilarang oleh pemerintah. Pada tahun 1995-an pemerintah Sukapura secara tegas melarang keberadaan dukun bayi.⁷⁵

⁷² Wawancara dengan Bu Sumiani, 3 Oktober 2006. Begitu juga halnya dengan Mbok Mareb. Dia senantiasa kerjasama dengan bidan pada saat menolong persalinan. Wawancara dengan Mbok Mareb, 23 September 2006.

⁷³ Bu Bidan Yayuk adalah bidan yang ketiga yang datang di Tengger pada Tahun 1994. Dia ditugaskan oleh dinas kesehatan Probolinggo.

⁷⁴ Wawancara dengan Bu Yayuk Nur Hidayati, 9 September 2006.

⁷⁵ Dalam padangan Sumiani, maksud dari pemerintah ini adalah tidak boleh lagi untuk mengadakan dukun bayi tanpa ujian dan pembekalan dari dinas kesehatan dahulu. Kalau menurut ibu yang menjadi dukun bayi semenjak dia berumur 27 ini, boleh saja mengadakan dukun lagi kalau dukunya sudah tidak ada. Selain itu pertimbangan adat juga sangat mempengaruhi

Ketetapan pemerintah Sukapura ini mendapatkan pertentangan yang kuat dari dukun bayi dan para petinggi di desa-desa yang masih memegang erat tradisi Tengger. Baik kepala desa ataupun dukun bayi akan tetap berusaha mengkader dukun bayi. Langkah ini mereka lakukan demi keutuhan dan kelestarian adat Tengger. Selain itu juga untuk memberikan pertolongan kepada orang yang sudah terlanjur keluar bayinya. Sementara bidan belum tentu bisa menanganinya sendiri karena mungkin ada urusan lain. Dukun juga sebagai pengganti jika bidan sedang tidak ada. Sebagaimana diungkapkan oleh Sumiani berikut ini;

Walaupun pemerintah kecamatan melarang kami untuk tidak menggunakan dukun, kami nanti akan tetap menggunakan. Saya akan tetap mengkader orang untuk menjadi dukun bayi. Kalau saya beranggapan bahwa, aturan pemerintah ya pemerintah. Tapi hak yang ada di adat harus tetap dilaksanakan sampai kapanpun. Kalau bekerja bersama-sama tidak apa-apa tapi kalau dukun dihilangkan ya tidak boleh. Sebab dukun bayi itu juga bertanggung jawab tentang upacara yang dilakukan pasca persalinan.

Dahulu saya tidak tahu kalau aturan tentang tidak diperbolehkannya dukun ada lagi itu dari siapa. Tapi yang saya tahu pada waktu pertemuan itu dihadiri oleh seluruh dukun yang ada di puskesmas Kecamatan Sukapura. Dokter juga hadir di situ untuk memberikan pengertian tentang pentingnya bidan dan dukun. Pada saat itu yang usul adalah kepala desa dan BPD. Bahwasanya untuk desa-desa selain Wonokerto harus masih menggunakan dukun. Karena pada saat persalinan banyak upacara yang harus dilakukan dan tidak bisa dilakukan oleh bidan kecuali dukun bayi.⁷⁶

Berbeda dengan masyarakat Wonokerto. Mereka memiliki aturan yang ketat tentang keberadaan dukun bayi. Semenjak meninggalnya dukun bayi pada tahun 95-an. Dukun bayi di desa itu oleh aparat pemerintah setempat

keberadaan dari dukun. Karena dukun bayi juga menjalankan ritual adat yang sudah dilakukan secara turun temurun. Maka dari itu keberadaan dukun bayi di desa Ngadas tidak boleh dihilangkan. Wawancara dengan Bu Sumiani, 21 September 2006.

⁷⁶ Wawancara dengan Sumiani, 21 September 2006 dan Mbok Mareb, 23 Oktober 2006.

dilarang. Pemerintah beranggapan bahwa dukun bayi tidak sesuai dengan ajaran agama. Selain itu jika menggunakan dukun bayi, mereka melihat terlalu mubadzir karena terlalu banyak biaya yang dikeluarkan untuk sesaji. Masyarakat Wonokerto memang memiliki pengetahuan yang lain daripada masyarakat Tengger di Ngadas dan desa-desa lainnya di atas.

Beberapa masyarakat Wonokerto masih menginginkan keberadaan dukun bayi. Beberapa orang ingin menjadi dukun bayi. Keinginan warga Wonokerto ini sia-sia. Karena keberadaan dukun bayi tidak diperbolehkan oleh petinggi yang sekarang, yaitu pak Giyantoro.

Giyantoro juga tidak memperbolehkan orang Wonokerto pergi ke dukun. Giyantoro beranggapan bahwa proses persalinan itu lebih murah ke dokter dari pada pergi ke dukun bayi. Pernyataan kepala desa itu senantiasa menghantui masyarakat Wonokerto. Hingga kini masyarakat Wonokerto tidak mampu mengusulkan keberadaan dukun bayi.

Masyarakat Wonokerto memang tidak memiliki dukun kecuali di dusun Punjul yang letaknya 5 kilometer dari desa Wonokerto. Di sana terdapat dukun bayi yang sudah tua. Setelah dukun bayi itu meninggal nanti, tidak boleh ada lagi dukun bayi di Wonokerto. Bagi orang-orang Wonokerto yang masih mengugemi adat Tengger, dukun bayi masih sesekali diperlukan. Mereka biasanya meminta dukun-dukun yang ada di desa atas untuk membantu persalinanan anaknya. Selamatan dan persalilan yang dilakukan oleh dukun, dilakukan dengan cara sembunyi-sembunyi supaya perangkat desa tidak mengetahui. Sembunyi-sembunyi merupakan cara yang selama ini

dilakukan oleh masyarakat Wonokerto untuk mensiasati kebijakan pemerintah desa.

b. Sunat dan *Kapir*

Pada tahun 2002-an ada kemah besar di Probolinggo. Seluruh satuan regu Pramuka yang berada di Probolinggo wajib mengikutinya. Termasuk diantaranya adalah SD Negeri Wonokerto I. Pada saat itu SD Wonokerto mendelegasikan 1 regu yang terdiri dari 10 orang laki-laki. Karena banyaknya peserta, Andi dan teman-temannya mandi di sungai. Letak sungai itu tidak jauh dari lokasi perkemahan. Maklum anak kecil mereka mandi telanjang bulat. Hingga mereka sama-sama bisa melihat kemaluanya teman-teman mereka. Andi pada saat itu tersentak kaget dan keheranan pada saat temanya yang berasal dari desa Sukapura menanyainya.

“Andi kamu sudah sunat apa belum?” Tanya temanya.

“Sudah!” jawab Andi dengan santai.

“Sunat kok seperti itu?” Tanya teman andi sambil melihat sesuatu yang ada di bawah pusar Andi. “Andi merasa bahwa dia sudah sunat 3 bulan yang lalu, tetapi mengapa teman-temannya yang berasal dari Sukapura menanyakan hal itu?” Tanya Andi dalam hati. Andi lantas kaget setelah membedakan punyaanya dengan temanya. Muka Andi seketika merah padam setelah mengetahui perbedaan yang ada pada dirinya dengan teman-temannya. Andi malu dan mengurungkan diri untuk mandi bersama teman-temannya. Seketika

itu teman-temannya yang berasal dari luar Tengger mengolok-olok Andi. Sesampai di rumah andi meminta orang tuanya menyunatkan lagi ke dokter.⁷⁷

Dari kejadian yang menimpa Andi itu kita bisa melihat wacana *fiqh* tentang kesucian dan kebersihan rupanya juga mengusik keberadaan orang Tengger. Wong Tengger mengikuti tradisi sunat sebagai tanda anak mengalami transisi menuju remaja. Kebersihan dan kesehatan yang dikembangkan Islam ini, tiba-tiba menjadi sesuatu yang sangat penting dalam kehidupan orang Tengger modern. Masuknya orang Islam di Tengger membuat suasana Tengger menjadi berbeda. Masyarakat yang dahulu tidak pernah mengikuti sunat⁷⁸, kini harus mengikuti sunat seperti yang diajarkan oleh Islam. Seorang laki-laki yang tidak sunat dianggap sebagai *kapir*.⁷⁹

Seluruh masyarakat Tengger memang sunat seperti yang dianjurkan oleh Islam. Akan tetapi sunat mereka berbeda dengan sunat pada umumnya. Masyarakat Tengger Probolinggo kebanyakan datang ke Dukun Sunat⁸⁰ yang ada di desanya masing-masing. Kecuali yang mengalami kelainan pada penisnya. Biasanya dukun sunat menganjurkan supaya pergi ke dokter sunat saja.

⁷⁷ Cerita Andi ini seringkali menjadi guyonan dalam setiap kesempatan. Ketika Andi berkumpul dengan teman-teman lamanya hal seperti ini masih sering menjadi guyonan. Dikisahkan oleh andi pemuda Desa Ngadas Probolinggo.

⁷⁸ Orang Tengger Lumajang memaknai sunat hanya sebagai *sunat gambar* atau *sunat gorohan* (khitan bohong-bohongan). Menurut orang Lumajang, seseorang dikatakan sudah sunat apabila orang tersebut sudah dikerik bulu kemaluanya. Setelah itu dia memotong cengger ayam yang selanjutnya ditempelkan di tanah sebagai tanda bahwa darah kotornya telah dibuang agar yang bersangkutan dapat mencari rezeki dengan lancar. Sutarto, Ayu, *BerTengger di Atas Tradisi*. Dalam Jurnal Gerbang Vol. 07, No. 03, edisi Mei-Juni 2000. (Surabaya: el-Sad, 2000) hal 142.

⁷⁹ Orang Tengger menyebutnya dengan Kafir (kafir bahasa Arab), mungkin karena istilah kafir tidak mereka adopsi secara total hingga yang muncul dalam benak mereka adalah kapir. Kapir disini dimaknai sebagai orang yang tidak sunat. Wawancara dengan Karmiati dukun sunat desa Ngadas Probolinggo, 25 September 2006.

⁸⁰ Alasan masyarakat Tengger tidak mau meninggalkan tradisi yang sudah ada. Selain itu, alasan mereka lebih memilih ke dukun adalah jika di dukun itu daging yang dipotong tidak banyak. Akan tetapi kalau ke dokter daging yang di potong banyak dan sembuhnya juga lama. Wawancara dengan Karmiati, 25 September 2006.

Dukun Sunat hanya menggunakan alat yang sangat sederhana. Hanya sebuah pisau kecil⁸¹, bantalan yang berasal dari kayu dan japa mantra beserta sesaji. Dengan menggunakan alat yang sederhana itu dukun sunat melakukan pekerjaannya. Setelah persunatan dilakukan, ada beberapa sesaji yang harus disediakan. Diantaranya *jenang abang*, *jenang putih*, *sego golong* dan *kembang telon wangi*. Ini semua dilaksanakan dengan tujuan untuk memampatkan darah. Telur juga digunakan untuk memampatkan darah.

Sunat adalah siasat orang Tengger supaya tidak dikatakan oleh orang Islam sebagai *kapir*. Rupanya masyarakat Tengger cukup takut juga dengan stereotip *kapir*. Atas dasar itulah masyarakat Tengger melakukan sunat. Perlu diketahui juga kalau sunatnya orang Tengger itu jauh berbeda dengan sunatnya orang-orang yang berada di bawah. Masyarakat Tengger melakukan sunat hanya sekedar syarat saja. “Tidak lebih dari biji beras yang di potong” begitu ungkap Karmiati.

Keberadaan dukun sunat di desa Wonokerto memiliki nasib yang sama seperti dukun-dukun lainnya. Keberadaannya dilarang. Hal ini didasarkan pada peraturan desa yang melarang keberadaan dukun. Selain itu juga semangat petinggi untuk mempertahankan tapuk kekuasaannya pada pemilihan kepala desa tahun 2008 nanti.⁸²

⁸¹ Untuk menghindari pisau dari tetanus, dukun sunat memiliki cara tersendiri untuk mensterilkan pisau dan bantalan yang berasal dari kayu tersebut. Biasanya sehari sebelumnya dukun sunat sudah mempersiapkan alatnya dengan cara mengasah dan merebus dengan air yang mendidih. Upaya ini dilakukan untuk menghilangkan bakteri yang masih tersisa pada pisau. Wawancara dengan Karmiati, 25 September 2006.

⁸² Kepala desa Wonokerto (Giyantoro) dahulu pada tahun 1997 terpilih sebagai petinggi mengalahkan Osnomo yang pada saat itu masih beragama Hindu. Osnomo adalah petinggi tahun 1992-1997. Osnomo adalah prang yang masih memiliki keinginan untuk tetap melestarikan budaya Tengger di Wonokerto. Hingga kini dia masih terus melakukan intrik politik terhadap pemerintahannya Giyantoro. Giyantoro (petinggi sekarang) masih ingin jadi lagi pada pemilihan petinggi tahun 2008 nanti.

D. Revolusi Hijau dan Pertanian Tengger

Kemiskinan struktur di Indonesia dalam konteks pertanian berawal dari Repelita I. Repelita I ini adalah awal dari penerapan Developmentalisme di Indonesia. Ideologi ini memiliki fokus pada pembangunan ekonomi yang menerapkan strategi pertumbuhan ekonomi. Untuk menjamin stabilitas ekonomi dan politik, sejak tahun 1970-an pemerintah melakukan tindakan yang terlampau otoriter.⁸³ Pemerintah berusaha untuk mengendalikan ide-ide yang dianggap membahayakan program pemerintah. Dalam kondisi yang seperti ini, petani rupanya menjadi kelompok yang berseberangan dengan pemerintah, baik sebagai obyek pembangunan ataupun sebagai subyek pembangunan.

Selain sektor pembangunan, orde baru rupanya juga memperhatikan bidang kehutanan dan pertambangan. Secara khusus program pembangunan orde baru mencakup sektor pertanian, dan perkebunan. Di sektor pertanian, pemerintah menerapkan revolusi hijau.⁸⁴ Sedangkan dalam bidang agro-industri pemerintah menerapkan sistem Pola Perusahaan Inti Rakyat (PIR).

Revolusi hijau ini mengharuskan petani menggunakan sarana produksi pertanian yang sudah disediakan. Sedangkan PIR adalah sistem kontrak petani antara pemilik modal dengan petani. Hubungan antara petani dengan para pemilik modal seperti ini menjadikan petani sebagai plasma. Dengan demikian petani hanya melakukan dan menanam tanaman yang sudah ditentukan oleh

⁸³ Mahanani, Subekti, *Keadilan Agraria Bagi Petani Dalam Konteks Perempuan Petani dan Pengaturan Sumber Agraria (Tanah)* dalam Jurnal Analisis Sosial. Vol, 8, No. 2 Oktober 2003. (Bandung: Akatiga. 2003) hal. 3-4.

⁸⁴ Revolusi hijau adalah program pemerintah orde baru yang mengubah tatanan tradisional pertanian ke sistem yang lebih modern melalui intensifikasi pertanian tanaman pangan. Hal yang menjadi prioritas utama adalah beras. Pada saat itu pemerintah melakukan pengenalan besar-besaran produk pertanian dan teknologi pertanian kepada petani di desa-desa.

pemilik modal. Petani kelas bawah hanya menjadi buruh semata. Termasuk di dalamnya adalah para buruh tani dan perempuan tani.⁸⁵

1. Pembaharuan Pertanian Tengger

Dampak dari penerapan ideologi developmentalisme sangat dirasakan oleh petani gunung. Model pertanian tradisional disingkirkan, kemudian diganti dengan model produksi pertanian modern. Hal ini dilakukan oleh pemerintah dengan tujuan untuk mencapai target pertumbuhan ekonomi dan peningkatan produksi. Pupuk pestisida dan mesin-mesin pengolahan tanah seperti traktor, mesin penggiling gabah (*huller*) terus diadakan oleh pemerintah dengan alasan untuk meningkatkan hasil produksi pertanian.⁸⁶

Pilihan Ideologi Pembangunanisme memang bukan merupakan pilihan yang tepat bagi pertanian di Indonesia. Keberadaan revolusi hijau dengan berbagai bentuknya membuat kesejahteraan petani semakin mengkhawatirkan. Walaupun para petani mendapatkan bantuan dari pemerintah berupa kredit candak kulak ataupun kredit usaha tani, akan tetapi kemiskinan semakin dirasakan oleh petani kecil.

Pada tahun 1970-an Indonesia mengalami luapan penduduk yang tidak terkontrol. Pertambahan penduduk meningkat dua kali lipat jika dibandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya. Dalam kondisi seperti ini, pemerintah orde baru memberikan tawaran dengan cara transmigrasi dan Keluarga Berencana (KB). Sementara untuk menekan laju produksi pertanian, pemerintah orde

⁸⁵ Eric Wolf memandang bahwa petani adalah sekelompok masyarakat yang hidup dengan hanya mengandalkan hasil pertanian saja. Dalam konteks modern seperti sekarang ini, mereka sebenarnya masih memerlukan modal produksi dari pemerintah. Penghapusan subsidi semakin menjadi beban ketika hasil panen dan harga jual produk petani merosot. Dilain pihak, sarana produksi pertanian seperti bibit, pupuk, obat-obatan, teknologi dan kredit pertanian rupanya masih jauh dari jangkauan petani. Lebih lanjut baca dalam Wolf, Eric, *Petani Suatu Tinjauan Antropologis*. (Jakarta: CV Rajawali 1985) hal. 56-70.

⁸⁶ Subekti, Mahanani. *Op. cit.* hal. 6.

baru menggunakan revolusi hijau. Revolusi Hijau ini diharapkan mampu memperbaiki ekonomi rakyat yang sudah kian terpuruk. Pada tahun itu pula pemerintah meimpor bibit unggul secara besar-besaran. Dengan bibit unggul ini, pemerintah berasumsi mampu melipatgandakan hasil pertanian. Selain itu juga mampu meningkatkan hasil pertanian yang ada di pedesaan.

Pada dasa warsa 1970-an masyarakat Tengger dibebani oleh masalah-masalah identitas dan kemasyarakatan. Hal yang paling mereka rasakan adalah perekonomian yang ambruk. Hasil panen mereka tidak mencukupi kebutuhan sehari-hari mereka. Rupanya program pemerintah mulai merasuk ke pegunungan Tengger. Revolusi hijau, KB, GKD, ABRI masuk desa serta proyek pemerintah lainnya mulai merasuk ke daerah Tengger pada tahun itu. Dampak yang paling kelihatan adalah keberadaan KB dan revolusi hijau. Pendistribusian pupuk dan bibit unggul dilakukan oleh pemerintah secara besar-besaran.

Bersamaan dengan adanya program pemerintah orde baru inilah modernisasi di Tengger dimulai. Perbaikan jalan-jalan dan barang-barang mewah mulai melanda Tengger. Jalan raya yang dibangun pada pemerintah orde baru membuat transportasi semakin mudah. Laju informasi pun sangat mudah masuk ke Tengger. Perhatian pemerintah terhadap masyarakat Tengger kian tinggi terlebih terkait tentang pengadaan barang dan jasa.

Tanpa terasa barang konsumsi yang mereka peroleh dari desa bawah telah merubah tradisi yang mereka ugemi dari nenek moyangnya. Barang konsumsi itu merubah tradisi *slametan*⁸⁷ menjadi sebuah simbol *prestige*

⁸⁷ *Slametan* merupakan ritual yang dirayakan oleh petani Jawa. Slametan dilaksanakan pada saat perputaran hidup atau ketika hendak membuat keputusan penting yang menyangkut masalah

belaka. *Slametan* yang dahulu menjadi kewajiban orang Tengger, kini menjadi alat untuk memperkuat identitas diri atau kelompok semata. Nilai ritual yang ada pada *slametan* sudah mulai hilang bergeser menjadi *prestige* belaka.

Slametan merupakan tradisi yang senantiasa dilakukan masyarakat Tengger pada saat panen ataupun saat-saat lainnya. Mereka meyakini bahwa mereka hidup berasal dari hasil pertanian yang mereka tanam. *Slametan* dilakukan sebagai rasa syukur kepada Tuhan atas segala sesuatu yang mereka peroleh dari bumi.

Pada awalnya masyarakat Tengger tidak menanam tanaman komersial seperti sekarang ini. Mereka hanya menanam tanaman-tanaman pokok seperti jagung dan tales. Pada perayaan-perayaan tertentu, masyarakat Tengger mencampur Jagung dengan beras yang mereka beli dari bawah. Tanaman jagung yang dibudidayakan oleh masyarakat Tengger adalah jagung varietes Indian yang berbiji putih.

Keunggulan jagung ini jika dibandingkan dengan jagung biasa adalah jagung putih memiliki batang yang lebih tinggi, *bonggolnya* lebih panjang dan biji-bijinya lebih besar. Jagung putih ini memiliki zat tepung lebih banyak jika dibandingkan dengan jagung varietes baru. Selain itu jagung putih lebih memiliki ketahanan terhadap hama dan jamur. Kerugian Jagung varietes lama ini memiliki waktu tanam hingga 10 sampai 12 bulan.⁸⁸

Pada abad awal 1970-an, pertanian masyarakat Tengger mulai berubah. Mereka mulai menanam tanaman komersial. Tahun itu-tahun itu

individu maupun kelompok. untuk mengetahui tradisi slametan yang dilakukan oleh orang jawa petani yang berada di pedesaan, baca Schweizer, Thomas, *Slametan Solidaritas dan Ritualisme Orang Jawa*. Dalam Jurnal Gerbang Voll 07, No. 23, Mei—Juni 2000. (Surabaya: elSad, 2000) hal. 49-60.

⁸⁸ Hefner, *Op. Cit.* 1990. p. 90-91

mulai ada tanaman sayuran di Tengger. Masyarakat mulai menanam kentang, kubis dan bawang prey dan tomat sebagai tanaman komersil mengalahkan tanaman jagung dan tales.

Secara otomatis para petani Tengger belajar tanaman baru yang belum pernah sama sekali ia kenal. masyarakat Tengger mulai belajar pertanian modern melewati petugas penyuluh pertanian dan para produsen obat. Namun petani Tengger bukan tidak menuai hasil dari tanaman baru itu. Mereka mendapatkan hasil yang luar biasa pada awalnya. Hal ini lebih disebabkan kandungan hara tanah Tengger masih relatif banyak. Sekarang hasil mereka relatif menurun jika dibandingkan dengan awal mulanya. (lihat gambar 4.2 dan 4.3.)

2. Pupuk dan Pestisida

Proyek modernisasi yang dicanangkan oleh pemerintah dengan revolusi hijau terasa di pegunungan Tengger pada awal tahun 1980-an. Pada tahun itu pemerintah mulai giat mengadakan penyuluhan-penyuluhan. Pemerintah mulai membentuk KUD. Dengan harapan KUD ini bisa menyelesaikan politisasi harga oleh tengkulak terhadap hasil panen di Tengger. Selain itu pemerintah di Tengger Probolinggo membentuk kelompok tani pada tahun 1995. Sebagaimana kesaksian Sasmito berikut ini:

Kelompok tani di bentuk pada tahun 1995. Saya yang mulai memegang. Kegiatanya hanya jika ada pertemuan produk obat-obatan kesini. Yang memprakarsai berdirinya kelompok tani adalah dari fihak pemerintah kabupaten Probolinggo. Pada saat ada PPL (Petugas Penyuluh Lapangan) kesini dengan tujuan untuk mendidik masyarakat untuk meningkatkan tingkat ekonomi disini. Cara yang digunkan oleh PPL adalah dengan cara memberikan teori dan praktek pertanian.

Dahulu ada proyek yang diberikan oleh PPL adalah proyek menanam tomat. Dahulu kalau tidak salah ada 1000 pohon. Biaya seluruhnya ditanggung pemerintah yang menggunakan tanah milik *Petinggi*. Pengarahan tentang penanaman tomat dilakukan oleh PPL. Temu lapangan antara teori sampai praktek dilakukan selama 3 bulan. Untuk pertemuan dan pemahaman teori dilaksanakan seminggu sekali. Yang mengikuti penyuluhan itu hanya orang Ngadas sini saja. Akan tetapi tomat ini rupanya tidak dipakai oleh petani Ngadas, karena tidak memberikan hasil yang memuaskan bagi petani.⁸⁹

Sebelum masyarakat Tengger mendapatkan pengertian dan pemahaman pemberian pupuk, mereka hanya menggunakan pupuk kandang saja seperti yang dia ketahui dari nenek moyangnya. Masyarakat Tengger tidak selamanya menggunakan teori yang diajarkan oleh petugas pertanian. Karena dalam pemahaman Sasmito, teori yang diberikan oleh pemerintah itu tidak sama dengan kondisi tanah dan cuaca di Tengger.⁹⁰ Karena tidak cocok dengan keberadaan tanah unsur hara dan kandungan Nitrogenya. Jadi para petani mengerjakan lahan hanya berdasarkan pengalaman. Tanah disini tidak pernah diteliti untuk di berikan penilaian tentang obat dan perlakuanya.

Pada tahun 1990-an ketika intensifikasi pertanian sudah digalakan, hampir di dataran rendah di pulau Jawa Tengger masih relatif sedikit. Masyarakat Tengger pada saat itu menjadi sasaran empuk para penjual obat untuk memasarkan hasil produksinya. Misalnya pada tahun 1996 ada PT Singgenta yang memberikan pendidikan selama 1 minggu. Kepentingan PT Singgenta adalah mengenalkan obat lalat. Bayer juga pernah masuk setelah Singgenta. Tapi teori-teori yang diajarkan tidak jauh dari materi Singgenta.

⁸⁹ Wawancara dengan Sasamito, 4 Oktober 2006.

⁹⁰ Wawancara dengan Sasamito, 4 Oktober 2006.

Masyarakat bebas memilih obat sendiri yang penting harganya murah dan ramah lingkungan.

Krisis unsur hara dalam tanah membuat petani Tengger menggunakan pupuk yang tidak terbatas. Asalkan mereka dapat memperoleh hasil yang maksimal, mereka berani menggunakan pupuk yang relatif banyak tanpa memperhatikan dampaknya. Komposisi penggunaan pupuk kandang dan kimia dalam satu hektarnya mencapai 10-15 ton pupuk kandang 6-7 kwintal untuk pupuk kimianya. Jenis pupuknya adalah ponska, ZA dan urea. Untuk pengobatan sesuai dengan serangan hama. Kalau cuacanya jelek pengobatan bisa sampai 20 kali. Untuk 1 hektar sekali pengobatan 300 ribu sebanyak 400-600 liter air per hektar. Kalau ringan hanya 12 kali.

Untuk kentang memiliki biaya termahal jika dibanding dengan tanaman yang lain. Jagung itu diobat hanya satu kali. Kalau kubis hanya 3 kali pengobatan untuk satu musim. Jadi selama ini yang menuntun petani adalah perusahaan dan pengalaman yang diwariskan oleh orang tua dahulu. PPL juga ada tapi sangat sedikit. Pada realitasnya pengetahuan yang diperoleh dari pemerintah ataupun dari produk tertentu jarang digunakan. Hal ini dikarenakan masyarakat sudah lebih pintar dari pada para penyuluh. Sayangnya masyarakat Tengger belum mampu mengembangkan pupuk organik sendiri. Di Tengger hingga kini belum ada usaha untuk mengembangkan pupuk organik sendiri.

Buruh pertanian untuk pengolahan lahan sebesar 600 ribu penyiangan 300 ribu untuk biaya panen sebanyak 700 ribu. Ongkos ini termasuk dengan transportasi dan lain sebagainya. Biasanya dilakukan dengan cara *borongan*.

Usaha petani untuk mengembalikan kesuburan tanah dengan cara memberikan kembali pupuk kandang. Rupanya petani Tengger tahu jika diberikan bahan kimia saja, tanahnya akan keras dan kadar airnya berkurang, serta mikrobia yang ada di tanah mati.

Petani Tengger dalam menggarap lahan pertaniannya dengan dua sistem yaitu sistem sewa dan ada yang miliknya sendiri. Untuk sewa satu hektarnya 1500.000 per tahunnya. Penggarap hanya bisa menanam lahannya sebanyak dua kali dalam setahun. Kalau yang ketiga kalinya biasanya masyarakat kalau tidak rugi ya impas dengan modal yang ditanamkannya.

Untuk mengatasi erosi tanah masyarakat menggunakan sistem tersendiri. Yaitu dengan cara menanam rumput-rumput pada setiap *kalenan*.⁹¹ Mereka biasanya juga menanam pohon pinus. Dalam catatan Hefner (1990), petani petani Tengger mensiasati intensifikasi pertanian dengan sistem tumpangsari⁹² dan terasiring.⁹³ Petani Tengger memiliki cara tersendiri untuk menanggulangi erosi. Sistem yang mereka digunakan adalah sistem penanaman pohon perdu.

⁹¹ *Kalenan* ini dibuat secara bergaris-garis sesuai dengan petakan tegalan. Petani Tengger biasanya menggunakan rerumputan untuk menyekat antara lahan pertanian satu dengan yang lainnya.

⁹² Tumpangsari adalah sistem penanaman dengan cara bersilang. Mereka menanam kentang sebagai tanaman pokok akan tetapi di sekeliling kentang, mereka menanam jagung, dan bawang prey. Pola sistem tumpangsari ini lebih menguntungkan petani Tengger. Karena mereka bisa mendapatkan hasil yang lebih maksimal. Selain itu untuk menjaga keseimbangan unsur hara yang terkandung pada tanah. Hefner, *Op.cit.* 1990, hal. 101.

⁹³ Konstruksi terasiring ini mulai dibangun lagi pada tahun 1970. Terasiring di Tengger merupakan tekanan dari pemerintah untuk mengatasi erosi tanah di Tengger. Perlawanan pembuatan terasiring ini banyak dilakukan. Alasan masyarakat Tengger melakukan perlawanan lebih dikarenakan terasiring mengurangi total area tanah yang tersedia untuk ditanami. Hefner, *Op.cit.* 1990, hal 103. Sementara dalam pengakuan Sasmito, terasiring masuk ke Tengger Probolinggo pada tahun 1980-an. Terasiring dikenalkan melalui PPL yang berasal dari Sukapura. Wawancara dengan Sasmito, 4 Oktober 2006.

Untuk menjaga keberadaan tanah agar tetap bisa digunakan anak cucu, masyarakat Tengger memiliki cara tersendiri sebagaimana diungkapkan oleh Sasmito berikut;

Masyarakat Tengger tidak boleh menyewakan tanah kepada masyarakat luar. Karena masyarakat Tengger sendiri juga banyak yang mencari lahan sewa. Untuk mengatasi kekurangan lahan di Tengger masyarakat Tengger memberikan pendidikan yang layak kepada generasi penerus. Dengan peningkatan SDM yang ada di Tengger, maka generasi muda kelak tidak akan hanya bersandar pada pertanian saja. Akan tetapi kita juga bisa mencari sumber produksi baru.⁹⁴

Pada realitasnya sekarang masyarakat Tengger menggunakan pupuk yang tanpa batas. Seringkali mereka tidak mematuhi aturan dosis. Bagi petani Tengger, yang terpenting adalah lahan yang mereka tanami dapat menghasilkan panen yang sebesar-besarnya. Masalah pupuk dan pestisida tidak pernah diperhitungkan.

E. Upacara Ritual dan Identitas Sosial

Pada masyarakat Tengger sekarang, ritual yang masih dilaksanakan banyak sekali. Dalam kesehariannya mereka memang tidak bisa lepas dari tradisi yang sudah ada. Masyarakat Tengger melakukan Ritual hampir dalam setiap aktifitasnya. Hari raya *Karo* dan *Kasada* merupakan upacara yang paling besar di antara upacara lainnya. *Karo* dan *Kasada* merupakan upacara yang diwariskan secara turun-temurun. Upacara ini dilakukan secara rutin dari generasi ke generasi berikutnya.

1. Upacara *Karo*

Upacara *Karo* merupakan Hari raya Masyarakat Tengger. Hari raya *Karo* puncaknya adalah tanggal 15 pada bulan *Karo* penanggalan Tengger.

⁹⁴ Wawancara dengan Sasmito, 4 Oktober 2006.

Upacara *Karo* bagi orang-orang Tengger merupakan ritus sakral untuk memberikan penghargaan tertinggi bagi arwah (*atma*) para leluhur mereka serta para *danyang* yang bersemayam di *sanggar pendanyangan* yang ada di setiap desa di Tengger. Dengan tujuan agar komunitas Tengger mendapatkan keselamatan dan kemakmuran bagi kehidupan esok hari mereka.

Saat Upacara *Karo* dimulai, pada akhir Bulan *Kasa* (bulan pertama) seluruh warga Tengger secara bersama-sama membersihkan lingkungan mereka masing masing atau yang dikenal dengan bersih desa. Ketika menginjak Bulan *Karo*, yakni sebagai awal akan dimulainya Upacara *Karo* seluruh rumah warga Tengger dihiasi dengan *Penjor*.⁹⁵ Sementara setiap rumah-rumah penduduk menyediakan sesaji yang ditempatkan diruangan khusus, biasanya di ruang tengah. Pemberian sesaji pada setiap rumah-rumah penduduk itu sebagai undangan kepada arwah leluhur Tengger. Di samping sesaji disediakan *tamping*.⁹⁶ Sesaji dan *tamping* itu akan diperbarui terus menerus isinya tatkala pagi tiba selama Upacara *Karo* dilaksanakan. Masyarakat Tengger meyakini bahwa selama Upacara *Karo* dimulai, maka arwah para leluhur mereka akan kembali kerumah mereka masing masing.

Menginjak Pada pelaksanaan puncak Upacara *Karo* tahun 2006 lalu, Tari Sodoran untuk Tengger wilayah Probolinggo di gelar di Desa Jetak, Kecamatan Sukapura. Pagi itu sebelum Tari Sodoran dimulai, hampir seluruh

⁹⁵ *Penjor* adalah sejenis umbul-umbul yang terbuat dari janur kuning. Pada bulan karo, setiap rumah diharuskan memasang di pinggir jalan. Kita biasa menyebutnya dengan *umbul-umbul*.

⁹⁶ *Tetamping* terdiri dari secuil makanan, bunga, dan kemenyan. Biasanya tetamping ini ditempatkan di seluruh sudut rumah seperti pintu masuk kamar mandi, pintu dapur, pintu masuk rumah, tempat perapian, *patmasari* (tempat khusus seperti tugu kecil menyerupai pura di depan rumah). Selain itu juga diletakan di seluruh persimpangan jalan. Untuk itu setiap sesaji yang disediakan diruang tengah haruslah makanan dan minuman yang terbaik yang bisa disajikan oleh pewaris mereka yang masih hidup. Demikian pula dengan *tamping* yang diberikan haruslah segar dan baru.

warga desa di Ngadisari, Wonotoro, dan Jetak disibukkan dengan berbagai persiapan. Para perempuan disibukkan dengan pembuatan makanan yang ditempatkan di rantang, sementara para laki-laki mempersiapkan tempat perhelatannya, yakni di Balai Desa Jetak. Berbagai jenis *penjor* diletakkan di luar dan didalam ruangan balai desa. Singgasana raja dan seperangkat gamelan juga ditata sedemikian rupa. Tak lupa pula kursi untuk para tamu disediakan khusus yang diletakkan di belakang singgasana raja. Demikianlah, Balai Desa Jetak telah berubah menjadi layaknya kerajaan atau istana raja.

Sebagai penutup dari perayaan Karo yang begitu panjang dan melelahkan ini adalah ritus *mulihe ping pitu*.⁹⁷ Sebab selama Upacara Karo dilaksanakan, orang-orang Tengger meyakini bahwa setiap hari arwah para leluhur mereka akan pulang kerumah, sebab diawal permulaan Karo arwah leluhur diundang untuk pulang kerumah keturunan mereka. Untuk mengembalikan lagi arwah itu kedalam alam arwah, maka harus dibuatkan ritual khusus, yakni *mulihe ping pitu*.

Selama upacara Karo dilaksanakan, masyarakat Tengger bersukacita mengenakan busana yang baru. Mereka juga memasak makanan yang lezat yang tidak atau jarang mereka masak pada hari-hari biasanya. Seperti halnya hari raya *Idul Fitri* bagi umat Islam. Mereka saling berkunjung kerumah sanak saudara maupun keluarga. Perayaan ini berlangsung mulai tanggal 1-15 bulan karo. Puncak hari raya karo adalah pada tanggal 14-15 bulan *Karo*. Dimana

⁹⁷ Ritus ini adalah sebuah sesi dimana para pemangku tradisi Tengger yang masih hidup berkewajiban untuk menghantarkan kembali arwah para leluhur mereka masing-masing. Ritus *mulihe ping pitu* ini mirip dengan ritus-ritus lainnya yang ada kaitannya dengan penghormatan terhadap roh leluhur seperti *Entas-entas* dan *Unan-unan*. Dalam ritus ini, sang dukun memberikan mantra terhadap sesaji yang ada dirumah-rumah penduduk. Wawancara dengan Sutomo, 23 September 2006.

pada bulan itu banyak sekali hiburan yang dipertontonkan. Diantaranya *tayub* dan kuda joget serta tari-tarian yang lainnya.

Perayaan ini sekaligus sebagai saat-saat untuk mengingat sanak saudara yang sudah meninggal dan menguatkan lagi ikatan persaudaraan dengan keluarga, tetangga dan handai taulan. Mereka beramai-ramai pergi ke kuburan untuk nyekar di sana.⁹⁸

Wong Tengger Probolinggo memaknai *Karo* sebagai pertemuan antara bapak dan ibu sehingga menghasilkan anak. Berbeda halnya dengan *wong Tengger* Malang, mereka memaknai *Karo* sebagai pertemuan antara Islam dan *Budho Jowo*. Pertemuan antara Arab dengan Jawa. Arab diwakili dengan Muhammad sedangkan untuk Jawa diwakili oleh Ajisaka. Murid Ajisaka dan Muhammad bertarung dan sama-sama meninggal. Kemudian keduanya diselamati dengan hari raya *Karo*.

Upacara *Karo* memang memiliki makna yang sangat beragam. Akan tetapi keberbedaan makna itu bukan merupakan perpecahan diantara *wong Tengger*. Keberbedaan makna atas *Karo* adalah upaya *Wong Tengger* untuk mempertahankan identitasnya. Makna *Karo* bisa berubah sesuai dengan kondisi dan waktu yang melingkupinya.

B. Upacara *Kasada*

Secara lengkap ritual ini dinamai Perayaan Yadnya *Kasada* yang diselenggarakan pada bulan kedua belas (*Kasada*) di malam bulan purnama menurut kalender Tengger. Kata “*yadnya*” berasal dari bahasa sanskerta yang

⁹⁸ Hefner melihat bahwa ritual *karo* ini memiliki kemiripan dengan tradisi *nyadran* (pergi kemakam leluhur) yang dilakukan oleh muslim Jawa pada saat-saat menjelang hari raya Idul Fitri. Muslim Jawa beramai-ramai pergi ke makam orang tua atau kakek nenek dengan menabur bunga di atas maesan. Kadangkala mereka memohon berkah kepada arwah leluhur yang telah meninggal. Hafner, *Op.cit.* 1985. hal. 125.

berarti pengorbanan suci. Bagi orang Tengger, *Kasada* adalah sebuah ritual suci dengan mengorbankan hasil bumi mereka ke kawah Gunung Bromo yang bertujuan agar roh para dewa dan leluhur mereka berkenan memberikan keselamatan, kesejahteraan, dan berkah pada hari-hari mendatang. Penduduk Tengger tentunya memaknai *Kasada* berdasarkan cerita-cerita lisan yang turun-temurun dari nenek moyang mereka, dan sebagian juga berasal dari para dukun-dukun yang merupakan pemimpin adat dan spiritual di Tengger.

Tahun ini, selama dua hari, yakni tanggal 7-8 September 2006, juga diadakan ritual yang sama. Di Probolinggo, tepatnya di Kecamatan Sukapura yang secara geo-kultural merupakan wilayah Tengger, perayaan *Kasada* kali ini rupanya lebih semarak karena sehari sebelumnya diiringi dengan berbagai macam hiburan pertunjukan yang digelar oleh Dinas Perhubungan dan Pariwisata (Dishubpar). Perayaan *Kasada* diawali dengan kegiatan jalan santai dengan start dari Desa Cemorolawang menuju Pendopo Agung, dilanjutkan dengan pembukaan gelar produk unggulan, gebyar seni dan budaya daerah, parade armada angkutan wisata (konvoi jeep dan kuda), dan dituntaskan dengan kesenian reog yang dimiliki beberapa desa di Kecamatan Sukapura. Semuanya ditempatkan di Pendopo Agung Desa Ngadisari.

Sementara pada keesokan harinya, di tempat yang sama, digelar kesenian *ujung-ujungan*.⁹⁹ Ritual *Kasada* sebagai acara puncak baru dilaksanakan sekitar pukul satu dinihari. Masyarakat berkumpul di depan pintu masuk areal pegunungan Bromo, menanti dibuka (dimantrai)-nya ritual

⁹⁹ *Ujung-ujungan* adalah kesenian lokal di mana dua orang berhadap-hadapan dengan menyabetkan rotan ke punggung lawan secara bergantian.

pemberangkatan. Namun, tidak sedikit masyarakat dan para pengunjung yang sudah memenuhi lautan pasir pegunungan Bromo dan *poten*¹⁰⁰ Lautan manusia dan berjubelnya kendaraan memang membuat kemacetan luar biasa.

Sekitar pukul tiga dinihari, rombongan dukun dan masyarakat Tengger tiba di Balai Agung *poten*. Untuk perjalanan biasa sebenarnya hanya memakan waktu kurang lebih 45 menit. Namun membludaknya pengunjung sedikit memolorkan perjalanan ritual tersebut. Para pembantu dukun yang membawa *ongkek*¹⁰¹ mulai menata dan menjajarkan *ongkek* di barisan depan. Di belakang *ongkek* nampak berjajar para dukun yang akan memimpin ritual. Tidak kurang dari 41 dukun melaksanakan peribadatan *Kasada* ini. Di tengah-tengah para dukun, Pak Mujono nampak duduk bersila dengan tenang mengenakan busana putih berselendang warna kuning cerah.

Ritual pokok *Kasada* dimulai dengan pembacaan sejarah *Kasada* yang berisikan cerita Roro Anteng dan Joko Seger. Kisah yang dibacakan Pak Mujono sesungguhnya tidak jauh beda dengan cerita-cerita sebelumnya dengan kisah yang sama. Hanya, dalam cerita tersebut, baik Roro Anteng maupun Joko Seger adalah sama-sama keturunan Brahmana. Inti cerita menekankan adanya pengorbanan suci yang diamanatkan kepada masyarakat Tengger seperti halnya dikorbankannya Dewa Kusuma, anak kedua puluh lima pasangan Roro Anteng-Joko Seger. Pembacaan sejarah kurang lebih memakan waktu seperempat jam.

¹⁰⁰ *Poten* adalah sebuah pondasi yang berada di dekat Gunung Bromo. Sebelum dipugar menjadi Pure, tempat ini merupakan tempat berkumpulnya orang Tengger sebelum mereka berlabuh ke Bromo. Tempat ini sekarang sudah berubah. Bangunanya menggunakan arsitek Hindu Bali.

¹⁰¹ *Ongkek* adalah sesajian wajib yang mewakili tiap-tiap desa untuk dilabuhkan. Biasanya *ongkek* dibawakan oleh legen (pembantu dukun).

Setelah itu, acara dilanjutkan dengan *muja astuti* seluruh dukun. Mereka berkomat-kamit mengucapkan mantra *purwabumi* secara serentak. Tidak ada pengeras suara dalam pembacaan mantra yang dilakukan secara khusus ini. Suasana cukup hening. Sambil membaca mantra, sesekali para dukun menaruh kemenyan dalam *prasen* (tungku perunggu) sehingga asap mengepul ke angkasa. Makna bagian ritual ini, mantra berisikan doa yang diucapkan para dukun tersampaikan kepada Sang Hyang Widhi melalui keputan asap yang membumbung ke angkasa tersebut. Menjelang akhir ritual, para dukun mengiringinya dengan memercikkan air suci ke dirinya sendiri.

Urutan ritual inti *Kasada* selanjutnya adalah *mulunan* (penguhan dukun baru). Sebelumnya para calon dukun baru ini diuji dalam mengucapkan mantra. Pembacaan mantra diawali Pak Mudjono, setelah itu diujikan kepada calon dukun. Dari enam calon dukun yang diuji, seorang dukun dari Pasuruan tidak lulus karena setelah diulangi selama tiga kali mengucapkan mantra, ternyata tidak hapal.

Sedangkan kelima dukun yang telah lulus ujian masih harus bersumpah agar benar-benar melayani masyarakat desanya masing-masing. Pendadaran selesai. Dukun yang lulus ujian dipakaikan selendang kuning yang melingkari perut dan disampirkan pada kedua bahu sebagai simbol yang bersangkutan telah sah menyandang status dukun. Berikutnya adalah ritual penutup yang disampaikan Pak Mudjono. Ia mengucapkan beberapa patah kata tanda terima kasih kepada pengunjung. Selanjutnya, umat yang melaksanakan nadzar akan dilayani oleh semua dukun. Acara pamungkas adalah melabuhkan *sesajen* dan *ongkek* ke kawah Bromo.

Jika menilik beberapa ritual *Kasada* di atas, sangat nampak bahwa perayaan *yadnya kasada* adalah dalam rangka melaksanakan amanat Dewa Kusuma. Pada sesi pembacaan sejarah oleh koordinator dukun, nampak masyarakat Tengger dan pengunjung diyakinkan betul bahwa keberadaan perayaan *yadnya Kasada* berangkat dari eksistensi cerita Roro Anteng dan Joko Seger seperti yang disampaikan. Itulah mengapa ritual pokok *Kasada* dipandang perwujudan kepercayaan *wong* Tengger bahwa cerita ini benar-benar terjadi pada masanya.

Menurut penuturan sebagian dukun, cerita ini diakui memang memiliki banyak versi. Bahkan Soeprapto, salah seorang mantan dukun di Desa Jetak malah tidak mengakui keberadaan cerita ini. Beliau menuturkan, cerita Roro Anteng dan Joko Seger sebenarnya tidak ada. Roro Anteng dianggapnya bukan merepresentasikan kearifan dan semangat warga Tengger dalam memaknai hidup, karena dalam bahasa Jawa “roro” berarti sakit. Tidak mungkin orang sakit bisa *anteng* (tenang), apalagi *seger* (segar). Baginya, yang benar adalah “rogo anteng”. Rogo anteng berarti badan yang tenang.¹⁰²

Maksudnya, penduduk Tengger dalam mengekspresikan nilai spiritualitasnya senantiasa mendambakan ketenangan hidup melalui aktivitas-aktivitas ke-Tengger-an. Apabila seseorang sudah memiliki badan yang tenang, sudah barang tentu ia akan memperoleh kesegaran jiwa, yang berarti keberkahan hidup.

Sementara bagi Pak Mujono, Koordinator Dukun Tengger menyatakan *Kasada* masih dipercaya sebagai ritual yang merujuk pada kisah Roro Anteng

¹⁰² Wawancara dengan Suprapto mantan Dukun Jetak Sukapura, 8 September 2006.

dan Joko Seger. Namun ia menolak bila Roro Anteng adalah putri dari Kerajaan Majapahit. Roro Anteng maupun Joko seger adalah titisan dari Brahma. Itu pula yang melandasi mengapa gunung pusat spiritualitas masyarakat Tengger tersebut dinamai Gunung Bromo. Pada prinsipnya Pak Mujono meyakini kebenaran kisah Roro Anteng-Joko Seger persis seperti yang ia bacakan dala prosesi kasada.¹⁰³

Lain lagi cerita yang dipaparkan Mbah Untung, salah seorang dukun dari Kecamatan Tuter Kabupaten Pasuruan. Ia mengakui Roro Anteng adalah seorang putri dari Kerajaan Majapahit. Roro Anteng dilamar oleh Bima, namun karena Roro Anteng tidak senang, maka ia membuat persyaratan agar dibuatkan sumur yang besar. Ternyata permintaan sang putri dapat dipenuhi Bima. Maka, dengan sekuat tenaga Roro Anteng berusaha agar perkawinannya dengan Bima tidak terlaksana. Ia kemudian membakar kayu-kayu dan dedaunan kering agar nampak bahwa hari sudah pagi, sehingga ayam-ayam warga pun berkokok. Gagal upaya dari Bima menyunting Roro Anteng.

Mbah Untung membenarkan bahwa ada kaitan antara penyerbuan Kerajaan Islam Demak ke Majapahit dengan persebaran para dukun-dukun Majapahit ke Tengger. Namun ia tidak menjelaskan lebih jauh kemunculan cerita Roro Anteng dan Joko Seger dalam konteks tersebut.¹⁰⁴

Sementara bagi Sutomo¹⁰⁵, Dukun Desa Ngadisari Kecamatan Sukapura Kabupaten Probolinggo, ritual kasada dalam pandangannya mempunyai tiga makna, sebagai amanat legenda, pemujaan, dan tempat perkumpulan orang-orang Tengger. *Kasada* sebagai amanat legenda berarti

¹⁰³ Wawancara dengan Pak Mujono, 26 September 2006.

¹⁰⁴ Wawancara dengan Mbah Untung Dukun Ngadisari Pasuruan, 8 September 2006.

¹⁰⁵ Wawancara dengan Sutomo, 20 September 2006.

merujuk pada kisah Roro Anteng dan Joko Seger yang mengorbankan Dewa Kusuma, anak bungsu kesayangan mereka.

Suara gaib Dewa Kusuma yang meminta agar anak cucunya mengorbankan hasil bumi dan melarungnya ke kawah Gunung Bromo setiap tahun adalah manifestasi dalam cerita tersebut. Sementara sebagai pemujaan, kasada dianggap sebagai proses ritual untuk memuja *Sang Hyang Betara*. Sedangkan *Kasada* sebagai tempat berkumpul karena segenap warga Tengger dari empat penjuru kabupaten yang mengelilinginya sama-sama berkumpul dalam momen tersebut.

Sutomo menekankan betul bahwa *Kasada* adalah upacara atau ritual adat, dan bukan ritual keagamaan. Maka dari itu, adat Tengger sangat berbeda dengan adat Hindu pada umumnya. Sutomo berjanji pada dirinya sendiri, walupun saya sudah beragama Hindu. “Walupun saya sudah beragama Hindu, saya tidak akan pernah melupakan tradisi Tengger. Tengger merupakan tempat kelahiran saya. Bagaimanapun juga, saya memiliki kewajiban untuk senantiasa menjaga Tengger dari pengaruh luar”, tutur anak Suja’i ini dengan semangat.

Berbeda dengan paparan Pak Sarmidi, seorang pemuka tokoh Hindu di Desa Jetak. Pak Sarmidi justru mempercayai adat Tengger secara maknawi sama dengan ritual peribadatan agama Hindu.¹⁰⁶ *Kasada* meskipun bukan bagian dari peribadatan Hindu, menurutnya tetap dilatarbelakangi oleh ritual-ritual ke-Hindu-an. Ini dibuktikan dengan mantra-mantra dan sesajian yang hampir sama dengan model-model Hindu. Dalam pandangannya, orang

¹⁰⁶ Wawancara dengan Pak Sarmidi, 12 September 2006.

Tengger saat itu sebenarnya sudah melakukan ritual keagamaan secara Hindu, hanya saja mereka belum benar-benar mengetahui apa yang dilakukan.

F. Analisis Data Lapangan

1. Wong Tengger Merepresentasikan Identitas Sosialnya

Seperti kita ketahui dari uraian di atas, *wong* Tengger berbenturan dengan berbagai macam permasalahan. Masalah ekonomi pertanian, agama, kesehatan modern maupun pariwisata rupanya telah menggilas tradisi yang menjadi identitas *wong* Tengger. Rupanya *wong* Tengger bukan sebagai pesuruh kerajaan yang hanya bisa berkata *sendiko dawuh* terhadap apa yang dikatakan rajanya. Mereka tidak diam dengan segala perubahan yang sedang melanda Tengger hingga kini. Mereka justru memanfaatkan segala perubahan itu untuk mempertahankan identitas sosialnya.

Banyak hal yang dilakukan untuk merepresentasikan diri sebagai *wong* Tengger. Representasi yang dilakukan misalnya dengan sembunyi-sembunyi pergi ke *danyangan*, membual dengan para pemuka agama, berbagi ruang ibadah dan lain sebagainya.

Representasi *wong* Tengger tergantung dari arus eksternal yang hendak ataupun sudah mengkonstruksi *wong* Tengger. Konstruksi eksternal ini rupanya memaksa *wong* Tengger untuk merepresentasikan identitas Tengger dengan cara yang berbeda pula. Mereka mulai berani menggeser kesakralan tradisi menjadi yang lebih maju. Dari analisis yang dilakukan peneliti selama di lapangan, peneliti menemukan beberapa cara yang ditempuh *wong* Tengger untuk mempertahankan identitas sosialnya.

Berikut beberapa representasi yang dilakukan *wong* Tengger untuk tetap menjaga Identitas sosialnya sebagai *wong* Tengger. Representasi ini sekaligus sebagai identitas baru bagi *wong* Tengger.

a. Melawan Formalisasi Agama

Formalisasi agama pada dekade 1970-an oleh *Wong* Tengger direspon lain. Fenomena penyebaran Agama Hindu misalnya. *Wong* Tengger tidak menerima Hindu secara *saklek* seperti Hindu yang ada di Bali. Mereka mengkreasi kembali tentang ajaran Hindu Bali untuk disamakan dengan tradisi Tengger. Mereka juga tidak mau dinamai sebagai penganut Hindu Bali. Seperti perkataan Mujono berikut;

Memang benar, ada beberapa tokoh dari Bali yang sering membantu masyarakat sini dalam pembangunan Sanggar dan Pura serta membantu pembiayaan upacara-upacara yang mencoba membujuk saya untuk menyertakan adat kebiasaan Bali dalam upacara adat di Tengger. Tentu saja saya *enggak* mau, *lha wong* adat Bali sama sekali lain dengan adat Tengger.

Dari statemen ini, peneliti bisa mengetahui bahwa Mujono menolak dengan lantang Balinisasi Tengger. Walaupun Mujono sudah beragama Hindu, akan tetapi Hindu yang diinginkan oleh Mujono adalah Hindu *ala* Tengger. Masyarakat boleh beragama Hindu akan tetapi budayanya tetap mempertahankan budaya Tengger.

Walaupun beberapa guru Agama Hindu masuk ke Tengger Probolinggo, namun bukan merupakan kendala bagi *Wong* Tengger. Keberadaan guru itu justru digunakan untuk mengembangkan Hindu *ala* Tengger. Cara yang digunakan adalah memberikan kurikulum sekolahan dengan Agama Hindu *ala* Tengger.

Tindakan Soeja'i (alm.) dan Mujono bergabung dengan PHDI Probolinggo merupakan strategi orang Tengger untuk mempertahankan identitasnya. Dengan menjadi ketua PHDI, Suja'i (alm.) maupun Mujono mampu mengkawinkan tradisi dengan agama. Selain itu, dengan menjadi ketua PHDI, Mujono mampu menegosiasikan Tengger dengan Hindu *ala* Bali. Dia memiliki kekuatan penuh untuk menolak ataupun menerima gagasan baru.

Tidak hanya itu, Bambang Suprpto yang menjadi guru Agama Hindu pun berkilah lain terhadap Hinduisasi. Bambang di sekolahkan secara gratis di IHDI Bali. Dia tidak mengajarkan seperti apa yang dia peroleh dari IHDI. Bahkan dia banyak menentang konsep pendidikan Agama Hindu *ala* Bali untuk diajarkan di Tengger. Sekarang dia sedang mengkomunikasikan dengan dengan guru-guru Agama Hindu di Probolinggo untuk membuat kurikulum pengajaran Agama Hindu berbasis lokal. SLTP Trimurti merupakan harapan untuk merealisasikan gagasan itu.

Suja'i (alm.), Bambang Suprpto maupun Mujono mungkin masih memiliki ruang negosiasi untuk merepresentasikan identitas sosialnya. Dia memiliki ruang yang lebih untuk itu. Namun bagaimana nasib orang-orang Wonokerto yang masih memiliki keyakinan terhadap tradisi Tengger? Mereka secara terus menerus terjepit oleh arus Islamisasi yang menerpa Wonokerto. Mampukah mereka merepresentasikan identitas sosialnya seperti layaknya orang-orang Tengger di desa atas?

Perkembangan Islam di Wonokerto sebenarnya juga mengalami perlawanan yang besar, terlebih dari golongan tua. Memang sejak Januari

2006 atas ketetapan sepihak dari pemerintah desa, upacara selamatan desa di pindahkan ke Balai Desa Wonokerto. Selama bertahun-tahun acara itu dilakukan di *danyangan* Wonokerto. Sebelumnya selamatan desa diadakan di *danyangan*, akan tetapi menggunakan *tahlil*.¹⁰⁷

Walaupun Pemerintah desa Wonokerto melarang warganya pergi ke *danyangan*, tetapi secara sembunyi-sembunyi beberapa orang masih ada yang pergi *danyangan*. Mereka datang ke *danyangan* ketika ustazd Ja'far yang bertempat di depan *danyangan* pergi atau sedang ada kegiatan di luar. Kebiasaan seperti ini masih sering dilakukan oleh masyarakat Tengger yang berada di desa Wonokerto. Sebagian warga golongan tua beranggapan bahwa. "Walaupun beragama Islam tetapi warisan dari nenek moyangnya tidak boleh ditinggalkan", ungkap Mak Saturat.

Mak Saturat adalah masyarakat Wonokerto yang sudah beragama Islam. Dalam pengakuanya kepada peneliti, dia masih tetap pergi ke *danyangan*. Dalam kondisi seperti apapun juga dia akan tetap pergi ke *danyangan*. "Saya tidak takut dengan Ustadz Ja'far yang tinggal dengan *danyangan*. Mengapa dia mengurus kepercayaan saya. Wong dia sendiri juga tidak bisa ngurusinya sendiri" tambah Janda yang berusia senja ini.

Orang yang menentang Islamisasi di Wonokerto yang lain adalah Marsudi. Beliau adalah mantan dukun Wonokerto. Marsudi tidak menolak keberadaan Islam secara konfrontatif. Dia justru masuk Islam untuk

¹⁰⁷ Tahlilan di *danyangan* mulai ada sejak tahun 2005. Pertama kali masyarakat Wonokerto melakukan *tahlilan* di *danyangan*. Dalam pandangan ustazd Ja'far, tahlilan di *danyangan* Wonokerto ini merupakan awal dari program perintah desa untuk melakukan purifikasi agama Islam yang berbeda dari tuntunan Qur'an dan Sunah.

mendapatkan posisi sebagai ketua DPD. Dengan posisi seperti ini, Marsudi lebih leluasa untuk menentukan kebijakan desa. Ketetapan pemerintah tentang larangan pergi ke *danyangan* rupanya juga tidak merubah keyakinan Marsudi.

Sekali waktu ia masih menyempatkan diri untuk pergi ke *danyangan* untuk mengungkapkan apa yang menjadi keinginannya. Bahkan dia bersikukuh melarang aparat desa merusak atau menebang pepohonan yang ada di *danyangan*. Marsudi dengan lantang mengatakan bahwa, “Derap Islamisasi boleh melanda Wonokerto, akan tetapi tradisi Tengger di Wonokerto tidak boleh dibuang”, tambah mantan dukun yang diberhentikan pemerintah desa pada tahun 1975 ini.

Pilihan Marsudi dan Mak Saturat masuk Islam hanyalah sebuah strategi saja. Jika mereka tidak masuk Islam, maka akan mendapatkan *stereotype* miring dari Petinggi. Di balik ke-Islam-an Marsudi dan Mak Saturat, mereka masih mempertahankan identitasnya sebagai *wong* Tengger. Walaupun identitas itu mereka pendam sendiri dalam hati.

Mungkin selain Marsudi dan Mak Saturat, masih banyak masyarakat Wonokerto yang menyembunyikan identitas sosialnya sebagai *wong* Tengger. Mereka takut untuk melakukan ritual-ritual nenek moyangnya yang hampir hilang diterpa badai Islamisasi. Mereka hanya bisa berguman dengan orang-orang yang masih setia dengan adat Tengger dari balik kamar. Atau kadang kala untuk mencurahkan suara hatinya, mereka datang ke saudara-saudaranya yang ada di desa Ngadas. Berharap mereka bisa bebas pergi ke *danyangan* seperti dahulu.

b. Bertani *ala* Tengger

Pertanian di Tengger sekarang ini mengalami krisis. Krisis pertanian itu ditunjukkan pada minimnya zat-zat hara di dalam tanah. Krisis unsur hara ini mengakibatkan ketergantungan terhadap pupuk meningkat. Kondisi seperti ini membuat masyarakat Tengger tidak mampu berkilah lagi dari keberadaan pupuk.

Tanaman pertanian sudah tidak mampu lagi hidup tanpa diberi pupuk. Rupanya panen ataupun tidaknya pertanian di Tengger tergantung dari banyak sedikitnya pupuk yang diberikan. Belum lagi serangan hama pada saat musim penghujan. Pada musim seperti ini, petani memerlukan pestisida lebih banyak daripada musim kemarau. Dalam satu minggu bisa dilakukan pengobatan sampai 4 kali.

Bagaimana *wong* Tengger mensiasati hal ini? *Wong* Tengger dalam mengerjakan pertanian sangatlah hati-hati. Mereka tidak mau terjebak pada kubangan pemerintah ataupun pemodal. Misalnya beberapa kali petugas pertanian dari kecamatan Sukapura mengadakan pelatihan. Mereka datang dengan memberikan cara bertani yang baru. Akan tetapi masyarakat Tengger tidak bisa menerimanya. Seperti yang diungkapkan oleh Sasmito seorang petani Tengger.

Petani tidak dengan mudah menerima pendidikan yang diberikan oleh pemerintah. Kebanyakan dari petani menyesuaikan dengan kondisi alam yang ada di Tengger. Para petani Tengger juga tidak mau menggunakan sistem terasiring, karena sistem ini membuat lahan mereka banyak yang tidak bisa ditanami. Selain alasan itu sistem terasiring di tanah curam seperti di Tengger akan mengakibatkan longsor. Maka dari itu petani hanya menggunakan sistem

yang diwarisinya secara turun-temurun yaitu sistem petakan.¹⁰⁸

Dengan demikian berarti masyarakat Tengger tidak dengan serta merta melaksanakan apa yang telah *didektekan* pemerintah. Sasmito dan para petani lain di Tengger terus melakukan perlawanan dan rekreasi terkait kebijakan yang diberikan oleh pemerintah. Bisa jadi pupuk yang digunakan dengan berlebihan itu merupakan cara *wong* Tengger untuk mempertahankan hasil pertaniannya.

Masyarakat Tengger tidak begitu saja menerima pemodal untuk bertani di Tengger. Mereka sangat menjaga betul keberadaan tanah leluhurnya. Untuk menghindari kooptasi pemodal menggarap tegal, mereka melarang masyarakat untuk menjual lahannya kepada orang bawah (non Tengger). Cara seperti ini dilakukan oleh *wong* Tengger secara turun temurun.

Selain itu, untuk *mensiasati* keberadaan pupuk, kelangkaan dan program yang digulirkan pemerintah, petani Tengger membuat kelompok tani. Sasmito adalah ketua kelompok tani di Ngadas, dia bersama para petani yang lainnya senantiasa bekerjasama dalam menghadapi problematika pertanian. Kelompok tani yang didirikan pada awal 1990 ini menjadi gerbong masyarakat Tengger untuk melakukan perlawanan. Terlebih dalam bidang pertanian.

c. Dukun Bayi Bekerjasama dengan Bidan

Secara adat istiadat antara dukun bayi dengan bidan seperti dua keping mata uang. Pada awalnya, *keberadaan* mereka tidak bisa disatukan.

¹⁰⁸ Wawancara dengan Sasmito, 4 Oktober 2006.

Mereka memiliki keyakinan yang berbeda. Dari amatan peneliti di lapangan, sebenarnya secara batin, mereka berkontestasi. Dalam wawancara peneliti, Bu Yayuk sempat berkata bahwa,

“Dukun bayi itu tidak bisa melakukan persalinan dengan bersih. Mereka hanya mengandalkan upacara kelahiran yang cenderung menghabiskan uang banyak. *Mendingan* pergi ke bidan biayanya sedikit terus kesehatan dan keselamatan bayi bisa terjamin.”

Dari pernyataan *bidan* ini, peneliti bisa memahami bahwa keberadaan dukun bayi merupakan ancaman bagi bidan. Atas dasar itulah bidan membangun *stereotype* negatif kepada dukun bayi. Sementara dukun bayi juga membangun *stereotype* sekaligus *prototype*. Wong Tengger beranggapan bahwa bidan adalah orang yang tidak mengerti tradisi dan adat yang berlaku. Dia sengaja hadir untuk menghilangkan tradisi yang ada di Tengger. Keberadaan bidan bagi beberapa dukun bayi merupakan sesuatu yang baru.

Penuturan Bu Sumiani dan Mbok Mareb kiranya banyak memberikan pengetahuan kepada peneliti bahwa keberadaan bidan di Tengger belum bisa diterima oleh sebagian masyarakat. Pak Andi yang bertempat di desa Ngadas misalnya, dia lebih nyaman menggunakan dukun bayi dari pada bidan. Dengan alasan bidan tidak tahu adat. Dalam pandangan Andi, upacara kelahiran bayi itu penting dilakukan. Sedangkan bidan tidak mengetahui sama sekali tentang tata cara pelaksanaan upacara kelahiran.

Sekarang realitas berbicara lain. Dukun bayi tidak birsikukuh dengan adat. Dia mulai membuka lebar keberadaan bidan. Dia sadar betul

bahwa dalam kondisi sekarang tidak bisa menolong bayi sendirian. Dalam bidang kesehatan modern, *wong* Tengger daerah atas masih menggunakan dukun bayi. Mereka menggunakan bidan hanya untuk suntik saja.

Kadangkala dukun bayi bekerjasama dengan bidan untuk proses persalinan. Sekali waktu dukun bayi menangani sendiri tanpa bantuan bidan. Dengan mengandalkan pengetahuan yang diperoleh dari nenek moyangnya mereka bisa melakukan persalinan. Selain itu, pelatihan yang diberikan oleh Dinas Kesehatan juga membantu para dukun bayi untuk melakukan persalinan. Dalam praktiknya, para dukun bayi mengintegrasikan pengetahuan itu. Mereka menggunakan teori-teori kesehatan modern akan tetapi tidak melupakan tradisi Tengger.

Berbeda halnya dengan masyarakat Wonokerto. Di desa ini, keberadaan dukun sudah tidak diperbolehkan lagi. Dalam penuturan Sumiani kepada peneliti, sebenarnya masih ada beberapa orang yang menghendaki untuk menjadi dukun bayi. Akan tetapi mereka takut dengan kebijakan pemerintah. Masih ada beberapa masyarakat Wonokerto yang datang ke dukun bayi.

Berbeda dengan masyarakat Ngadas ke atas, desa Wonokerto sudah tidak menggunakan dukun semenjak dukun bayi meninggal pada tahun 1995. Beberapa masyarakat Wonokerto tidak melakukan upacara kelahiran yang besar seperti orang yang berada di atas. Mereka melakukan upacara kelahiran dengan sederhana. Undangan yang diberikan hanya sebatas saudara-saudaranya saja. Mereka memang takut kalau upacara kelahiran itu

diketahui oleh Kepala Desa. Kalau diketahui kepala desa dan perangkatnya, maka akan dimarahi.

Sembunyi-sembunyi dalam melakukan upacara kelahiran adalah salah satu upaya yang dilakukan oleh masyarakat Wonokerto untuk tetap mempertahankan adat istiadatnya. Masyarakat Wonokerto golongan tua rupanya sadar tentang posisinya. Dia tidak mampu melakukan perlawanan secara frontal kepada perangkat desa. Mereka hanya mampu melakukan perlawanan dengan cara seperti ini.

Bidan dan dukun bayi selain bekerjasama dalam persalinan, mereka juga mampu berbagi ruang. Dukun bayi menangani persalinan di desa Ngadas ke atas, sedangkan bidan menangani persalinan untuk desa Wonokerto ke bawah. Ini merupakan cara dukun tengger untuk tetap mempertahankan identitas ke-Tengger-anya.

d. Berbagi Ruang Spiritual dan Material

Wisatawan yang hendak pergi ke Bromo merupakan sesuatu yang tidak bisa di tolak untuk mempengaruhi adat dan Identitas Tengger. *Wong Tengger* memanfaatkan para wisatawan dengan cara membuat penginapan-penginapan di rumahnya. Atau dengan menyewakan Jeep dan kuda. Pekerjaan menjamu wisatawan adalah pekerjaan sampingan selain bertani.

Wong Tengger Probolinggo memang memiliki karakteristik Inklusif jika dibandingkan dengan Tengger di tiga kawasan yang lain. Berbagai adat istiadat baru bisa masuk dengan bebas disana. Televisi, VCD, Mobil mewah pun banyak yang memiliki. Bahkan *handphone* bukan merupakan bahan mewah lagi. Kenyataan ini bukan merupakan penghalang untuk terus

terjaganya kebudayaan mereka. Pendek kata Wong Tengger Probolinggo tidak ketinggalan informasi baru akan tetapi mereka juga tidak meninggalkan sama sekali kebudayaan mereka.

Justru dengan adanya berbagai macam hal baru itu membuat *wong* Tengger Probolinggo terlebih desa Ngadas dan Wonokerto mampu berfikir lebih maju. Mereka bisa *merekreasi* terhadap apa-apa yang telah masuk ke Tengger. Memang keberadaan adat akan senantiasa dilestarikan. Koordinator dukun Tengger Mujono, mengajak untuk seluruh komponen masyarakat agar tetap mempertahankan adat-istiadat yang berada di Tengger.

Untuk mewujudkan hal itu, pemuda-pemudi Tengger setiap tiga bulan sekali dikumpulkan di Pendopo Desa. Pada saat pertemuan itu para pemuda diajak berfikir bersama dan menghayati nilai-nilai yang sudah diwariskan oleh leluhur Tengger. Selain itu, Mujono juga mengadakan pertemuan secara rutin 6 bulanan terhadap dukun-dukun di seluruh kawasan Tengger. Pada saat pertemuan itu biasanya yang dibahas adalah informasi-informasi baru terkait perkembangan dan pelestarian budaya dan identitas Tengger. Pada saat-saat kunjungannya kedesa-desa Tengger, Mujono selalu melakukan himbauan untuk selalu melestarikan identitas Tengger. Dia berharap identitas ke-Tengger-an ini bisa turun temurun sampai anak cucunya nanti.

Sarmidi sendiri dalam mengajarkan Agama Hindu tidak mengubah pola dasar ritual adat Tengger. Dirinya justru membangun basis legitimasi ritual adat Tengger itu sama dengan ketentuan teks Hindu. Ia menyatakan

bahwa ritual-ritual di Tengger seperti *Kasada*, *Karo*, *Pujan*, *Unan-Unan*, dan *Entas-Entas* secara substansi itu terjabarkan dalam konsep *Pancayadnya* dari Agama Hindu. Oleh Sarmidi dimisalkan saja, dalam ritual *Kasada* itu sesuai dengan konsep Dewa *yadnya* yakni salah satu prinsip dalam *Pancayadnya*.

Sementara Mujono sebagai koordinator dukun Tengger tidak mempersoalkan pengategorian itu. Salah satu prinsip yang ia pegang yakni Tengger memiliki identitas sosial sendiri yang membedakan diri dengan Bali, walau sama-sama Hindunya. Dirinya akan tetap berpegang teguh pada mantra-mantra yang diwariskan oleh para leluhurnya di Tengger. Ia tidak ingin dalam menjalankan adat Tengger diganti dengan mantra-mantra yang diajarkan oleh para *bedande* dari Bali.

Sebagai bentuk negosiasi dan pribumisasi Hindu di Tengger, para pemuka Hindu dan pemuka Tengger membagi ruang spiritual. Pada saat ritual-ritual adat Tengger seperti *Kasada* maupun *Karo*, maka pusat kegiatan dilaksanakan ditempat-tempat suci orang Tengger, seperti *Poten*, *sanggar pamujan*, maupun *sanggar pendanyangan*. Ketika perayaan hari-hari besar Hindu, maka *wong* Tengger menghelatnya di Pura. Berbagi ruang spiritual ini sengaja dilakukan untuk membedakan antara ritual agama dengan ritual adat. Hal ini adalah bagian upaya orang Tengger di kawasan Probolinggo untuk mempertahankan identitas sosialnya.

Dari data lapangan dan analisis yang peneliti utarakan di atas, kiranya kita mampu melihat bagaimana *periferi* (ruang antara), diciptakan oleh *wong* Tengger. Kalau kita lihat lebih mendalam, pola pembentukan identitas sosial

wong Tengger cenderung progresif. *Wong* Tengger lebih mampu beradaptasi dengan kebudayaan baru yang masuk. Mereka juga mampu mengkreasinya menjadi kebudayaan yang baru.

Dengan melakukan berbagai cara ini, keberadaan *wong* Tengger sebagai basis spiritual dan kebudayaan warisan nenek moyang tetap terjaga keberadaannya. Bukan saja pertahanan identitas sosial yang dilakukan oleh *wong* Tengger, akan tetapi juga dalam rangka membentuk dan mengkreasi identitas sosial baru.

2. Refleksi dan Diskusi Teori

Melihat fenomena yang terjadi di Tengger ini, peneliti ingat pada teori tokoh Psikoanalisis Posstrukturalis Jaques Lacan. Dalam bab II telah dijelaskan bahwa, Lacan membagi perkembangan pada tiga tahap. Masa *real* merupakan perkembangan subyek pada tahap awal. Kalau kita melihat paparan data di atas, kita akan tahu keberadaan Tengger sebagai basis spiritual seperti layaknya masyarakat pegunungan lainnya. Tidak ada lembaga atau perseorangan yang memberikan intervensi terhadap identitas social *wong* Tengger.

Tahap *kedua*, seperti digambarkan oleh Lacan adalah tahap *lake* (kekurangan). *Wong* Tengger mulai mengalami krisis identitas ketika kekuasaan orde baru merambah ke Tengger. Dengan adanya *stereotype* ini, *wong* Tengger goyah. Mereka mulai mendefinisikan dirinya seperti orang-orang bawah. Identitasnya sebagai sebuah kesatuan Tengger mulai kabur. Mereka berada pada posisi gegar. Sehingga kebingungan untuk menentukan

sikap yang harus mereka ambil. *Wong* Tengger tidak mampu kembali seperti semula.

Tahap *ketiga*, adalah *simbolis*. *Wong* Tengger rupanya tidak mau terjerebab dalam kebingungan. Mereka harus memilih antara tradisi dengan sesuatu yang baru yang masuk ke Tengger. Dalam kebingungan ini, akhirnya mereka lebih memilih keduanya. Mereka tidak mau identitasnya hilang oleh modernisasi. Modernisasi dijadikan basis materi untuk memperkokoh identitas sosial *wong* Tengger.

Lebih lanjut, Lacan menjelaskan keberadaan subyek tidak berhenti pada wilayah simbolis belaka. Subyek akan senantiasa melakukan reposisi. Pencarian posisi *periferi* (antara) akan senantiasa dilakukan oleh subyek. Seperti yang dilakukan oleh *wong* Tengger. Mereka mengambil jalan tengah. Mereka tidak mungkin untuk kembali pada masa lalunya. Mereka juga tidak bisa mempertahankan masa lalunya pada jaman sekarang. Maka dari itu, mereka lebih memilih jalan tengah. Dengan jalan mengambil dua-duanya. Dengan catatan harus sesuai dengan zamanya.

Hal ini tentunya berbeda dengan para pemikir strukturalisme yang hanya mendasarkan perubahan itu hanya ada pada wilayah structural saja. Seperti bahasan di bab II. Peneliti banyak menampilkan teori yang hanya berdasarkan pada struktur saja. Misalnya Hogg (2004) mengungkapkan bahwa terbentuknya identitas itu melewati tiga tahap yaitu *social categorization*, *stereotype*, dan *depersonalization*. Hogg memandang masyarakat lokal tidak melakukan apa-apa atas perubahan yang terjadi. Hogg tidak melihat sama sekali tentang perlawanan yang dilakukan oleh orang lokal terhadap

perubahan. *Prototype* merupakan salah satu perlawanan lokal yang dilupakan oleh Hogg.

Hogg (2004) memandang bahwa identitas sosial terbentuk dari struktur sosial yang melingkupinya. Pernyataan Hogg ini persis seperti apa yang diungkap oleh Andrew Michener dan John Delamater dalam bukunya *Social Psychology* (1999). Bahkan Tacolt Parson berpendapat demikian. Memang apa yang diungkapkan Hogg dan Michener maupun Parson ini berlaku di Tengger. Akan tetapi aspek internal dalam rangka pembentukan identitas terlewatkan.

Manuel Castells dalam bukunya yang berjudul *The Power of Identity* (1997), memberikan pemahaman bahwa, identitas sosial itu terbentuk atas konstruksi makna berdasarkan atribut kultural belaka. Seperti teori Castells ini juga lemah. Karena dia tidak melihat secara general keberadaan identitas sosial yang dibentuk oleh kelompok-kelompok tertentu.

Peneliti lebih sepakat dengan apa yang diungkap oleh Guillermina Jasso. Dalam bukunya *Identity, Social Identity, Comparison, And Status: Four Theories With a Common Core*, (2002) lebih arif melihat pembentukan Identitas sosial. Dia tidak menghilangkan aspek internal dan pula tidak melupakan aspek eksternal yang memberikan motivasi dalam pembentukan identitas sosial.

Rupanya apa yang terjadi di Tengger lebih mirip seperti apa yang diungkap oleh Guillermina Jasso di atas. Identitas Tengger terbentuk atas pengaruh internal dan eksternal. Aspek internal berasal dari kepercayaan dan kepatuhan *wong* Tengger terhadap adat. Sedangkan aspek eksternal berasal dari konstruksi Negara dan kepentingan modal kapital. Dua aspek inilah yang

kemudian membentuk identitas social baru di Tengger. Tarik ulur kedua aspek ini tidak mampu ditolak oleh *wong* Tengger.

Bagaimana *wong* Tengger menghadapi kedua kekuatan itu? Masyarakat lokal memiliki cara pertahanan identitas dari kekuatan yang berasal dari luar. Cara-cara masyarakat marginal untuk melakukan perlawanan ini, Barker (2000) menyebutnya sebagai representasi. Representasi dalam pandangannya adalah pertahanan kelompok sosial dalam menghadapi kekuatan dari luar. Bentuk representasi ini sangat beragam. James Scott dalam bukunya *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985), menjelaskan bahwa representasi itu mencakup pada strategi, taktik dan negosiasi. Strategi perlawanan inilah yang dilakukan oleh *wong* Tengger untuk mempertahankan identitas sosialnya.

Scott lebih jauh melihat perlawanan psikologis seperti halnya editor dalam sebuah media cetak yang mendapatkan sensor yang ketat dari atasannya. Posisinya yang lemah membuat dia berperilaku sedemikian rupa. Dia tetap bisa menyampaikan apa yang menjadi keinginannya tanpa melanggar aturan yang berlaku. Penelitian yang dilakukan Scott di Malasia Selatan rupanya bisa membuktikan perlawanan itu. Petani kecil yang bekerja dan diawasi oleh juragan yang sudah terpengaruh oleh kebijakan negara. Kondisi yang represif inilah yang kemudian membuat kaum subordinal melakukan perlawanan dengan strategi dan siasat.

Dalam pandangan Sigmund Freud, representasi merupakan *defense mekanism*. Sebuah pertahanan diri untuk tetap menjaga keakuan dan keseimbangan antara id dan superego. Pada prinsipnya ego akan melayani Id,

akan tetapi superego menghalangi. Maka jalan yang terbaik adalah ego mengkomunikasikan id dengan superego. Rupanya yang dilakukan *wong* Tengger tidak jauh berbeda dengan yang diungkapkan Freud di atas. Mereka tidak mampu kembali dari masa lalunya. Mereka juga tidak mau meninggalkan yang baru. Maka jalan yang ditempuh adalah representasi. Representasi ini dengan tujuan untuk mengkomunikasikan dua identitas yang ada.

Wong Tengger melakukan perlawanan setiap hari terhadap pengaruh luar. Perlawanan mereka memang tidak konfrontatif. Mereka sadar kalau menggunakan cara yang konfrontatif akan kalah. Mereka lebih menggunakan strategi dan taktik saja. Misalnya praktik-praktik seperti ini seperti yang dilakukan oleh Mak Saturat, Marsudi, Mujono ataupun *wong* Tengger yang lainnya. Mereka tidak berhenti melawan seluruh pengaruh yang masuk ke Tengger. Dengan berbagai cara yang mereka kreasi sendiri. misalnya dengan cara *rasan-rasan*, bergabung dengan PHDI, *sharing* tempat ataupun yang lainnya.

Dengan melakukan pola seperti di atas, masyarakat Tengger mampu untuk membentuk identitas baru. Identitas baru ini tentunya tidak sama dengan identitas yang mereka warisi dari nenek moyang ataupun identitas yang sengaja dikonstruksikan oleh pihak luar. Identitas baru *wong* Tengger tidak berlaku *fixs*. Karena pihak luar hingga kini masih berusaha untuk mengkonstruksi *wong* Tengger, maka *wong* Tengger juga senantiasa merubah pola perlawanannya untuk mempertahankan identitas sosialnya.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Wong Tengger merupakan sebuah komunitas yang kompleks. Identitasnya sebagai sebuah kelompok, membuat mereka berbeda dengan yang lainnya. Mereka adalah orang Jawa pegunungan yang masih kental tradisi ke-Jawa-anya. Kediriannya sebagai sebuah kelompok sosial tidak bisa dibantah lagi. Kebudayaan dan identitas mereka, kini terkontaminasi dari berbagai sisi.

Dari masa ke masa *wong* Tengger senantiasa mendapatkan tekanan. Masyarakat Tengger adalah pelarian dari Majapahit yang dibumihanguskan oleh Kerajaan Demak pada abad 13. Pada abad-abad ini *wong* Tengger mengalami trauma psikologis yang berlebihan. Kemudian pada tahun 1965-an pada saat pecahnya Gestok, *wong* Tengger kembali mengalami tekanan psikis. *Wong* Tengger dianggap tidak beragama. Hingga pada tahun-tahun itu masyarakat Tengger kembali mengalami tekanan.

Seusainya peristiwa '65, berarti pula berdirinya orde baru. Dengan tekanan yang lebih, orde baru kembali menghantui ketenangan *wong* Tengger. Ketetapan pemerintah orde baru bahwa masyarakat wajib memiliki agama membuat *wong* Tengger takut untuk di klaim sebagai komunis. Mereka tahu secara pasti jika mereka dianggap komunis. Untuk keamanan, mereka menganut agama yang ditentukan pemerintah. Walaupun itu tidak sesuai dengan hati nurani, *wong* Tengger menganut agama. Sejak tahun 1973 pemerintah telah menentukan bahwa agama *wong* Tengger adalah Hindu.

Sekarang bukan hanya agama dan negara yang menghimpit *wong* Tengger. Perekonomian, gaya hidup, pertukaran modal, media masa, arus globalisasi dan komodifikasi pariwisata merupakan fenomena baru yang harus segera diselesaikan. Beberapa hal di atas adalah tantangan yang harus dihadapi *wong* Tengger. Baik langsung ataupun tidak, fenomena itu akan mempengaruhi identitas sosial *wong* Tengger.

Lambat laun identitas *wong* Tengger sebagai kelompok sosial bisa berubah. Identitas sosial *wong* Tengger berubah sesuai dengan kondisi yang mempengaruhinya. Suatu waktu *wong* Tengger adalah orang yang masih memiliki keyakinan dengan Gunung Bromo. Pada saat yang lain bisa jadi *wong* Tengger adalah orang yang beragama Hindu. Dalam posisi seperti ini secara otomatis orang yang beragama Islam seperti orang Wonokerto tidak dianggap sebagai *wong* Tengger. Sementara dalam pemahaman beberapa masyarakat yang beradada di Tengger Malang, *wong* Tengger adalah orang yang masih setia terhadap adat istiadat Tengger. Tidak peduli mereka beragama apa, yang paling penting mereka masih patuh terhadap warisan nenek moyang.

Dari masa ke masa *wong* Tengger senantiasa menjadi obyek. Mereka terkooptasi oleh beberapa kepentingan. Kepentingan modal, negara, kapital, kepercayaan dan lain sebagainya. Sebagai komunitas yang masih memiliki identitas sosial yang tinggi, *wong* Tengger tidak mau terjebak dalam silang sengkabut kepentingan ini. Dengan sadar mereka membuat strategi supaya tidak terjebak pada beberapa kepentingan itu.

Beberapa strategi juga dibangun *wong* Tengger untuk melakukan perubahan sosial. Kenyataan di lapangan perubahan yang terjadi sangat kompleks. Tidak saja dalam bidang kebudayaan. Perekonomian, politik, dan keagamaanya pun sedikit demi sedikit sudah mulai berubah. “Perubahan itu harus dilakukan akan tetapi tidak boleh lepas dari budaya yang sudah diwariskan oleh nenek moyang.” Ungkap pak Mujono.

Pada dasarnya keberadaan masyarakat Tengger harus sesuai dengan perkembangan zaman. Apapun yang disakralkan kini mulai ditinggalkan. Dahulu, keberadaan mantra-mantra dukun tidak boleh diketahui orang lain. Mantra dukun dibaca dengan pelan. Pada suatu waktu ada protes dari masyarakat. Akhirnya dukun membaca mantra dengan lantang dan keras. Sehingga apa yang dibacakan oleh sang dukun bisa terdengar jelas oleh masyarakat Tengger. Keberadaan mantra kini sudah boleh diakses oleh siapapun. Hal ini dilakukan supaya nanti mantra-mantra tinggalan itu tidak hilang dan hanya menjadi barang antik saja. Padahal di dalam mantra itu sendiri ada makna-makna sendiri yang harus dilakukan untuk memelihara tradisi Tengger. Mantra ini diajarkan oleh siapapun yang ingin mempelajarinya.

Pola perubahan masyarakat Tengger mengikuti perkembangan zaman. Budaya Tengger yang ada akan terus berkembang sesuai dengan perkembangan sistem nilai yang berlaku. Pada prinsipnya mereka tidak tertutup seperti yang kita asumsikan. Mereka justru membuka lebar terhadap modernitas. Misalnya ketika orang ramai menggunakan *hand phone* sebagai simbol modernitas, maka masyarakat Tengger juga mengikuti *trend* ini. Hal ini

dilakukan dengan sadar oleh *wong* Tengger supaya tidak di cap sebagai orang yang kuno. Ini adalah bukti bahwa masyarakat Tengger juga merasakan dampak dari modernitas.

Untuk bisa tetap survive, *Wong* Tengger senantiasa mengkreasi sesuatu yang baru masuk ke Tengger. Mereka juga tidak lagi menganggap sakral terhadap peninggalan nenek moyangnya. Dengan terus memberikan kreasi pada budaya yang telah diwariskan oleh nenek moyangnya, maka masyarakat Ngadas bisa hidup berdampingan dengan orang-orang modern. *Wong* Tengger tidak mengisolasi dirinya dari pengaruh luar mereka selalu mengkonsumsi budaya luar, akan tetapi mereka juga memilah dan memilih mana yang lebih sesuai dengan kondisi sosial dan budaya yang berkembang di wilayah lokal.

Pada prinsipnya pembentukan identitas sosial *wong* Tengger terjadi dari internal dan eksternal. Faktor yang mempengaruhi pembentukan identitas internal adalah kegigihan dan keuletaran serta kreatifitas *wong* Tengger dalam menanggapi sesuatu yang baru. Mereka juga memiliki keyakinan dan ketaatan yang tinggi terhadap warisan leluhur.

Sementara faktor eksternal yang membentuk *wong* Tengger adalah keberadaan kelompok-kelompok tertentu yang ingin menguasai Tengger. Kelompok itu antara lain adalah negara. Negara memiliki keinginan yang lebih untuk mendisiplinkan masyarakatnya. Kontruksi yang dilakukan oleh pemerintah antara lain adalah revolusi hijau, KB, formalisasi agama dan lain sebagainya. Fihak berkepentingan yang lain adalah pemilik modal. Pemilik modal ini akan senantiasa memasuki Tengger guna memperoleh keuntungan.

Migrasi orang-orang atas juga sangat mempengaruhi pembentukan identitas *wong* Tengger.

Pada kenyataannya, *wong* Tengger mampu mengkawinkan antara pengaruh eksternal dan internal. Mereka mampu menegosiasikan keduanya hingga menemukan identitas sosial yang baru. Mereka tidak menolak tradisi sebagai pengaruh internal. Pengaruh modernitas juga tidak bisa mereka tolak, karena memang sudah masuk. Jalan satu-satunya adalah dengan melakukan perkawinan budaya. Rupanya perkawinan budaya itu dilakukan oleh *wong* Tengger. Upaya ini merupakan salah satu usaha *wong* Tengger untuk bisa selalu surprise mempertahankan identitas sosialnya. Dengan demikian *wong* Tengger tidak pernah tersingkirkan dari budaya modernitas dan globalisasi.

Proses perkawinan kebudayaan ini merupakan cara *wong* Tengger untuk merepresentasikan identitas sosialnya. Proses representasi berjalan sesuai dengan fenomena yang melatarbelakangi. Dari waktu ke waktu *wong* Tengger senantiasa merekreasi cara mereka untuk merepresentasikan identitas sosialnya. Usaha representasi ini tidak hanya dilakukan oleh kelompok masyarakat. Akan tetapi lebih pada personal. Setiap *wong* Tengger memiliki cara tersendiri untuk merepresentasikan identitas sosialnya.

Secara psikologis, memang *wong* Tengger mengalami trauma yang berlebihan. Akan tetapi sebagai komunitas, mereka masih mampu mengatasi traumatika itu. Penyelesaian itu dilakukan secara kelompok dan kadang dilakukan sendiri secara personal. Kepala adat (*dukun*) memiliki peran yang lebih untuk menjaga kesatuan *wong* Tengger yang berbeda-beda. Keberbedaan

itu juga merupakan strategi mereka secara kelompok ataupun individu untuk melakukan pertahanan identitas sosialnya.

B. Saran

1. Bagi Para Peneliti Selanjutnya

Peneliti selanjutnya kiranya harus lebih memfokuskan bahasanya. Jangan sampai terjebak pada penghakiman terhadap keyakinan dan kepercayaan *wong* Tengger. Para peneliti muda seringkali salah dalam memotret budaya dan karakter budaya masyarakat lokal. Kesalahan peneliti subkultur pada umumnya adalah:

- a. Peneliti berada jauh dari epistema masyarakat lokal sehingga apa yang diteliti menjadi sesuatu yang lain yang berada jauh dari peneliti.
- b. Para peneliti hanya mengambil basis materialnya saja sehingga tidak pernah menyentuh wilayah ontologis dan epistemologis yang ada dalam masyarakat lokal.
- c. Para peneliti sangat buta geo-politik dan geo-ekonomi Tengger. Sehingga keberadaan politik dan ekonomi masyarakat lokal selalu luput dari bacaan pengetahuan tentang masyarakat lokal. Peneliti akan selalu mengalami deviasi dalam melakukan penelitian kepada masyarakat pinggiran. Deviasi ini secara terus-menerus dilakukan oleh peneliti untuk mengukuhkan bahwa Tengger adalah tradisional dan memiliki keyakinan yang animisme dan dinamisme.

Untuk peneliti selanjutnya, hendaknya memposisikan Tengger tidak sebagai entitas yang lain. Hal ini perlu dilakukan jika ingin mengetahui Tengger secara komperhensif. Positioning ini perlu dilakukan supaya peneliti

tidak terjebak pada klaim epistemologis. Klaim epistemologis dalam penelitian akan berdampak pada penghakiman terhadap obyek penelitian. Sehingga melihat masyarakat lokal sebagai sesuatu yang kuno tradisional dan tidak beradab. Hal inilah yang membahayakan dalam penelitian. Maka dari itu untuk peneliti Tengger selanjutnya saya berharap bisa lebih memahami posisinya sebagai peneliti sekaligus sebagai agen perubahan. Kayaknya memang sudah selayaknya para intelektual turun dari menara gading pengetahuan.

2. Bagi *wong* Tengger

Dalam rangka menghadapi perubahan besar yang terjadi pada *wong* Tengger akhir-akhir ini, kiranya perlu pemikiran baru yang lebih inovatif. Arus perubahan yang berlebihan jika tidak ditanggapi dan disiasati akan membahayakan identitas sosial *wong* Tengger sendiri. Kiranya para dukun dan petinggi desa-desa Tengger harus selalu waspada. Jangan sampai pembaharuan yang melanda Tengger merusak tatanan.

Seluruh masyarakat Tengger memiliki tanggung jawab yang sama untuk senantiasa melestarikan dan meng-*uri-uri* warisan Tengger. Para pemuda hendaknya perlu dibuatkan forum lebih intens dan rutin. Supaya para pemuda tidak tergerus oleh budaya luar yang membahayakan identitas dirinya. Dalam amatan peneliti, para pemuda sudah banyak yang tidak melakukan tradisi Tengger. Pemuda sudah mulai berbalik dan menggandrungi kebudayaan baru yang masuk ke Tengger.

Perkawinan kebudayaan merupakan hal yang musti dilakukan secara terus menerus. Karena dengan melakukan percampuran kebudayaan seperti ini, identitas sosial *wong* Tengger tidak akan hilang. Identitas akan senantiasa

berubah sesuai dengan jaman. Jika demikian halnya, wong Tengger tidak akan ketinggalan jaman dan tidak meninggalkan warisan leluhurnya.

3. Bagi Masyarakat Umum dan Pemerintah

Kelestarian budaya dan adat istiadat sudah menjadi tanggung jawab bersama seluruh komponen bangsa. Sudah seharusnya masyarakat secara umum melihat posisi Tengger tidak jauh berbeda dengan kita. Kita sudah pandangan kita terhadap Tengger yang eksotik dan tradisional. Kini ketradisional *wong* Tengger sudah terkolaborasi dengan sistem-sistem modern. Maka dari itu kita harus memposisikan masyarakat Tengger sama dengan kita. Mereka adalah warga negara Indonesia yang memiliki hak dan kewajiban seperti kita pada umumnya.

Seharusnya pemerintah tidak memandang sebelah mata terhadap *wong* Tengger. Pemerintah juga jangan terlalu mengurus keyakinan yang sudah mendarah daging bagi *wong* Tengger. Sebenarnya yang menjadi tugas pemerintah adalah bagaimana *wong* Tengger bisa berdaya dalam berbagai bidang. Dengan cara mencitakan pendidikan yang layak bagi masyarakat Tengger.

Pemerintah seharusnya mempertimbangkan lebih matang sebelum memberikan ketetapan. Sudah saatnya pemerintah bekerja bersama-sama dengan rakyat kecil.

C. Catatan Etnografi

Perkenalan peneliti dengan masyarakat Tengger pertama kali pada Januari 2006. Ketika peneliti sedang melakukan tugas lapangan dari kampus. Semenjak itu peneliti memiliki ketertarikan terhadap kebudayaan Tengger.

Selama 1 bulan berada di Tengger Selatan (Malang), peneliti banyak mendapatkan data-data. Terlebih data tentang kehidupan sehari-hari masyarakat Tengger. Rupanya Tengger Malang kaya akan kebudayaan. Mereka memiliki basis ritual yang sangat banyak. Sebenarnya Tengger Malang memiliki hasanah pluralitas agama. Di sana ada Hindu, Budha, Islam dan bahkan ada yang beragama Kristen. Walaupun berbeda keyakinan, mereka bisa hidup berdampingan dengan rukun. Suasana keberagaman yang sulit sekali kita bayangkan dalam kehidupan di kota.

Kedua kalinya peneliti ke Tengger Malang pada bulan Agustus. Pada bulan itu saya mengumpulkan data-data tentang teologi tanah. Perguliran dan pergulatan masyarakat Tengger terkait dengan kebijakan Taman Nasional. Saya di sana selama 10 hari. Selama di Tengger Malang peneliti berada di rumah petani. Winanto, itulah nama akrabnya. Laki-laki berkumis tebal ini masih berusia setengah baya. Dia banyak membantu memberikan masukan ketika peneliti berada di lapangan. Melewati dia pula saya mendapatkan pemahaman yang lebih terkait dengan tradisi yang berkembang di Tengger.

Peneliti terakhir ke Ngadas Malang pada bulan Maret 2007. Peneliti masih belum bisa melihat banyak perubahan yang terjadi di Tengger Malang. Memang kalau peneliti melihat, perubahan yang terjadi pada Tengger Malang itu relatif lambat. Hal ini disebabkan oleh akses informasi yang mempengaruhi Tengger Malang relatif kecil dan sedikit. Akses informasi yang masuk ke Ngadas Malang relatif minim. Jalan raya yang menghubungkan desa ini dengan desa lainya di daerah bawah rusak parah. Akan tetapi dalam amatan peneliti pluralitas keberagaannya semakin tinggi.

Keberadaan masyarakat Tengger yang menyebar ke empat kabupaten, membuat peneliti semakin ingin mengetahui lebih detil. Akhirnya pada bulan September sampai Oktober 2006, peneliti berniat untuk melakukan *live in* di Tengger Probolinggo. Selama di Probolinggo, peneliti berada di Rumahnya Pak Mujono. Beliau adalah koordinator Dukun Tengger. Peneliti banyak mendapat data-data tentang masyarakat Tengger selama diskusi-diskusi bersama pak Mujo. Diskusi kami lakukan sewaktu-waktu. Selama Pak Mujo tidak sibuk dan tidak pergi ke ladang, kami selalu melakukan wawancara dengan dia. Perbincangan kami kadang tidak teratur mulai dari masalah lokal hingga yang nasional.

Peneliti mengenal orang-orang yang berada di desa Ngadas dan Wonokerto dari Pak Mujono. Dialah yang memberi tahu peneliti tentang responden yang kami perlukan. Termasuk perkenalan saya dengan Sutomo dukun Ngadisari juga bersama Pak Mujono. Dalam setiap kesempatan saya mengikuti apa yang dikerjakan oleh pak Mujono. Terlebih pada saat ada upacara-upacara adat. Peneliti senantiasa diberitahu dan diajak. Setelah selesai upacara ritual adat, peneliti baru menanyakan apa yang tadi dilihatnya kepada Pak Mujono.

Dari beberapa kunjungan peneliti di lapangan, peneliti lebih tertarik untuk memfokuskan penelitiannya di Probolinggo. Dengan mengambil sampel desa Wonokerto dan Ngadas. Dua desa ini secara geografis tidak terlalu jauh bahkan berhimpitan. Walaupun mereka saling berhimpitan, akan tetapi mereka memiliki keberbedaan yang sangat mencolok. Bisa dikatakan perbatasan dua desa itu sekaligus sebagai perbatasan teologis dan budaya. Purifikasi agama

juga cukup terasa di sana. Arus informasi yang tinggi membuat masyarakat Tengger Probolinggo berbeda dengan Tengger lainnya. Inilah yang menjadi alasan peneliti untuk fokus di Probolinggo.

Pada saat di lapangan, peneliti memang tidak begitu fokus pada pembentukan identitas sosial *wong* Tengger. Akan tetapi fokus pada perubahan sosial yang dilakukan oleh masyarakat Tengger. Peneliti menganalisa proses perubahan sosial di Tengger selama beberapa dekade ini. Perubahan yang dimaksudkan adalah perubahan kebudayaan dan perilaku kebudayaan. Serta perubahan gaya hidup dan perilaku individu *wong* Tengger.

Peneliti menggunakan sistem bola salju dalam wawancara. Data yang diperoleh dilapangan tentunya tidak sekedar wawancara. Peneliti lebih banyak melakukan pengamatan fenomena di lapangan. Dengan demikian penelitian terlibat itulah yang seringkali dilakukan oleh peneliti. Peneliti banyak terlibat pada kegiatan-kegiatan sehari-hari yang dilakukan oleh masyarakat Tengger.

Peneliti ke Tengger Probolinggo untuk kedua kalinya pada bulan Desember 2006 selama satu minggu. Selama satu minggu di Tengger Probolinggo itu, peneliti mengamati kembali fenomena yang terjadi di Tengger Probolinggo. Peneliti banyak melihat fenomena perubahan yang terjadi pada individu dalam kelompok masyarakat Tengger Probolinggo.

Berbagai fenomena yang terjadi di Tengger bisa disiasati dengan baik oleh masyarakat Tengger. Mereka sangatlah aktif untuk melakukan tawar-menawar terhadap kebudayaan yang baru. Tawar menawar ini dilakukan untuk menjaga keberlangsungan identitas sosial mereka sebagai *wong* Tengger.

Identitas sosial yang menjadi bahasan peneliti, merupakan tema yang diangkat setelah penelitian ini selesai dilakukan. Peneliti melakukan mapping dahulu di lapangan kemudian baru menuliskanya dalam bentuk tulisan seperti yang tertuang dalam skripsi ini.



Daftar Pustaka

- Abdillah, Ubed. S, 2002. *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*. Magelang: Indonesiaterra.
- Al Fayadl, Mohammad, 2006. *Jaques Derrida*. Yogyakarta: LKiS.
- Althusser, Luois, 1984. *Esay On Idiologi*. Terj, *Tentang Idiologi Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*. Yogyakarta: Jalalasutra.
- Amado, M Padilla, William Perez, 2003. *Acculturation, Social Identity, and Social Cognition: A New Perspective*. Stanford University Hispanic Journal of Behavioral Sciences, Vol. 25 No. 1, February 2003. London: Sage Publications.
- Atkinson, Paul and Hamersley, Martyn, 1994. *Ethnography and Participant Observation*. Dalam *Handbook of Qualitatif Research*. Norman Dezin and Yvonna S Lincoln (ed). London: sage Publication.
- Barker, Criss, 2000, *Cultural Studies Teori and Practic*. Terj. Kreasi Wacana Jakarta: Kreasi Wacana.
- Beatty, Andrew, 1991. *Varieties of Javenis Religion*. terjemah, 2001. *Variasi Agama-Agama Jawa: Pendekatan Antropologi*. Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Bracher, Mark, 1997. *Lacan, Dicourse, and Sosial Change: Psychoanaltic Cultural Critism*. New York Cornell University press. Terj. Admiranto, Gunawan. *Jaques Lacan Diskursus Perubahan Sosial: Pengantar Kritik Budaya Psikoanalisis*. Yogyakarta: Jaliasutra.
- Boeree, George C. 2005. *Sejarah Psikologi dari Masa Kelahiran Sampai Masa Modern*. Terjemahan oleh Abdul Qodir Shaleh. Yogyakarta: Prismashopie.
- Burke, Peter and Stets, Jan, 1998. *Identity Theory and Social Identity Theory*. USA: Washington State University.
- Campbel, Tom, 1997. *Tujuh Teori Sosial*. Jakarta: Pustaka Filsafat.
- Castells, Manuel, 1997. *The Power of Identity*. Oxsford: Blackwell.
- Castle, Gregory, 2001. *Postkolonial Discourses An Anthology*. USA: Massachusetts.
- Cavallaro, David, 2001. *Critical and Cultural Thematik Variation*. London & New Brunwick, Nj: The Athlone prees.

- De Graaf Dan Pigeaud, 1985. *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*. Seri Terjemahan Javanologi No. 4 Jakarta: Graffiti Press.
- Direktorat Bina Masyarakat Terasing. 1997. *Data dan Informasi Pembinaan Kesejahteraan Sosial Masyarakat Terasing*. Direktur Jenderal Kesejahteraan Sosial Departemen Sosial RI. Jakarta.
- Dixit, Shikha, 2005. *Meaning and Explanations of Mental Illness: A Social Representations Approach*. Indian Psychology and Developing Societies, New Delhi: Sage Publications.
- Edgar, Andrew and Sedgwick, Peter, 1999. *Key Concept in Cultural Theory*. London: Routledge.
- Edhenk, *Postmodern dan Pembebasan Hasrat*. Majalah Inovasi. UIN Malang Edisi 22 Th. 2005. hal. 57-58.
- Eisenhardt, Katburn, 1989. *Building Theories from Case Study Research*. Academy of Management Review.
- Fulani, Lenora 2000. *Postmodern Psychologies, Societal Practice and Political Life*. Lois Holzman and John Morss (ed). London: Routledge.
- Geertz, C. (1981). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Gerungan. *Psikologi Sosial* 2002. cet. XV Jakarta: PT Revika Aditama.
- Hadi, Sutrisno, 1990, *Metodologi Reasarch: Jilid 3*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM.
- Hardiyanta, Sunu, 1997 *Michel Foucoult: Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern*. Yogyakarta: LKiS.
- Hartono, Agustinus, 2007. *Deluze, Guatari dan Skizoanalisis: Sebuah Pengantar Genealogi Hasrat*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Hefner, Robert, 1985. *Hindu Javanese: Tengger Traditionan Islam*. Pricenton: Pricenton University Press.
- , 1990. *The Political Economy of Mountain Java; An Intepretative History*. California: University of California Press.
- , Robert, 2000. *Islam Pasar Keadilan Artikulasi Lokal, Kapitalisme Dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKiS.

- Hogg, Michael, 2004. A. *The Social Identity Perspective: Intergroup Relation, Self-conception, and Small Group*. Small Group Research, Vol. 35 No. 3, June 2004. Sage Publication. Page 246-276.
- Irianto, Heru dan Bungin, Burhan, *Pokok-Pokok Penting Tentang Wawancara dalam Metode Penelitian Kualitatif Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Bungin Burhan (ed.) Jakarta: PT Raja Grafindo. Cet ke II, 2003. hal. 108-114.
- Istiqomah, dkk, 1988. *Modul 1-9: Materi Pokok Psikologi Sosial*. Jakarta: Penerbit Karunika Universitas Terbuka.
- Jasso, Guillermina, 2002. *Identity, Social Identity, Comparison, And Status: Four Theories With a Common Core*. New York University.
- Lechte, John. 1994. *Fifty Key Contemporary Thinkers*. Routledge and New York. Terj. Gunawan, A Admiranto, 2001. *50 Filsuf Kontemporer dari Strukturalisme Sampai Poststrukturalisme*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lianasari, Ira, 1999 *Perkembangan Agama Hindu Pada Masyarakat Tengger*. Skripsi fakultas Sastra Universitas Jember, tidak diterbitkan.
- Louis Gottschalk, 1993. *Mengerti Sejarah*. Jakarta: UI press.
- Mahanani, Subekti, 2003. *Keadilan Agraria Bagi Petani Dalam Konteks Perempuan Petani dan Pengaturan Sumber Agraria (Tanah)*. dalam Jurnal Analisis Sosial. Vol, 8, No. 2 Oktober 2003. Bandung: Akatiga. hal. 1-12.
- Mahmud, Muslimin, 2003. *Mitos dan Adat Istiadat Masyarakat Tengger dalam Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Nurudin Dkk. (ed). Yogyakarta: UMM Press dan LKIS.
- Michael A. 2004. *The Social Identity Perspective: Intergroup Relation, Self-Conception and Small Group*. Journal Small Group Research, Vol. 35. No. 3, June 2004, Sage Publication.
- Michener, Andrew and Delamater, John, 1999. *Social Psychology* Fourth Edition. USA: Harcourt Brace College Publishers.
- Miles and Huberman, 1992. *Analisa Data Kualitatif*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Moleong, Lexy. 1995. *Metode Penelitian Kualitatif*. cet ke-v, Bandung: Rosdakarya.
- Muhajir, N., 1996. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Edisi IV, Yogyakarta: Rake Surasin.

- Muji Sutrisno, 2004. *Diri dan "The Other" dalam Hermeunetika Pascakolonial: Soal Identitas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Mulyana, D. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Bandung: Rosdakarya.
- Nancy, J. Smith Hefner, Robert, W. Hefner, 1985. *Japa Mantra Hindu Kuna dalam Tradisi Tengger*. Boston University.
- , 1985. *Masyarakat Tengger dalam Sejarah Nasional Indonesia*. Boston University.
- Nurudin Dkk. 2003. *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin danTengger*. Yogyakarta: FISIP UMM dan LKIS.
- Poerwadari, E. Kristi, 1998. *"Pedekatan Kualitatif dalam Peneliti Psikologi*. Jakarta: Lembaga Sarana Pengukuran Dan Pendidikan Psikologi (LPSP3), Fakultas Psikologi Universitas Indonesia.
- Ritzer, George and Goodman Douglas, 2004. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada.
- Sadewo, S. 2003. *Model Etnografi Dalam Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Aplikasi*. Jakarta: Raja Grafindo
- Sardar, Ziadudin dan Van Loon, Borin, 2001., *Cultural Studies for Beginer*. Cambridge: Icon Books Ltd. 1997. terj. Alfathri Aldin, Yogyakarta: Mizan.
- Sarup, Madan, 1993. *An Introductory Guide to Post-Strukturalism and Post Modern*, Athens, Georgia, The University of Georgia Press. Aginta (terj.), Hidayat Aginta, 2004, *Post-Strukturalisme dan Post-Modernisme, Sebuah Pengantar Kritis*, Yogyakarta: Jendela.
- Schweizer, Thomas, 2000. *Slametan Solidaritas dan Ritualisme Orang Jawa*. Dalam Jurnal Gerbang Voll 07, No. 23, Mei-Juni 2000. Surabaya: eISAD. hal. 49-60.
- Scott, James, 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (terj. Obor) 2000. *Senjata Orang-Orang Kalah: Perlawanan Petani Asia atas Revolusi Hijau*. Jakarta: Obor.
- Sears, David O, et. al. 1994. *Psikologi Sosial*, Jilid 1, Alih bahasa oleh Micahael Adriyanto dan Savitri Soekrisno. Jakarta: Penerbit Erlangga.

- Smith, A Jonathan, 2006. *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*. London: Sage Publication.
- Spivak, Gayatri Chakravorti, 1976. *Jacques Derida of Gramatologi*, The John Hopkins University Press Baltimor and London. Terj. Muzir, Inyik Ridwan, 2003. *Membaca Pemikiran Jacques Derrida Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Spradley, James P, 2007. *Metode Etnografi*. Cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Story, John, 2003. *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*. 1993. Terj. Nurdin, Dede. *Teori Budaya dan Budaya Pop: Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*. Yogyakarta: Qalam.
- Strauss, Levis 1958. *Antropologie Strukturale*, PLON. terj. Ninik Rohani Sjams. *Antropologi Struktural*. Yogyakarta: Kreasi Wacana (terj.) 2005.
- Sukmana, Oman, 2003. *Proses Perubahan Sosial Budaya Masyarakat Samin. Dalam Agama Tradisional: Potret Karifan Hidup Orang Damin dan Tengger*. Yogyakarta: UMM Press dengan LKIS.
- Suparlan, Supardi, 1983. *Metode Etnografi dalam Hasil Seminar Penelitian Kebudayaan*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jendral Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Hal. 40-64.
- Sutarto, Ayu, 2000. *Bertengger di atas Tradisi: Legenda Kasodo dan Karo bagi Wong Tengger*, *Jurnal Gerbang* Vol. 07, No. 03, Mei-Juli 2000. Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (elSAD).
- Sutarto, Ayu, 2002. *Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang, Dokumentasi Historis, Analisis Morfologis dan Etnografis untuk mengetahui Konvensi dan Fungsinya*. Jakarta: Fakultas Sastra UI.
- T. Postmes & J. Jetten (Ed.), 2004. *Individuality and The Group: Advances in Social Identity*. London: Sage Publications.
- Tanudirjo, Daud Aris. 1987. *Laporan Penelitian Penerapan Etnoarkeologi di Indonesia*. Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada.
- Turner, S Bryant, 1994. *Orientalisme, Postmodernisme, and Globalism* terj. Arif, Sirojudin dkk. 2002 *Runtuhnya Sosiologi Barat Bongkar Wacana Atas Islam Vis A Barat*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Utomo, Paring Waluyo, 2005. *Pertarungan Agama-Agama di Tengger*. Makalah yang dipresentasikan dalam *4 International Symposium of Journal Antropologi Indonesia "Indonesia in The Changing Global Context:*

Building Cooperation and Partnertship. Universitas Indonesia. Depok. Tidak diterbitkan.

-----, 2007, *Situs Tengger: Sanggar Pamujan Dan Padanyangan di Tengah Purifikasi Agama*. Majalah Kebudayaan Desantara Edisi 15/VII/2007. Jakarta: Desantara. Hal. 84-92.

Warsito, 2001. *Pergeseran Sosial Budaya Masyarakat Samin*. Tesis Master Uiniversitas Muhamadiyah Malang. Tidak diterbitkan.

Widyaprakosa, Simanhadi. 1994. *Masyarakat Tengger Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*. Yogyakarta: Kanisius.

Wolf, Eric, 1985. *Petani Suatu Tinjauan Antropologis*, Jakarta: CV Rajawali.

Yudiarso, Ananta, 2003. *Kritik Psikoanalisis Jacques Lacan*. Jurnal Psikologi Alternatif *Antitesis* Vol. 1, No. 1. 2003. Surabaya: Fakultas Psikologi Ubaya.

Rujukan Wawancara

Giyantoro, wawancara tanggal 23 Sept.ember 2006

Haryono, Ruslandi, wawancara tanggal 10 September 2006

Hidayati, Yayuk Nur, wawancara tanggal 9 September 2006

Karmiati, wawancara tanggal 25 September 2006.

Mareb, wawancara tanggal 23 September 2006

Mujono dan Sutomo, wawancara tanggal 21 September 2006

Mujono, wawancara tanggal 13 September 2006

Mujono, wawancara tanggal 2 Oktober 2006

Mujono, wawancara tanggal 23 September 2006

Mujono, wawancara tanggal 26 September 2006

Mujono, wawancara tanggal 29 September 2006

Mujono, wawancara tanggal 9 September 2006

Ngatrulin, wawancara tanggal 29 Agustus 2006

Ponadi 53 (*Ngadas Kidul*), wawancara tanggal 30 Januari 2006

Sarmidi, wawancara tanggal 12 September 2006

Sasamito, wawancara tanggal 4 Oktoner 2006

Sumiani, wawancara tanggal 18 september 2006

Sumiani, wawancara tanggal 21 Oktober 2006

Sumiani, wawancara tanggal 3 Oktober 2006
Suparni, wawancara tanggal 26 September 2006
Suprpto (mantan Dukun Jetak Sukapura), wawancara tanggal 8 September 2006
Suprpto, Bambang, wawancara tanggal 19 September 2006
Sutomo, wawancara tanggal 20 September 2006
Sutomo, wawancara tanggal 21 September 2006
Triwibowo (*Ngadas kidul*), wawancara tanggal 15 Januari 2006
Untung (Dukun Ngadisari Pasuruan), wawancara tanggal 8 September 2006
Ustat Ja'far, wawancara tanggal 19 September 2006
Winanto, wawancara tanggal 28 Januari 2006
Wirnoto, wawancara tanggal 9 September 2006



Lampiran 2
Foto-foto



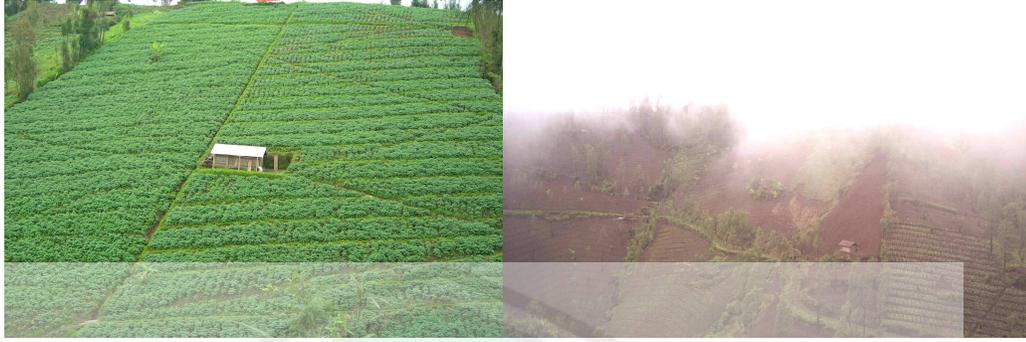
Keindahan gunung Bromo pada pagi hari (kiri) dan patung Joko Seger dan Roro Anteng (kanan)



Dukun Tengger sedang memimpin sebuah Upacara (kiri) dan masyarakat Tengger sedang *nyadran* di sebuah Punden (kanan)



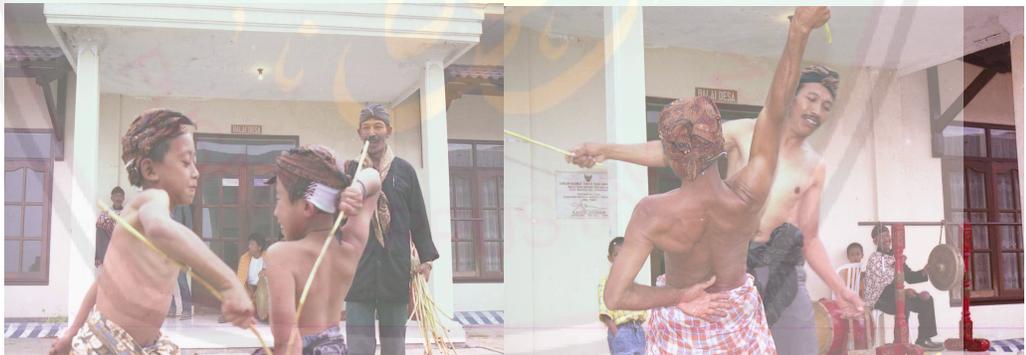
Sebuah Punden di desa Wonokerto yang sudah mulai ditinggalkan masyarakat Tengger (kiri) dan kondisi pertanian Tengger yang berbukit-bukit dan curam (kanan)



Kondisi pertanian Tengger pada musim penghujan (kiri) dan musim kemarau (kanan)



Masyarakat Tengger melakukan Pembukaan upacara karo. Mereka berjalan secara bersama-sama menuju pesarehan (kiri) dan pulang juga bersamaan (kanan).



Tari Ujung-ujungan sebagai pertanda berakhirnya Upacara Karo. Tari ini tidak hanya dilakukan oleh orang dewasa (kanan) tetapi juga anak-anak (kiri)



Seorang calon mengikuti ujian untuk menjadi dukun. Pak Mujono di samping kanan, sedangkan samping kirinya adalah Pak Sutomo. Beliau adalah penguji utama.



Kawasan pegunungan watangan rawan kebakaran pada saat musim kemarau.