

TARIAN RITUAL, PESTA KOLEKTIF, DAN KONSERVASI LINGKUNGAN DALAM UPACARA MANGANAN DI BLORA

Budi Setiyono

Jurusan Seni Tari
Fakultas Seni Pertunjukan ISI Surakarta

Abstract

What today we call as traditional arts, is often a form of ritual in the past or part of it. A form of ritual is not only a human activity to make a relation to transcendental being, but also as a way to create a balance and sustainable life. Based on Roy Rappaport's thought, stating that rituals are modes of communication which transfers the practical information of physiological, psychological and sociological condition of a certain group, the study attempts to explain the rationalization of dancing and fertility ritual manganan in Blora in functionalism perspective. To Blora community, manganan ritual and buoh tradition that to be at its peak on tayuban performances are social and symbolic ways to perpetuate the natural as well as economic, and also to maintain their social resource

Key words : *ritual, conservation, social resource, natural recourse*

Pengantar

Studi-studi mengenai religi dalam Antropologi telah berkembang begitu jauh dari titik ketika para pionir bekerja keras untuk menjelaskan bagaimana religi manusia berevolusi. Pertanyaan dasar yang diajukan juga telah jauh bergeser dari persoalan bagaimana asal-usul dan perkembangan keberadaan religi yang spekulatif, ke arah studi-studi empiris yang menuntut penelitian lapangan mendalam. Di antara pendekatan-pendekatan terhadap religi dalam gambaran yang terakhir ini, fungsionalisme tergolong pendekatan paling tua yang muncul sebagai reaksi terhadap dua pendekatan perubahan terdahulu. Pertanyaan dasar yang diajukan oleh pendekatan ini adalah: untuk apa sesungguhnya (peran) kepercayaan dan praktek keagamaan itu bagi individu dan masyarakat?

Kendati telah banyak menuai kritik dari pendekatan-pendekatan sesudahnya (Lihat, Geertz, 1973: 87), fungsionalisme tidak serta-merta menjadi usang. Masih banyak ahli antropologi yang tertarik untuk menjelaskan gejala-gejala keagamaan dengan

menggunakan pendekatan ini (lihat, Morris, 2006: 7). Realitas empirik Indonesia masa kini yang banyak merupakan *hybrid* dari suatu corak masyarakat urban sebagai wujud dari perubahan ke arah masyarakat modern dan sisa-sisa kepercayaan keagamaan dan praktek ritual tradisi warisan dari jaman yang lebih kuno acapkali juga relevan dijelaskan dengan pendekatan ini. Penjelasan empirik maupun teoritik menjadi menarik karena sisa-sisa corak masyarakat lalu yang homogen akan memperlihatkan relasi-relasi yang tampak jelas dan mudah dipahami.

Dari sebuah pengamatan yang dilakukan, secara kurang mendalam pada komunitas desa Nglebur, kecamatan Jiken, Kabupaten Blora beberapa tahun yang lalu, saya menemukan adanya praktik ritual kesuburan yang berpuncak pada 'pertunjukan' *tayuban* yang bertahan hingga saat ini. Dalam istilah setempat, ritual keagamaan itu dikenal sebagai *mangananl gas desa*. Komunitas desa Nglebur masa kini telah mengalami sejumlah perubahan dalam hal cara berfikir dan pandangan hidupnya akibat sistem pendidikan modern, teknologi baru maupun hadirnya agama-agama baru, tetapi juga tampak bahwa,

mereka tetap ingin terus mempertahankan tradisi ritual ini. Realitas ini menerbitkan sejumlah pertanyaan besar, untuk menemukan jawaban secara mencukupi harus dilakukan penelitian lapangan yang mendalam. Salah satu pertanyaan yang jawabannya ingin diuraikan secara spekulatif di sini adalah: mengapa sistem kepercayaan dan praktek ritual *manganan* masih bertahan dalam struktur sosial komuniti Blora masa kini, yang sebagian telah bergeser ke arah berciri urban? Apakah ritual keagamaan itu menjadi penting, dan untuk itu terus dipertahankan, bagi kolektiva pendukungnya oleh karena menjadi arena mengkomunikasikan (menyampaikan pesan) sesuatu yang penting pula? Tulisan ini mencoba menginterpretasi gejala ritual *manganan* sebagai sebuah ritual keagamaan¹ untuk memahami bagaimana fungsi komunikasi dan regulasi dimainkan (Rappaport, 1979: 257).

Studi yang sistematis mengenai fungsi agama bagi masyarakatnya, dilakukan pertama-tama oleh Emile Durkheim (1915). Bronislaw Malinowski lewat studi lapangan yang mendalam pada masyarakat Trobriand (1925), menunjukkan bahwa praktek-praktek keagamaan merupakan pengendalian pengetahuan rasional yang memiliki fungsi bagi pendukungnya². Meneruskan tradisi fungsionalisme Durkheim dan Malinowski, Radcliffe-Brown (1939) mengajukan tesis bahwa ritual-ritual religious dan magis bertahan dalam masyarakat oleh karena ia merupakan bagian dari mekanisme melestarikan nilai-nilai fundamental dalam masyarakat, Homans (1941) mengajukan konsep "*primary*" dan "*secondary*" *anxieties*, Parson (1952) yang mensintesakan pandangan-pandangan dari Durkheim, Pareto, Weber dan Malinowski. Ahli lain yang juga mempunyai perhatian besar terhadap gejala ritual adalah Clide Kluckhohn (1942) yang menunjukkan tiadanya keutamaan di antara ritual dan mitos ataupun sebaliknya. Clifford Geertz, kendati secara tegas mengkritik fungsionalisme dan pendiriannya sering dimasukkan dalam pendekatan simbolik, tetapi

tulisannya 'Religion as Cultural System' (1965) oleh beberapa sarjana juga digolongkan ke dalam fungsionalisme³

Ritual : Sebuah Ulasan Teoretik

Dalam *Webster International Dictionary* disebutkan bahwa "rituals" mengacu pada "setiap praktek....yang secara teratur diulangi dalam cara-cara yang pasti (*precise*) sehingga memuaskan rasa nyaman (*fitness*) dari orang-orang....". Dari batasan ini, Rappaport mengidentifikasi adanya tiga hal dalam ritual, yaitu susunan yang konvensional, dilakukan secara teratur, afektif atau nilai emosional. Dengan pengertian ini, menurut Rappaport, ritual bersifat non-instrumental, dalam pengertian tidak secara langsung memenuhi kebutuhan biologis ataupun ekonomis (Rappaport, 1979: 257)..

Dilandaskan pada teori etologi, teori sibermetik dan teori sistem, Roy Rappaport (1971) mengembangkan lebih jauh fungsionalisme Malinowski dan Radcliffe-Brown dengan memandang ritual sebagai sebagai modus komunikasi yang menyampaikan informasi praktis tentang kondisi fisiologis, psikologis dan sosiologis individu dan kelompok. Berdasarkan studinya pada orang Tsembaga Maring, Rappaport berpandangan bahwa, ritual setidaknya-tidaknya mengandung dua fungsi, yaitu homeostasis dan komunikasi. Fungsi komunikasi dari ritual, menurut Rappaport, bisa berada dalam bentuk maupun isi ritual, dan demikian juga yang paling tidak di dalamnya mengandung dimensi simbolik (komunikasi) dan kontrol pada fungsi control. Akhirnya, Rappaport membuat pengertian sendiri tentang ritual, yaitu: merupakan tindakan-tindakan konvensional mempertunjukkan (*display*), yang satu atau lebih pesertanya menyampaikan informasi mengenai keadaan fisiologis, psikologis dan sosiologis kepada dirinya sendiri ataupun kepada peserta lainnya (Rappaport, 1979: 258-259)..

¹ Rappaport membedakan ritual keagamaan dan ritual sekuler dari kandungan semantic ritual itu. Dalam ritual sekuler kandungan semantiknya dituntaskan oleh informasi social yang disampaikan dalam ritual. Sebaliknya, ritual religious antara pesan dan tujuan ritual berbeda, sehingga untuk menemukan pesannya harus dicari di luar ritual (Rappaport, 1971: 260).

² Dikutip dari: Lessa, 1979: 37-38).

³ Disarikan dari: Lessa, 1979.

Manganan dan Tayuban: Tarian Pemeliharaan Sumber Alam

Blora, sebuah kabupaten di Jawa Tengah bagian utara, dikenal oleh kebanyakan orang hampir selalu dalam asosiasi dengan kesenian *Tayub* dan hutan jati. Impresi semacam itu cukup masuk akal, oleh karena jenis kesenian yang memang hidup dengan baik di wilayah ini, secara politis diusahakan dengan keras untuk dikomodifikasi⁴ oleh pemerintah dan dianggap sebagai penanda bagi kabupaten yang berada di kawasan pegunungan Kendeng itu. Pegunungan itu berupa bukit-bukit kapur yang membujur dari Timur ke Barat di bagian utara pulau Jawa dengan hamparan hutan jati yang sangat luas. Itu sebabnya, impresi yang juga lekat dengan Blora adalah sebagai daerah yang kurang subur untuk pertanian, oleh karena di sekitar pegunungan kapur itu, sumber airnya amat terbatas. Bisa diduga, kondisi alamiah seperti itu membawa akibat lanjutan pada kondisi sosial ekonomi dari manusia yang mendiaminya, yaitu kemiskinan pada sebagian besar penduduk kawasan Blora.

Kondisi sosio-ekologis seperti di atas mendorong komuniti desa Nglebur, kecamatan Jiken, kabupaten Blora untuk mengembangkan serangkaian institusi dan aktivitas sebagai siasat untuk mengatasi ataupun setidaknya beradaptasi secara sosial dan simbolik atas kondisi itu. Salah satu diantaranya, praktek yang dikembangkan adalah ritual *manganan*, yaitu ritual kolektif yang diyakini bersifat sacral tetapi sekaligus menjadi perayaan dan "pesta" bagi sekenap komuniti. *Manganan* wajib dilakukan oleh sekenap

anggota komuniti setahun sekali pada bulan *Sela* atau bulan ke-11 dalam sistem kalender Jawa. Oleh sebab itu, ritual *manganan* menjadi salah satu momen paling penting bagi komuniti desa Nglebur, karena ia diyakini akan menentukan kelangsungan dan bahkan kesejahteraan hidup sekenap anggota komuniti tahun-tahun mendatang.

Pokok dari ritual ini adalah kenduri/ makan (*mangan*) bersama dan diakhiri dengan *tayuban* (pergelaran *tayub*) di depan *Punden*, yaitu roh/zat yang diyakini menjadi pelindung dan penjaga desa, yang bersemayam di pohon besar dan biasanya di bawahnya terdapat sendang (sumber mata air). Di desa Nglebur, di mana pengamatan untuk pengambilan data bagi tulisan ini dilakukan tahun 2003, pohon yang dianggap sebagai *punden* itu berupa pohon Trembesi yang terletak di pinggir dusun Klumpit⁵. Kenduri diikuti oleh hampir seluruh warga desa, laki-laki maupun perempuan, tua dan muda. Pagi hari, Jum'at legi⁶, bulan *Sela* (bulan ke sebelas dalam sistem kalender Jawa) penduduk datang berduyun-duyun dari berbagai penjuru desa membawa beraneka wadah berisi makanan, yang terdiri dari nasi putih (beras) dengan lauk berupa sayur *keleman* dan beberapa di antara juga dengan ayam panggang, dibawa menuju *punden* desa yang terletak dekat sungai dan persawahan. Setiba di tempat ritual, nasi beserta sayur yang dibawa oleh orang-orang yang datang itu dikumpulkan menjadi satu di atas hamparan tikar yang di atasnya telah dialasi daun-daun jati yang secara tradisional menjadi wadah makan pengganti piring dalam ritual-ritual semacam itu. Setelah itu "mantra" (*ujub*)⁷, yaitu penyampaian maksud atas satu-persatu persembahan sesaji,

⁴ Sejak tahun 1983 pemerintah kabupaten Blora, melalui Dinas pendidikan dan Kebudayaan melakukan pembinaan terhadap kelompok atau para pelaku *tayub* karena kesenian itu dianggap kasar, vulgar dan kurang halus. Untuk itu diadakan penataran-penataran di kantor-kantor Dinas Kebudayaan oleh Kepala Seksi kebudayaan atau mendatangkan pelatih-pelatih profesional dari institusi pendidikan tinggi kesenian. Hasilnya, suwel -yaitu cara penari laki-laki memberikan uang kepada *joged* degna cara menyelipkan di belahan buah dada- dilarang dilakukan, jarak antara *jogged* dengan penari laki-laki tidak boleh kurang dari 1 meter, dan penari laki-laki dilarang minum minuman keras.

⁵ Masyarakat setempat mengenal *punden* itu sebagai sendang Klumpit karena memang berupa sendang (sumber mata air) yang terletak di dusun Klumpit.

⁶ Pelaksanaan ritual *manganan* bisa dilakukan pada hari yang berbeda di tiap-tiap desa, tetapi selalu pada hari-pasaran (kombinasi perhitungan kalender masehi dan kalender Jawa) yang tetap. Untuk desa Nglebur, misalnya, *Manganan* selalu dilaksanakan pada Hari Jum'at legi. Sedangkan untuk desa-desa lain bisa sehari sesudah atau sebelumnya, atau bahkan seminggu sebelumnya, tetapi tetap dalam buka *Sela*.

⁷ Pada saat pengamatan ini dilakukan, kenduri selain *ujub* yang bersumber dari tradisi Jawa yang dilakukan oleh *modin*, juga diikuti doa dalam cara Islam dalam bahasa Arab yang dilakukan oleh seorang *kaum*.

disampaikan oleh seorang *modin* (pemimpin upacara) dan selanjutnya makanan itu disantap bersama oleh segenap orang yang hadir dan sisanya dibungkus untuk dibawa pulang sebagai *berkat* (berkah). Pada titik ini, ritual ini juga bermakna sebagai pesta istimewa bagi segenap anggota komunitas, karena makan nasi dari beras⁸ dengan lauk daging beserta sayur keleman di masa lampau sungguh bernilai istimewa untuk daerah-daerah pedesaan yang tandus.

Belum lagi semua orang selesai menyantap nasi kendurinya, gamelan mulai dibunyikan dengan memainkan gending tertentu untuk menandai *Tayuban* sebagai puncak ritual *manganan* mulai digelar. *Tayuban* adalah tarian yang ditampilkan oleh satu orang perempuan atau lebih penari *tayub* (*joged*) yang kemudian melibatkan para lelaki yang hadir untuk turut serta menari. Bagian ini diyakini sebagai tindakan penting yang tidak boleh tidak ada dalam ritual *manganan*.

“.....masyarakat tetep mboten trimo, yen kamituwa ra gelem nanggap joged....ayo klumpukno duwit dewe nanggap jogged....wis gak keno ditinggal turun temurune.....”⁹

Banyak anggota komunitas desa Nglebur dan desa-desa lain di Blora menggelar *tayuban* dalam ritual *manganan* adalah sebuah kewajiban sosial, yang diyakini akan mendatangkan kesuburan pada tanah mereka, hujan akan datang tepat pada saatnya dalam kadar yang cukup, tanaman akan tumbuh baik tanpa gangguan hama. Menggelar *tayuban* di depan *punden* lalu menjadi semacam investasi dan cara penyelesaian simbolik sekaligus psikologis atas persoalan hidup mereka dalam tahun-tahun yang akan mereka jalani. Menilik keberadaan relief lingga-yoni seperti yang ada di candi Suku misalnya, agaknya kepercayaan dan praktek ritual kesuburan semacam itu merupakan tradisi kuno, setidaknya-tidaknya bersumber pada mitos tentang kesuburan

dalam kepercayaan Hindu, bahkan bisa juga berasal dari masa sebelumnya. Hingga kini praktek ritual itu telah menjadi sebuah kewajiban sosial bagi komunitas desa Nglebur, dan pengingkaran terhadap kewajiban itu diyakini akan mendatangkan bencana gaib di desa mereka, baik berupa kegagalan panen, penyakit, bencana alam, atau yang lainnya.

Kesakralan peristiwa maupun penari *tayub* menjadikannya sebagai momen bagi individu atau keluarga untuk melunasi kewajiban dari janji yang pernah dibuat karena terbebas dari beban derita atau sebaliknya cita-cita yang ingin dicapai. Dalam peristiwa *tayuban* yang sempat diamati, beberapa orang lelaki berusia lanjut asyik menari sembari menggendong seorang bayi, dan beberapa orang lainnya mengalungkan tali pengikat sapi, sementara seorang ibu tua menyerahkan beberapa lembar uang kepada pemain gamelan untuk melunasi nazar yang pernah diucapkannya. Penari *tayub* dan *tayuban* oleh sebagian penduduk diyakini menyimpan kekuatan mistis tertentu, seperti menyembuhkan anak ataupun hewan yang sakit, melancarkan usaha, melancarkan mencapai cita-cita, dan sebagainya. Itu sebabnya, mereka yang meyakini telah atau ingin lepas dari persoalan yang membelenggu hidupnya menyatakan hal itu di hadapan khalayak sebagai tanda berakhirnya kewajiban/hutang gaib karena telah diberi pertolongan oleh kekuatan yang melindunginya.

Buoh: Pesta Pemeliharaan Sumber Sosial

Manganan, bagi komunitas desa Nglebur, bukan hanya bermakna ritual pemujaan, tetapi juga pesta bagi segenap warganya secara sosiologis menjadi lokus bagi penguatan ikatan-ikatan antar individu sebagai sebuah komunitas. Ritual *manganan* melibatkan serangkaian aktivitas lain yang telah dimulai dengan

⁸ Pada masa lampau, pada komunitas petani pedesaan di wilayah tandus seperti Blora, Purwodadi, Wonogiri, Pacitan, dan lain-lain, mengenal jenis nasi lain selain dari beras, yaitu *thiwul* yang terbuat dari ketela pohon. Sehari-hari nasi jenis ini lebih banyak dimakan oleh penduduk kebanyakan, oleh karena ketidakcukupan beras untuk memenuhi kebutuhan makan dalam satu tahun. Makan nasi beras hanya dilakukan pada peristiwa-peristiwa khusus, seperti kenduri, upacara hajadan, atau disuguhkan untuk tamu.

⁹ Wawancara dengan Warsito, seorang warga desa Jepon, kecamatan Jiken, Blora. Wawancara dilakukan pada tahun 2001, dan kutipan ini diambil dari rekaman yang masih tersimpan.

bergotong-royong membersihkan *Punden* di masing-masing desa, beberapa hari sebelum ritual *manganan* dilaksanakan. Lalu sehari sebelum hari pelaksanaan, setiap keluarga di desa itu memasak makanan-makanan yang untuk ukuran setempat dianggap istimewa, seperti misalnya nasi putih, sayur tahu dan tempe, dan kadang juga sayur daging, makanan-makanan pesta seperti *jadah*, *wajik*, *lemper*, serta beraneka kue kering. Makanan-makanan itu selain dipersiapkan untuk tamu yang datang dan juga dibawa sebagai sesaji dalam kenduri di *punden* esok harinya, sebagian besar diberikan kepada tetangga, sanak-kerabat dan orang-orang yang dianggap memiliki hubungan dekat dengan keluarga, baik dalam desa yang sama ataupun yang di desa lain. Praktek semacam itu di kalangan orang Blora dikenal sebagai *buah*.

Gotong-royong membesihkan area *punden* menjadi kesempatan berkumpul bagi segenap anggota komunitas untuk sebuah pekerjaan bersama, merawat¹⁰ situs tempat bersemayam pelindung desa mereka. Aktivitas semacam ini bukan hanya untuk menyelesaikan sebuah pekerjaan secara bersama, tetapi yang lebih penting juga menjadi arena untuk membangkitkan ingatan tentang kebersamaan sebagai sebuah tanggung-jawab, bahwa individu-individu hanyalah bagian dari sebuah kolektiva yang kedudukannya lebih penting dan berdaya. Penting dan berdayanya sebagai kolektiva ini terus terus diingatkan; dan bahwa orang sebagai individu sungguh tidak akan berdaya jika kelaparan, kesakitan bahkan kematian menghampirinya. Dalam keadaan darurat seperti itu, tanggung jawab penyelesaian diserahkan kepada kolektiva, entah dengan memberikan suport tenaga kerja, uang, barang atau atau sekedar berbagi rasa derita sebagai bentuk dukungan moral. Aktivitas gotong-royong pada galibnya berfungsi memelihara kekuatan kolektiva yang diniscayakan akan menjadi tempat bergantung bagi individu-individu untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang mereka hadapi.

Buoh diwujudkan dengan memberikan atau menyajikan makanan kepada tetangga,

sanak-kerabat ataupun tamu yang bertandang telah menjadi kelaziman yang jarang ditinggalkan oleh keluarga-keluarga di desa yang sedang menyelenggarakan *manganan*. Oleh karena ritual *manganan* di masing-masing desa dilaksanakan dalam waktu berbeda, maka *buah* ini bisa terus berlangsung secara bergantian hampir di sepanjang bulan. *Manganan* lalu menjadi peristiwa pesta komunitas, karena ada kewajiban sosial yang nyata bagi para anggotanya untuk berbagi agar orang lain yang tidak sedang menyelenggarakan pesta juga merasakan hal yang sama (*shared poverty*). Pada titik ini, *manganan* bisa ditanggapi sebagai sebuah corak pertukaran (*gift-giving*) dengan pola integrasi yang oleh Polanyi dikategorikan sebagai "resiprositas" karena terjadi di antara keluarga dan tema-teman (Polanyi, 1944)¹¹. Kelaziman telah bergeser menjadi "kewajiban" bagi setiap orang atau keluarga sebagai bagian dari komunitas, maka pertukaran itu terus bisa dipelihara dalam keadaan yang relatif stabil.

Istilah *buah* juga berlaku untuk aktivitas dalam ritual hajadan. Telah juga menjadi kelaziman bagi setiap anggota komunitas di desa Nglebur untuk memberi sumbangan, baik berupa uang atau bahan makanan, kepada anggota komunitas yang sedang menyelenggarakan ritual keluarga. Memberikan sumbangan yang telah menjadi kelaziman ini dalam istilah setempat juga disebut *buah*. Sebagaimana halnya dalam *manganan*, *buah* dalam ritual keluarga ini juga bercorak resiprositas karena orang yang menerima sumbangan itu pada gilirannya juga wajib melakukan hal sama ketika anggota komunitas lainnya menyelenggarakan ritual dalam keluarganya.

Pengingkaran terhadap keseimbangan pertukaran itu akan mendatangkan sanksi yang nyata dari komunitas, biasanya berupa "pengucilan"; dalam arti, orang yang mengingkari/ atau menghentikan pertukaran sehingga keseimbangannya menjadi terganggu akan diberi label sebagai orang yang tidak tahu adat dan dianggap sebagai bukan orang yang

¹⁰ Rasionalisasi dari pemujaan dan perawatan situs ini akan dijelaskan pada bagian berikutnya.

¹¹ Dikutip dari Dalton, 1971: 14.

lazim. Ia akan kehilangan hak mendapatkan dukungan tenaga kerja atau bentuk dukungan lainnya dari kolektivanya ketika mengalami keadaan darurat, seperti sakit atau malah kematian, misalnya. Pengucilan dan hukuman sosial menjadi beban yang dianggap sangat berat oleh individu-individu anggota komunitas karena dalam masyarakat Jawa secara umum, orang sebagai individu tidaklah berarti¹², yang lebih penting adalah masyarakat. Bagi komunitas desa Nglebur, seperti juga desa-desa lain di Blora, hal ini menjadi terasa lebih berat oleh karena alam menyediakan sumber penghidupan secara kurang dan ancaman kekurangan pangan, penyakit dan sebagainya terus menerus menghantui setiap anggota komunitas. Perasaan tidak berdaya untuk mengatasi atau sekedar menghindari dari ancaman-ancaman semacam itu menjadi begitu kuat. Dalam ketidakberdayaannya sebagai individu itu, kolektiva menjadi subyek tempat disandarkan harapan yang paling mungkin dan dekat. Maka, hukuman secara sosial dari komunitas akibat pengingkaran terhadap kelaziman *buoh*, bagi orang desa Nglebur, menjadi hal yang sama menakutkannya dengan bencana yang diyakini akan datang jika lalai menyelenggarakan ritual. Menjalankan ritual *manganan* atau *gas desa* dan menjalankan kelaziman *buoh*, bagi orang desa Nglebur, adalah investasi bagi jaminan akan hadirnya dukungan dari komunitas pada saat mereka mengalami keadaan darurat kelak. Dengan demikian, praktek tersebut sesungguhnya dilandaskan pada rasionalitas ekonomis dan perlindungan keamanan dalam arti semacam asuransi resiko dalam konteks sistem ekonomi modern.

Memuja *Punden*, Memelihara Sumber Ekonomi

Penduduk desa Nglebur pada masa kini sebagian telah berpendidikan cukup tinggi, menganut agama-agama samawi yang melarang penyembahan terhadap pohon dan telah menjadi bagian dari sistem pasar global

yang kapitalistik. Tetapi pada saat yang bersamaan, praktek pemujaan terhadap *punden* melalui ritual *manganan* dan pergelaran *tayuban* untuk mendatangkan kesuburan maupun pelunasan *ujar* (nazar) tetap menjadi praktek yang tidak ingin ditinggalkan. Bagaimana realitas seperti itu dijelaskan?

Secara sosiologis, seperti telah digambarkan pada bagian terdahulu, bahwa ritual *manganan* merupakan arena di mana individu-individu kembali diingatkan sebagai sebuah komunitas, sehingga rajutan pengikat komunitas kembali kuat. Di sisi lain, secara normatif, ritual *manganan* menjadi upaya simbolik untuk keluar dari persoalan ancaman paling menakutkan bagi komunitas seperti: gagal panen akibat hama, kekurangan air, kekurangan pangan, penyakit, dan sebagainya, akibat lingkungan alam yang tandus. Sebagai tindakan simbolik, ritual kesuburan *tayuban* dalam *manganan*, sesungguhnya bukan berada dalam ruang kosong tanpa acuan empiris, melainkan dilandaskan pada rasionalitas yang mengendap sebagai pengetahuan kolektif.

Berikut ini akan digambarkan rasionalitas dari sistem kepercayaan dan praktek ritual *manganan* yang berpuncak pada pergelaran *tayuban* sebagai bentuk ritual kesuburan. Pertama, ritual *manganan* yang berpuncak pada *tayuban* diyakini oleh komunitas pelakunya sebagai upaya paling masuk akal untuk mendatangkan kesuburan bagi desanya. Bagi komunitas petani pedesaan dengan lingkungan alam tandus, kesuburan menjadi semacam cita-cita kolektif yang harus diwujudkan agar kelangsungan hidup paling minimal, bisa terus dipertahankan. Cita-cita tentang hadirnya kesuburan yang bisa mendatangkan murah sandang dan pangan (*sageto mirah sandang kalawan tedi*) berkali-kali diungkapkan secara verbal melalui *ujub* oleh *modin* dalam kenduri. Sesudah itu juga ditampilkan sebagai lambang (*enact*) lewat pergaulan laki-laki perempuan dalam *tayuban*.

Perilaku ritual pemujaan *punden* sebagai bentuk ritual kesuburan tampak sebagai tindakan yang rasional¹³. *Punden* yang

¹² Lihat: Niels Mulder, 198.....

¹³ Lihat juga, Setiyono, 2007:5.

bernama Nyai Gadhungmlati yang oleh anggota komunitas diyakini sebagai pelindung dan penjaga desa, seperti telah digambarkan pada bagian sebelumnya, bersemayam di pohon besar yang di bawahnya hampir selalu merupakan sendang (sumber mata air)¹⁴. Sendang ini di masa lalu menjadi sumber air paling penting untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga warga dan juga pengairan bagi sawah dan lading oleh karena dari sumber itu pulalah aliran air di sungai atau parit berasal. Dari gambaran ringkas ini, dapat diduga secara meyakinkan bahwa pemujaan *punden* tidak lain adalah modus tradisional untuk mengkonservasi sumberdaya air yang bagi masyarakat di daerah tandus nilainya sungguh amat berarti¹⁵. Air yang begitu terbatas menjadi sangat penting untuk menjaga ketersediaannya, dan hal itu hanya bisa terjadi jika lunturnya air dalam tanah bisa diikat atau sekurangnya dihindari lewat vegetasi terpelihara dengan baik. Mengkonstruksi narasi bahwa pohon besar menjadi tempat bersemayam roh/zat bernama Nyai Gadhungmlati yang menjaga dan melindungi desa menjadi pranata penyelubung pengetahuan tradisional tentang modus mengkonservasi sumber air dan pada akhir juga merupakan sumber ekonomi bagi komunitas.

Kesimpulan

Masyarakat Blora bukanlah sebetulnya *tribe* atau *band*, melainkan bercorak *rural peasant* yang telah menyerap pengaruh urban dengan cara-cara yang khas. Sistem pendidikan modern, agama samawi, dan produk-produk teknologi sudah barang tentu pada banyak bagian tidak mampu mengelak dari proses global baik dalam sektor ekonomi maupun komunikasi. Dalam komunitas yang seperti itu, ritual *manganan* yang puncaknya adalah ritual kesuburan *tayuban*, masih secara kuat diyakini dan dipraktikkan setiap tahun. Tradisi ritual ini

menjadi penting kedudukannya, bukan karena semata-mata sebagai sebuah ekspresi religius, melainkan "embedded" dengan persoalan mendasar dalam kehidupan sehari-hari masyarakat setempat.

Ritual *manganan* dengan *tayub* sebagai pencaknya sesungguhnya adalah sebuah modus institusional untuk melakukan konservasi sumber mata air sebagai sumber hidup (ekonomi) paling mendasar. Sebagai sebuah pesta bersama, *manganan* juga berfungsi mengingatkan anggota sebagai sebuah komunitas yang akan menjadi jaminan dukungan pada saat anggotanya mengalami keadaan darurat.

Kedua jaminan tersebut, bagi komunitas desa yang hidup dalam lingkungan alam tandus, sungguh bisa memberi rasa aman atau harapan indah yang untuk sejenak bisa mengalihkan dari realitas kemiskinan yang sehari-hari mereka rasakan, sebagaimana pengalihan yang diberikan oleh *ciu*¹⁶ yang lazim diminum para lelaki sembari *njoged tayub*. Di sini sebuah bentuk (*cultural form*) lahir dari cara berfikir rasional untuk menyelesaikan baik secara simbolik social maupun psikologis persoalan-persoalan ekonomi yang dihadapi oleh sebuah komunitas.

Kepustakaan

- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, Inc., Publisher.
- Lessa, William. A., dan Evon Z. Vogt (ed). 1979. *Reader in Comparative Religion: an Anthropological approach*. New York: HarperCollins Publisher.
- Morris, Bryan. 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Mulder, Niels. 1985. *Pribadi dan Masyarakat Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.

¹⁴ Pada masa kini, banyak di sendang di punden itu tidak lagi ada oleh karena airnya bukan lagi menjadi satu-satunya sumber untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga maupun pengairan, sehingga acap terabaikan dan sumbernya menjadi mati.

¹⁵ Bandingkan dengan Redfield, 1982: 92.

¹⁶ Minuman tradisional berkadar alkohol tinggi yang dibuat dari fermentasi tetes tebu.

- Rappaport, Roy. 1979. "Ritual, Sancity, and Cybernetics" dalam *Reader in Comparative Religion: an Anthropological approach*. Oleh Lessa, William. A., dan Evon Z. Vogt (ed). New York: HarperCollins Publisher.
- Redfield, Robert. 1982. *Masyarakat Petani dan Kebudayaan*. Jakarta: Yayasan Ilmu-ilmu Sosial.
- Setiyono, Budi. 2007. "Untuk Apa Ngopeni Tradisi? Belajar dari *Tayub*". Dalam "Lango". Jurnal Seni Dwi Bulanan. Edisi 2 Vol. 3. Hal. 1-6. Surakarta: Taman Budaya Jawa