STUDI KONSEP NILAI HARGA DIRI DALAM BUDAYA MASYARAKAT MADURA

DISERTASI
Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Studi Islam
Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Oleh
Achmad Bahrur Rozi
NIM. F530415039

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Achmad Bahrur Rozi

NIM : F530415039

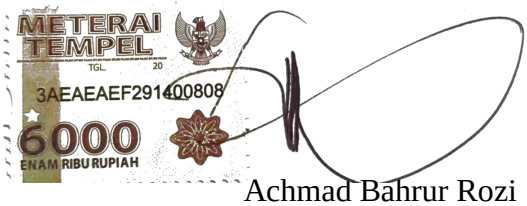
Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 13 Mei 2020

Saya yang menyatakan,



Achmad Bahrur Rozi

PERSETUJUAN

Disertasi An. Achmad Bahrur Rozi ini telah disetujui
Pada tanggal, 17 Maret 2020

Oleh

PROMOTOR

Prof. H. Achmad Jainuri, MA, Ph.D

PROMOTOR

Dr. Ahmad Nur Fuad, MA

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "Studi Konsep Nilai Harga Diri Dalam Budaya Masyarakat Madura" yang ditulis oleh Achmad Bahrur Rozi ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 28 September 2020

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua/Penguji) .....
2. Dr. Rofhani, M.Ag. (Sekretaris/Penguji) .....
3. Prof. Dr. H. Achmad Jainuri, MA, Ph.D. (Promotor/Penguji) .....
4. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA. (Promotor/Penguji) .....
5. Prof. Dr. H. Syamsul Arifin, M.Si. (Penguji Utama) .....
6. Prof. Dr. H. Nur Syam, M. Si (Penguji) .....
7. Dr. Suhermanto Ja'far, M.Hum. (Penguji) .....

Surabaya, 10 Oktober 2020

Ketua,

KEMENTERIAN AGAMA PASCASARJANA SURABAYA UIN SUNAN AMPEL

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag..
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Dr. Achmad Bahrur Rozi, SHI. M.Hum
NIM : F5300415039
Fakultas/Jurusan : Studi Islam (S3)
E-mail address : rozy170180.br@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ☑ Desertasi ☐ Lain-lain (……)
yang berjudul :

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya 04 Januari 2022

Penulis

(Dr. Achmad Bahrur Rozi, SHI. M.Hum)

ABSTRAK

Judul Disertasi	:	**STUDI KONSEP NILAI HARGA DIRI DALAM BUDAYA MASYARAKAT MADURA**
Penulis	:	Achmad Bahrur Rozi
NIM	:	F53415039
Pembimbing	:	Prof. H. Achmad Jainuri, MA, Ph.D Dr. Ahmad Nur Fuad, MA
Kata Kunci	:	Nilai, Harga Diri, Makna, Budaya

Orang Madura sangat menjunjung tinggi martabat dan harga diri. Hampir segala bidang kehidupan orang Madura selalu menampilkan harga diri sebagai filosofi. Dalam budaya Madura, harga diri merupakan mekanisme nilai untuk menyelesaikan persoalan-persoalan dan kesulitan-kesulitan yang dihadapi orang Madura secara baik dan benar dari sudut pandang budaya. Studi ini bertujuan untuk mencari, menguak, menemukan, memaknai dan mendeskripsikan nilai harga diri serta artikulasinya dalam kehidupan dan tradisi orang Madura. Dalam studi ini akan dibahas tentang dimensi harga diri yang menjadi landasan dan tolok ukur orang Madura dalam bertindak dan mengaktualisasikan diri sehari-hari.

Studi dalam disertasi ini berusaha menjawab rumusan masalah sebagai berikut: 1) Bagaimana makna harga diri sebagai prinsip nilai dalam masyarakat Madura? 2) Bagaimana aktualisasi nilai harga diri masyarakat Madura di tengah tantangan modernitas? Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan fenemenologi. Pendekatan fenomenologi bertujuan untuk mengungkap makna nilai-nilai yang terkandung dalam perilaku, bahasa, kebiasaan, simbol, dan tradisi masyarakat Madura.

Penelitian ini menemukan bahwa: 1) Bagi orang Madura harga diri bermakna sebagai nilai inti (*core values*) yang melandasi semua aspek kehidupan. Harga diri merupakan seperangkat pengetahuan dan nilai yang menjadi acuan orang Madura dalam betindak dan beperilaku. Semua varian tradisi dan budaya yang ditampilkan oleh masyarakat Madura berdimensi harga diri. Harga diri orang Madura lebih menunjukkan ciri individual daripada kolektif, menekankan aspek kompetisi internal "ke dalam" (keterpandangan dan kemenonjolan satu individu terhadap individu yang lain), belum menjadi semangat kolektif untuk melawan ancaman bersama, 2) Terjadi pergeseran makna harga diri yang ditandai dengan pudarnya simbol-simbol kebanggaan harga diri tradisional (lama) digantikan dengan simbol-simbol harga diri baru sebagai akibat perubahan zaman. Selain itu terjadi perubahan oreintasi harga diri dari awalnya bersifat kompetisi antara aktor menjadi dominasi oleh satu aktor terhadap aktor yang lain. Harga diri sebagai nilai tidak berubah karena waktu, namun sistem simbolisasinya mengalami perubahan. Pasca reformasi menandakan kebangkitan strata kiai dan redupnya status sosial yang lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الملخص

ألموضوع	:	**دراسة مفهوم قيمة احترام الذات في ثقافة المدوريين**
ألباحث	:	أحمد بحر الرازي
رقم الطالب	:	F53415039
الملاخض	:	الأستاذ الحاج أحمد زينوري الماجستير
		ألدكتور أحمد نور فؤاد الماجستير
ألكلمات الرئيسية	:	القيمة, قيمة احترام, معنى, ثقافة

ألمادُوْرِيُّوْنَ لَدَيْهِمْ كَرَامَةً وَشَخْصِيَّةً ذاتيةً آلية, وأفضلتهم كفلسفة في كل المجلات الحياة. علي حسب تقاليد مادورا ومنظور ثقافي, يَعُدُّ المهام الذاتي آلية قيمة لحل المشكلات والصعوبات التي يواجهها شعب مادوري بشكل صحيح. تهدف هذه الدراسة إلى البحث العلمي والكشف عنها وإيجادها وتفسيرها ووصفها عن قيمة الشخصية والتعبير عنها في حياة وتقاليد مادوريين. بحثاً لهذه الدراسة أيضاً علي أبعاد تقدير الذات التي تشكل أساس ومقاييس مادوريين في التمثيل وتحقيق حياتهم اليومية.

تحاول الدراسة في هذه الأطروحة الإجابة على صياغة المشكلة على النحو التالي : ما معنى شخصية الذاتية كمبدأ للقيمة في مجتمع مادوري؟ كيف يتم تحقيق قيمة تقدير مادوري للذات وسط تحديات الحداثة؟ هذه الدراسة من البحوث الكيفية التي تمثل مع النهج الظواهري. في سياق هذه الدراسة ، يهدف النهج الكيفية الظواهرية إلى الكشف عن معنى القيم الموجودة في سلوك ولغة وعادات ورموز وتقاليد مجتمع مادوري. النظرية ذات الصلة هي الظواهر الرمزية والتفاعلية.

أن هذه الدراسة تكونت علي : ١) احترام الذات عند المادوريين هى أعلى قيمة، الأساس لجميع جوانب الحياة. التقاليد والثقافات التي تظهر من قبل مقاييس المجتمع مادوري كان لديهم من احترام الذات. ولكن شخصية مادوريين هي أكثر فردية من الجماعية، **و**التأكيد على جوانب التنافس الداخلي "داخليًا" (إمكانية رؤية شخص ما وبروزه ضد فرد آخر). ولم يصبح شخصية مادوريون أيضاً روحًا جماعية لمقاومة التهديد المشترك. ٢) فقد تحولت في معنى تقدير الشخصية التي تَتَلاَشَىْ مع تلاشي رموز تقدير الكبرياء (التقليدي) وشخصية الذاتية التي تم استبدالها برموز جديدة لتقديرها نتيجة بتغير الأزمنة. بالإضافة إلى أن تغييرت في تقدير الذاتية من وصفه روح المنافسة بين الجهات الفاعلة المسيطرة عليها ممثل واحد على الآخر. ولا يتغير شخصية الذاتية كقيمة مع مرور الأزمان، ولكن يتغير بالنظام الرمزي ذاته. ما بعد عصر الإصلاح رمزاً لنهضة طبقة كياهي (*kiai*) وتعتيم الأوضاع الاجتماعية الأخرى.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Tittle	:	**STUDY OF THE CONCEPT OF SELF-ESTEEM IN THE CULTURE OF THE MADURA SOCIETY**
Researcher	:	Achmad Bahrur Rozi
NIM	:	F53415039
Supervisor	:	Prof. H. Achmad Jainuri, MA, Ph.D Dr. Ahmad Nur Fuad, MA
Keywords	:	Value, Self-esteem, Meaning, Culture

Madura people have a very high regard for dignity and self-esteem. Almost every area of life Madura's people always present self-esteem as philosophy. In the Madura culture, self-esteem is a value mechanism for solving problems and difficulties that Madura faces well and properly from a cultural standpoint. The study aims to find, to unravel, to find, to define, and to describe the value of self-esteem and its articulation in the lives and traditions of Madura people. In this study we will discuss the dimensions of self-esteem that Madura people base upon acting and actualizing every day.

The study in the dissertation seeks to address the problem as follows: 1) how the meaning self-esteem as a principle of value in Madura's society? 2) how is the actualization of Madura society's self-respect in the modern era? This kind of research is qualitative research with a phenomenological approach. In the context of this research, a phenomenological qualitative approach aims to reveal the meaning of the values embodied in the behavior, language, habits, symbols, and traditions of the Madura society.

The study found that: 1) For Madura people, self-esteem means as a ultimate and core value that becomes the foundation for all aspects of life. All variants of tradition and culture were displayed by the dimensional Madura society of self-esteem. But the Madura's self-esteem shows more individuality than the collective, emphasizing the aspects of internal competition "into" (the excitement of one individual against another individual). Madura's self-esteem has not yet become a collective spirit to fight a common threat. 2) There was a shift in the meaning of self-esteem marked by the presence of traditional (old) self-esteem symbols, replaced by new self-esteem symbols as a result of changing times. Moreover, the change in self-esteem based on a competition between actors to be dominated by one actor over another. Self-esteem as a value has not changed because of time, but its symbolic system has changed. Following the reformation, the rise of strata *kiai* and the waning of other social status.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL …… **i**
PERNYATAAN KEASLIAN……..…… **ii**
PERSETUJUAN DISERTASI ……..…… **iii**
PERSETUJUAN TIM PENGUJI …….. **iv**
PENGESAHAN TIM PENGUJI.……..…… **v**
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN…….. **vi**
PEDOMAN TRANSLITERASI…….. **vii**
KATA PENGANTAR …… **xiii**
ABSTRAK ……..…… **xiv**
DAFTAR ISI …… **xvii**

BAB I PENDAHULUAN …..... **1**
A. Latar Belakang 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah..... 7
C. Rumusan Masalah …..... 8
D. Tujuan Penelitian 9
E. Manfaat Penelitian 9
F. Studi Terdahulu 10
G. Perspektif Teoritik..... 15
H. Metode Penelitian 42
1. Jenis Penelitian 42
2. Sumber Data 45
3. Informan Penelitian 46
4. Teknik Pengumpulan Data 48
5. Lokasi Penelitian 49
6. Triangulasi ……..... 50
7. Analisis Data 51
8. Sistematika Pembahasan..... 53

BAB II NILAI DAN BUDAYA MADURA **54**
A. Madura Sebagai Entitas Kultural ……. 54

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Identitas Budaya Madura ……..... 69
C. Sosial Keberagamaan Masyarakat Madura 77
D. Stratifikasi Sosial Masyarakat Madura ……..…….. 86
E. Nilai Dalam Tradisi Masyarakat Madura……...…….. 91
1. Nilai Luhur Dalam Pepatah Madura..... 92
2. Kesenian Masyarakat Madura..... 99
a. Bentuk Rekreasi Orang Madura……..... 100
b. Tradisi *Tanéyan Lanjhâng* ……..…..... 104
c. *Karja*: Pesta Perkawinan Madura……..... 111
d. Tradisi Carok……..…..... 114

BAB III KONSEP HARGA DIRI ORANG MADURA 119
A. Konsep Nilai Harga Diri..... 119
1. Karakteristik Harga Diri ……..... 124
a. Karakteristik Harga Diri Tinggi ……..... 125
b. Karakteristik Harga Diri Rendah ….……. 126
2. Aspek-Aspek Harga Diri ……..... 128
B. Harga Diri Dalam Konteks Budaya ……..... 129
C. Konsep Harga Diri Dalam Struktur Sosial Madura …..…… 138
1. Kelas Sosial Masyarakat Madura dan Kepemimpinan Kiai……..... 145
a. Santri dan Kerinduan Untuk Dipatuhi..... 151
b. *Kompolan Bani* dan Model Prestise Baru 156
2. Dimensi Prestise Dalam Ritus Ekonomi Dalam Tradisi Karja 159
3. Harga Diri dan Etos Kerja Orang Madura 165
4. *Tanéyan Lanjhâng* Benteng Harga Diri 168
a. Batas Teritorial *Tanéyan Lanjhâng* 169
b. Perempuan Simbol Prestise 174
5. Prestise Dalam Kompetisi Kerapan Sapi..... 179
a. Dinamika Karapan Sapi 183
b. Pertaruhan Harga Diri Dalam Kompetisi 186
6. Harga Diri dan Legenda Kesatria Madura 191

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Carok dan Harga Diri 192
b. Carok dan Nilai Kesatria Madura 197
D. Harga Diri dan Etika Kesukuan 200
1. Orang Madura Individualis Tetapi Tidak Egois 204
2. Harga Diri Orang Madura Antara Individual dan Kolektif ……..... 210

BAB IV AKTUALISASI DAN PERGESERAN NILAI HARGA DIRI … 213
A. Perubahan dan Tantangan Madura ……..... 213
1. Karapan Sapi Dari Prestise Ke Entertainment…… 218
2. Carok Saat Ini dan Pergeseran Maknanya …….. 222
3. Filosofi Ruang Yang Mulai Pudar 227
B. Pergeseran Makna dan Simbol ……..…….. 230
1. Era Santrinisasi dan Dominasi Strata Kiai 230
2. Transisi Kekuasaan Kiai 237
C. Harga Diri dan Kepatuhan Pasca Reformasi …… 243
D. Problem Tanah dan Harga Diri Orang Madura ……..… 250
1. Madura Darurat Agraria ……..…..……. 250
2. Transisi Nilai Harga Diri 254

BAB V PENUTUP ……...…… 259
A. Kesimpulan ……...…… 259
B. Implikasi Teoretik 260
C. Keterbatasan Studi 262
D. Saran dan Rekomendasi 262

DAFTAR PUSTAKA …….. 264
LAMPIRAN-LAMPIRAN……... 277

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

P E N D A H U L U AN

A. Latar Belakang Masalah

Nilai harga diri dalam satu kebudayaan merupakan kearifan lokal yang dapat didefinisikan sebagai seperangkat pengetahuan dan praktek-praktek pada suatu komunitas yang lahir dari kebiasaan hidup generasi-generasi sebelumnya kemudian menjadi sebuah konsensus dan akhirnya dijadikan pegangan dalam hidup. Nilai-nilai budaya digunakan untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan atau kesulitan yang dihadapi masyarakat, baik yang berkekuatan seperti hukum maupun tidak.[1]

Suku Madura adalah salah satu suku di Indonesia yang dikenal kuat memegang teguh nilai harga diri. Pelecehan harga diri bagi orang Madura sama dengan pelecehan terhadap kapasitas diri. Sementara kapasitas diri seseorang secara sosial tidak terpisahkan dengan peran dan statusnya (*social role* dan *status*) dalam struktur sosial. Tidak jarang konflik yang berujung kekerasan, baik terjadi antara sesama orang Madura atau dengan suku lain, bersumber pada persoalan harga diri yang dilecehkan.[2]

Penjelasan Latif Wiyata mengenai *malo* sebagai kata kunci dalam memahami nilai harga diri masyarakat Madura sangatlah membantu dalam memahami nilai harga diri bagi orang Madura. Orang Madura akan merasa *malo* atau terhina jika harga dirinya dilecehkan oleh (atau sebagai akibat dari) perbuatan

---

[1] Ahmad Muttaqin, Fina 'Ulya (eds.), *Harga diri & Ekspresi Budaya Lokal Suku-Bangsa di Indonesia* (Laboratorium Religi dan Budaya Lokal (LABEL), Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, 2012), 15.

[2] A. Latief Wiyata, *Mencari Madura* (Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing, 2013), 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang lain. Dalam *Mencari Madura*, Latief Wiyata menyebutkan dua termenologi dalam bahasa Madura yang maknanya sama sekali berbeda, yaitu *malo* dan *todus*. Dalam bahasa Indonesia kedua kata ini kerap dipersamakan dan diterjemahkan dengan kata malu. Penerjemahan harfiah semata tanpa memperhatikan aspek penggunaannya dalam konteks sosial dan budaya Madura jelas akan mereduksi konsep dan makna yang terkandung dalam dua istilah tersebut.[3]

Dalam pemahaman orang Madura, *todus* merupakan ungkapan keengganan melalukan sesuatu karena berbagai kendala yang bersifat sosial-budaya. Orang yang sengaja melakukannya akan disebut *ta' tao atoran* atau *jânggâl* (tak mengerti etika kesopanan). Si pelaku dengan demikian harusnya merasa *todus* (malu) karena perbuatan tersebut. *Todus* dengan demikian merupakan kondisi psikologis yang muncul dari dalam diri seseorang akibat dari tindakan menyimpang dari aturan-aturan normatif.

Sementara *malo* muncul sebagai akibat perlakuan orang lain yang mengingkari atau tidak mengakui kapasitas dirinya sehingga yang bersangkutan merasa *tadâ' ajhina* (tidak bermakna secara sosial dan budaya). Orang Madura yang diperlakukan demikian akan merasa dilecehkan. Mereka akan melakukan tindakan resistensi atau perlawanan sebagai upaya untuk memulihkan harga diri yang dilecehkan. Dalam bentuk yang paling ekstrim resistensi tersebut bisa berujung pada carok. Ungkapan *"angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata"* menunjukkan kuatnya orang Madura memegang prinsip nilai harga diri.[4] Konsep *malo* urgen bagi orang Madura karena merupakan manifestasi dari penilaian

[3] Ibid., 16.
[4] Ibid., 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap pribadi seseorang. Sebaliknya dapat diartikan pula sebagai penghalang untuk melakukan perbuatan yang dapat merendahkan harga diri orang lain.

Sebagai bagian dari konsep kebudayaan, harga diri merupakan fenomena yang terdapat hampir pada semua kelompok masyarakat dan kebudayaan, baik sebagai konsep individual maupun kelompok. Masyarakat Bugis-Makasar memiliki konsep *siri* yang artinya malu, hina atau aib, dengki atau iri hati, harga diri atau kehormatan.[5] Ungkapan suku Makasar yang terkenal misalnya, *"punna tena siriknu, paccenu seng pakania"* (kalau tidak ada *siri*-mu *pacce*-lah yang kau pegang teguh).

Dalam pandangan orang Bugis-Makasar antara *siri* dan *pacce* selalu seiring sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Apabila *siri* dan *pacce* sebagai pandangan hidup tidak dipegang teguh dalam berperilaku, maka status seseorang dianggap tak lebih dari seekor binatang (tidak punya malu/*siri*). Tanpa *siri* dan *pace*, berarti seseorang tidak memiliki unsur kepedulian sosial dan hanya mau menang sendiri (tidak merasakan sedih/*pacce*).[6] Satu bukti bahwa harga diri tidak selalu bermakna kekerasan, tetapi juga bermakna kepedulian dan penghormatan.

Pada masyarakat Samawa dikenal konsep *ila* yang maknaya kurang lebih sama dengan *malo* dan *siri*, yaitu martabat, harga diri, malu, atau *kangila* (rasa malu).[7] Masyarakat Samawa merupakan salah satu etnis asli yang mendiami pulau Sumbawa, Propinsi Nusa Tenggara Barat. Ada beberapa ungkapan yang

---

[5] Mattulada, 'Manusia dan Kebudayaan Bugis Makassar', *Berita Antropologi*, Th. XI, No. 38, Juli-September, FS-UI, 1980, 108.
[6] Syahrul Yasin Limpo, *Profil Sejarah, Budaya dan Pariwisata Gowa* (Ujung Pandang: Intisari, 1995), 87.
[7] Abdul Muis, dkk., *Bumung Kamus Bahasa Samawa* (Bandung-Jatinangor: Alqa Prisma Interdelta, 2011), 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan bahwa *ila* mengandung pengertian sebagai perasaan malu dalam pemaknaan yang kurang lebih sama dengan konsep *malo* dan harga diri dalam konsep Madura, yaitu: (1) *ila* berarti malu berbuat tercela, atau *ila boat lenge*, (2), gagal mencapai yang telah dicanangkan, lebih-lebih apabila yang dicanangkan itu telah diketahui oleh masyarakat luas atau *ila boat no dadi*, (3) diremehkan atau dilecehkan keadaan dirinya atau *ila ya capa ling tau*, (4) tak dihormati atau tak dihargai orang lain, *ila sanonda rasa ling tau*.[8]

Bangsa Arab pra Islam juga mengenal istilah *murūah* sebagai media kompetisi meraih prestise pada masyarakat kesukuan.[9] Pondasi *murūah* adalah perilaku terpuji seperti kedermawanan (*al-karamu*) dan perilaku terpuji (*ma'rūf*) yang bisa dicapai dengan usaha keras dan bertanggung jawab. Perwujudan praktis dari nilai harga diri adalah sifat murah hati, kedermawanan, dan pengampunan yang sangat dijunjung tinggi orang Arab. Kedermawanan dalam arti memberi atau menolong orang yang membutuhkan merupakan nilai yang dijunjung tinggi dalam masyarakat Arab pra-Islam.

Aspek kompetitf dari *murūah* dalam kebudayaan Arab adalah bahwa sifat tersebut merupakan medium kompetisi meraih status sosial. Dari sini menunjukkan bahwa sikap deremawan dari sudut motivasinya sesungguhnya bersifat individual dan sosial sekaligus.[10] Di samping untuk memperoleh

---

[8] Sanapiah S. Faisal, *Budaya Masyarakat Petani; Kajian Strukturasionistik, Kasus Petani Sumbawa* (Disertasi, Universitas Airlangga Surabaya, 1998), 206.

[9] Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-'Aql al-Akhlāq al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Qyām fi as-Tsaqāfah al- 'Arabiyyah* (Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 2001), 513.

[10] Orang Arab termotivasi untuk dermawan karena mereka merasa bahwa nilai ini secara instrinsik adalah menyenangkan tanpa mempertimbangkan pujian dan celaan. Biasanya ketika kedermawanan telah menjadi kebiasaan dan karakter tanpa pamrih. Bagi orang Arab, murah hati/kedermawanan memiliki fungsi sosial untuk meringankan beban musibah seperti kelaparan, kekeringan, musim dingin, dan lain-lain. Jika musibah ini menimpa masyarakatnya yang miskin, dengan segera orang-orang Arab mengundi untuk menentukan giliran siapa yang akan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penghargaan, penghormatan, dan keteladanan, pengaruh dan simbol prestise adalah aspek yang paling penting. Pada aspek ini pemimpin atau kepala suku, yang memiliki sifat *murūah*, mendapat penghormatan statusnya naik ke level pemimpin (*sayyid*). *Murūah* dari aspek ini adalah mikanisme aristokrasi guna mencari status sosial yang tinggi dalam masyarakat Arab pra-Islam.[11]

Kesimpulan ini ditarik dari asumsi bahwa *murūah* pada awalnya berhubungan dengan posisi dan status dalam kepemimpinan suku Arab. Dengan demikian, *murūah* dapat dipandang sebagai sumber otoritas simbolik menggantikan otoritas negara dalam sebuah masyarakat tanpa negara seperti di Jazirah Arab waktu itu. *Murūah* dari sudut pandang ini adalah sekumpulan karakter atau watak aristokrasi kesukuan masyarakat Arab pra-Islam.[12]

Fenomena nilai harga diri sebagaimana ditunjukkan kelompok masyarakat dan kebudayaan di atas menunjukkan bahwa harga diri merupakan fenomena semua kebudayan. Harga diri juga tidak selalu hanya terkait dengan kekerasan seperti yang digambarkan Latief Wiyata dalam penelitiannya, Carok; Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura. Dalam sebuah penelitian yang dilakukan oleh Rokhyanto dan Marzuki tentang sikap masyarakat Madura terhadap tradisi carok menunjukkan fenomena sebaliknya bahwa terdapat 4 sikap individu terhadap carok, meliputi 75% tidak senang memiliki tradisi carok, 60% tidak melakukan carok, 77,38%, menyelesaikan persoalan secara bijak tanpa

---

mendapatkan kesempatan untuk memberikan pertolongan. Aspek inilah yang kemudian dapat disebut dengan ruang kompetisi guna meraih prestise di tengah masyrakat, Ibid., 513.

[11] Al-Jabiri menyebut aspek ini sebagai aspek negatif dari nilai harga diri karena dijadikan sebagai sarana untuk memperoleh status sosial yang tinggi. Jadi, tabiat-tabiat yang dikehendaki dan kesulitan-kesulitan yang harus ditanggung bukanlah tujuan itu sendiri, bukan karena tabiat-tabiat itu baik dan kesulitankesulitan itu ditempuh bukan karena perbuatan itu baik, tetapi untuk memperoleh kedudukan dan status sosial yang tinggi di tengah masyarakat, Ibid., 514.

[12] Ibid. 531.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

carok, dan 77,40 tidak melakukan carok karena taat terhadap hukum negara dan agama. Sedangkan 5 sikap kelompok orang Madura terhadap carok meliputi: 64,16% menerima carok bukanlah budaya orang Madura, 81,11% menyatakan masyarakat Madura cinta damai, 86,11% menyatakan carok tidak mewakili orang Madura, 82,44% menerima carok merupakan perbuatan keji dan melanggar hukum, dan 76,11% menyatakan akan menyelesaikan persoalan secara bijak tanpa carok.[13]

Dari hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa harga diri bagi orang Madura tidak selalu berkonotasi dan berorientasi kekerasan, namun juga bisa hadir dalam bentuk sikap mulia, seperti berani berkorban, murah hati, setia kawan, dan tanggung jawab. Orang Madura juga dikenal sangat santun, ramah, akrab, dan hangat dalam menerima dan menghormati tamu. Meskipun budaya yang sarat nilai-nilai positif tersebut seakan tertutupi oleh sikap dan perilaku kekerasan dan carok. Di sinilah perlunya studi lebih lanjut demi terbukanya wawasan masyarakat tentang nilai-nilai budaya Madura yang selama ini disalah-persepsikan.[14]

Secara demografis etnis Madura merupakan etnis ketiga terbesar setelah Jawa dan Sunda[15] Konsekuensi antropologisnya, kebudayaan Madura seyogyanya tidak dipandang sebelah mata. Meskipun kenyataannya dalam wacana akademik masyarakat dan kebudayaan Madura masih terabaikan dibandingkan dengan kedua etnis tersebut. Realitas ini menunjukkan bahwa studi-studi ilmiah tentang

---

[13] Rokhyanto dan Marzuki, "Sikap Masyarakat Madura Terhadap Tradisi Carok", *el Harakah* Vol.17 No.1 Tahun 2015, 71-83.
[14] Giring, *Madura di Mata Dayak: Dari Konflik Ke Rekonsiliasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2004), 91.
[15] Leo Suryadinata, dkk., *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik* (Jakarta: LP3ES, 2003), 46-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madura perlu digalakkan guna meningkatkan masifitas apresiasi terhadap tradisi, budaya, dan nilai-nilai kemaduraan agar tidak lagi dipandang sebelah mata.

Studi ini berusaha untuk mencari, menguak, menemukan, memaknai dan mendeskripsikan nilai harga diri serta bagaimana artikulasinya dalam kehidupan dan tradisi orang Madura. Dalam studi ini akan dibahas tentang dimensi harga diri yang menjadi landasan dan tolok ukur orang Madura dalam bertindak dan mengaktualisasikan diri sehari-hari. Karena sejatinya, terdapat keterkaitan antara prinsip nilai dengan perilaku sosial. Nilai pada umumnya merupakan unsur fundamental dalam bertingkah laku sosial.

Terlebih bahwa kebudayaan itu tidak luput dari hukum perubahan. Laju perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan sistem informasi, dan segala bentuk produk globalisasi jelas-jelas mempengaruhi sistem gagasan masyarakat, sehingga perlahan namun pasti turut merubah wajah suatu kebudayaan. Hal-hal yang bersifat materialistis dan egoistis atas nama modernitas tidak bisa dibantah telah merambah hampir seluruh sistem kebudayaan, tak terkecuali budaya dan sistem nilai masyarat Madura. Karena itu, penting kiranya dalam studi ini juga mengkaji aktualisasi dan reorientasi nilai harga diri Madura menghadapi tantangan modernitas.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, peneliti mengidentifikasi beberapa permasalahan yang bersifat umum sebagaimana berikut :

1. Setiap kelompok etnis dan budaya memilik kode yang berbeda dalam mengungkapkan nilai-nilai yang dianggap baik dan tidak baik. Nilai harga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diri masyarakat Madura merupakan pengejawantahan dari sisem ide dalam suatu masyarakat yang berbudaya.

2. Konsep harga diri masyarakat Madura sebagai prinsip dasar nilai perilaku orang Madura. Masyarakat Madura sangat menjujung tinggi nilai martabat dan harga diri. Nilai ini bermuara pada suatu prinsip "*malo*". *Malo* merupakan filosofi yang melandasi moralitas harga diri masyarakat Madura.
3. *Malo* merupakan nilai yang inti dalam setiap tindakan dan perilaku orang Madura. *Malo* memiliki konsep yang sama sekali berbeda dengan *todus* yang dalam bahasa Indonesia bisa diterjemahkan dengan kata malu. *Malo* memiliki konotasi makna merasa terhina martabat dan harga diri oleh oleh sebab tindakan orang lain.
4. Globalisasi dan segala bentuk pruduknya mempengaruhi sistem gagasan masyarakat, sehingga berlahan tapi pasti turut merubah wajah suatu kebudayaan. Modernitas berdampak langsung terhadap aktualisasi dan reorientasi nilai harga diri sebagai bagian sistem nilai dalam masyarakat Madura.

Untuk lebih memfokuskan dari, maka dari identifikasi beberapa masalah tersebut di atas diperlukan pembatasan masalah ke dalam suatu rumusan masalah yang lebih spesifik yang oleh peneliti disusun kedalam rumusan masalah berikut.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana makna harga diri sebagai prinsip nilai dalam masyarakat Madura?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Bagaimana aktualisasi nilai harga diri masyarakat Madura di tengah tantangan modernitas?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Memahami makna harga diri sebagai prinsip nilai dan landasan bertindak yang ditunjukkan oleh masyarakat Madura dalam bentuk tradisi, ujaran, sikap, tindakan, dan lain-lain.
2. Memahami cara masyarakat Madura dalam mengaktualisasikan nilai harga diri dalam kehidupan sehari-hari serta perwujudannya di tengah tantangan perubahan zaman.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian adalah sebagai berikut :

1. Manfaat Teoretis :

   Memperkaya khasanah ilmu pengetahuan melalui temuan teori tentang bagaimana memaknai nilai harga diri masyarakat Madura. Penelitian ini juga diharapkan dapat memperkaya literatur-literatur ilmiah, khususnya dalam bidang kebudayaan secara umum dan literatur-literatur tentang kebudayaan Madura secara khusus.

2. Manfaat Praktis :

   Menjadi kontribusi bagi pengambil kebijakan dalam upaya memberdayakan masyarakat, memperkuat pengembangan karakter bangsa Indonesia yang majemuk, serta memberikan kontribusi positif bagi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengembangan wawasan dan kesadaran multikulturalisme dan komunikasi lintas budaya

F. Studi Terdahulu

Madura adalah salah satu suku bangsa di Indonesia yang memiliki tradisi, adat istiadat, dan pola keberagamaan yang unik. Dengan tipikal etnis yang unik (tak jarang pula dengan stereotipe negatif disertai lelucon yang menunjukkan kekonyolan, keluguan, dan kepolosan) wajar jika Madura menjadi daya tarik bagi banyak kalangan –di luar Madura maupun orang Madura sendiri– untuk mengkajian dan mendiskusikan Madura dari barbagai aspek, seperti bahasa, sosial budaya, kekeluargaan/kekerabatan, sistem pemerintahan/organisasi sosial, pola keberagamaan, dan lain-lain.

Diskusi tentang Madura seperti tidak pernah ada habis-habisnya. Karena itu, karya tentang Madura baik yang berupa penelitian yang belum dan sudah diterbitkan dalam bentuk buku jumlahnya luar biasa banyak. Dalam studi ini hanya akan disebutkan karya-karya yang dianggap memiliki relevansi dengan penelitian ini. Salah satunyanya adalah karya Sulaiman Sidik[16], mengupas tentang kedekatan orang-orang Madura dengan kebudayaannya, seperti halnya tata bahasa Madura sudah diatur sedemikian rupa membuat orang-orang Madura asli tetap menjaga perilakunya, sopan santun, dan berakhlak yang tinggi.

Buku *Memahami Jati Diri Budaya dan Kearifan Lokal Madura* merupakan deskripsi mendalam mengenai jati diri orang Madura, perilaku-perilaku orang Madura atau norma-norma orang Madura yang bersumber dari leluhur yang tetap

[16] A. Sulaiman Sidik, *Memahami Jati Diri, Budaya, dan Kearifan Lokal Madura* (Surabaya: Balai Bahasa Provinsi Jawa Timur, 2014).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terpelihara, salah satunya seperti yang digambarkan di dalam pribahasa Madura "*angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata*". Pribahasa ini menggambarkan jati diri orang Madura agar tidak memiliki sifat gegabah dalam bertindak karena karakternya yang tidak ingin dipermalukan dalam masalah apapun sehingga menimbulkan carok. Pribahasa tersebut memiliki harapan agar tetep tercipta budaya damai dan tentram.

Di dalam karya ini juga diulas tentang bagaimana tatakrama orang Madura yang dikenal memiliki fanatisme terhadap agama Islam yang tinggi. Salah satu di antaranya dibuktikan dengan banyaknya pondok pesantren yang ada di Madura. Islam menjadi ajaran yang didoktrinkan sejak dini pada anak-anak Madura, biasanya dalam bentuk kidung menjelang tidur dan lain-lain. Sulaiman Sidik sudah cukup bagus mengungkap budaya dan memahami jati diri orang Madura melalui pribahasa Madura atau melalui kearifan lokal yang ada, tentang petuah para leluhur, tentang jati diri dan budaya Madura itu sendiri.

Sayangnya, karya ini kurang fokus dan terlalu banyak sub bab sehingga kajian di dalamnya menjadi sedikit. Tidak ada kajian tentang makna dan simbol. Padahal kajian tentang makna metafisik yang lebih filosofis mestinya menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kajian budaya, terutama untuk memahami simbol-simbol budaya tersebut. Hubungan nilai-nilai Madura dengan budaya Madura juga tidak dibahas dalam buku ini.

Aspek lain yang terlupakan dalam pembahasan ini adalah perubahan pola dan orientasi kearifan budaya Madura ketika berhadapan dengan modernitas. Modernitas dan tantangan kearifan budaya Madura dan bagaimana Madura di tengah pusaran modernitas dan pasca diresmikannya jembatan Suramadu sama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekali tidak disentuh. Karya ini seakan mengabaikan aspek transformasi sosial yang terjadi di Madura dan notabene juga turut menjadi faktor transformasi kearifan lokalnya. Begitu juga tentang bagaimana semestinya revitalisasi kearifan ini menjadi lebih kuat dan kreatif di era demokratisasi belum terbahas dalam buku ini.

Karya berikutnya adalah *Menabur Kharisma Menuai Kuasa* yang memotret wajah Madura dari sudut relasi kuasa oleh dua kekuatan otoritatif yang ada di Madura. Dalam karya yang dikembangkan dari tesis ini, Rozaki menyatakan bahwa dua kekuatan itu adalah kiai dan *blatér* (jagoan). Di dalamnya, Abdur Rozaki[17] menjelaskan bahwa penduduk Madura mayoritas memeluk Islam. Kenyataan ini kemudian menempatkan tokoh agama (kiai) pada posisi yang sangat penting dan sentral di tengah masyarakat. Bahkan, bagi masyarakat Madura, kiai dipandang tidak hanya sebagai subjek yang mengajarkan ilmu-ilmu agama, tetapi juga sebagai subjek yang mempunyai kekuatan linuwih. Itu sebabnya, ia juga berperan sebagai tabib, yang dimintai mantra atau jimat dalam segala urusan dan tempat belajar ilmu kanuragan.

Struktur ekologis wilayahnya yang tandus dan kurang produktif telah menyebabkan masyarakatnya mengalami kemiskinan sosial-ekonomi. Di samping memang adanya pengalaman masyarakat Madura di masa kapitalisme kolonial yang mengalami proses eksploitasi dan dehumanisasi. Kenyataan ini melahirkan perilaku kriminal di tengah masyarakat. Dalam konsepsi masyarakat Madura, *blatér* adalah orang yang memiliki kemampuan olah kanuragan, dan kekuatan magis yang (biasanya) mereka digunakan dalam tindak kriminal.

---

[17] Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blatér Sebagai Rezim Kembar Di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karya ini sangat membantu dalam mengklasifikasi bagaimana bentuk pengejawantahan harga diri sebagai nilai pada masing-masing kelas yang memiliki otoritas tersebut. Harga diri sebagai nilai orang Madura, ternyata tampil ke permukaan dalam bentuk yang berbeda. Bagaiamana harga diri *blatér* dan bagaimana harga diri di kalangan kiai dan santri dari berbagai macam perspektif. Studi Rozaki tentang Madura merupakan studi yang mengejutkan karena sebelumnya studi tentang Madura hanya berkisar soal kiai, masjid, dan pesantren. Tetapi dalam karya ini, Rozaki telah menyajikan sosok *blatér* (jagoan) dengan berbagai jaringan dan peran sosialnya di tengah masyarakat serta relasinya dengan kiai sebagai kekuatan dominan dan hegemonik.

Di atas semua itu, yang patut dicatat dari karya ini adalah bahwa karisma, dengan segala bentuknya, selalu saja berujung pada kuasa. Kuasa pada ujungnya selalu memegang tafsir hegemonik untuk mengukuhkan status quo-nya. Masyarakat sulit keluar dari dominasi itu. Hal-hal yang sakral (agama) yang berdimensi *ukhrāwī* telah tercampur aduk dengan hal-hal profane yang berdimensi duniawi. Ujungnya, insensibilitas moral-agama pun terjadi.

Klasifikasi antara dua kelas kuasa yang saling berebut otoritas menurut penulis merupakan penyederhanaan dari kompleksitas problem budaya orang Madura. Sebenarnya jika lebih jauh diteliti, klasifikasi masyarakat Madura tidak hanya pada dua kuasa kiai dan *blatér*, tetapi juga teradapat kelas ningrat (para keturunan raja dan punggawa keraton) dan *bhungkalatan* (rakyat jelata) di samping kiai dan *blatér*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Etnografi Madura karya M. Adib[18] mengupas tentang kehidupan dan kebudayaan masyarakat atau etnis Madura, baik yang berupa adat istiadat, kebiasaan, hukum, seni, religi maupun bahasa Madura. Tujuan utamanya tidak lain untuk memahami padangan dunia (pengetahuan) dan hubungannya dengan kehidupan sehari-hari (perilaku) guna mendapatkan pandangan "dunia" masyarakat Madura.

Berangkat dari kesadaran bahwa masing-masing wilayah di belahan dunia manapun memiliki kekhasannya masing-masing, baik pada lingkungan fisik, ataupun sosial-budayanya. Kebudayaan pada suatu daerah akan mempengaruhi nilai-nilai dan norma yang dianut oleh masyarakatnya. Oleh karena itu, tentunya individu yang tinggal pada suatu daerah tertentu akan memiliki perilaku dan pola pikir yang telah dipengaruhi oleh budaya yang ada di daerahnya, dan akan berbeda dengan individu ataupun masyarakat lain yang tinggal di daerah lain. Jadi, dalam hal mempelajari perilaku manusia, kita juga harus mempelajari budaya-budaya apa saja yang berkembang dan mempengaruhi individu tersebut. Di sinilah pentingnya karya M. Adib di antara karya-karya kemaduraan lainnya.

Melalui studi yang dilakukan oleh M. Adib kita bisa mengetahui lebih mendalam mengenai persamaan dan perbedaan fungsi individu secara psikologis, antara budaya dan kelompok etnik Madura dengan etnis-etnis lain; mengetahui posisi dan keunikan etnis Madura di antara etnis lain baik secara psikologis, ekologis, dan ubahan biologis; serta mengenai perubahan-perubahan yang berlangsung dalam ubahan-ubahan tersebut.

[18] Adib, M.. *Etnografi Madura* (Surabaya: Pustaka Intelektual Surabaya, 2009).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari beberapa penelitian di atas, jika Sulaiman Sidik memusatkan kajiannya pada jati diri budaya dan kearifan lokal Madura ini keseluruhan isinya merupakan deskripsi mendalam mengenai jati diri orang Madura, perilaku-perilaku orang Madura atau norma-norma orang Madura yang bersumber dari leluhur yang tetap di jaga kearifanya. Kemudian Abdur Rozaki dalam buku Menabur Kharisma Menuai Kuasa menfokuskan kajiannya pada relasi kuasa, yaitu kekuatan kiai dan *blatér* (jagoan) yang saling berebut otoritas, sementara itu M. Adib lebih spesifik mengkaji padangan dunia (pengetahuan) dan hubungannya dengan kehidupan sehari-hari (perilaku) guna mendapatkan pandangan "dunia" masyarakat Madura. Maka menurut peneliti, dengan menelaah karya-karya dan penelitian yang telah ada, telaah filosofis tentang tema-tema harga diri sebagai konsep nilai dalam budaya masyarakat Madura belum tersentuh sama sekali.

G. Perspektif Teoretik

Penting ditegaskan di sini bahwa objek material penelitian ini adalah budaya dimana manusia sebagai sentral baik secara individu maupun kolektif. Manusia adalah titik pusat penelitian budaya. Oleh karena manusia sering memanfaatkan simbol dalam hidupnya, penelitian budaya pun sering memperhatikan ihwal simbol tersebut sebagai objek kajian. Penelitian tentang simbol ini, menjadi salah satu ciri ke dalaman penelitian. Pemahaman atas simbol interaksi budaya yang terklasifikasi rapi, dilandasi dasar yang kuat, jelas akan menghasilkan makna budaya yang lebih meyakinkan.[19]

[19] Suwardi Endraswara, *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan: Ideologi, Epistemologi, dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Widyatama, 2006), 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dunia makna lekat hubungannya dengan simbol. Simbol tidak dapat dijabarkan menjadi tanda semata-mata tanda. Tanda dan simbol masing-masing terletak pada dua bidang pembahasan yang berlainan: tanda adalah bagian dari dunia fisik; simbol adalah bagian dari dunia makna manusiawi. Tanda adalah "operator", simbol adalah "designator". Tanda, bahkan jika dipahami dan dipergunakan seperti itu, bagaimanapun merupakan sesuatu yang fisik dan substansial; simbol hanya memiliki nilai fungsional.[20]

Sebagai makhluk pembuat simbol (*homo simbolicum*), penting kiranya di sini memahami nilai harga diri yang menjadi karakter yang dipegang teguh masyarakat Madura dalam konteks simbol. Upaya ini tidak terlepas dari kerangka deskripsi dari situasi yang mencerminkan situasi sosial budaya masyarakat Madura, berkaitan dengan sistem ide, simbol dan unsur religi. Dalam konteks harga diri, nilai tersebut terkait dengan fungsinya di tengah-tengah masyarakat Madura. Keduanya antara makna dan simbol memainkan peranan penting dalam studi fenomenologi dalam membaca etnisitas, budaya, dan konsep moral yang bersumber dari nilai harga diri masyarakat Madura.

Penelitian ini bermaksud mengkaji bentuk-bentuk pengalaman dari sudut pandang orang yang mengalaminya secara langsung, juga diartikan sebagai studi tentang makna, dimana makna itu lebih luas dari sekedar bahasa yang mewakilinya. Dalam hal ini dipandang penting menghadirkan Madura dalam kerangka analisis filosofis-fenomenologis, analisis yang tidak terpaku pada upaya mengetahui (*to know*) seperti dipersepsi sejauh ini, tetapi lebih dari itu bagaimana kita memahami (*to understand*).

---

[20] Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei Tentang Manusia,* alih bahasa Alois A. Nogroho (Gramedia, Jakarta: Gramedia, 1990), 47-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kajian filosofis-fenomenologis memungkinkan peneliti masuk dan menyelami jiwa dan spirit di balik sikap dan tindakan orang Madura yang selama ini dipahami melulu secara negatif, barbar, dan tidak beradab. Sikap yang justru kontraproduktif dengan orientasi multikulturalisme dalam kehidupan berbangsa. Karena berkaitan dengan makna, maka peneliti memandang fenomenologi filosofis sebagai perspektif yang relevan untuk digunakan sebagai kerangka analisis:

1. Fenomenologi[21] Sebuah Tinjauah Historis

Titik sentral peradaban Eropa sebenarnya dapat ditelusuri pada ego *Cogito Cartesian* yang kemudian memunculkan dua aliran yang bertentangan; pertama, rasionalisme diwakili filsuf Cartesian seperti Spinoza; kedua, empirisme di antara tokoh-tokohnya adalah David Hume, John Stewart, serta John Locke. Pertentangan ini berlanjut pada perseteruan dua aliran besar filsafat Eropa; idealis dan realis. Immanuel Kant pernah berupaya menyatukan dua kecenderungan ini, namun yang terjadi justru pengunggulan idealistik atas realistik. Begitu pula yang terjadi pada Hegel, ia pun terjebak pada prioritas ide dan konsep atas materi.

Era kontemporer pasca renaisance, corak berpikir manusia cenderung didominasi paradigma positivisme. Selama bertahun-tahun bahkan hingga dewasa ini positivisme telah menguasai alam berpikir intelektual dan ilmuan dunia.

[21] Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani, *pheanesthai*, berarti menunjukkan dirinya sendiri, atau menampilkan. Fenomenologi juga berasal dari bahasa Yunani, *pahainomenon*, yang harfiahnya berarti "gejala" atau apa yang telah menampakkan diri sehingga nyata bagi si pengamat. Sesuai dengan semboyan Edmund Husserl, sebagai perintis dalam bidang ini: *zuruck zu den sachen selbts* (kembali kepada diri sendiri). Imam Suprayogio dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, cet. ke-2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), 102. Menurut Lorens Bagus, fenomenologi dalam arti sempit adalah ilmu tentang gejala yang menampakkan diri pada kesadaran kita. Secara luas dapat diartikan sebagai ilmu tentang fenomen-fenomen atau apa saja yang nampak, awalnya merupakan pendekatan filsafat yang berpusat pada analisis terhadap gejala yang membanjiri kesadaran manusia. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 234.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Paradigma positivisme tidak hanya masuk ke dalam ilmu-ilmu alam, tetapi juga pada ilmu-ilmu sosial bahkan ilmu humaniora, sehingga mengakibatkan krisis dalam ilmu pengetahuan dan filsafat. Persoalannya bukan penerapan pola pikir positivistis terhadap ilmu-ilmu alam, karena hal itu memang sesuai, melainkan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial, yaitu masyarakat dan manusia sebagai makhluk historis. Maka, dalam proyeksinya menangani kesenjangan cara pandang terhadap makhluk sosial melahirkan metode alternatif yang disebut filsafat fenomenologi.

Fenomenologi merupakan perspektif teoretis atau pandangan filosofis yang berada di balik sebuah metodologi. Oleh Michael Crotty dimasukkan ke dalam epistemologi konstruksionisme (interpretivisme) yang muncul dalam kontradistingsi dengan filsafat positivisme ketika berupaya untuk memahami dan menjelaskan realitas manusia dan sosial. Seperti dijelaskan Thomas Schwandt, yang dikutip Crotty,[22] Interpretivisme merupakan reaksi terhadap usaha untuk menerapkan prinsip-prinsp ilmu alam kepada masalah sosial. Prinsip umumnya adalah bagaimana menerapkan metodologi empirisis logis tersebut kepada penyelidikan manusia".

Filsafat positivis mengikuti metode-metode ilmu alam dan melalui observasi terpisah dan diduga bebas nilai, mencoba mengidentifikasi ciri-ciri universal dari kemanusiaan, masyarakat, dan sejarah yang menawarkan penjelasan, dan karenanya, kontrol dan kemampuan dapat diprediksi. Pendekatan

[22] Michael Crotty membagi epistemologi yang mendasari penelitian sosial ke dalam objektifvisme, konstruksionisme dan subjektivisme. Yang termasuk dalam epistemologi objektivisme adalah positivisme (August Comte) dan pos-positivisme (teori Falsifikasi-nya Karl Popper, Scientific Revolution-nya Thomas Khun, Farewell to Reason-nya Feyerabend). Sedangkan yang masuk dalam konstruksionisme adalah interaksionisme simbolik, fenomenologi dan hermeneutik. Dan yang masuk ke dalam epistemologi subjektivisme adalah posmodernisme, feminisme dan teori kritis. Lihat Michael Crotty, *Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process* (Australia: Allen & Unwin, 1998), 66-67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

interpretivis, sebaliknya, mencari interpretasi-interpretasi yang dikeluarkan secara kultural dan disituasikan secara historis tentang dunia kehidupan sosial.

Persoalan mendasar dari deskripsi tersebut adalah bahwa paradigma positivis mengalami situasi problematis ketika diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Paradigma ini telah menghilangkan peranan subjek dalam proses membentuk fakta sosial. Situasi tersebut selanjutnya mendorong pula bagi munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodologis baru bagi ilmu sosial dengan 'mengembalikan' peran subjek ke dalam proses keilmuwan itu sendiri. Dalam konteks ini fenemenologi hadir pertama kali pada tahun 1765 dalam karya-karya filsafat Immanuel Kant meskipun maknanya secara teknis dibangun oleh Hegel.[23]

Menurut Hegel, fenomenologi berkaitan dengan pengetahuan sebagaimana ia tampak kepada kesadaran, sebuah ilmu yang menggambarkan apa yang dipikirkan, dirasa dan diketahui oleh seseorang dalam kesadaran dan pengalamannya saat itu. Proses tersebut mengantarkan pada perkembangan kesadaran fenomenal melalui sains dan filsafat "menuju pengetahuan yang absolut tentang Yang Absolut".[24] Menurut Hegel, fenomenologi berkaitan dengan pengetahuan yang muncul dalam kesadaran, sain yang mendeskripsikan apa yang dipahami seseorang dalam kesadaran dan pengalamannya.

Filsafat Hegel nantinya memberikan dasar bagi studi agama. Dalam bukunya, *The Phenomenology of Spirit* (1806), Hegel mengembangkan tesis bahwa esensi (*Wesen*) dipahami melalui penyelidikan terhadap tampilan-tampilan dan perwujudan-perwujudan. Maksud Hegel adalah ingin memperlihatkan bagaimana ini mengantarkan kepada suatu pemahaman bahwa semua fenomena,

---

[23] Clark Moustakas, *Phenomenological Research Methods* (London: Sage Publication, 1994), 26.
[24] Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam keberagamannya, berakar pada esensi atau kesatuan yang mendasar yang dalam istilahnya disebtu dengan *Geist* atau *Spirit*.

Selain itu, menurut Hegel, manusia adalah kesadaran diri; manusia tak hanya hadir di dunia sebagai benda, melainkan sebagai subyek yang berpikir, berefleksi, serta bertindak secara kritis dan bebas. Subyektivitas adalah unsur hakiki dalam paradigma antroposentris. Dengan demikian, pada abad 15 dan 16 M., selain masa revitalisasi agama dan masa kebangkitan Eropa, pada saat itu pula muncul penekanan segala hal pada sudut pandang manusia; antroposentris.[25] Fenomenologi menandai perubahan besar dalam diri manusia tentang perspektif dirinya di dunia ini di mana sebelumnya manusia selalu memandang segala hal dari sudut pandang ketuhanan. Perubahan sudut pandang atau paradigma[26] tersebut memicu gerakan reformasi yang disebut dengan era pencerahan.

Awal abad 19 seorang tokoh filsuf bernama Edmund Husserl berupaya membongkar kebuntuan filsafat Barat dengan menghancurkan ketertutupan kesadaran. Husserl berupaya menciptakan pendekatan filsafat yang menganalisa "kesadaran" dan objek-objeknya secara sistemik dan berdasarkan pengalaman. Pendekatan ini dikenal dengan "fenomenologi". Fenomenologi sebagai istilah terus mengalami perkembangan. Tahap-tahap perkembangan istilah fenomenologi dimulai dari Lambert, Hegel, Hamilton, Eduard von Hartmann, dan sampai pada Edmund Husserl, Max Scheler, Heidegger, Sartre, dan Merlau-Ponty.[27]

---

[25] Hassan Hanafi, *Dirâsât Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, tt.), 275.

[26] Paradigma ini muncul karena timbulnya pemikiran manusia terhadap subjektivitas. Yang dimaksud dengan subjektivitas di sini bukanlah antonim dari kata objektivitas. Subjek yang dimaksud merupakan makna "aku" yang ada dalam diri manusia yang menghendaki, bertindak, dan mengerti.

[27] Bryan Magee, The Story of Philosophy (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara genealogis, fenomenologi juga merupakan respon terhadap dominasi 'rasio' –abad 17 dan 18. Dominasi rasio terejawantahkan dalam pertimbangan segala hal, termasuk alam raya, pada sikap matematis. Sehingga pada tahap ini rasio telah menjadi "kesadaran" serta "penggerak kehidupan".[28] Karena itu fenomenologi hadir sebagai ilmu tentang "gejala" yang menampakkan diri (*phainomenon*) pada "kesadaran" kita.

Dengan demikian dapat ditarik sebuah gambaran geneologis bahwa fenomenologi sesungguhnya berasal dari pembedaan yang dilakukan oleh Immanuel Kant terhadap *noumena* (alam sesungguhnya) dan *phenomena* (alam yang terlihat), serta pengembangan dari *phenomenology of spirit*-nya Hegel. Husserl pada prakteknya hanya meninggalkan dua kaidah penting dalam fenomenologi, yaitu reduksi fenomenologis serta konstitusi. Reduksi fenomenologis merupakan upaya peralihan pandangan dari alam real menuju "kesadaran". Dalam arti, jika sikap natural terhadap fenomena alam "menerima apa adanya", maka reduksi fenomenologis berarti penangguhan "kepercayaan" terhadap dunia riil. Namun sikap tersebut tidak berarti menafikan realitas, sebab reduksi fenomenologis hanya semacam upaya "netralisasi" yang dalam istilah Husserl diberi tanda kurung (*eingklammert*).

2. Fenomenologi dan Kritik Sains

Sebagaimana dijelaskan bahwa fenomenologi lahir sebagai reaksi metodologi positivistik yang diperkenalkan Comte.[29] Pendekatan positivisme selalu mengandalkan seperangkat fakta sosial yang bersifat objektif, atas gejala nampak mengemuka, sehingga metodologi ini cenderung melihat fenomena hanya

[28] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* 235.
[29] M. Basrowi dan Sunyono, *Teori Sosiala dalam Tiga Paradigma* (Surabaya: V de Pres, 2004), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari kulitnya saja, tidak mampu memahami makna dibalik gejala yang tampak tersebut. Sedangkan fenomenologi berangkat dari pola pikir subjektivisme, yang tidak hanya memandang dari suatu gejala yang tampak, akan tetapi berusaha menggali makna dibalik gejala itu.[30] Dalam konsep ini, Collin menyebutnya sebagia proses penelitan yang menekankan "*meaningfulness*".[31]

Sesuai dengan namanya, fenomenologi adalah ilmu (*logos*) mengenai suatu yang nampak (*phenomenon*). Karena itu, menurut Bertens, setiap penelitian atau setiap karya yang membahasa cara penampakan dari apa saja merupakan fenomenologi.[32] Fenomenologi adalah studi tentang pengetahuan yang berasal dari kesadaran, atau cara memahami suatu objek atau peristiwa dengan mengalaminya secara sadar.[33] Meskipun ada yang mengatakan bahwa fenomenologi bukanlah ilmu, tetapi suatu metode pemikiran (*a way of looking at things*). Sebab dalam fenomenologi tidak ada teori, tidak ada hipotesis, dan tidak ada sistem.[34]

Fenomenologi dengan demikian berarti uraian atau pembahasan tentang fenomena atau sesuatu yang sedang menampakkan diri, atau sesuatu yang sedang menggejala. Fenomenologi hakekatnya ingin mencapai pengertian yang benar, yaitu pengertian yang menangkap realitas seperti dikehendaki oleh realitas itu sendiri.[35] Menurut feomenologi, realitas dapat ditangkap oleh pengertian manusia. Pengertian adalah tempat bertemu dan bersatunya manusia dengan realitas. Dalam pertemuan itu realitas menampakkan diri, menggejala, akan tetapi ia juga

---

[30] Tom Cambell, Seven Theories of Human Society, Alih Bahasa Budi Hardiman, *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penelitian, Perbandingan* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), 233.
[31] Finn Collin, *Social Reality* (London and New York: Routledge, 1997), 33.
[32] K. Bertens, *Filsafat Barat dalam Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1987), 3.
[33] Stephen W. Littlejohn, *Theories of Human Communication* 7th edition (Bemont, USA: Thomson Learning Academic Resource Center, 2002), 184.
[34] Lihat MAW. Brower, *Psikologi Fenomenologi* (Jakarta: Gramedia, 1984), 3.
[35] N. Drijarkara, *Percikan Filsafat* (Jakarta: PT Pembangunan, 1989), 188.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyembunyikan diri. Pengertian manusia tentang susuatu hal bisa bertambah, menjadi lebih sempurna. Bertambah dan sempurnanya pengertian itu karena manusia selalu menyelidiki, bertanya, dan senantiasa bertanya.[36]

Sejarah kemunculan fenomenologi sebenarnya sudah dimulai sejak Renausance hingga memasuki abad ke-20 di mana alam pikir di Eropa Barat ditandai oleh muncul dan berkembangnya berbagai aliran filsafat yang tidak mudah dipertemukan. Perkembangan yang demikian itu bukannya menghasilkan konvergensi pemikiran, apalagi sintesa antar alairan pemikiran filsafat, tidak juga saling melengkapi, bahkan seringkali terjadi pertentangan. Perkembangan pemikiran filsafat yang demikian membuat filsafat justru mengaburkan adanya landasan yang pasti sebagai titik pijak untuk mengembangkan pemikiran rasional. Rene Descartes (1596-1650) misalnya, dikenal sebagai seorang filosof yang serba keraguan, seorang penganut skeptis yang metodis, namun ia memiliki azas yang pasti sebagai titik pijakan filsafatnya yang terkenal dengan '*cogito ergo sum*'-nya.[37]

Kenyataan perkembangan filsafat yang makin menumbuhkan ketidakpastian dan kesimpangsiuran tersebut menjadi alasan bagi Edmund Husserl (1859-1938) untuk menyimpulkan bahwa manusia Eropa sedang dilanda oleh krisis pemikiran, karena segala upaya filsafat nyatanya tidak memberikan orientasi yang mantap - apalagi memberi kepastian – sebagai tempat berpijak. Masalah yang dihadapi oleh Edmund Husserl adalah bagaimana membangun suatu sistem filsafat yang dasar-dasarnya dapat diterima sebagai kepastian,

---

[36] Bertanya adalah kegiatan manusia untuk menghilangkan kabut yang menyelimuti realitas. Realitas menampakkan diri, akan tetapi bersama itu juga ia terselubung (*onthulling–verhulling*). Manusia berusaha menghilangkan atau menyingkap selubung itu untuk dapat melihat realitas. Mary Warnock, *Existensialism* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1989), 26.
[37] Fuad Hasan, *Pengantar Filsafat Barat* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1996), 104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehingga perkembangan pemikiran selanjutnya diletakkan pada landasan yang kokoh. Selain itu Edmund Husserl juga mengamati perkembangan berbagai disiplin ilmu yang semuanya cenderung dipolakan sesuai dengan ilmu pasti dan ilmu alam, termasuk psikologi yang pada masa itu mulai tumbuh sebagai sebuah disiplin ilmu.[38]

Oleh sebab itu Husserl sering dipandang sebagai bapak fenomenologi. Filsafatnya sangat populer sekitar tahun 1950-an. Adapun tujuan dari filsafat ini adalah memberi landasan bagi filsafat agar memiliki fungsi sebagai ilmu murni dan otonom.[39] Karena itu pada awalnya fenomenologi merupakan seperangkat pendekatan dalam studi filosofis dan sosiologis, serta studi tentang seni.[40] Sebagai aliran filsafat sekaligus sebagai metode berfikir fenomenologi beranjak dari kebenaran fenomena, seperti yang tampak apa adanya. Dalam pandangan fenomenologi, suatu fenomena yang tampak sebenarnya refleksi realitas yang tidak berdiri sendiri, karena yang tampak itu adalah objek yang penuh dengan makna yang *transcendental*.[41] Oleh karena itu, untuk mendapatkan hakekat kebenaran maka harus menerobos melampaui fenomena yang tampak itu hingga mendapatkan "*meaningfulness*".

Sebagaimana dijelaskan bahwa kemunculan fenomenologi Husserl di antaranya dilatarbelakangi oleh kenyataan terjadinya krisis ilmu pengetahuan.[42]

---

[38] Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi Suatu Pengantar* (Medan: Panjiaswaja Press, 2010), 23.
[39] Adam Kuper dan Jessica Kuper (eds.), *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*, Terj. Haris Munandar dkk. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada,1996), 749.
[40] Andrew Edgar dan Peter Sedgwick, *Consept and Cultural Theory* (London and New York: Routledge, 1999), 271.
[41] Finn Collin, *Social Reality*, 139-140.
[42] Edmund Husserl hadir empat kurun setelah muculnya kesadaran Eropa pada abad ke 19, dan disebut-sebut sukses menyatukan kecenderungan idealis dan realis. Husserl berupaya membongkar filsafat Barat, dengan menghancurkan ketertutupan kesadaran. Karena "kesadaran" sesuai kodratnya mengarah ke realitas. Kemudian Husserl menciptakan pendekatan filsafat yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam krisis ini, ilmu pengetahuan tidak bisa memberikan kontribusi nyata bagi manusia. Ilmu pengetahuan menunjukkan kesenjangan dalam praktik hidup sehari-hari. Bagi Husserl, kenyataan ini menunjukkan bahwa konsep dan teori sejati telah banyak dilupakan oleh banyak disiplin yang maju dalam kebudayaan ilmiah dewasa ini. Sehubungan dengan itu, Husserl mengajukan kritik terhadap terhadap ilmu pengetahuan:

1) Ilmu pengetahuan telah jatuh pada objektivisme, yaitu cara pandang dunia (*world view*) yang melihat dunia hanya sebagai susunan fakta objektif dengan kaitan-kaitan niscaya. Bagi Husserl, pengetahuan semacam ini berasal dari pengetahuan pra-ilmiah sehari-hari, yang dikenal dengan *lebenswelt*.
2) Kesadaran manusia atau subjek dikuasai oleh tafsiran-tafsiran objektivistis semacam itu, karena ilmu pengetahuan sama sekali tidak membersihkan diri dari kepentingan-kepentingan dunia kehidupan sehari-hari itu.
3) Teori yang dihasilkan dari usaha membersihkan pengetahuan dari kepentingan-kepentingan itu adalah teori sejati yang dipahami tradisi pemikiran Barat.

Menurut Husserl, krisis ilmu pengetahuan itu disebabkan oleh kesalah-pahaman disiplin-disiplin ilmiah tersebut terhadap konsep teori sejati itu. Melalui fenomenologi, Husserl berusaha menemukan hubungan antara teori dengan dunia-kehidupan yang dihayati, yang tujuan akhirnya untuk menghasilkan teori murni yang dapat diterapkan pada praktik.[43] Dengan kata lain, fenomenologi Husserl ini berangkat dari filsafat ilmu. Husserl mengusulkan bahwa untuk memahami

---

menganalisa "kesadaran" dan objek-objeknya secara sistemik dan berdasarkan pengalaman. Pendekatan ini yang kemudian dinamakan "fenomenologi". Lihat Alun Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies* (Taylor & Francis, 2006), 69.

[43] F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Posmodernisme Menurut Jurgen Habermas* (Yogyakart; Kanisius, 1993), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fenomena-fenomena kita harus mendekatinya dengan cara-cara yang khas. Dengan uraian ini semakin nampak tendensi yang terdalam dari fenomenologi yang sebenarnya merupakan jiwa dan cita-cita dari semua filsafat, yaitu mendapatkan pengertian yang benar, yang menangkap realitas itu sendiri.

Pengetahuan ilmiah, menurut Husserl, sebenarnya telah terpisah dari pengalaman sehari-hari, dari kegiatan-kegiatan di mana pengalaman dan pengetahuan itu berakar.[44] Karena itu, ia menawarkan fenomenologi sebagai alternatif. Suatu konsep yang dipengaruhi oleh konsep *verstehen* dari Max Weber. Dalam *verstehen*, realitas adalah untuk dipahami, bukan untuk dijelaskan. Verstehen ini merupakan konsep yang khas dalam ilmu-ilmu kemanusiaan (*human sciences*), mencakup juga ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), yakni ilmu pengetahuan empiris yang mempelajari manusia dalam segala aspek hidupnya: ciri-ciri khas, perilaku baik perorangan maupun bersama, salam lingkup kecil maupun besar, serta banyak aspek lainnya.[45]

Beberapa kata kunci dari fenomenologi Husserl adalah: (a) fenomena adalah esensi atau dalam fenomena tercakup pula nomena; (b) pengamatan adalah aktivitas spiritual atau rohani; (c) kesadaran[46] adalah sesautu yang intensional[47]

---

[44] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya, PAM, 2003), 233.

[45] Berbeda dari ilmu-ilmu alam, ilmu kemanusiaan –dalam arti mencari hukum-hukum yang berlaku secara empiris baik hidup manusia secara individu maupun dalam hidup bermasyarakat-belumlah berumur tua. Secara kasar dapat dikatakan bahwa ilmu-ilmu ini baru muncul pada abad ke-19, kendati akar-akarnya sudah bisa kita jumpai sejak zaman kuno, C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), 66.

[46] Kesadaran adalah pemberian makna yang aktif. Manusia sebagai subjek selalu mempunyai pengalaman tentang dirinya sendiri, tentang kesadaran yang identik dengan dirinya sendiri. Dunia sebagai kebertautan fenomena-fenomena diantisipasi dalam kesadaran akan kesatuan subjek dan bahwa dunia itu merupakan sarana bagi subjek untuk merealisasikan dirinya sendiri sebagai kesadaran. Kesadaran tidak lain adalah kemampuan untuk memperlakukan subjek untuk menjadi objek bagi dirinya sendiri, atau menjadi objektif tentang dirinya sendiri. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 232

[47] Intensionalitas menggambarkan hubungan antara proses yang terjadi dalam kesadaran dengan objek yang menjadi perhatian pada proses itu. Dalam term fenomenologi, pengalaman atau kesadaran selalu kesadaran pada sesuatu, melihat adalah melihat sesuatu, mengingat adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(terbuka dan terarah pada objek); (d) substansi adalah konkrit yang menggambarkan isi dan struktur kenyataan dan sekaligus bisa terjangkau.[48] Pengamatan Husserl mengenai struktur internasionalitas kesadaran, merumuskan adanya empat aktivitas yang inheren dalam kesadaran yaitu (1) objektivikasi, (2) identifikasi, (3) korelasi, dan (4) konstitutsi.

Konstitusi adalah proses penampakan fenomena ke dalam kesadaran. Ia merupakan aktivitas kesadaran, sehingga realitas itu nampak. Dunia nyata ini dikonstitusi oleh kesadaran. Tetapi bukan berarti realitas itu ada karena diciptakan oleh kesadaran. Kehadiran aktivitas kesadaran diperlukan agar penampakan fenomena itu dapat berlangsung. Tidak ada kebenaran dalam dirinya sendiri yang lepas dari kesadaran. Dan karena yang disebut realitas itu tidak lain daripada dunia sejauh dianggap benar, maka realitas itu harus dikonstitusi oleh kesadaran. Konstitusi berlangsung dalam proses penampakan yang dialami oleh dunia ketika menjadi fenomena bagi kesadaran intensional. Dengan kata lain, konstitusi adalah semacam proses konstruksi dalam kesadaran manusia.[49] Selain itu Husserl mengenalkan istilah epoche[50] dan reduksi[51] yang mencakup di dalamnya reduksi eiditis, reduksi fenomenologi, dan reduksi transendental.

---

mengingat sesuatu, menilai adalah menilai sesuatu. Sesuatu itu adalah objek dari kesadaran yang telah distimulasi oleh persepsi dari sebuah objek yang "*real*" atau melalui tindakan mengingat atau daya cipta. Jonathan A. Smith (eds.), *Psikologi Kualitatif: Panduan Praktis Metode Riset. Terjemahan dari Qualitative Psychology A Practical Guide to Research Method* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 12.

[48] Finn Collin, *Social Reality*, 232.

[49] Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat dalam Abad XX*, 202

[50] Epoche bemakna menahan diri untuk menilai (*bracketing*). Dalam epoche, pemahaman, penilaian, dan pengetahuan sehari-hari dikesampingkan lebih dahulu. Lalu fenomena dimunculkan dan direvisi secara segar, apa adanya, dalam pengertian yang terbuka, dari tempat yang menguntungkan dari ego murni atau ego transendental. Clark Moustakas, *Phenomenological Researc Methods*, 33

[51] Kata Reduksi berasal dari bahasa Inggris "*reduction*" atau Latin "*reductio*", yang berarti: "pengurangan, tindakan membuat suatu salinan pada skala yang lebih kecil", misalnya: "petam bumi". Dalam pengertian filsafat, reduksi merupakan perangkat metodologi dengan cara membawa data dan persoalan-persoalan pada bentuk yang cocok untuk analisis data atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan menyadur beberapa gagasan Husserl, Dimyati menyatakan bahwa fenomenologi merupakan analisis deskriptif dan introspektif tentang kedalaman dari semua bentuk kesadaran dan pengalaman langsung yang meliputi inderawi, konseptual, moral, estetis dan religius. Fenomenologi adalah sautu metode yang secara sistematis berpangkal pada pengalaman dan melakukan pengolahan-pengolahan pengertian.[52]

Dalam perkembangannya fenomenologi berkembang dalam berbagai macam corak; ada yang cenderung kepada idealisme adan ada yang cenderung kepada realisme, kadang-kadang dipakai oleh theisme tetapi juga oleh atheisme. Sekarang ini fenomenologi sebagai metode tidak hanya digunakan dalam filsafat, tetapi juga digunakan dalam bidang lain seperti psikologi dan sosiologi.[53] Franz Brentano pada tahun 1874 mempublikasikan buku Psychology Froman Empirical Point of View adalah orang yang pertama memakai fenomenologi Husserl dalam bidang psikologi, khususnya mengenai teori intensional.[54]

Menurut Eigen Fink, seorang Profesor di Freiburg, Jerman yang telah bertahun-tahun menjadi asisten Husserl, fenomenologi yang dikembangkan Husserl bercorak idealisme transcendental karena ia mengatakan bahwa realitas adalah "*das ich*" yang transcendental.[55] Pendapat ini didukung oleh Igarden ahli

---

pemecahan persoalan-persoalan tersebut. Dengan kata lain, melalui penyederhanaan hal yang rumit atau kompleks. Dalam Fenomenologi Husserl reduksi merupakan upaya untuk mencapai hakikat dari segala sesuatu. Dalam Teori Filsafatnya ia memaparkan tiga macam reduksi, yaitu Reduksi Fenomenologis, Reduksi Eiditis dan Reduksi Transendental. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 940.

[52] Mochammad Dimyati, *Penelitian Kualitatif: Paradigma Epistemologi, Pendekatan,Metode dan Terapan* (Malang: PPS Universitas Negeri Malang, 2000), 70.

[53] Tentang penerapan fenomenologi ke dalam berbagai bidang ilmu lihat Richard Feist, *Husserl and The Sciences* (Canada: University of Ottawa, 2004)

[54] Mary Warnock, *Existensialism*, 28

[55] Leonard Lawlor, *Derrida, and Husserl*: *The Basic Problem of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 11-23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fenomenologi dari Krakau dan Alfred Schut dari New York.[56] Tetapi sebaliknya, Pater H. Van Breda, Direktur Husserlarchief dari Louvain-Belgia, berpendapat bahwa Husserl justru masuk dalam kelompok realisme. Hal ini menurut Breda karena *reduction* yang menjadi salah satu kegiatan fenomenologi Husserl menyebabkan manusia sadar akan dirinya dan sadar akan objek. Dibicarakan pula tentang hubugan subjek-objek berkaitan dengan realitas, yang senantiasa berhubungan dengan dunia riil manusia.

Terlepas dari perdebatan idealisme-realisme di atas, Husserl memahami fenomenologi sebagai suatu analisis deskriptif serta instrospektif mengenai kedalaman dari semua bentuk kesadaran dan pengalaman langsung: religius, moral, estetis, konseptual serta inderawi. Perhatian filsafat hendaknya difokuskan pada penyelidikan tentang *lebenswelt* (dunia kehidupan) atau *erlebinsse* (kehidupan subjektif-batiniah). Penyelidikan ini hendaknya menekankan ciri intensional yang terdapat pada kesadaran, tanpa mengandaikan berbagai praduga konseptual.

Fenomenologi Husserl telah memberi petunjuk tentang langkah-langkah yang harus diambil sehingga kita sampai kepada fenomena yang murni. Fenomenologi mempelajari dengan melukiskan ciri-ciri intrinsic dari gejala sebagaimana gejala itu menyingkapkan dirinya pada kesadaran. Kita harus bertolak dari manurisa sebagai subjek melalui kesadarannya berupaya kembali kepada “kesadaran murni”. Untuk mencapai kesadaran murni, yang perlu dilakukan adalah membebaskan diri dari pengalaman serta gambaran kehidupan

[56] N. Drijarkara, *Percikan Filsafat*, 131

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehari-hari. Kalau hal ini sudah dikerjakan, akan tersisa gambaran-gambaran yang hakiki atau intuisi esensi.

2. Fenomenologi Sebagai Metode Filsafat

Fenomenologi sebagai metode filsafat yang digunakan Husserl bertujuan menerangkan bahwa pengetahuan manusia betul-betul mempunyai "*rechtsanspruch auf gegestanliehkeit*". Artinya kita mengerti dan dalam pengertian itu kita dapat mengatakan bahwa pengertian itu mempunyai objek (*gegenstand*). Tetapi benarkah begitu? Inilah sebenarnya yang dipersoalkan, yaitu kebenaran pengertian manusia pada umumnya, dan kemudian Husserl mempersoalkan kebenaran ilmu pada khususnya.

Kebenaran umumnya dimengerti sebagai "kesesuaian antara pikiran dan kenyataan". Dari rumusan ini terdapat kesan, bahwa pikiran hanya pasif saja berdiri di depan obyek, dan menantikan obyek itusendiri mengecap pikiran, dan pikiran tinggal menyetujuinya. Dalam pengertian ini, "mengetahui" disejajarkan dengan kegiatan "melihat". Idea pengetahuan seperti menjadi jelas dalam fenomenologi yang dirintis Edmund Husserl. Husserl berusaha memasukkan segala yang telah diketahuinya dan konsep-konsep yang telah diterimanya ke dalam tanda kurung, atau menon-aktifkan konsep-konsep tersebut, agar apa yang ditangkapnya dari obyek benar-benar "obyektif", dan tidak dicemari oleh prasangka-prasangka "subyektif " yang didapatkannya dari kegiatan di luar pengalaman obyek. Dengan kata lain, subyek harus mengerdilkan peranannya sampai sekecil mungkin, agar dapat menjadi pengamat murni atau subyek transsendental.[57]

[57] Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W.R Royoe Gibson (New York: Colier Books, 1962), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk mencarai pemecahan persoalan tersebut harus dilihat pengalaman manusia sehari-hari dalam mengalami pengertian. Seringkali manusia menjumpai hal-hal yang menggelapkan, yang mempersukar atau merintangi tercapainya kebenaran. Manusia mempunyai pendirian yang biasa atau spontan, istilah Husserl "*naturliche einstellung*". Manusia sadar akan dunia, karena memang bisa dilihat, didengar, diraba, dan sebagainya. Semua itu secara spontan diakui manusia sebagai obyektif. Itulah yang dimaksud Husserl dengan pengertian biasa.

Bagi filsuf pengertian biasa saja belum cukup. Untuk memperoleh pengertian yang sempurna ia harus berfikir, ia harus berkontemplasi, sebab dalam pendirian yang spontan itu terkandung juga unsur-unsur subjektif. Bagi siapa yang menghendaki berjumpa dengan realitas yang sebenarnya, menurut Husserl, harus berani meninggalkan pendirian yang biasa itu. Kesibukan ini oleh Husserl disebut "*phänomenologische reduktion*". Reduksi artinya penyaringan, yang disaring adalah "*erlebnisse*", yaitu pengalaman-pengalaman kita. Jika sudah disaring yang tinggal adalah fenomenon dalam wujud yang murni.[58]

Selain yang tersebut di atas, Husserl juga menawarkan cara lain. Fenomena biasanya selalu menunjuk barang di luar kesadaran kita. Kita biasanya tertarik begitu saja kepada realitas, dan karena "hanyut" maka kita begitu saja mengakuinya. Dalam kondisi demikian sebetulnya pengertian tidaklah murni. Kita mempunyai banyak prasangka (*assumptions*), kita banyak mempunyai perasaan yang kesemuanya masuk begitu saja dalam pengertian kita. Untuk mencapai pengertian yang murni kita harus berani hanya melihat *fenomen qua fenomen*. Agar manusia dapat melihat fenomena sebagaimana adanya maka tidak boleh

[58] Mary Warnock, *Existensialism*, 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tergesa-gesa mengambil penilaian dan kesimpulan. Manusia pada umumnya cenderung mengadakan afirmasi atau mengakui. Penilaian dan penyimpulan itu harus ditahan. Tahanlah semua keputusan, tundalah tiap-tiap pikiran yang muncul mengenai realitas yang kita pandang.

Termenologi menahan atau menunda dipakai untuk mengartikan istilah Husserl "*einklammern*" yang mempunyai arti mengurung. Misalnya, ketika kita membaca sebuah teks yang sukar, maka untuk mengerti intisarinya, kita banyak memasang tanda kurung. Hal-hal yang dianggap kurang perlu dikurung dulu, sebab yang akan dicari adalah intisari teks terlebih dahulu. Kegiatan ini oleh Husserl disebut penyaringan fenomenologis.[59] Tidak hanya sampai di situ, untuk mengetahui realitas Husserl megajukan upaya pembersihan kedua yang disebut *ideation* atau membuat ide. Kegiatan ini disebut juga *reduction*, akan tetapi sekarang bukan lagi *phänomenologisch* melainkan "*eidetisch*", artinya penyaringan yang sampai ke *eidos*-nya, sampai ke intisarinya, atau *wesen*-nya. Oleh karena itu hasil penyaringan ini disebut "*wesenchau*", maksudnya kita melihat hakikat dari sesuatu.[60]

Fenomenologi seperti yang dikemukakan Husserl adalah filsafat yang mampu menghadirkan realitas tanpa adanya praduga-praduga, yang hanya dapat dideteksi melalui metode "reduksi". Metode reduksi berupaya memahami karakter dasar kesadaran yang berupa intensionalitas.[61] Di saat seseorang mulai merefleksikan dunia yang telah tereduksi, maka seseorang akan segera menemukan bahwa dunia bukanlah bersifat pribadi tetapi suatu dunia makna dan

---

[59] Ibid., 29
[60] Ibid., 33
[61] Irving M. Zetlin, *MemahamiKembali Sosiologi: Kritik Terhadap Teori Sosiologi Komtemporer* (Yogyakarta, Gadjah Mada University, 1998), 207-278.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nilai yuang telah diciptakan secara intersubjektif. Intersubjektivitas ada secara murni dan ego yang merefleksi dan secara murni dibentuk dari sumber internasionalitas.[62]

Husserl mengemukakan bahwa kata yang dipakai manusia mempunyai dua arti, yaiutu arti yang menunjuk dari jauh disebut *intendeirende bedeutung*, kata yang digunakan ketika orang tidak melihat barangnya. Arti yang lain adalah *erfullende bedeutung*, dugunakan ketika manusia melihat langsung barang yang dimaksudkan. Objek yang kita lihat sesungguhnya unik, karena ia menghubungkan dengan sesuatu yang diluar dirinya, yang disebut sifat "*intentional*" maksudnya menuju ke suatu objek lain. Objek yang nampak dalam kesadaran manusia disebut oleh Husserl dengan *Noema*. *Noema* hanya satu meskipun penangkapan manusia berubah-ubah.[63]

Objek yang sesungguhnya menurut Husserl adalah *noema*. Ia terdiri dari beberapa unsur (*noemata*), tetapi unsur-unsur tersebut tidaklah sentral. Objek bisa betul-betul ada, tetapi bisa juga tidak ada. Jika betul-betul ada disebut objek transenden, artinya da betul diluar pikiran. Lebih dari itu intelek manusia sangat konstruktif, ia membuat objek. Maka menurut Husserl ketika kesadaran kita menangkap (*wahrnemung*) berarti membuat atau mengkonstruksi.

Bagi Husserl tidak ada kepastian tentang pengertian realitas. Sebab, barang-barang dunia (*dingwelt*) tidak ada satupun yang dapat kita mengerti secara penuh, artinya tidak ada satupun realitas yang nampak secara definitif. Untuk menghadapi kesulitan ini maka kita harus mengadakan penyaringan yang terakhir. Semua yang berhubungan dengan sesuatu yang tidak tentu harus "dikurung" dulu.

---

[62] Ibid., 212.
[63] Mary Warnock, *Existensialism*,30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Termasuk "aku" yang terkungkung oleh jasmani atau "aku" yang empiris harus dikurung dulu. Jika semua sudah dikurung yang tinggal adalah kesadaran yang tidak empiris lagi, aku yang berada di atas segala pengalaman. Dengan demikian kita mengerti "*das ich*" yang transcendental atau di atas segala yang tidak tentu, maka ditemukanlah "*absolute apodiktische voraussetzung*" atau dasar yang pasti dan tidak dapat dibantah lagi.

Sejak awal, fenomenologi yang dia bangun, adalah fenomenologi yang telah dirintis gurunya, Brentano. Fenomenologi adalah ilmu deskriptif dengan cara kerja a priori, *ideal science* dan non empirik. Keduanya membedakan antara *empirical science* dengan *a priori science*; keduanya juga memilah antara *truth of fact* dan *truth of reason*. *Truth of fact* adalah wilayah garapan ilmu empirik semisal dalam *natural science* yang berusaha menjelaskan atau memahami fenomena fisik, termasuk di dalamnya ilmu psikologis empirik. Sementara *truth of reason* adalah ilmu deskriptif, a priori, ilmu ideal bukan garapan ilmu empirik tetapi garapan filsafat dan dengan cara ini filsafat dapat sejajar dengan ilmu empirik. Psikologi empirik adalah *genetic psychology* yang dilawankan dengan pengetahuan deskriptif.[64]

Husserl sesungguhnya ingin mengembangkan sistem filsafat yang berakar dari keterbukaan subjektif, sebuah pendekatan yang radikal terhadap sains yang senantiasa dikritisi. Fenomenologi dengan demikian tidak berguna bagi mereka

[64] Psikologi non empirik yang menjadi wilayah garapan fenomenologi, yakni fenomena psikis dengan pendekatan filosofis bukan pendekatan ilmiah empirik. Untuk memperoleh peranan praktis dalam kehidupan umat manusia, filsafat haruslah sejajar dengan sains dalam arti metode filsafat yang deduktif a priori non empirik harus ditempatkan sejajar dengan cara kerja ilmiah induktif empirik. Cara kerja model deskriptif ini tidak kurang ilmiah dibanding dengan cara kerja induktif-empirik, demikian keduanya menegaskan. Husserl dalam "Ideas" menegaskan kembali, *"our phenomenology should be a theory of essential Being* (huruf "B" cetak besar), *dealing not with real, but with transcendentally reduced phenomena"* Ibid., 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berpikiran tertutup.[65] Seorang fenomenolog adalah orang yang terbuka pada realitas dengan segala kemungkinan rangkaian makna di baliknya, tanpa tendensi mengevaluasi dan menghakimi.

Fenomenologi bukanlah realisme, juga bukan idealisme. Di satu sisi, fenomenologi percaya bahwa dunia itu ada, real. Dunia dengan segala isinya itu nyata ada, tanpa ada pengaruh dari kehadiran pikiran kita. Jadi, ada atau tidak kita, kita berpikir atau tidak, dunia itu hadir (*real*) sebagaimana adanya. Tetapi fenomenologi tidak sama dengan realisme yang hanya meneguhkan realitas sebagai hal objektif yang terpisah dari kesadaran. Di sisi lain, fenomenologi juga mengajarkan bahwa realitas itu muncul dari proses aktif dalam kesadaran, meski tidak sama dengan idealisme yang menafikan realitas objektif.[66] Fenomenologi dengan demikian menempati posisi melampaui perbedaan realisme dan idealisme. Husserl secara berangsur berpaling pada idealisme, namun murid-muridnya lebih menuju ke bandul realisme.

Bila diperhatikan rangkaian pemikiran Husserl, dapat dikatakan bahwa fenomenologi Husserl tidak bertujuan untuk menentukan kesahihan suatu kebenaran. Titik tekan dalam fenomenologinya adalah intersubjektivitas. Basis filosofi Husserl adalah bahwa dunia yang tampak ini tidak memberi kepastian, kita harus mencarinya dalam *"erlebnisse"*; pengalaman yang sadar, "pertemuan dengan aku". Aku ini harus dibedakan dengan 'aku empiris' yang tidak murni yang merupakan dunia benda. Aku ini harus dikurung dan kemudian kita menuju aku murni yang mengatasi semua pengalaman.

---

[65] Clark Moustakas, *Phenomenological Researc Methods*, 25.
[66] Bernard Delfgaauw, *Filsafat Abad 20*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tugas fenomenologi adalah menghubungkan antara pengetahuan ilmiah dengan pengalaman sehari-hari dari kegiatan dimana pengalaman dan pengetahuan berakar.[67] Di sini fenomenologi merupakan bentuk idealisme yang tertarik pada struktur-struktur dan cara bekerjanya kesadaran manusia, yang secara implisit meyakini bahwa dunia yang kita dialami, diciptakan atas dasar kesadaran.[68] Dunia eksternal tidak ditolak keberadaannya, tetapi dunia luar hanya dapat dimengerti melalui kesadaran kita. Kita hanya tertarik dengan dunia sejauh dia memiliki makna maka kita harus memahami dengan membuatnya bermakna. Cara memahaminya harus mengesampingkan apa yang sudah kita asumsikan tahu, lalu menelusuri proses untuk memahaminya.

Fenomenologi memungkinkan kita mempelajari bentuk-bentuk pengalaman dari sudut pandang orang yang mengalaminya secara langsung, seolah-olah kita mengalaminya sendiri. Fenomenologi tidak saja mengklasifikasikan setiap tindakan sadar yang dilakukan, namun juga meliputi prediksi terhadap tindakan di masa yang akan datang, dilihat dari aspek-aspek yang terkait dengannya. Semuanya itu bersumber dari bagaimana seseorang memaknai objek dalam pengalamannya. Sebab itulah mengapa fenomenologi juga diartikan sebagai studi tentang makna, dimana makna itu lebih luas dari sekedar bahasa yang mewakilinya."[69]

3. Fenomenologi Pasca-Husserl

Setelah Husserl, fenomenologi berkembang, antara lain, dalam pemikiran Martin Heidegger, Jean Paul Sarter, Morleau-Ponty, Jacques Derrida, Alfred

---

[67] Ian Craib, *Teori-teori Sosial Modern dari Parson sampai Habermas* (Jakarta: Rajawali Press, 1992), 126.
[68] Ibid., 127.
[69] Engkus Kuswarno, *Metodologi Penelitian Komunikasi, Fenomenologi, Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian* (Bandung : Widya Padjadjaran, 2009), 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Schutz, Peter L. Berger, dan Thomas Luckmann. Fenomenologi Heidegger merupakan transformasi fenomenologi Edmund Husserl, meskipun ia sendiri juga merupakan kritik atas nuansa idealisme yang melingkupi fenomenologi Husserl. Menurut Heidegger esensi kesadaran dan aktivitas merupakan hal yang penting dalam penegmbangan ilmu. Hal tersebut diperlukan sebagai landasan teori-teori ilmiah. Meskipun konsep fenomenologinya banyak dipengaruhi oleh pendulunya, namun ia menyoroti bahwa term "kembali pada subjek" hanya semakin mempertebal idealisme dan melupakan hal yang konkret.[70]

Jean Paul Sartre adalah filsuf yang juga dipengaruhi oleh pemikiran Husserl. Pengaruh Husserl pada fenomenologi Sartre selain pada penggunaan metode juga pada konsep kesadaran. Dalam pemikiran Sartre, kesadaran harus dibedakan menjadi dua antara kesadaran reflektif dan pra reflektif. Kesadaran pra reflektif merupakan kesadaran yang mengarah langsung pada objeknya. Fenomenologi Sartre menolak kesadaran pra reflektif. Dengan demikian, maka tugas fenomenologi adalah merefleksikan kesadaran pra-reflektif, atau membuat tematik kesadaran yang tidak disadari. Dalam fenomenologi, kesadaran pra-reflektif tentang objek, direfleksikan atau dibuat menjadi tematik, sehingga kita menjadi mengerti tentang apa makna sesungguhnya dari perbuatan-perbuatan kita itu dan bagaimana objek-objek dari perbuatan itu kita maknai.[71]

---

[70] Heidegger menolak model kesadaran Cartesian, yaitu pengkultusan "aku" sebagai realitas murni yang terpisah dari kehidupan keseharian. Dapat dikatakan bahwa yang dideskripsikan oleh Heidegger adalah eksistensi manusia. Lihat Donny Gahral Adian, *Pengantar Fenomenologi.* (Depok: Penerbit Koeskosan, 2010), 51.

[71] Contoh dalam hal ini adalah ketika kita mendengarkan sebuah lagu, kesadaran tidak terarah pada perbuatan saya yang sedang mendengarkan, melainkan pada isi lagu yang sedang saya dengar. Oleh karena itu Sartre menyebut bahwa kesadaran pra reflektif sebagai kesadaran yang tidak disadari. Menurut Sartre, kesadaran reflektif adalah kesadaran yang membuat kesadaran reflektif menjadi tematik. Artinya, kesadaran membuat kegiatan pra reflektif menjadi "kesadaran yang disadari". Dalam melakukan kesadaran saya tidak lagi terarah pada isi lagu yang saya dengarkan, tetapi kesadaran tentang perbuatan saya ketika sedang mendengarkan lagu. Ibid., 53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maurice Morleau-Ponty dikenal sebagai pelanjut dari tradisi pemikiran Husserl, meskipun ia juga menolak idealisme Husserl. Bagi Morleau-Ponty, manusia adalah kesatuan dari dimensi fisik dan non-fisik yang menciptakan makna dalam dunia. Seseorang sebagai subjek pengamat memiliki relasi dengan dunia yang diamati. Ia dipengaruhi oleh dunia dan pada gilirannya ia pun memaknai dunia itu. Dunia yang kita alami merupakan hasil ciptaan kesadaran kita. Fenomenologi memang mengakui adanya realitas eksternal sebagai hal yang benar-benar ada, tetapi hal itu hanya bisa dipahami melalui kesadaran yang kita miliki.

Jacques Derrida merupakan generasi pemikir yang banyak diasumsikan melampaui fenomenologi dan filsafat. Proyek Derrida bisa dikatakan sebagai pengukapan ketergantungan Edmund Husserl pada asumsi-asumsi metafisik. Pemikiran Derrida dapat dikatakan sebagai radikalisasi fenomenologi yang mencari *conditio sine qua non* dari gagasan yang pernah dikemukakan oleh Vincent Descombes. Derrida memulai karir filsafatnya sebagai murid dari Husserl. Ia membuat kajian kritis terhadap *Logical Investigations* dan *The Origin of Geometry*. Dalam pandangannya, fenomenologi Husserlian tradisional jauh dari apa yang diharapkan dan lebih seperti sejarah metafisika. Menurut Derrida, ini lah yang membuat fenomenologi terperangkap pada metafisika kehadiran dalam bentuk yang paling idealistis.[72]

[72] Derrida ini bukan untuk meninggalkan modus penyelidikan fenomenologi tetapi ia hendak membebaskan fenomenologi dari keterikatannya pada sudut pandang metafisik. Disini lah Derrida memperlihatkan cara baru dalam melakukan penyelidikan fenomenologi yaitu dengan mendekonstruksi fenomenologi itu sendiri. Ibid., 53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fenomenolog Alfred Schutz (1899-1959), dalam *The Phenomenology of Social World*,[73] mengemukakan bahwa orang secara aktif menginterpretasikan pengalamannya dengan memberi tanda dan arti tentang apa yang mereka lihat. Interpretasi merupakan proses aktif dalam menandai dan mengartikan tentang sesuatu yang diamati, seperti bacaan, tindakan atau situasi bahkan pengalaman apapun. Lebih lanjut, Schutz menjelaskan pengalaman inderawi sebenarnya tidak punya arti. Semua itu hanya ada begitu saja; objek-objeklah yang bermakna. Semua itu memiliki kegunaan-kegunaan, nama-nama, bagian- bagian, yang berbeda-beda dan individu-individu itu memberi tanda tertentu mengenai sesuatu, misalnya menandai orang yang mengajar adalah seorang guru.

Menurut Alfred Schutz, proses pemaknaan diawali dengan proses penginderaan, suatu proses pengalaman yang terus berkesinambungan. Arus pengalaman inderawi ini, pada awalnya, tidak memiliki makna. Makna muncul ketika dihubungkan dengan pengalaman-pengalaman sebelumnya serta melalui proses interaksi dengan orang lain. Karena itu, ada makna individual, ada pula makna kolektif tentang sebuah fenomena. Kesadaran kita memproses data inderawi tersebut. Bagi Schutz, tindakan manusia selalu punya makna dan makna itu identik dengan motif tindakan. Namun makna itu tidak ada yang bersifat aktual dalam kehidupan. Cara orang mengkonstruksikan makna dari luar atau dari arus utama pengalaman ialah melalui proses tipifikasi. Dalam hal ini termasuk

[73] Menurut Schutz, fenomenologi adalah studi tentang pengetahuan yang datang dari kesadaran atau cara kita memahami sebuah objek atau peristiwa melalui pengalaman sadar tentang objek atau peristiwa tersebut. Sebuah fenomena adalah penampilan sebuah objek, peristiwa atau kondisi dalam persepsi seseorang, jadi bersifat subjektif. Bagi Shultz dan pemahaman kaum fenomenologis, tugas utama analisis fenomenologis adalah merekonstruksi dunia kehidupan manusia "sebenarnya" dalam bentuk yang mereka sendiri alami.Realitas dunia tersebut bersifat intersubjektif dalam arti bahwa sebagai anggota masyarakat berbagi persepsi dasar mengenai dunia yang mereka internalisasikan melalui sosialisasi dan memungkinkan mereka melakukan interaksi atau komunikasi. Alfred Schutz, *The Phenomenology of The Social World* (Evanston: Illinois Northwestern University Press, 1967), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membentuk penggolongan atau klasifikasi dari pengalaman yang ada. Hubungan-hubungan makna diorganisir secara bersama-sama, juga melalui proses tipifikasi, ke dalam apa yang Schutz namakan "kumpulan pengetahuan" *(stock of knowledge).*

Lebih jauh, menurut Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, manusia mengkonstruksi realitas sosial melalui proses subjektif, tetapi dapat berubah menjadi objektif. Proses konstruksi terjadi melalui pembiasaan di antara para aktor. Hubungan antarindividu dengan institusi terjadi secara dialektik. "Masyarakat adalah produk manusia, masyarakat adalah realitas objektif, dan manusia adalah produk masyarakat." Proses itu terjadi melalui proses melalui hubungan memori dari pengalaman dan peran individu. Manusia adalah produk dari masyarakat yang diciptakanya sendiri. Selain itu, fenomenologi memfokuskan diri pada pengalaman personal, termasuk bagaimana para individu saling mengalami satu sama lain.[74] Oleh karena itu, komunikasi dipandang sebagai hubungan antar-pribadi secara bersama melalui dialog.

Seperti juga dinyatakan Stephen W. Little John,[75] bahwa fenomenologi adalah pendekatan yang beranggapan bahwa suatu fenomena bukanlah realitas yang berdiri sendiri. Fenomena yang tampak merupakan objek yang penuh dengan makna yang transendental. Dunia sosial keseharian tempat manusia hidup senantiasa merupakan suatu yang intersubjektif dan sarat dengan makna. Dengan demikian, fenomena yang dipahami oleh manusia adalah refleksi dari pengalaman transedental dan pemahaman tentang makna. Fenomenologi Husserl hadir sebagai

---

[74] Stephen W. Litleljohn, *Thories of Human Comunication*, 7th edition (Bemont, USA: Thomson Learning Academic Resource Center, 2002), 13.
[75] Little John, Stephen W., *Theories of Human Communication: Eighth edition* (Canada, Thomson Wardsworth, 2005), 336.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagian dari usaha menghadirkan filsafat sebagai sebuah penyelidikan kritis untuk meraih deskripsi mengenai kodrat terdalam dari kenyataan. Dalam kerangka ini, Husserl mengajukan idalisme, subjek, dan kesadaran sebagai bagian tak terpisahkan dari kebenaran, meskipun kita tahu belakangan beberapa pengikutnya bergerak ke arah yang lebih realis.

Penelitian ini berusaha mendeskripsikan tentang bagaimana orang Madura melakukan suatu pengalaman beserta makna pengalaman itu bagi dirinya dari sudut pandang fenomenologi yang lebih filosofis. Dengan demikian ada dua hal utama yang menjadi fokus dalam penelitian fenomenologi ini, yakni: a) *textural description*, apa yang dialami oleh subjek peneliti tentang fenomena dalam budaya Madura. Apa yang adialami adalah aspek objektif, data yang bersifat faktual, hal yang terjadi secara empiris. b) *structural description*, yaitu bagaimana peneliti mengalami dan memaknai pengalamannya. Karena itu dalam peneltitian ini peneliti akan mendeskripsikan aspek subjektif, menyangkut pendapat, penilaian, perasaan, harapan, serta respon subjektif lainnya dari peneliti berkaitan dengan pengalamannya itu.

Penelitian ini juga hendak mengungkap tentang simbol yang bisa diartikan secara luas maupun abstraksi. Sebagai contoh dalam konteks penelitian ini yaitu, bentuk, gerakan, pakaian, objek, bendera, ikon keagamaan, dan sebagainya merupakan jajaran simbol-simbol. Sekilas mungkin, gerakan, pakaian, objek, bendera, ikon keagamaan, dan sebagainya dalam konteks ini tidak ada bedanya dengan yang ada dan berlaku dalam kebudayaan lain. Akan tetapi bagi masyarakat Madura, gerakan, pakaian, objek, bendera, ikon keagamaan tersebut mempunyai makna berbeda dan tersendiri. Orang Madura pastinya mempunya anggapan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih dan berbeda dengan orang lain di luar Madura yang hanya memandang itu sebagai hal yang biasa.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti memilih menggunakan pendekatan fenomenologi Edmund Husserl atau lebih dikenal dengan fenomenologi transendental. Ada pernyataan menarik yang dikemukakan oleh Mariwilda Padilla-Diaz berkaitan dengan penelitian kualitatif dan fenomenologi. Menurutnya, *all qualitative research has a phenomenological aspect to it, but the phenomenological approach cannot be applied to all qualitative research.* Artinya, semua penelitian kualitatif memiliki aspek fenomenologi di dalamnya, tetapi pendekatan fenomenologi tidak dapat diaplikasikan ke semua penelitian kualitatif.[76] Meskipun masih bisa diperdebatkan tetapi dari pernyataan ini menunjukkan bahwa sejatinya penelitian fenomenologi otomatis merupakan penelitian kualitatif tanpa perlu penegasan kembali.

Ada dua alasan yang dikemukakan Padilla-Diaz untuk itu; *pertama* karena salah satu karakteristik utama penelitian kualitatif terletak pada studi kualitas dan interpretasi dari objek yang diteliti. Di sini, dasar filosofis dari fenomenologi itu berasal dan menembus semua penelitian kualitatif dimanifestasikan secara terbuka. Semua investigasi kualitatif menggambarkan semua persoalan mengenai kompleksitas manusia. Kedua, penelitian kualitatif merupakan studi sistematis

[76] Mariwilda Padilla-Diaz, Phenomenology in Educational Qualitative Research: Philosophy as Science or Philosophical Science? dalam *International Journal of Educational Excellence* (2015) Vol. 1, No. 2, 101-110 ISSN 2373-5929, 103

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berbasis pada interpretasi informan.[77] Meskipun dalam pernyataan ini tidak berarti bahwa fenomenologi harus digunakan dalam strategi pengumpulan data dalam semua penelitian kualitatif. Namun dalam penelitian ini, peneliti secara tegas memposisikan diri dalam bingkai penelitian kualitatif fenomenologis.

Penelitian kualitatif sebagai metode bertujuan untuk mencari pengertian yang mendalam tentang fenomena, gejala, fakta, atau realita.[78] Dalam metode penelitian ini peneliti membuat sebuah interpretasi dari apa yang dilihat, didengar, dan dipahami, serta intepretasi peneliti tidak bisa dipisahkan dari latar belakang, sejarah, konteks, dan pemahaman sebelumnya.[79] Dalam konteks penelitian ini, peneliti menggunakan metode kualitatif untuk tujuan mengungkap (menginterprtasikan) konsep dan makna nilai harga diri yang terkandung dalam perilaku, bahasa, kebiasaan, dan simbol-simbol dalam tradisi masyarakat Madura.

Usaha menggambarkan konsep dan makna dalam desain studi fenomenologi Husserl dalam penelitian ini menandakan bahwa jenis penelitian ini merupakan penelitian filsafat dengan metode fenomenologi mengenai pandangan filosofis dan masalah aktual di lapangan.[80] Fenomenologi fokus pada usaha menggambarkan kesamaan semua partisipan saat mengalami fenomena. Tujuan dasar dan utama dari fenomenologi adalah untuk mengurangi pengalaman individu dengan fenomena ke deskripsi esensi universal. Untuk itu peneliti mengumpulkan data dari orang-orang (partisipan) yang mengalami fenomena tersebut, kemudian mengembangkan suatu gambaran majemuk dari inti

---

[77] Ibid., 103
[78] J.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif, Jenis, Karakter dan Keunggulannya* (Jakarta: Grasindo, 2010), 1.
[79] John W. Creswell, *Research Desain: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, 3rd ed.* (USA: SAGE Publication, 2009), 176.
[80] Toeti Heraty Noerhadi, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Edt. Reza A. A Wattimena (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengalaman tersebut bagi semua individu. Fenomenologi dalam konteks penelitian ini fokus pada usaha menggambarkan kesamaan yang dimiliki semua partisipan ketika mengalami fenomena.[81]

Fenomenologi tentu saja tidak hanya merupakan deskripsi, tetapi juga dilihat sebagai proses interpretatif dimana peneliti membuat interpretasi tentang makna pengalaman hidup.[82] Pada dasarnya fenomenologi adalah suatu tradisi pengkajian yang digunakan untuk mengeksplorasi pengalaman manusia atau suatu tradisi untuk mengeksplorasi pengamalan manusia. Karena itu menurut Abayomi Alase fenomenologi adalah sebuah metodologi kualitatif yang mengizinkan peneliti menerapkan dan mengaplikasikan kemampuan subyektif dan interpersonalnya dalam penelitian eksploratori.[83]

Dengan pendekatan fenomenologi, peneliti mengidentifikasi fenomena untuk dipelajari, melakukan pengurungan (*bracketing out*) terhadap suatu pengalaman, dan mengumpulkan data dari beberapa orang yang mengalami fenomena tersebut. Selanjutnya peneliti melakukan analisis data dengan melakukan reduksi informasi tersebut menjadi pernyataan-pernyataan yang berarti kemudian menggabungkan pertanyataan-pernyataan tersebut menjadi sebuah pokok pikiran. Penelitia kemudian mengembangkan apa yang oleh Creswell disebut dengan deskripsi tekstural terhadap pengalaman seseorang, yaitu tentang

---

[81] Jhon W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches, 2nd ed.* (London: Sage Publications, 2007), 57-58.

[82] Jhon W. Creswell menyebut pendekatan ini dengan istilah fenomenologi hermeneutik atau fenomenologi transcendental dimana penelitian diarahkan untuk mendeskripsikan pengalaman hidup (fenomenologi) dan menginterpretasikan "teks" kehidupan (hermeneutik). Meskipun fenomenologi transcendental menurut Creswell tidak selalu pada interpretasi peneliti tetapi lebih banyak pada deskripsi pengalaman para partisipan. Jhon W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches, 2nd ed.*, 59.

[83] Abayomi Alase, The interpretative Phinomenological Analisis (IPA) A Guide To a Good Qualitative Resiach Apporoach. *International Journal Of Education and Literacy Studiens*, Vol. 5 No. 2, April 2017. DOI: 10.757/aiac. Ijels.v.5n.2p., 9

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apa yang dialami. Dilanjutkan dengan deskripsi struktural, yaitu tentang situasi, kondisi, dan konteks pengalamannya. Terakhir peneliti mengkombinasikan antaran deskripsi tekstural dan deskripsi struktural untuk memahami secara keseluruhan pengalaman tersebut.[84]

2. Sumber Data

Salah satu pertimbangan dalam memilih masalah penelitian adalah ketersediaan sumber data. Sumber data yang dimaksud dalam penelitian adalah subjek dari mana data dapat diperoleh.[85] Sumber data utama dalam penelitian kualitatif adalah kata-kata dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lainnya. Dengan demikian data dalam penelitian ini diperoleh dari sumber-sumber berikut :

a. Ucapan, yaitu infomasi dari informan dan aktor/pelaku. Dalam hal ini infomasi berasal dari tokoh-tokoh elit sebagai sumber primer seperti tokoh budaya/budayawan Madura, tokoh agama/kiai Madura, pelaku seni/seniman Madura, tokoh adat, dan lainnya. Informasi juga bisa diperoleh dari masyarakat Madura yang dianggap representatif sebagai sumber infomasi tentang Madura sebagai sumber sekunder.
b. Tindakan, yaitu segala tindakan, baik tindakan dari informan seperti yang disebutkan di atas sebagai sumber utama. Berikutnya adalah pelaku atau tindakan orang-orang Madura sebagai sumber sekunder untuk diamati atau diobeservasi dan diminta informasinya melalui wawancara, diskusi, dan dokumentasi.

---

[84] Ibid., 60.
[85] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta : Reneka Cipta, 2002), 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Dokumen, yaitu semua data tertulis atau visual tentang Madura yang dapat memberikan informasi sebagai sumber data penelitian. Dokumen tersebut dapat berupa manuskrip kuno, dokumen peninggalan sejarah, artefak masa lalu, benda-benda budaya dan hasil karya seni. Selebihnya adalah karya-karya dan buku-buku yang mengkaji tentang Madura.

3. Informan Penelitian

Informan adalah subjek yang dipilih sesuai dengan kepentingan permasalahan dan tujuan penelitian. Pemilihan informan dilakukan dengan menggunakan teknik-teknik tertentu yang tujuannya adalah untuk menyaring sebanyak mungkin informasi yang menjadi dasar rancangan teori yang dibangun.[86] Informan pada dasarnya adalah orang yang dimanfaatkan untuk memberikan informasi tentang situasi dan kondisi latar belakang penelitian. Informan merupakan subjek yang benar-benar mengetahui permasalahan yang akan diteliti.[87]

Dalam penelitian ini peneliti menetapkan kriteria informan pada informan utama (*key informan*), yaitu tokoh-tokoh yang memiliki otoritas dan kualifikasi berbicara tentang Madura, seperti tokoh budaya/budayawan Madura, tokoh agama/kiai Madura, pelaku seni/seniman Madura, tokoh adat Madura yang memiliki pengetahuan dan memiliki perhatian terhadap budaya Madura. Informan utama dalam penelitian ini di antaranya adalah penyair dan budayawan Madura, D. Zawawi Imron. Sebagai tokoh dan budayawan Madura, penguasaan Zawawi Imron terhadap nilai dari tradisi dan budaya Madura tidak diragukan lagi. Esai dan puisi-puisinya juga banyak menggambarkan nilai dan kearifan lokal Madura.

---

[86] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2007), 3.
[87] Burhan Bugin, *Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Kencana Pranada Media Group, 2007), 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Budayawan sekaligus sastrawan Madura yang menjadi informan berikutnya adalah Syaf Anton. Selain sastrawan yang banyak menulis puisi, dia juga banyak menulis essai tentang Madura di berbagai media dan dalam bentuk buku. Selain itu masih banyak sastrawan sekaligus penulis muda Madura yang berkontribusi memberikan informasi terkait penelitian ini, seperti Alfaizin Sanasren, Salamet, Moh. Fauzi, dan lain-lain. Kiai Daridiri Zubairi adalah informan yang berasal dari unsur kiai. Selain aktif menulis tentang kemaduraan, kiai muda ini juga seorang pegiat tanah rakyat di Madura timur.

Selain menggunakan sumber informasi utama, dalam penelitian ini juga digunakan sumber informasi sekunder, berupa informasi yang berasal dari masyarakat Madura yang dianggap representatif oleh peneliti sebagai sumber infomasi tentang nilai harga diri orang Madura, baik sebagai pelaku yang mengalami langsung fenomena maupun sebagai pihak yang mengetahui dan menyaksikan fenomena. Termasuk informasi penunjang dalam hal ini adalah data-data yang dikumpulkan oleh peneliti dari bahan kepustakaan berupa buku-buku, jurnal, hasil penelitian, artikel koran, dan bahan kepustakaan lain yang relevan dengan infomasi utama.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah cara yang dilakukan oleh peneliti untuk menghimpun data yang diperlukan dalam penelitian.[88] Teknik yang dilakukan dalam penelitian ini adalah :

[88] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Wawancara

Dalam penelitian ini, peneliti (sebagai orang yang mewawancarai) bebas dalam menayakan pertanyaan dengan berbagai cara selagi hal tersebut dapat membuat perbincangan mengalir baik dengan informan, dan peneliti diberikan kebebasan menggunakan bahasa dalam mengajukan pertanyaan selagi hal tersebut memang dibutuhkan, serta peniliti juga berusaha untuk menciptakan perbincangan mendalam dengan informan dengan tujuan mendapatkan informasi yang mendetail.

Ada dua macam data wawancara, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh dari wawancara dengan informan yang mengalami langsung atau memiliki otoritas dan kualifikasi untuk berbicara tentang Madura. Sedangkan data sekunder berasal dari informan-informan yang memiliki pengetahuan yang memadai tentang kemaduraan.

b. Observasi

Observasi berarti teknik pengumpulan data dengan pengamatan langsung. Observasi dapat diartikan sebagai aktivitas pengamatan, meliputi pemusatan perhatian terhadap suatu objek dengan menggunakan seluruh indra.[89] Observasi merupakan penyelidikan yang dilakukan secara sistematis dan sengaja diadakan dengan menggunakan indra terhadap kejadian yang berlangsung dan dapat dianalisa pada waktu kejadian.

Observasi dalam penelitian ini berupa pengamatan terhadap simbol, bahasa, benda, keadaan, atau penampilan tingkah laku masyarakat Madura yang berguna

[89] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktik,* 133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai data untuk memperoleh gambaran menyeluruh tentang makna perilaku yang terdapat dalam kebudayaan etnis Madura.

c. Dokumentasi

Selain wawancara dan observasi, teknik pengumpulan data dalam penelitian ini juga menggunakan data-data berupa dokumentasi. Sebagaimana data wawancara, juga terdapat dua macam data dokumentasi, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer dokumentasi berasal dari dokumen peninggalan sejarah, artefak masa lalu, benda-benda budaya, dan semacamnya. Data sekunder dokumentasi berasal dari literatur-literatur yang mengkaji tentang Madura secara umum. Data dokumen berupa foto maupun data visual merupakan data tambahan atau penguat dalam menggambarkan permasalahan penelitian yang sekiranya tidak bisa diwakili oleh data verbal atau tulisan.

5. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan di kabupaten Sumenep, Madura, Provinsi Jawa Timur sebagai locus utama penelitian. Meskipun beberapa data dan infomasi dihimpun dari kabupaten lain di Madura karena memiliki keterkaitan dengan objek pembahasan. Adapun alasan memilihi kabupaten Sumenep adalah karena kabupaten paling timur ini dikenal sebagai kabupaten yang memiliki kekhasan budaya, ragam bahasa, dan stratifikasi sosial. Sumenep dikenal dengan Sumekar, singkatan dari Sumenep Kraton. Sampai saat ini, budaya dan tradisi kraton masih dipertahankan oleh para pewaris dan keturunan bangsawan. Karena itu Sumenep dalam penelitian ini dipandang dapat mewakili Madura pada umumnya. Stratifikasi sosial masyarakat Madura mulai dari yang tertinggi hingga yang paling rendah tergambar di kabupaten ini. Terdapat lima golongan sosial dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat Sumenep. yaitu golongan *parjâji*, golongan bangsawan (*sentana*), oreng *bhungkalatan* (orang kecil/rakyat jelata), kaum santri, dan kaum bukan santri (biasanya disebut bajingan atau balater).

6. Triangulasi

Untuk mengecek keabsahan data serta untuk memperkaya data, maka dalam penelitian ini, peneliti juga menggunakan teknik triangulasi. Triangulasi merupakan teknik pendekatan analisa data dari berbagai sumber untuk menjamin kredibilitas data yang diperoleh. Triangulasi dianggap penting dalam penelitian kualitatif karena tujuan penelitian kualitatif adalah untuk menemukan teori dan bukan sekedar verifikasi dari teori yang sudah ditemukan.

Triangulasi merupakan teknik validasi silang yang khas dalam penelitian kualitatif. Fungsinya adalah untuk menilai kecukupan data sesuai berbagai data yang diperoleh.[90] Triangulasi dalam pengujian keabsahan ini diartikan sebagai pengecekan data dari berbagai sumber dengan berbagai cara dan berbagai priode. Untuk menjamin kredibilitas data, peneliti mengumpulkan data dari individu yang mengalami melalui wawancara mendalam dan diskusi (*multiple interviews*). Bentuk-bentuk data lain juga dikumpulkan, seperti hasil pengamatan, jurnal, seni, puisi, musik, dan bentuk-bentuk seni lainnya untuk dilakukan *cross check* dengan data hasil wawancara mendalam dan diskusi.

Penggunaan berbagai teori dan pendekatan yang berlainan juga bertujuan untuk memastikan bahwa data yang yang dikumpulkan sudah mememenuhi syarat. Oleh karena itu, meskipun penelitian ini merupakan penelitian sosio-fenomenologis, peneliti tidak hanya menggunakan satu perspektif teori, namun

[90] Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2005), 372.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga memanfaatkan teori-teori lain (*multiple theory*) seperti teori interaksionisme simbolik, termasuk juga data-data etnografis, antropologis, budaya, bahkan psikologis digunakan untuk memaksimalkan pemahaman peneliti tentang konsep nilai harga diri orang Madura. Promotor dalam hal ini juga turut memeriksa hasil pengumpulan data. Promotor dalam studi ini bertindak sebagai pengamat (expert judgement) yang memberikan masukan terhadap hasil penelitian sebagai bagian dari triangulasi pengamat.

7. Analisa Data

Analisa data dalam penelitian ini menggunakan teknik analisa model data interaktif. Dalam teknik analisa data interaktif ini terdapat beberapa tahapan, yaitu:[91]

a. Tahapan Reduksi Data

Tahapan ini adalah memilih data-data yang ada yang sudah di peroleh. Kemudian mengambil data yang sesuai dengan tujuan penelitian ini, meliputi; sikap dan perilaku yang dianggap sesuai dan tidak sesuai dengan prinsip nilai harga iri. Kemudian diikuti dengan membuat smplikasi data, yaitu, data yang terpilih diringkas dan diklarifikasi sesuai dengan tema kasus studi penelitian ini. Selanjutnya peneliti pada akhir tahapan ini akan membuat abstrak berdasarkan data yang sudah diklarifikasi menjadi sejenis ringkasan.

b. Tahapan Penyajian

Tahapan ini adalah langkah pengorganisasi data informasi berupa teks naratif. Kemudian teks tersebut diringkas kedalam beberapa bagan yang mengilustrasikan nilai harga diri masyarakat Madura. Bagan-bagan tersebut

[91] H. A. Fatchan, *Metode Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Jenggala Pustaka Utama & Limlit UIN Malang, 2009), 129.

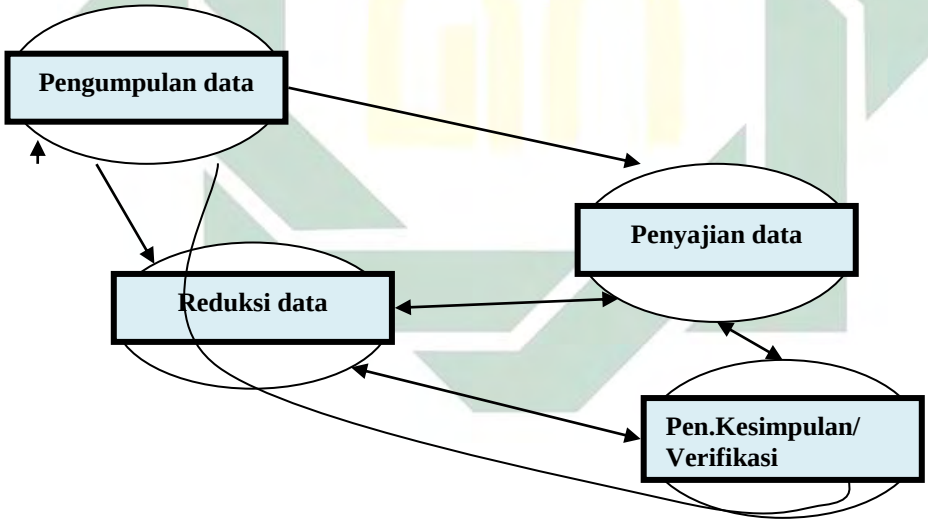
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan abstraksi teks naratif data lapangan. Selanjutnya peneliti akan membuat diskripsi berdasarkan susunan bagan tersebut.

c. Tahapan Kesimpulan dan Verifikasi

Kesimpulan merupakan tahapan akhir dari sebuah penelitian. Namun demikian, dalam sebuah kesimpulan seorang peneliti bersikap longgar, tetap terbuka, dan bersikap skeptis, walaupun sebuah kesimpulan sudah dipersiapkan.[92] Selama dalam melakukan penelitian, maka setiap kesimpulan yang dihasilkan akan selalu di verivikasi sampai benar-benar dapat diperoleh kesimpulan yang valid dan kokoh.

Untuk memperjelas komponen-komponen yang terdapat dalam analisa data model interaktif dapat dilihat pada bentuk yang dikembangkan oleh Mile dan Huberman tabel di bawah ini.[93]



[92] Agus Salim, *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 23-24.
[93] Mattehew B. Miles & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode Baru*, Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: U-I Press, 2014), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini direncanakan akan disusun ke dalam beberapa bab dengan sub bab pembahasan pada masing-masing bab tersebut. Berikut rancana sistematika pembahasan :

Bab pertama, merupakan bab pendahuluan terdiri dari tentang latar belakang masalah, di ikuti identifikasi, batasan dan rumusan masalah, kemudian studi terdahulu, perspektif teoritik, pendekatan dan metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab dua, membahas tentang gambaran umum budaya Madura, sistem budaya, dan sistem religi masyarakat Madura, berikutnya tentang kebiasan perilaku terkait nilai-nilai yang dihargai dan dianggap baik oleh masyarkat Madura, menjelaskan simbol-simbol yang menggambarkan nilai harga diri dari berbagai sumber, baik sumber buku-buku, pribahasa atau ujaran, tindakan simbolik, dan lain-lain.

Bab tiga, berisi analisis nilai-nilai harga diri dari perspektif teori yang dianggap relevan untuk mengungkap nilai harga diri di balik berbagai perilaku dan tindakan tindakan serta bagaimana orang Madura mempertahankan harga dirinya dalam bentuk tradisi.

Bab empat, merupakan bab yang berisi tentang analisis dan pembacaan lebih lanjut mengenai konsep harga diri dan aktualisasinya dan bagaimana pola pergeseran makna dan simbol nilai harga diri yang berlaku di dalamnya.

Bab lima, merupakan penutup yang berisi kesimpulan, temuan penelitian, dan rekomendasi yang relevan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

NILAI DAN BUDAYA MADURA

A. Madura Sebagai Entitas Kultural

Pulau Madura terletak di timur laut Pulau Jawa, kurang lebih 7 derajat sebelah selatan dari khatulistiwa di antara 112 derajat dan 114 derajat bujur timur.[1] Antara pulau Madura dengan pulau Jawa dipisahkan oleh Selat Madura yang menghubungkan Laut Jawa dengan Laut Bali. Madura walaupun terpisah dari Jawa, secara administratif termasuk wilayah Jawa Timur. Total luas wilayahnya kurang lebih 5.300 km persegi. Luas tersebut sudah termasuk pulau-pulau kecil yang mengelilinginya.[2]

Pulau Madura dapat dikelompokkan berdasarkan luasnya menjadi tiga kelompok. Pulau yang terdapat di Madura terdiri atas: 1) pulau utama Madura dan yang berada di sekitar itu, terletak di sebelah selatan dan tenggara seperti, Pulau Mandangin, Gili Duwa, Gili Bitah, Gili Guwa, Gili Yang, Gili Ginting, Gili Luwak, Puteran dan Pondi; 2) kelompok Pulau Sapudi, Raas, Supanjang, Paliat, Sabunten, Sapeken, dan Kangean di sebelah timur Madura; 3) jauh dari pantai pulau-pulau itu, ditemukan Pulau Solombo di sebelah timur laut dan Bawean di sebelah barat laut Madura.[3] Sejarah juga menunjukkan, Madura juga pernah memiliki lima kerajaan, meskipun kelima kerajaan tersebut berada di bawah

---

[1] Huub De Jonge, *Garam: Kekerasan dan Aduan Sapi.* Diterjemahkan oleh Arief B. Prasetyo (Yogyakarta: LKiS, 2011), 3.
[2] Samsul Ma'arif, *The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaan* (Yogyakarta: Araska, 2015), 22.
[3] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Mata Bangsa, 2002), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kendali kerajaan-kerajaan Jawa. Kelima kerajaan tersebut berada di Sumenep, Pamekasan, Sampang, Blega dan Kota Anyar.[4]

Pulau Madura memiliki gugusan kulit kapur yang lebih rendah, lebih kasar, dan lebih bulat dibandingkan bukit kapur di Jawa. Iklim di Madura bercirikan dua musim, yakni Musim Barat (Musim Hujan), dan Musim Timur (Musim Kemarau). Komposisi tanah dan rendahnya curah hujan menjadikan tanah di Madura kurang subur. Hal inilah yang membuat banyak orang Madura beralih pekerjaan menjadi nelayan, pedagang, atau memilih bermigrasi.[5] Akan tetapi, seperti dinyatakan oleh Hub De Jonge, bukan berarti sektor pertanian menjadi lumpuh total, hanya saja tidak banyak dari penduduk di Pulau Madura yang menggantungkan hidup dari sektor tersebut.[6]

Karena faktor tanah yang kurang subur tersebut, maka oleh Geertz pulau Madura kerap dikategorikan sebagai 'Indonesia Luar', berbeda dengan pulau Jawa yang dikategorikan sebagai 'Indonesia Dalam'. Keduanya dibedakan dari sudut ekologi, di mana Madura sebagai masyarakat yang berbasis tegalan, sedangkan Jawa sebagai masyarakat yang berbasis ekologi sawah. Ciri-ciri ekologi tegalan adalah: tanaman hidupnya sangat tergantung pada curah hujan, varietas tanaman lebih banyak meskipun produktivitasnya rendah, dan resiko gagal panen lebih besar karena faktor musim yang tidak menentu.[7]

---

[4] Iskandar Dzulkarnain, "Mahalnya Sebuah Identitas Peradaban Madura: Cinta Semu Kebudayaan Madura, *Kariman*, Vol. 1, No. 1, Sumenep, 2013, 35.
[5] Samsul Ma'arif, *The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaan*, 23.
[6] Huub De Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*. Diterjemahka oleh anonim (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1989), 3-9.
[7] Clifford Geertz, *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi Indonesia* (Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Aksara, 1983), 12

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pulau Madura terdiri dari empat kabupaten; kabupaten Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Kabupaten Bangkalan Terletak di ujung barat pulau Madura, provinsi Jawa Timur. Sebelah utara kabupaten Bangkalan berbatasan dengan laut Jawa, Sebelah selatan dan barat berbatasan dengan selat Madura, sedangkan sebelah timur berbatasan dengan kabupaten Sampang. Kabupaten Bangkalan termasuk daerah subur dengan curah hujan yang cukup banyak. Hampir sepanjang pulau Madura tidak ditemukan gunung yang besar, begitu juga dengan sungai. Sepanjang pulau itu yang tampak hanya deretan perbukitan kecil memanjang dari barat ke timur daratan Madura. Penduduk Madura mayoritas beragama Islam dengan pesantren sebagai basis pendidikannya. Mata pencaharian penduduknya yang berada di wilayah tengah adalah bertani dengan hasil jagung, padi, dan salak. Adapun daerah pesisir menghasilkan petak-petak penggaraman di samping nelayan.

Luas keseluruhan pulau Madura kurang lebih 5.168 km², atau kurang lebih 10 persen dari luas daratan Jawa Timur. Adapun panjang daratan kepulauannya dari ujung barat di Kamal sampai dengan ujung timur di Kalianget sekitar 180 km dan lebarnya berkisar 40 km. Pulau ini terbagi dalam empat wilayah kabupaten. Dengan luas wilayah untuk kabupaten Bangkalan 1.144, 75 km² terbagi dalam 8 wilayah kecamatan, kabupaten Sampang berluas wilayah 1.321,86 km², terbagi dalam 12 kecamatan, kabupaten Pamekasan memiliki luas wilayah 844,19 km², yang terbagi dalam 13 kecamatan, dan kabupaten Sumenep mempunyai luas wilayah 1.857,530 km², terbagi dalam 27 kecamatan yang tersebar diwilayah daratan dan kepulauan. Sumenep menjadi kabupaten yang memiliki wilayah paling luas karena memiliki pulau paling banyak baik yang berpenghuni maupun

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak yaitu ada 126 pulau, dan hanya 48 pulau saja yang berpenghuni sedangkan sisanya 78 pulau lainnya tidak berpenghuni.

Jumlah penduduk Madura berdasarkan data yang dirilis oleh BPS bekerjasama dengan United Nations Population Fund (UNFPA) yang berjudul Proyeksi Penduduk Kabupaten/Kota Provinsi Jawa Timur 2010 – 2020 di tahun 2017 ini udah mencapai 3,8 Juta jiwa yaitu tepatnya 3.873.184 orang.

Sumber : Statistik Proyeksi Penduduk Jawa Timur 2017

Berikut jumlah penduduk tahun 2017 di masing-masing empat kabupaten yang ada di Madura dengan laju pertumbuhan penduduknya.

JUMLAH PENDUDUK MADURA TAHUN 2010 - 2017

KABUPATEN	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	r
BANGKALAN	909.398	918.813	928.024	937.497	945.821	954.305	962.773	970.894	0,94
SAMPANG	880.696	892.301	903.613	913.499	925.911	936.801	947.614	958.082	1,21
PAMEKASAN	798.605	808.114	817.690	827.407	836.224	845.314	854.194	863.004	1,11
SUMENEP	1.044.588	1.050.678	1.056.415	1.061.211	1.067.202	1.072.113	1.076.805	1.081.204	0,49
TOTAL	3.633.287	3.669.906	3.705.742	3.739.614	3.775.158	3.808.533	3.841.386	3.873.184	0,92

Sumber : Statistik Proyeksi Penduduk Jawa Timur 2017

Dari data tersebut, Sumenep menjadi kabupaten yang paling banyak penduduknya di antara 4 kabupaten di Madura yaitu 1.081.204 jiwa, namun laju pertumbuhan penduduknya dari tahun 2010 sampai tahun 2017 paling kecil

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diantara 4 kabupaten di Madura yaitu hanya 0,49 % (*dihitung menggunakan metode geometrik*). Laju pertumbuhan penduduk di Madura yaitu berada di angka 0,92 %**.** Kabupaten Sampang memiliki laju pertumbuhan penduduk yang paling tinggi di pulau Madura yaitu dengan angka laju pertumbuhan penduduknya dari tahun 2010 sampai tahun 2017 diatas 1 persen yaitu berada diangka 1,21 %.[8]

Sumenep memiliki jumlah penduduk yang paling banyak di antara empat kabupaten yang ada di Madura. Jumlah penduduk kabupaten Sumenep berdasarkan informasinya dari publikasi "Proyeksi Penduduk Kabupaten/Kota Provinsi Jawa Timur 2010 – 2020" adalah sebagai berikut :

JUMLAH PENDUDUK MENURUT JENIS KELAMIN
KABUPATEN SUMENEP TAHUN 2010 - 2017

TAHUN	LAKI-LAKI	PEREMPUAN	TOTAL	SEX RATIO
2010	495.986	548.602	1.044.588	90,41
2011	499.190	551.488	1.050.678	90,52
2012	501.980	554.435	1.056.415	90,54
2013	504.712	556.499	1.061.211	90,69
2014	507.430	559.772	1.067.202	90,65
2015	509.791	562.322	1.072.113	90,66
2016	512.211	564.594	1.076.805	90,72
2017	514.288	566.916	1.081.204	90,72

Sumber : Statistik Proyeksi Penduduk Jawa Timur 2017

Jumlah perempuan dibandingkan laki-laki yang tercermin dari rasio jenis kelamin (RJK) tahun 2017 yang berada dibawah angka 100 yaitu 90,72 ≈ 91. Ini memberikan arti bahwa dari setiap 100 orang perempuan yang tinggal di Sumenep diantaranya terdapat 91 orang laki-laki atau bisa diartikan juga secara rata-rata

[8] http://terupdate.net/data-statistik/jumlah-penduduk-madura-tahun-2017.html, diakses pada tanggal 17 Agustus 2018

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setiap 191 orang yang tinggal di Sumenep diantaranya terdapat 91 orang laki-laki. Berikut data jumlah penduduk Sumenep tahun 2017 menurut kelompok umur, jenis kelamin dan RJK :

TAHUN	LAKI-LAKI	PEREMPUAN	TOTAL	SEX RATIO
0 - 4	35.502	34.650	70.152	102,46
5 - 9	37.706	36.438	74.144	103,48
10 - 14	39.497	37.970	77.467	104,02
15 - 19	39.423	39.674	79.097	99,37
20 - 24	36.599	41.014	77.613	89,24
25 - 29	35.387	40.704	76.091	86,94
30 - 34	37.919	42.918	80.837	88,35
35 - 39	41.942	45.042	86.984	93,12
40 - 44	39.506	44.239	83.745	89,30
45 - 49	41.073	44.801	85.874	91,68
50 - 54	37.095	42.305	79.400	87,68
55 - 59	31.995	36.391	68.386	87,92
60 - 64	26.118	30.075	56.193	86,84
65 - 69	16.429	20.673	37.102	79,47
70 - 74	9.763	14.302	24.065	68,26
75 +	8.334	15.720	24.054	53,02
JUMLAH	514.288	566.916	1.081.204	90,72

Sumber : Statistik Proyeksi Penduduk Jawa Timur 2017

Dari tabel ini, menurut kelompok usia, bisa dilihat pada 3 kelompok usia awal (0 – 4 tahun, 5 – 9 tahun, 10 – 14 tahun) ternyata lebih banyak laki-laki dibandingkan dengan perempuan yang terlihat dari angka RJK > 100, yang kemudian pada kelompok usia berikutnya mengalami pergeseran dengan menurunnya RJK yang berada dibawah angka 100 yang secara umum terus mengalami penurunan hingga titik klimaksnya pada kelompok usia 75+ hanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berada pada angka 53,02. Angka RJK 53,02 ini menunjukkan bahwa pada kelompok usia 75 tahun keatas jumlah penduduk laki-lakinya hanya separuh dari jumlah penduduk perempuannya atau hampir dikatakan perbandingan penduduk laki-laki dengan perempuan di kelompok usia ini hanya 1 orang laki-laki berbanding 2 orang perempuan saja.

Pergeseran RJK ini mungkin banyak disebabkan oleh banyak faktor yaitu salah satunya karena migrasi penduduk keluar daerah yang sebagian besar didominasi oleh penduduk laki-laki dengan tujuan untuk melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi atau untuk mencari nafkah keluar daerah (*merantau*) baik sebagai tenaga kerja informal maupun formal di luar daerah. Salah satu data yang mendukung tentang hal ini adalah dari data hasil sensus penduduk 2010 dimana migrasi keluar baik risen maupun seumur hidup (*lifetime*) lebih banyak didominasi laki-laki dibandingkan perempuan (lihat tabel dibawah ini).[9]

MIGRASI RISEN KABUPATEN SUMENEP

URAIAN	LAKI-LAKI	PEREMPUAN	JUMLAH
Migrasi Masuk	1.548	1.384	2.932
Migrasi Keluar	9.823	7.433	17.256
Migrasi Netto	-8.275	-6.049	-14.324

Sumber : Statistik Migrasi Jawa Timur Hasil SP 2010

MIGRASI SEUMUR HIDUP KABUPATEN SUMENEP

URAIAN	LAKI-LAKI	PEREMPUAN	JUMLAH
Migrasi Masuk	8.333	9.269	17.602
Migrasi Keluar	50.687	36.785	87.472
Migrasi Netto	-42.354	-27.516	-69.870

Sumber : Statistik Migrasi Jawa Timur Hasil SP 2010

[9] http://terupdate.net/data-statistik/jumlah-penduduk-kabupaten-sumenep-2017.html, diakses pada tanggal 17 Agustus 2018

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai bagian dari suku bangsa di Indonesia orang Madura mempunyai suatu sistem adat yang unik dan khas dibandingkan dengan etnis yang lain. Jika mengamati etnis Madura secara umum, gambaran keunikan yang kita dapatkan berupa persepsi tentang karakter temperamental dan aksen bicara yang khas. Masing-masing kabupaten bahkan memiliki aksen dan logat yang khas bahkan bahasa yang cenderung tidak dipahami antara masyarakat satu kabupaten dengan kabupaten lainnya. Namun selain itu, masyarakat Madura juga dikenal memiliki etos kerja yang tinggi, tangguh, dan memiliki jiwa petualang, sehingga membuat mereka lebih memilih untuk keluar melakukan migrasi dari tempat asalnya, untuk mencari nafkah.

Orang Madura, sebagaimana suku bangsa Indonesia lainnya, dapat ditemukan di berbagai wilayah tanah air. Jiwa merantau dan desakan ekonomilah yang disinyalir mendorong orang Madura menyebar ke berbagai wilayah di tanah air bahkan ke luar negri. Tidak terlalu banyak suku bangsa Indonesia yang memiliki jiwa merantau. Suku Minangkabau, suku Batak. Di Jawa khususnya, orang Wonogiri dan Gunung Kidul adalah contoh suku bangsa lain yang mempunyai jiwa merantau. Pada umumnya alasan desakan ekonomi dan faktor kelangkaan sumber daya alam, yang mendorong orang-orang dari berbagai suku bangsa ini harus tinggal di rantau.

Ada beberapa faktor yang mempengaruhi migrasi etnis Madura. *Pertama*, migrasi orang Madura sebelum abad 19 dan 20, lebih banyak ditentukan oleh Pemerintah, baik dengan pemanfaatan tenaga sebagai barisan perang, maupun dalam bentuk anjuran untuk mengisi wilayah yang minim penduduk sebagai konsekuensi terjadi peperangan. Sedangkan migrasi yang dilakukan atas inisiatif

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sendiri masih dilkukan secara berangsur-angsur, dan tidak terjadi dalam skala besar.[10] *Kedua*, faktor ekonomi yang disebabkan ramainya perdagangan juga menjadi faktor lain yang turut mempengaruhi semakin intensifnya etnis Madura dengan lingkungan luar. Meskipun sebatas geografis lokal, namun menjadi awal yang penting khususnya saat memasuki akhir abad 19 dan awal abad ke-20, saat terjadi perubahan besar dan turut mempengaruhi etnis Madura. Berkembangnya perdagangan tersebut juga berdampak pada etnis Madura untuk ikut serta dalam kegiatan tersebut, khususnya melalui perdagangan garam dan perikanan.

Catatan beberapa dokumen menunujukkan bahwa garam merupakan salah satu komoditas andalan dari Madura yang wilayah perdagangannya cukup luas, misalnya di sekitar selat Madura. perdagangan yang terjadi antara wilayah Madura dengan-daerah di Surabaya. Hubungan perdagangan ini tidak saja menjadi jembatan penghubung antara wilayah Madura dengan wilayah lain melalui kegiatan perdagangan garam semata, karena wilayah lain juga dibutuhkan khususnya bagi para penguasa Madura untuk memenuhi kebutuhan mereka, khususnya hasil bumi yang tidak dapat dipenuhi Madura.[11]

Lebih dari itu, migrasi orang Madura pada dasarnya banyak dibentuk dan dipengaruhi oleh kondisi geografis dan topografis hidraulis dan lahan pertanian

---

[10] Kedekatan geografis antara Sumenep dengan Singasari salah satunya menjadi sebab lain mengapa Raden Wijaya meminta perlindungan kepada Arya Wiraraja. Hal ini mengindikasikan adanya hubungan yang intensif antara wilayah pusat (Singasari) dengan wilayah bawahannya di Sumenep. Selengkapanya lihat Marwati Djoened Poesponegoro, *Sejarah Nasional Indonesia II* (Jakarta: Balai Pustaka, 1977), 14. Lihat juga F.A. Sucipto, *Kota-kota Pantai di Sekitar Selat Madura Abad XVII Sampai Medio Abad XIX* (Disertasi: Universitas Gadjah Mada, 1983), 20.

[11] Garam adalah salah satu komoditas barang dagangan andalan dari Madura.Hal ini didukung dengan iklim yang sesuai bagi pengembangan garam, menjadeikan petani di Madura lebih mengusahakan garam daripada tanaman pangan. Keberadaan garam ini nantinya akan menjadi monopoli VOC dan berlanjut pada masa Pemerintah Kolonial, dengan dikeluarkan berbagai kebijakan undang-undang untuk mengaturnya. Masyhuri, *Pasang Surut Usaha Perikanan Laut: Tinjauan Sosial-Ekonomi Kenelayanan Di Jawa dan Madura 1850-1940* (Disrertasi Vrije Universiteit, Amesterdam: 1995), 145-146.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tadah hujan yang cenderung tandus sehingga demi survivalitas kehidupan mereka lebih banyak memilih melaut sebagai mata pencarian utamanya. Kondisi tanah yang tidak menjanjikan ini menjadi motivasi orang Madura untuk merantau. Karena itu, hampir dapat dipastikan tujuan orang Madura merantau adalah untuk meningkatkan taraf hidup yang pada gilirannya akan diperoleh suatu peningkatan status sosial. Bisa dikatakan bahwa daerah tujuan merantau orang-orang Madura mencakup seluruh pelosok tanah air, bahkan sampai ke luar negeri, dan telah berlangsung sejak beberapa abad yang lalu. Seperti dinyatakan Latif Wiyata, bahwa di daerah Puger (pantai selatan Jawa Timur termasuk wilayan kabupaten Jember) telah ada masyarakat Madura sebelum dibukanya perkebunan pada awal abad ke-19.

Basis ekologis semacam itu menimbulkan konsekuensi bagi kehidupan ekonomi mereka. Pangan menjadi berkurang dan ekonomi sebatas subsisten. Apalagi seringnya kemarau panjang disertai musim paceklik, orang Madura dipaksa tidak tercukupi oleh alam. Sebagaimana di wilayah Indonesia Timur lainnya (Nusa Tenggara Barat dan Nusa Tenggara Timur), di Pulau Madura pada bulan kering (musim kemarau) jauh lebih panjang dibandingkan dengan wilayah Indonesia Barat (Jawa dan Sumatera). Oleh karena faktor ekonomi itulah yang menjadi salah satu pendorong orang Madura bermigrasi secara besar besaran ke berbagai pulau di Indonesia pada masa lampau hingga sekarang. Pada umumnya yang tinggal di rumah para orang tua, perempuan dan anak-anak, sedangkan anak mudakebanyakan merantau ke berbagai pulau di Indonesia. Tidak aneh jika dimana-mana ditemukan orang Madura, biasanya mereka bekerja di sektor informal sebagai pedagang dan penjual jasa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kuatnya tradisi migrasi di kalangan etnis Madura sebenarnya merupakan bentuk jawaban terhadap kondisi ekologis pulau Madura yang gersang dan tandus yang miskin daya dukung yang memadai untuk memenuhi kebutuhan populasi dalam jumlah besar yang terus berkembang.[12] Dengan demikian, migrasi menjadi alternatif yang sangat signifikan sekali, bukan saja untuk mengurangi tekanan ekonomi dan sosial, melainkan juga menjadi sarana untuk mewujudkan perbaikan hidup yang diidealkan. Bahkan, pada periode tertentu di masa lalu, migrasi bagi etnis Madura juga menjadi strategi penting untuk menghindari kekuasaan tradisional yang opresif dan eksploitatif.[13]

Secara historis, dikenal dua pola migrasi yang terjadi di kalangan etnis Madura, yaitu yang pertama, migrasi temporer atau disebut migrasi musiman (*seasonal migration*), sedangkan yang kedua pola migrasi permanen (*permanent migration*). Migrasi pola yang pertama, umumnya terjadi pada musim kemarau atau setelah masa tanam di mana pekerja migran meninggalkan pulau (*onggha̓*) dan baru kembali (*toron*) setelah masa panen, atau pada akhir Ramadhan, untuk berpesta bersama keluarga. Mereka biasanya tinggal di Jawa selama tiga sampai enam bulan atau dua minggu sampai satu bulan. Para pedagang biasanya tinggal lebih lama, enam bulan atau lebih.[14]

---

[12] Kondisi ekologis memaksa orang Madura mengembangkan pertanian tegalan, dengan ditanami tanaman jagung dan tembakau. Hasil pertaniannya sangat sedikit dan tidak memadai. Sebagai perbandingan, hasil jagung di Madura untuk satu bahu (0,25 Ha) menghasilkan 5 pikul jagung, sedangkan di Jawa bisa menghasilkan 12,5 pikul jagung. Itupun jika tanaman jagung dapat dipanen, kalau tidak, tanaman jagung hanyalah cukup untuk pakan ternak. Banyak petani memelihara ternak khususnya sapi, dengan harapan dapat memanfaatkan hasil pertanian yang gagal. Bagi petani Madura, ternak dianggap sebagai investasi, ketika musim paceklik tiba maka ternak dapat dijual untuk memenuhi berbagai kebutuhan hidup.

[13] Subaharianto, Andang, dkk., *Tantangan Industrialisasi Madura Membentur Kultur, Munjunjung Leluhur* (Malang: Bayumedia Publishing, 2004). 11.

[14] Kuntowijoyo, *Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengacu pada laporan Komisi Kesejahteraan, Kuntowijoyo mencatat bahwa pada tahun 1911 karakteristik pekerja-pekerja migran temporer dari Bangkalan adalah laki-laki yang belum menikah, tidak memiliki tanah pertanian atau anak-anak. Sedangkan yang dari Sumenep juga laki-laki, namun sudah menikah.[15] Menurut hasil penelitian BAPPEDA Jawa Timur dan PAPIPTEK LIPI, sekitar 75% masyarakat Madura tinggal di luar pulau Madura, sedangkan sisanya yang tinggal di Madura hanya 25%.[16] Sementara menurut data BPS provinsi Jawa Timur pada tahun 2000, populasi Madura sebanyak 3.117.000 jiwa, sedangkan tahun 2007 diperkirakan mencapai 3.250.000 jiwa.[17] Apabila menggunakan asumsi yang tinggal di luar pulau sebanyak tiga kali lipat (75%) hasil sudah pasti tinggal mengalikan dengan jumlah yang tinggal di pulau Madura.

Pada umumnya tujuan utama orang Madura merantau adalah Pulau Jawa, kemudian ke pulau-pulau lain di Nusantara termasuk Kalimantan.[18] Sumber daya alam yang kurang menjanjikan tersebut yang menyebabkan petani Madura tidak percaya kepada tanah, tetapi pada kerja. Kondisi tanah yang rata-rata kurang subur membuat petani Madura tidak memiliki moral ekonomi yang berorientasi pada tanah (*land ethics*), melainkan moral ekonomi yang berorientasi pada kerja (*labour ethics*). Sebagaimana dikatakan Kuntowijoyo dalam *Madura 1850-1940*,

---

[15] Ibid, 79.

[16] Andang Subaharianto, dkk.,*Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur* (Malang: Bayumedia Publishing, 2004), 30.

[17] Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), 30.

[18] Untuk membedakan pulau Jawa dan pulau Kalimantan, orang Madura biasanya menyebut pulau Kalimantan dengan sebutan *Jaba Daja* (Jawa Utara) dan menyebut pulau Jawa dengan sebutan Jaba Lao' (Jawa Selatan). Lihat A. Latif Wiyata, *Mencari Madura* (Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing, 2013), 115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa orang Madura tidak takut kehilangan tanahnya, akan tetapi mereka takut kehilangan pekerjaannya.[19]

Dalam bahasa yang berbeda tapi dengan maksud yang sama, Mein Rifai mengatakan bahwa *"oréng madhurâ ta' tako' mate, tape tako' kalaparan"*. Artinya, orang Madura tidak takut mati karena hal itu sudah merupakan takdir Tuhan yang tidak mungkin dihindari. Tetapi mereka takut lapar karena kelaparan tidak disebabkan ulah dirinya yang tidak malas dalam bekerja. Dengan prinsip ini etos kerja etnis Madura sangatlah tinggi karena secara naluriah bagi mereka bekerja merupakan bagian dari ibadahnya sesuai dengan ajaran Islam yang dianutnya, karena itu bagi etnis Madura, tidak ada satu pun pekerjaan yang dianggap berat, kurang menguntungkan, atau hina, selama pekerjaan itu tidak dianggap maksiat sehingga hasilnya akan halal dan di*ridho*i sang Maha Penciptanya.[20]

Faktor sosial budaya menjadi motif berikutnya kenapa orang Madura merantau. Jika orang Madura pergi merantau maka yang akan dituju pertama kali adalah sanak saudaranya yang lebih dahulu ada di perantauan. Sebagai pendatang baru, tentunya orang Madura mempunyai kewajiban untuk tetap menjaga dan memelihara ikatan kekerabatan di antara sanak keluarganya di mana pun mereka berada, lebih-lebih di perantauan. Ini menyebabkan lahirnya solidaritas *ingroup* guna mempertahankan antara sesama orang Madura. Faktor sosial-budaya menjadi perekat sosial antara orang Madura di perantauan dengan keluarganya di pulau Madura, juga antara sesama orang Madura di perantauan. Demi menjaga agas setiap dan sesama anggota keluarga tetap menjaga hubungan silaturrahmi.

[19] Kuntowijoyo, *Madura 1850-1940*, 529.
[20] Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya*, 347.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Orang Madura menyebutnya agar antara sesama anggota keluarga tidak *kaélangan obhur* (tidak mengetahui siapa sanak keluarga dan kerabatnya). Salah satu faktor mengapa pola pemukiman orang-orang Madura di perantauan selalu cenderung berkelompok.[21] Kecenderungan etnis Madura seperti itu dinilai sebagai ketidakmampuan dan keengganan orang Madura untuk berintegrasi atau menghormati kehidupan sosial orang lain di sekitarnya.

Belakangan tipikal penghormatan yang tinggi atas martabat dan harga diri etniknya itu seringkali menjadi akar penyebab dari berbagai konflik dan kekerasan. Kondisi itu terjadi karena hampir setiap ketersinggungan senantiasa dinisbatkan kepada atau diklaim sebagai pelecehan atau penghinaan atas martabat dan harga diri mereka. Sebagian anak-anak muda Madura di perantauan biasanya tidak memperoleh kesempatan pendidikan yang memadai secara sengaja tampak menonjolkan citra negatif etnik-komunalnya untuk menakut-nakuti orang lain agar mendapat keuntungan individual secara sepihak.

Namun demikian, kearifan budaya Madura yang menjadi keunikan etnografisnya tampak pada perilaku dalam memelihara jalinan persaudaraan sejati. Hal itu tergambar dari ungkapan budaya *oréng dhâddhi tarétan, tarétan dhâddhi oréng* (orang lain bisa menjadi/dianggap sebagai saudara sendiri, sedangkan saudara sendiri bisa menjadi/dianggap sebagai orang lain). Keunikan yang muncul dari ungkapan kultural yang mencerminkan kekerabatan semu (*pseudo-kinship*)[22] itu diwujudkan dalam bentuk perilaku aktual. Secara konkret, ucapan kultural tersebut memiliki makna bahwa kecocokan dalam menjalin persahabatan atau persaudaraan dapat dikukuhkan secara nyata dan abadi. Artinya, orang lain yang

[21] Ibid, 116
[22] Taufikurrahman, Identitas Budaya Madura, dalam Jurnal *KARSA*: *Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* Vol. XI No. 1 April 2007, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berperilaku sejalan dengan watak dasar individu etnik Madura dapat dengan mudah diperlakukan sebagai saudara kandungnya (*pseudo-kinship*). Sebaliknya, saudara kandung dapat diperlakukan sebagai orang lain jika seringkali mengalami ketidakcocokan pendapat, pandangan, dan pendirian.

Dalam kebudayaan masyarakat Madura, ikatan kekerabatan[23] mencakup sampai empat generasi ke atas (*ascending generations*) dan ke bawah (*descending generations*) dari ego, sehingga ikatan persaudaraan antarkerabat menunjukkan keeratan (*intimacy*) sangat kuat. Selain itu dikenal tiga kategori lain, yaitu *oréng lowar* (orang luar) atau *bânné tarétan* (bukan saudara), sanak keluarga atau kerabat (*kinsmen*), yaitu *tarétan dhâlem* (kerabat inti atau *core kin*), *tarétan semma'* (kerabat dekat atau *close kin*), dan *tarétan jhau* (kerabat jauh atau *peripheral kin*). Di luar ketiga kategori tersebut disebut *oréng lowar* (orang luar). Namun kenyataannya meskipun meskipun seseorang sudah dianggap sebagai *oréng lowar*, hubungan persaudaraan bisa jadi lebih akrab daripada kerabat inti, misalnya karena adanya ikatan perkawinan.

Hubungan sosial yang sangat akrab dapat pula dibangun di oleh para perantau Madura dengan orang-orang di luar lingkungan kerabat, tanpa memperhatikan asal-usul kelompok etnik. Keakraban hanya didasarkan pada

---

[23] Dalam kamus antropologi kerabat didefinisikan sebagai orang sedaerah yang dipanggil dan/atau disebut dengan istilah kekerabatan. Lihat Ariyono Suyono dan Aminuddin Siregar, *Kamus Antropologi* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985), 19. Dalam bahasa Inggris kekerabatan disebut dengan istilah *kinship*. Kekerabatan secara bahasa menunjuk pada "hubungan darah", yang dimaksud dengan kerabat adalah mereka yang bertalian berdasarkan ikatan "darah" dengan kita. Roger M. Keesing, *Antropologi Budaya* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1980), 212. Definisi di atas merupakan definisi kekerabatan secara sederhana dimana yang dimaksud dengan kerabat hanyalah orang sedarah. Konsekuensinya dari definisi adalah orang yang tidak mempunyai hubungan darah seperti orang yang mempunyai hubungan karena perkawinan adalah bukan merupakan kerabat. Roger M. Keesing bahkan mendefinisikan kekerabatan adalah jaringan hubungan yang diciptakan berdasarkan hubungan genealogi dan berdasarkan landasan sosial. Lihat Roger M. Keesing, *Kin Groups and Social Structure* (Philadelphia: Harcort Brace Jovanovich College Publisher), 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesamaan dalam dimensi kepentingan, baik ekonomi maupun politik. Bila kualitas keakraban sampai mencapai tingkat yang sangat akrab, orang lain tersebut akan dianggap dan diperlakukan sebagai keluarga atau kerabat (*tarétan*) yang dalam bahasa Madura disebut *oréng dhâddhi tarétan* (orang luar dianggap dan diperlakukan sebagai kerabat). Maka dalam perspektif antropologis, orang Madura mampu membentuk suatu ikatan kekerabatan semu (*pseudo kinship*). Dalam konteks ini pula, unsur kekerabatan orang Madura mengandung makna inklusifitas sehingga memberi ruang bagi terwujudnya integrasi sosial dengan kelompok etnik lain.

Selain ikatan kekerabatan, agama menjadi unsur penting sebagai penanda identitas etnik suatu kelompok masyarakat. Bagi orang Madura faktor ini seakan sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari jati diri mereka. Artinya, jika orang Madura telah menjadi pemeluk agama selain Islam dirinya akan merasa identitas ke-Madura-annya telah berkurang atau bahkan hilang sama sekali. Bahkan, lingkungan sosialnya akan menganggap hal yang sama. Pada gilirannya, dia akan selalu merasa terasing dalam lingkungan pergaulan sosial budaya Madura.

B. Identitas Budaya Madura

Identitas merupakan konsep tentang siapa diri kita dan mempunyai karakteristik yang mungkin dipahami berbeda-beda tergantung pada prespektif yang dianut seseorang.[24] Dalam prespektif ilmu sosial, intrepretif, ataupun kritis, dentitas merupakan sebuah jembatan penghubunng antara budaya dan komunikasi, karena ketika mengkomunikasikan suatu identitas kepada orang lain,

[24] J.N. Martin, Nakayama, T.K..*Intercultural Communication in Contexts* (New York: McGraw-Hill, 2007), 154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keluarga, dan teman, maka seseorang belajar siapa dirinya sebenarnya. Secara singkat, komunikasi membantu individu untukmengungkapkan identitas mereka sehingga menemukan nilai dan norma yang sesuai dengan lingkungan komunitasnya.

Permasalahan identitas menjadi sesuatu dianggap penting dalam sebuah interaksi antarbudaya, karena dengan mengkomunikasikan identitas terjadi suatu pemahaman mengenai diri seseorang dan bagaimana bentuk identitasnya. Akan tetapi, identitas juga merupakan permasalahan yang sering mengundang masalah, karena suatu konflik dapat saja mencuat ketika terdapat suatu perbedaan yang tajam mengenai identitas diantara dua orangatau kelompok.

Terkait dengan identitas budaya, Fong mendefinisikan identitas budaya, yang membantu untuk lebih memahami bagaimana identitas budaya memainkan peranannya, yaitu sebagai berikut:

> *"The identification of communication of shared system of symbolic verbal and nonverbal behavior that are meaningful to group members who have sense of belonging and who share traditions, heritage, language, and similar norms of appropriate behavior. Cultural identity is a social construction".*"[25]
>
> "Identifikasi komunikasi sistem bersama berupa perilaku verbal dan non verbal simbolis yang bermakna bagi anggota kelompok yang mempunyai rasa memiliki dan berbagi tradisi, warisan, bahasa, dan norma-norma bersama mengenai perilaku yang pantas. Identitas adalah sebuah konstruksi sosial"

Definisi identitas budaya yang Fong tawarkan memperlihatkan bahwa identitas budaya dalam kajian antarbudaya menjadi dasar penggolongan identitas ras dan etnis. Identitas budaya merupakan sebuah identifikasi bentuk-bentuk

[25] M. Fong, & R. Chuang, *Identity and The Speech Community*. Dalam Communicating ethnic and Cultural Identity, M. Fong and R. Chuang (eds.) (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004), 6

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesamaan dan perbedaan bahasa, budaya, leluhur, ataupun kesamaan nilai-nilai tertentu, yang mana hal tersebut merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial.

Madura merupakan etnis yang memiliki identitas yang khas di antara sekian kelompok etnis lain yang ada di Nusantara. Ketika mendengar kata Madura, spontanitas konsep yang muncul adalah celurit, sate, dan logat bahasa yang unik. Tetapi kesan umum yang muncul ketika mendengar kata Madura adalah celurit, karena dianggap sebagai simbol yang berhubungan dengan semua bentuk kekerasan yang terjadi di Madura yang dikenal dengan carok. Konsep yang, seperti ditegaskan oleh Wiyata, memberikan kesan horor dan menakutkan pada orang Madura.[26] Celurit seakan telah menjadi simbol yang tidak bisa dipisahkan dengan makna Madura. De Jonge, seorang antropolog Belanda, bahkan mengatakan bahwa tidak banyak kelompok etnis di kepulauan Indonesia yang menyandang stereotip negatif dan samar-samar sebanyak yang melekat pada orang Madura. Bahkan, seperti dinyatakan De Jonge, sedikit sekali sifat positif yang terdengar tentang orang Madura.[27]

Upaya memahami stereotip dan stigmatisasi [28] tersebut bisa ditemukan dalam narasi historis yang mengilustrasikan kondisi masyarakat Madura pada zaman purba. Sejarah menjadi cara budaya melestarikan tafsir kekerasan terahadap orang Madura. Latif Wiyata menunjuk stereotip terhadap orang Madura

---

[26] A. Latief Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LkiS, 2006), 6.

[27] Huub De Jonge, *Garam: Kekerasan dan Aduan Sapi.* Diterjemahkan oleh Arief B. Prasetyo (Yogyakarta: LKiS, 2012), 59.

[28] Istilah stigmatisasi merujuk pada pengertian tentang ciri negatif yang menempel kuat pada pribadi atau entitas etnik karena pengaruh lingkungan yang membentuknya.Sementara, istilah stereotype dimaknai sebagai konsepsi tentang sifat, atau karakter suatu kelompok atau etnik berdasarkan prasangka subyektif yang tidak tepat oleh kelompok atau etnik lainnya. Periksa Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 1091.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat ditelusuri dari awal ditemukannya Pulau Madura sekitar tahun 929 Masehi yang dipenuhi cerita pertumpahan darah.[29]

Di era kolonial, stereotip mengenai orang Madura mengacu pada ciri fisik atau penampilan luar. De Jonge menegaskan hal ini dengan penggambaran ciri fisik orang Madura terus-menerus menonjolkan perbedaan penampilan luar mereka dari orang Jawa dan orang Sunda.[30] Stereotip ini juga dikemukakan berkali-kali dalam berbagai terbitan di masa itu bahwa orang Madura dilukiskan sebagai orang yang tidak berbudi, dan kemungkinan besar berbahaya.[31] Penilaian yang bernada demikian kemudian tersebar ke khalayak publik, sehingga terbentuklah suatu pandangan umum (*stereotype*) terhadap etnis tersebut. Bangsa Eropa di zaman kolonial, juga mengatakan hal yang sama bahwa orang Madura itu kasar, mudah tersinggung, tidak mempunyai sopan santun, dan keras kepala.

Tampaknya stereotip tersebut memang sengaja diciptakan dengan cara perlahan-perlahan oleh penjajah pada masa itu. Hal ini karena, sebagaimana dikatakan oleh Kuntowijoyo, posisi Madura dalam administrasi Belanda ketika itu bersifat mendua, di satu pihak ia berdiri sendiri sebagai suatu kerajaan tersendiri, di pihak lain ia termasuk dalam kerajaan Belanda. Pada masa awal VOC, sering kali Madura diangkat kedudukannya secara khusus, setingkat dengan Mataram; mereka sama-sama memperebutkan supremasi Jawa. Posisi raja-raja Madura diperkuat ketika membantu menjaga ketertiban di Nusantara. Di lain waktu,

[29] A. Latief Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, 67
[30] Huub De Jonge, *Garam: Kekerasan dan Aduan Sapi*, 63.
[31] Ibid, 123.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdapat beberapa perlakuan yang merupakan pemaksaan Belanda terhadap orang Madura dalam hal perpajakan.[32]

Menurut De Jonge, semua daerah pesisir yang berada di bawah kekuasaan gubernur "Pesisir Timur Laut Jawa" diminta memasok produk-produk tertentu seperti kacang-kacangan, minyak kelapa, garam dan asam secara teratur sebagai pajak tradisional. para bupati di Madura setiap tahun diwajibkan datang ke Pasuruan, Semarang, atau Batavia untuk menyatakan hormatnya serta kepatuhan kepada gubernur jenderal atau kepada seorang wakil lainnya dari kekuasaan tertinggi Belanda. Rupanya kolonisasi Belanda saat itu tidak hanya di lapisan atas saja, yaitu di tingkatan orang-orang penting seperti para bupati. Akan tetapi, Belanda juga menjadi tuan tanah di daerah Bangil, Pasuruan, Jawa Timur yang penduduknya terdiri dari masyarakat Madura sebagai orang perantauan.[33]

Bahkan sebagaimana dikisahkan oleh Samsul Ma'arif dalam *The History of Madura*, Sakera adalah tokoh kerap dikait-kaitkan dengan awal mula lahirnya carok. Konon Sakera hanyalan mandor tebu di daerah Bangil yang diangkat oleh Belanda. Meskipun demikian, Sakera dikenal sebagai orang yang jujur dan taat beragama. Ketika membutuhkan lahan untuk perluasan pabrik gula, Belanda berusaha membeli lahan perkebunan rakyat dengan cara licik. Sakera merasa terpanggil kemanusiaannya untuk membela rakyat kecil ketika melihat kesewenang-wenangan Belanda mengambil paksa tanah rakyat. Terbunuhnya Sakera di tiang gantung menyulut keberanian kalangan bawah untuk melakukan perlawanan kepada Belanda. Celurit oleh mereka dijadikan sebagai simbolisasi

---

[32] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Mata Bangsa, 2002), 160.
[33] Huub De Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*. Diterjemahka oleh anonim (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1989), 52-53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

figur Sakera. Namun, saat itu orang Madura kalangan bawah tidak menyadari kalau dihasut oleh Belanda. Mereka diadu dengan golongan keluarga Blater yang menjadi kaki tangan penjajah Belanda. Peristiwa ini, menurut Ma'arif, terjadi di abad ke-18 Masehi.[34]

Sebelum itu, di zaman Cakraningrat, Joko Tole dan Panembahan Semolo sesungguhnya di Madura tidak dikenal budaya tersebut. Budaya yang ada waktu itu adalah membunuh orang secara kesatria dengan menggunakan pedang atau keris. Senjata celurit mulai muncul pada zaman legenda Pak Sakera. Mandor tebu dari Pasuruan ini hampir tak pernah meninggalkan celurit setiap pergi ke kebun untuk mengawasi para pekerja. Celurit bagi Sakera merupakan simbol perlawanan rakyat jelata. Berbicara Sakera tidak bisa dilepaskan konteksnya dengan carok. Carok dalam bahasa Kawi kuno artinya perkelahian. Biasanya melibatkan dua orang atau dua keluarga besar. Bahkan antarpenduduk sebuah desa di Bangkalan, Sampang, dan Pamekasan.

Celurit dalam cerita Sakera merupakan artefak budaya Madura yang semula merupakan pisau berbilah melengkung dan berhulu panjang untuk dipakai menyabit rumput—dalam beberapa dasawarsa terakhir menjadi populer karena selalu diasosiasikan dengan stereotip watak keras orang Madura.[35] Namun tidak hanya itu, celurit juga merupakan *devais* budaya yang tidak hanya sekadar diciptakan sebagai alat bertani. Dengan mengacu pada cerita Sakera, sesungguhnya celurit merupakan artefak budaya yang berbau kolonial yang difungsikan sebagai alat bertarung laki-laki Madura ketika terpaksa harus

[34] Samsul Ma'arif, *The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaa*, 165-166.
[35] Ahmad Mien Rifai, *Manusia Madura* (Yogyakarta: Pilar Media. 2007), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membela harga dirinya. Celurit berarti senjata—bagi orang Madura—untuk menjaga harga diri di mata orang lain yang mengganggu keluarganya.

Streotipe orang Madura yang negatif dan penuh purbasangka rasial banyak dikemukakan oleh peneliti, terutama yang bersumber dari dokumen kolonial yang selalu mendasarkan pencirian etinis berdasarkan pada perbandingan dengan kelompok etnis yang bertetangga, terutama orang-orang Jawa dan Sunda.[36] Dalam perbandingan tersebut orang Madura digambarkan sebagai sosok yang lebih kasar, baik fisik maupun pembawaan, bahkan diniliai memiliki sifat kejam. Wanita Madura juga dicitrakan kurang memikat dan terkesan jauh dari anggung jika dibandingkan dengan wanita Jawa dan Sunda.[37] Orang Madura baik pria maupun wanita juga dikesankan kumal dan kotor dengan selera warna pakaian yang mencolok dan norak, rumahnya kumuh dan kotor. Tidak hanya penampilan fisik, orang Madura juga dipersepsi memiliki tingkah laku dan karakter yang kasar, tidak sopan, kurang ajar, ekstrover, blak-blakan, tidak tahu adat, dan tidak sopan, cepat tersinggung, penuh curiga, pemarah, berdarah panas, beringas, pendendam, suka berkelahi dan kejam.

Tetapi di samping citra yang serba negatif stigmatisasi dan *stereotyping* orang Madura juga diakui memiliki sisi positif seperti keberanian, kegagahan, petualang, kelurusan, ketulusan, kesetiaan, kerajinan, kehematan, kesungguhan,

---

[36] Seperti dinyatakan oleh Mein Rifai, dalam melakukan penelitian untuk menggambarkan citra orang Madura, orang Belanda lebih diilhami dan dipengaruhi oleh pandangan kelompok suku-suku bangsa yang lebih sering berinteraksi dengan mereka. Sehingga dalam menjabarkan streotipe orang Madura, si peneliti senantiasa bergantian menilai objeknya melalui kacamata Eropa dan pengelihatan orang Jawa dan Sunda sekaligus, sehingga menghasilkan pandangan yang serupa. Ibid, 113.

[37] Satu-satunya ciri positif yang sering dikemukakan orang tentang wanita Madura adalah bahwa mereka memiliki buah dada yang montok dan tumbuh dengan baik. Diduga karena wanita Madura tidak memakai penjhung atau kemben seperti yang biasa digunakan oleh wanita Jawa dan Sunda. Ada yang mengatakan karena kebiasaan wanita Madura menjunjung segala sesuatu di atas kepalanya yang tidak pernah dilakukan oleh wanita Jawa dan Sunda. Ibid, 134.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keceriaan dan rasa humor. Meskipun dalam menyebutkan sisi positif ini para penulis Eropa selalu memberi catatan agar selalu waspada ketika bergaul dengan orang Madura karena sewaktu-waktu ketika kondisi bilamana lingkungan dipandang tidak aman, orang Madura akan berubah 180 derajat. Penilaian ini tentu tidak *fair* (tidak adil) karena didasarkan pada perbadingan-perbandingan sederhana serta mengesampingkan aspek-aspek upaya memahami. Penilaian yang cenderung negatif terhadap orang Madura yang kadung meluas menjadi citra umum orang Madura adalah hasil penilaian orang luar terhadap simbol-simbol material, tidak sampai pada pemaknaan dan nilai.

Padahal banyak komponen tradisi lokal Madura, yang sesungguhnya sedemikian luhur sekaligus kaya dengan nilai-nilai filosofis yang merupakan pantulan (kristalisasi) asli watak orang Madura yang sangat ekspresif dan terbuka,[38] ulet serta mempunyai etos kerja yang tinggi, dermawan, dan gemar menghormati tamu. Orang Madura juga memiliki dan karena itu juga menghargai sifat kelurusan hati, kesetiaan, jujur, dan berterus terang. Sifat-sifat ini berlaku secara reseprosikal, karenanya orang Madura akan marah dan tersinggung jika mendapati perlakuan yang bertolak belakang dengan sifat-sifat yang dihargai tersebut.

Sebagai contoh, bila satu rumah tangga kedatangan tamu (apalagi tamu jauh), dapat dipastikan orang Madura akan memberikan pelayanan yang terbaik. Mereka berani berkorban untuk menjamu sang tamu, meski hanya secangkir air. Kalaupun dapat, mereka berusaha memuaskan dengan jamuan lebih, bahkan berani berhutang demi menghormati tamu. Tapi sebaliknya apabila penghargaan

[38] Lihat A. Latief Wiyata, "Masyarakat Madura dan Interaksi Antar Etnik", dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa* (eds.) Aswab Mahasin, et.al. (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), 302.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu ditolak atau meski sedikit tidak mau dicicipi suguhannya, orang Madura akan merasa tamu tersebut tidak menghargai tuan rumah. Orang Madura akan tersinggung karena itu.

C. Sosial Keberagamaan Masyarakat Madura

Masyarakat Madura dikenal sebagai masyarakat yang sangat taat beragama. Selain ikatan kekerabatan, agama menjadi unsur penting sebagai penanda identitas mereka. Bagi orang Madura, Islam sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari jati diri. Jika ada orang Madura yang memeluk agama lain selain Islam, identitas kemaduraannya bisa hilang sama sekali. Lingkungan sosialnya akan menolak dan orang yang bersangkutan bisa terasing dari akar Maduranya.[39]

Selain itu, masyarakat Madura memiliki jati diri suka bekerja keras, berani mempertahankan kebenaran, senang merantau dan mereka tergolong sebagai pemeluk Islam yang fanatik. Kedengarannya aneh jika ada orang Madura yang tidak beragama Islam. Tidak mengherankan jika di dalam beberapa rumah mereka terdapat *langghâr-langghâr* (*mushalla*) pribadi, meskipun tak jauh dari tempat tinggal mereka terdapat masjid sebagai tempat beribadah pada tingkat desa atau dusun. Dalam banyak segi, langghâr[40] menjadi simbol bagi kesatuan umat setempat dengan seorang kiai[41] langghâr sebagai pemimpinannya. Hampir di

---

[39] Lihat A. Malik Madaniy, *Pola Motivasi Berhaji di Kalangan Masyarakat Madura* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981/1982), 1.

[40] Langghâr atau kadang disebut *kobung* di Madura tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah (shalat), pengajian, tetapi juga untuk *bekrembek* (musyawarah), tempat untuk menginap, khususnya tamu laki-laki, maupun keperluan lain yang ada hubungannya dengan masalah-masalah peribadatan dan kemasyarakatan. Biasanya dalam konstruksi Tanéyan lanjhâng, langghâr selalu berada di ujung barat halaman rumah bersebelahan dengan pintu gerbang masuk area tanéyan lanjhâng.

[41] Kiai merupakan gelar kehormatan terhadap tokoh ulama di kalangan masyarakat muslim Jawa dan Madura khususnya. Gelar tersebut setara dengan beberapa gelar lain seperti ajengan (Sunda)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setiap rumah orang Madura, terdapat bangunan langghâr yang sekaligus sebagai simbol ketaatan mereka terhadap agama Islam yang diyakininya.

Dengan demikian, bagi orang Madura *langghâr* tidak hanya sekadar tempat ibadah, tetapi sekaligus sebagai pusat masyarakat Islam lokal. Sebuah institusi Islam tampak mempunyai keasliannya sendiri dalam kehidupan masyarakat Madura. Berbeda dengan para kiai pesantren yang tinggal bersama para santrinya dalam kompleks yang relatif terpisah dari penduduk desa di sekitarnya, para kiai langghâr merupakan pemimpin umat dalam kehidupan sehari-hari. Di samping sebagai guru mengaji seorang kiai langghâr adalah seorang imam dan sekaligus tokoh masyarakat Islam setempat.[42] Selain itu, tidak ada tujuan hidup yang lebih tinggi bagi sebagian besar orang Madura kecuali menjalankan syariat Islam yang sempurna. Islam merupakan hal suci yang harus dibela dan dipertahankan. Betapa pentingnya nilai agama terungkap dari ajaran *abhântal syahadat, asapo' iman, apajung Islam*. Manakala agamanya dihina, mereka bersedia berkelahi sampai mati. Bagi mereka mati karena Islam, surgalah tempatnya.[43]

Religiusitas masyarakat etnik Madura telah dikenal luas sebagai bagian dari keberagamaan kaum muslimin Indonesia yang berpegang teguh pada tradisi (ajaran) Islam dalam menapak realitas kehidupan sosial budayanya. Kendatipun

---

tengku (Aceh) syekh (Sumatera Utara/Tapanuli) buya (Minangkabau) dan tuan guru (Nusa Tenggara, Kalimantan Timur, Kalimantan Selatan dan KalimantanTengah). Lihat Ali Maschan Moesa, *Kiai dan Politik dalam Wacana Civil Society* (Surabaya: Lepkis, 1999), 60. Dalam konteks operasional sehari-hari orang Jawa dan Madura lebih banyak menggunakan kata kiai sebagai julukan bagi seorang yang alim dalam pengetahuan agama dari pada sebutan ulama.

[42] Pradjarta Dirdjosanyoto, *Memelihara Umat: Kiayi Pesantren–Kiayi* Langghâr *di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 116-117.

[43] Sunyoto Usman, *Suku Madura yang Pindah ke Umbulsari (Madura III)* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979), 374. Lihat pula Dwi Ratna Nurhajarin, dkk., *Kerusuhan Sosial di Madura Kasus Waduk Nipah dan Ladang Garam* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, 2005), 42.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

begitu, kekentalan dan kelekatan keberislaman mereka tidak selalu mencerminkan nilai-nilai normatif ajaran agamanya. Kondisi itu dapat dipahami karena penetrasi ajaran Islam yang dipandang relatif berhasil ke dalam komunitas etnik Madura dalam realitasnya berinteraksi (tepatnya, *to be interplay*) dengan kompleksitas elemen-elemen sosio-kultural yang melingkupinya, terutama variabel keberdayaan ekonomik, orientasi pendidikan, dan perilaku politik. Hasil penetrasi Islam ke dalamnya kemudian menampakkan karakteristik tertentu yang khas dan sekaligus juga unik. Oleh karena itu, pemahaman dan penafsiran atas ajaran Islam normatif pada warga etnik Madura pada perkembangannya berjalan seiring dengan kontekstualitas konkret budayanya yang ternyata sangat dipengaruhi jika tidak dikatakan bermuatan *heretical* oleh lingkup lokalitas dan *serial* waktu yang membentuknya.

Berdasarkan ketaatan beragama, masyarakat Madura dikenal pula sebagai masyarakat santri, paling tidak menurut anggapan mereka sendiri.[44] Seperti dinyatakan Andang, masyarakat Madura memandang bahwa antara ketaatan dalam melaksanakan ajaran agama Islam dan melestarikan ajaran asli berjalan secara bersama. Di Madura, orang lebih kenal pondok pesantren daripada sekolah formal. Hampir setiap orang Madura pernah *mondok*, tetapi belum tentu mereka mengenyam pendidikan formal. Tidak sedikit orang Madura yang fasih membaca huruf Arab, tetapi tidak dapat membaca huruf Latin.[45] Golongan bukan santri di Madura hampir bisa dikatakan tidak ada. Artinya, semua anak pernah belajar mengaji di langghâr, pesantren atau madrasah. Keadaan semacam itu dikarenakan

---

[44] Akhmad Khusyairi, "*Agama, Orientasi Politik, dan Kepemimpinan Lokal di Antara Orang-Orang Madura*", dalam Huub de Jonge (eds.), *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi* (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 116.

[45] Andang Subaharianto, dkk. *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur* (Malang: Bayumedia Publishing, 2004), 75.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat Madura lebih dekat dan patuh serta mempercayai pemimpin-pemimpin informal (kiai), dibandingkan dengan pemimpin formal (birokrasi). Di antara orang Madura, kedudukan kiai lebih ditinggikan, sehingga kiai sebagai elit masyarakat memainkan peran yang sangat dominan dan dihormati oleh sebagian besar masyarakat Madura.[46]

Sebagaimana pepatah orang Madura, "*Bhu, pa', bhâbhu', ghuru, rato*", menghormati guru merupakan kewajiban berikutnya setelah menghormati kedua orang tua (*eppa', embu'*). Dalam pandangan orang Madura, kiai termasuk kategori guru, bahkan mahaguru, yang harus dihormati. Kiai merupakan guru agama sekaligus guru sosial bagi masyarakat Madura. Penghormatan terhadap kiai tak jarang melebihi penghormatan terhadap kedua orang tua. Hampir semua masyarakat Madura menggunakan bahasa halus "*engghi-bhunten*" kepada kiai dan keluarganya. Tapi hanya segelintir orang yang berbahasa halus pada kedua orang tuanya. Banyak orang tidak bisa menolak titah dan permintaan dari kiai. Namun banyak sekali orang Madura yang berani menolak perintah orang tua.

Merupakan hal yang dilematis, karena dalam pepatah sekalipun, kedua orang tua seharusnya didahulukan. Namun dalam praktiknya, kiai jauh lebih dipatuhi dibandingkan kedua orang tua. Penyebabnya adalah karena kharisma seorang kiai sangat berpengaruh bagi masyarakat Madura. Lebih-lebih bagi masyarakat Madura yang masih awam, kepatuhan kepada kiai tidak hanya pada ranah moral keagamaan, namun juga pilihan politik sang kiai. Oleh sebab itu, kiai senantiasa menjadi tokoh sentral dan strategis dalam setiap momen elektoral, mulai pemilihan kepala desa hingga pemilihan bupati, pemilu legislatif hingga

[46] Abdurachman, *Cara Mengenal Masyarakat Madura (Madura I)* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemilu gubernur dan presiden. Dukungan seorang kiai sangat menentukan karena dianggap memiliki pengaruh yang luas di kalangan masyarakat yang menjadi santrinya. Mengikuti aliran dan pilihan politik kiai merupakan contoh kepatuhan kepada kiai, meskipun bagi masyarakat yang terdidik dewasa ini mulai kritis terhadap sikap dan pilihan politik kiai.

Salah satu bentuk kepatuhan orang Madura kepada kiai juga tercermin dalam hal mencari jodoh. Banyak masarakat Madura, terutama kalangan masyarakat pesantren, yang meminta petunjuk, bahkan ada yang memasrahkan sepenuhnya dalam menentukan jodoh menurut pilihan kiai. Biasanya, tanpa protes, nasehat dan petunjuk dari kiai akan langsung diterima. Orang Madura juga biasa meminta petunjuk kiai dalam banyak hal, misalnya ketika ingin memberi nama bayi yang baru lahir, menentukan hari baik untuk memondokkan anak, hendak berangkat mencari pekerjaan, hari baik untuk acara pesta pernikahan, bahkan untuk kemudahan melahirkan, dan lain-lain. Dalam pandangan masyarakat Madura, kiai dianggap sebagai sosok yang jauh lebih memiliki ilmu dibanding jenis guru yang lain. Selain guru dalam bidang agama, kiai adalah panutan sekaligus tempat pulang untuk mengadukan segala bentuk keluh kesah (*pamoléan*).

Pengaruh kiai terhadap masyarakat Madura melampaui institusi-institusi kepemimpinan lainnya. Dalam berbagai urusan umat, kiai menjadi tempat mengadu, seperti konsultan agama, keluarga, bercocok tanam, konflik sosial, karier, politik, dan problema kehidupan lainnya. Kepatuhan ekstrim orang Madura kepada kiai sampai pada tahap tidak berani mengoreksi sikap dan tindakan kiai, meskipun itu nyata-nyata menyalahi norma dan aturan agama. Kesalahan kiai atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lora[47] (sebutan bagi putra kiai) bagi sebagian masyarakat Madura dipandang sebagai sikap yang harus dibiarkan karena hal itu berada di luar nalar masyarakat biasa, *oréng kéné'*, atau *bhungkalatan*. Terhadap perilaku dan tindakan menyimpang ini orang Madura biasa menyebutnya dengan istilah *helap*.[48] Ujaran yang sering kali terlontar ketika kita melihat tingkah laku kiai atau keturunan kiai yang keluar dari norma dan aturan agama misalnya, *helap, ta' kenréng toro'* (kelasnya berbeda dengan kita, jangan ditiru).

Sikap memaafkan orang Madura terhadap tindakan kiai atau keturunan kiai menunjukkan betapa tingginya penghormatan orang Madura terhadap kiai. Kiai dipandang tidak hanya dipersepsi sebagai orang yang memiliki pengetahuan agama yang tinggi, namun juga harus memupunyai garis nasab ke-kiai-an yang dianggap lebih tinggi statusnya dari masyarakat pada umumnya. Di Madura nasab ke-kiai-an dilestarikan dengan dibentuknya ikatan keluarga yang biasanya disebut dengan kompolan kekerabatan,[49] *"kompolan bani"*.[50] Tujuan utama *kompolan*

---

[47] Seperti istilah Gus dalam bahasa Jawa, Lora juga bermakna abang atau paman. Ini artinya orang yang dipanggil lora merupakan sosok yang dituakan dan dihormati setelah kiai. sementara panggilan untuk putri kiai adalah nyai untuk dibedakan dengan Nyai Seppo, istri Kiai.

[48] *Helap* merupakan istilah yang dilabelkan kepada seseorang yang bertingkah *nyeleneh*, di luar kewajaran, berbeda dengan teman sebayanya, bertingkah diluar kewajaran, tanpa aturan, dll. Dalam bahasa Arab helap sama dengan kata *jadhab*. Label jadzab tersebut kebanyakan melekat pada putra *kiai* atau pengasuh pesantren ataupun orang yang memilikikeistimewaan ruhani, atau dalam pemikiran keilmuan yang melampaui rata-rata manusia biasa. Kata jadzab sendiri berasal dari bahasa arab yaitu *jadhaba* yang berarti menarik, memikat, menawan hati. Jadi secara umum orang yang diberi label jadzab adalah orang yang bertingkah laku yang memikat orang lain, menarik perhatian orang lain sehingga orang lainpun beranggapan bahwa dia adalah orang yang istimewa. Istilah jadzab pupuler di kalangan kaum tarekat, sufi, dan mistisisme secara umum.

[49] Istilah *kompolan kekerabatan* di kalangan masyarakat Madura ini merupakan suatu organisasi keluarga yang memang berasal dari istilah *Kerabat* dalam bahasa Indonesia yang kemudian diadaptasikan kepada bahasa Madura, yang berarti dekat (pertalian keluarga); sedaging darah, keluarga; sanak saudara. Lihat Tim Redaksi Pusat Balai Bahasa Depdiknas, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008), 740. Istilah *Kerabat* dalam bahasa Madura sendiri dikenal dengan istilah *bhâlâ*, yang berarti famili, keluarga, kerabat. Lihat Tim Penyusun Pusat Balai Bahasa Surabaya, *Kamus Dwibahasa Indonesia–Madura* (Surabaya: Pusat Balai Bahasa, 2008), 117. Istilah yang sama juga dapat dilihat di Tim Pakem Maddhu, *Kamus Bahasa Madura, Madura–Indonesia* (Pamekasan: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Pamekasan, 2007), 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bani adalah sebagai media silaturrahim, menjalin hubungan kekerabatan, dan menyatukan sanak keluarga yang masih berserakan dan belum tercantum secara resmi dalam buku besar keluarga (*bani*).

Keanggotaan kompolan bani ini bersifat eksklusif, artinya hanya orang-orang yang memiliki pertalian darah yang bisa masuk ke dalam *kompolan bani*. Meskipun belakangan ada klaim dari beberapa aktivis bani yang menyatakan bahwa kompolan bani terbuka untuk siapapun yang memiliki hubungan emosional kesantrian. Namun tetap saja keberadaannya di dalam kompolan bani menjadi kelas nomer dua setelah orang-orang yang memiliki pertalian darah. Hubungan persaudaraan atau pertalian darah ini bisa terwujud karena di Madura sendiri memiliki prinsip kuat bahwa tujuh keturunan itu masih memiliki hubungan persaudaraan yang kuat (dekat). Ada ungkapan yang selalu dijadikan prinsip orang Madura, terutama di kalangan kiai dan ulama di Madura bahwa *"ittihādud dimā' bi sittatil abhā"* (pertalian darah itu sampai tujuh keturunan).

Kompolan bani di Madura cukup banyak jumlahnya, bahkan tidak bisa dipastikan berapa jumlahnya, karena setiap tahun selalu bermunculan kompolan-kompolan bani baru di berbagai daerah.[51] *Kompolan bani* ini lahir karena adanya seorang tokoh yang menjadi *public figure* di suatu daerah tertentu dan dianggap memiliki karomah hingga tingkatan *waliyullah*. Tokoh tersebut memiliki peran yang cukup penting dalam membina dan membimbing keagamaan masyarakat

---

[50] Kata *Bani* dalam bahasa Indonesia memiliki arti; anak, keturunan, anak cucu. Tim Redaksi Pusat Balai Bahasa Depdiknas, *Kamus Bahasa Indonesia*, 133.

[51] Karena di Madura jumlah kompolan bani begitu banyak, di sini penulis hanya menyebut sebagian kecil *Kompolan Kekerabatan/Bani* di wilayah Madura (khususnya Sumenep dan Pamekasan) yaitu: 1) Kompolan Kekerabatan *Bani Abdillah* (Lenteng Sumenep), *Bani Syarqawi* (Guluk-Guluk Sumenep), *Bani Agung Sudagar* (Gapura Sumenep), yang kemudian berkembang di dalamnya *Bani Mubayyin* dan *Bani Andawiyah* (Gapura Sumenep); *Bani Zubair* (Sumber Anyar Pamekasan), yang kemudian berkembang di dalamnya *Bani Ruham* dan *Bani Hadu* (Pamekasan); dan *Bani Syekh Akbar* (Bluto Sumenep).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setempat pada masanya, baik melalui pengajian agama ataupun melalui pendidikan agama yang didirikannya seperti musholla, madrasah, dan pondok pesantren ataupun dalam bentuk pendidikan keagamaan lainnya di tengah-tengah masyarakat.

Ciri keberagamaan masyarakat Madura adalah kepatuhan pada sosok kiai sebagai guru agama juga sebagai pembimbing spiritual. Kepatuhan orang Madura terhadap kiai ditunjukkan dengan selalu menjaga jalinan *silaturrahmi* guru-murid dalam bentuk *acabis* atau *nyabis* (semacam konsultasi atau *sowan*) ke *ghuru* sebagai tokoh spiritual.[52] Dalam konteks ini, posisi *ghuru* lebih mengerucut pada posisi kiai, di mana dalam struktur pemikiran masyarakat Madura, dia menempati posisi penting. Bahkan hingga batas tertentu, mereka menjadi semacam "rezim" penguasa atas masyarakat Madura sekaligus menjadi rujukan perilaku masyarakat. Kalau kiai melarang, masyarakat Madura akan mematuhinya dengan sangat rigid. Sebaliknya, kalau kiai menyetujui sesuatu, atau bahkan menyuruh, masyarakat Madura akan melaksanakannya tanpa berpikir panjang tentang untung ruginya.

Bagi orang Madura, kiai merupakan segala-galanya karena menjadi tumpuan segala persoalan yang dihadapi masyarakat. Kiai tempat untuk meminta nasehat dan solusi atas segala persoalan dan kesulitan hidup yang mereka hadapi. Selain imam dalam bidang *ubudiyah*, tidak jarang kiai diminta kehadirannya untuk menyelesaikan problem yang menimpa masyarakat, memberi ceramah agama, dimintakan doa keselamatan dan untuk mengobati orang sakit, dimintai *sékep* (pusaka) untuk melariskan dagangan dan menyukseskan usaha bertani.

[52] Tentang posisi kiai dan pengakuan atas kepemimpinannya, periksa Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004). Lihat juga Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melalui kharisma yang melekat terhadapnya, kiai dan pesantren menjadi multifungsi. Dengan perannya tersebut, kiai tidak hanya sebagai tokoh agama dan pesantren bukan hanya lembaga pendidikan ansih.[53]

Bentuk penghormatan yang tinggi orang Madura terhadap kiai juga bisa dilihat dalam tradisi *acabis* kepada kiai. Di Madura tradisi bertamu atau berkunjung kepada seorang kiai dikenal dengan istilah *acabis*. Orang Madura bertamu kepada kiai biasanya membawa *panyabis* yang dalam ungkapan populer disebut dengan istilah *salaman ketteng*, yakni jabatan tangan antara orang Madura dengan kiai. Orang Madura selalu menyelipkan uang di tangannya kepada tangan tokoh panutannya sebagai bentuk penghormatan dan penghargaan atas sesuatu yang dimintanya kepada sang tokoh. Ungkapan lain yang populer dan hampir menjadi *sinonim* dari istilah *salaman kétténg* adalah *salam tempel.*

Karakter pesantren dan kiai menjadi dasar Islam-santri di Madura. Mereka masih tetap mempertahankan nilai-nilai sakral agama. Ini bisa dibuktikan dengan kuatnya pengaruh pesantren dan kiai dalam urusan agama dan duniawi. Masyarakat Madura meyakini bahwa syariat Islam sangat penting dan perlu diterapkan dalam keseluruhan aspek kehidupan mereka. Namun, seperti Islam di wilayah lain di Indonesia, Islam di Madura juga sangat dipengaruhi oleh tasawuf dan budaya lokal.[54]

Pengaruh tasawuf di Madura direpresentasikan dengan adanya tarekat yang tidak lain merupakan amalan dari tasawuf. Tarekat mempunyai peran yang sangat penting di dalam masyarakat Madura. Ada tiga tarekat yang masyhur di kalangan masyarakat Madura, yaitu tarekat Naqsyabandiyah, tarekat Qadiriyah wa

---

[53] Edi Susanto, Kepemimpinan (Kharisma) Kiai Dalam Perspektif Masyarakat Madura, dalam *Jurnal Karsa*, Vol. XI, No. 1, (April 2007).
[54] Yanwar Pribadi, ‚Religious Networks in Madura' dalam *al-Jami'ah* , Vol. 51, No. 1, (2013), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Naqsyabandiyah dan tarekat Tijaniyah. Selain tiga tarekat di atas, menurut Van Bruinissen terdapat tarekat lain yang berkembang di Madura, seperti tarekat Syattariyah dengan gagasan-gagasan mistisnya dan tarekat Sammaniyah dengan pertunjukan *ratep* dan sammannya.[55]

Relasi antara kiai dan santri, yang secara keseluruhan dimaknai oleh kesadaran religius sebagai produk dari proses islamisasi yang berinteraksi dengan kompleksitas elemen-elemen sosio-kultural, seperti penghormatan terhadap status sosial dan hubungan darah, telah membawa akibat pada peran sosial kiai sehingga memiliki karisma yang besar dan berlaku turun temurun. Hal ini, selanjutnya, berakibat pula pada semakin kuatnya posisi kiai dalam struktur kehidupan sosial di Madura. Struktur kehidupan yang demikian menjadi penyebab lahirnya kekuasan kiai sedemikian rupa sehingga menjadi kekuasaan yang absolut dan tertutup.

D. Stratifikasi Sosial Masyarakat Madura

Secara garis besar, stratifikasi sosial atau pelapisan sosial masyarakat Madura, meliputi dimensi sosial dan agama. Secara sosial, masyarakat Madura meliputi tiga lapis, yaitu *oréng bhungkalatan* atau *oréng kéné'* (rakyat jelata) sebagai lapis paling bawah; *pongghâbâ* sebagai lapis menengah. Di Sumenep golongan ini biasanya dikenal dengan sebutan golongan *Santana*[56]; *parjhajhi* yaitu golongan ningrat dan keturunan raja. Golongan *parjhajhi* merupakan

[55] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 305-306.
[56] Santana berarti gelar bangsawan kelas rendah. Istilah ini mimiliki kesamaan arti dengan istilah dalam bahasa Sunda yang juga berarti bangsawan kelas rendah (*title of lower nobility*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

golongan tertinggi dalam strata sosial masyarakat Madura.[57] Sementara dilihat dari dimensi agama terdapat golongan *santre* (santri) dan *bânné santre* (bukan santri).

Oréng bhungkalatan atau *oréng kéné'* merupakan kelompok masyarakat paling bawah dalam strata sosial masyarakat Madura. Orang-orang ini biasanya bekerja sebagai petani, nelayan, pengrajin, dan dan orang yang tidak mempunyai pekerjaan (pengangguran). Lapisan sosial menengah atau *pongghâbâ* (pegawai) meliputi para pegawai terutama yang bekerja sebagai birokrat mulai dari tingkatan bawah hingga tingkatan yang tinggi. Secara harfiah kata *pongghâbâ* berarti pegawai atau orang yang bekerja pada institusi-institusi formal, khususnya kantor-kantor pemerintah.

Lapisan sosial masyarakat Madura yang paling atas adalah para bangsawan, meliputi orang-orang yang secara geneologis keturunan langsung raja-raja di Madura dan orang-orang yang memperoleh *privilege* dari pemerintah kolonial masa lalu. Sebagai simbol kebangsawanan mereka diberikan gelar Raden (untuk laki-laki) dan Raden Ayu (untuk perempuan). Dalam kehidupan sehari-hari untuk membedakan dirinya sebagai keturunan bangsawan dengan kelompok lain pada umumnya, mereka biasanya membubuhkan gelar tersebut di depan namanya, bahkan kelompok di bawahnya jika menyebutkan namanya harus menyertakan gelar tersebut. Di beberapa tempat, misalnya di desa Lembung kecamatan Lenteng, keturunan bangsawan dan raja biasanya dipanggil *Radhin*, dalam panggilan praktisnya sehari-hari dengan *Dhin* saja.

[57] Abdurrahman, *Madura Dalam Selayang Pandang* (Sumenep: Adikarya, 1971), 5 .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Stratifikasi sosial yang mengacu pada dimensi agama, yaitu *santre* dan *bânné santre* dalam kenyataannya tidak harus diartikan bahwa kelompok santri identik dengan priayi, sementara kelompok bukan santri dengan *oréng kéné'* (*bhungkalatan*), atau sebeliknya. Sebab, sebagai mana ditegaskan oleh Latif Wiyata, santri bisa berasal dari dolongan priayi dan rakyat jelata, begitup pula halnya dengan kelompok bukan santri. Dalam konteks ini, kiai merupakan kelompok masyarakat yang berada di lapisan sosial atas, sedangkan santri di lapisan bawah. Wiyata menyebutkan bahwa di antara kelas kiai dan santri, terdapat kelas menengah yang disebutnya dengan kelas *bhindhârâ*. *Bhindhârâ* adalah orang yang telah santri yang telah lulus dari pesantren sehingga dianggap memiliki pengetahuan keagamaan yang baik, meskipun menurut Wiyata pengetahuan religiusitas mereka masih belum setaraf kiai, namun sudah melampaui santri.[58]

Tetapi sesungguhnya, perbedaan kiai dan *bhindhârâ* itu bukan pada tingkat pengetahuan dan religiusitasnya. Sebab, seorang santri dalam kenyataannya, seorang *bhindhârâ* lulusan pesantren bisa memiliki kemampuan ilmu agama dan religiusitas lebih tinggi daripada kiai. Perbedaan kiai dan *bhindhârâ* sebenarnya lebih pada faktor nasab (genetik) daripada kualitas keilmuan (kealiman) dan riligiusitasnya. Santri yang notabene putra kiai hampir bisa dipastikan akan menjadi kiai menggantikan peran orang tuanya memimpin pesantren. Tetapi santri yang bukan dari keluarga kiai nanti setelah lulus disebut *bhindhârâ*, setinggi apapun pengetahuan agamanya. Di beberapa tempat *bhindhârâ* disebut juga *Kéaji* atau *Ma' Kaé*. Gelar ini menunjukkan bahwa taraf status sosialnya berada di

[58] A. Latif Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan*, 49-50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bawah kiai. Jadi faktor keturunan lebih menentukan apakah orang itu disebut kiai atau *bhindhârâ* daripada tingkat pengetahuan agama dan religiusitasnya.

Kéaji atau *Ma' Kaé* tidak memiliki pesantren dalam pengertian yang disebut oleh Wiyata, yaitu unit komunitas yang di dalamnya sudah tersedia fasilitas-fasilitas, sarana dan prasarana untuk bermukim bagi para santri yang jumlahnya bisa kecil bisa banyak.[59] Peran *Kéaji* dan *Ma' Kaé* adalah sebagai tokoh agama di kampung-kampung atau di pedesaan terpencil, mengisi acara-acara tahlil, sholawat, dan undangan mengaji yang diadakan oleh masyarakat. *Kéaji* dan *Ma' Kaé*, biasanya disebut juga *ghuru ngaji* karena punya satu langghâr untuk disediakan bagi anak-anak kecil untuk belajar ngaji. Pengaruh *Kéaji* dan *Ma' Kaé* tidak sebesar pengaruh kiai pesantren, bahkan mereka berkiblat kepada tokoh kiai atau pesantren besar, seperti Annuqayah Guluk-Guluk, Al-Amin Parenduan, Banyuanyar dan Bata-Bata Pamekasan, dan lain-lain. [60]

Stratifikasi sosial erat kaitannya dengan tingkatan bahasa yang digunakan sehari-hari. Posisi sosial seseorang akan menentukan pilihan tingkatan bahasa yang digunakan.[61] Dari dataran praksis, bahasa Madura menunjukkan strata sosial sebagaimana digambarkan sebelumnya. Stratifikasi sosial Madura tidak didasarkan pada strata gender seperti gendre bahasa Arab dan bahasa Inggris. Ragam penggunaan bahasa Madura lebih menunjukkan hierarki antara tua-muda, kiai-santri, guru-murid, dan penguasa-rakyat. Dalam komunikasi sehari-hari,

---

[59] Ibid, 50

[60] Perbedaan status sosial antara kiai dan *keajih* menunjukkan bahwa pengaruh nasab pada masyarakat Madura sangatlah kuat. Faktor nasab menutup kemungkinan orang pada umumnya untuk naik tingkat menjadi seorang kiai. Karena di samping butuh pengetahuan agama dan religiusitas yang tinggi, seorang kiai haruslah punya nasab kiai. Karena sangat tertutup, maka tidak jarang seorang santri mencari jalan pintas dengan berusaha merebut simpati kiai untuk menjadi mantunya.

[61] Badan Pengembangan Kebudayaan Dan Pariwisata, *Tata Krama Suku Bangsa Madura* (Yogyakarta: tp, 2002), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang tua kepada anak, kiai kepada santri, guru kepada murid, dan penguasa kepada rakyat tidak punya keharusan menggunakan bahasa *engghi-bhunten*, tetapi sebaliknya anak terhadap orang tua, santri kepada kiai, murid kepada guru, dan rakyat kepada penguasa harus menggunakan bahasa Madura *engghi-bhunten*. Hierarki sosial telah melahirkan kesadaran etik dalam berperilaku dan berbahasa.

Pemakaiannya dibedakan menjadi tiga tingkatan tutur *(level of speech)* yang dalam bahasa Madura dibagi menjadi tiga, yaitu:

1. *Bhâsa enjâ' iya*, yaitu jenis tingkatan bahasa yang pada umumnya dipakai oleh sesama teman yang akrab dalam pergaulan sehari-hari dan orang-orang yang menempatkan diri pada status sosial tinggi terhadap terhadap orang-orang yang dianggap berstatus sosial rendah.
2. *Bhâsa engghi-enten*, yakni jenis tingkatan tuturan pada umumnya dipakai oleh teman sederajat dan orang yang berkedudukan tua terhadap orang yang dianggap muda.
3. *Bhâsa engghi-bhunten*, yakni jenis tingkatan tuturan yang pada umumnya dipakai oleh sesama teman yang berstatus tinggi atau berstatus priyai dan seseorang bawahan atau mereka yang berstatus rendah terhadap orang yang berstatus tinggi.

Dalam interaksi sosial, masyarakat Madura harus memperhatikan dan menentukan tingkat bahasa yang akan digunakan sesuai dengan posisinya dalam stratifikasi. Hal demikian dikarenakan tingkatan bahasa tidak saja menunjuk pada perbedaan linguistik, tetapi mempunyai relasi yang sangat erat dengan status seseorang dalam stratifikasi atau hierarki sosial. Kesalahan orang Madura dalam menerapkan bentuk tingkatan bahasa ketika berkomunikasi dalam kehidupan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehari-hari tidak saja merupakan kesalahan linguistik, tetapi juga berdampak kepada kesalahan sosial. Bahkan, secara kultural kesalahan tersebut, terutama penerapan *mapas* yang tidak proporsional sangat dikecam oleh orang Madura dan dinilai sebagai perilaku *jânggâl ta' andi' tatakrama* (tidak mengerti sopan santun),[62] dan *cangkolang*.[63]

E. Nilai Dalam Tradisi Masyarakat Madura

Madura dikenal dengan aksen bicaranya yang unik dengan gaya bicara yang blak-blakan serta sifatnya yang keras dan mudah tersinggung, tetapi dalam beberapa hal secara positif mereka juga dikenal memiliki etos kerja yang kuat serta penghormatan yang tinggi terhadap tamu. Selain itu, orang Madura dikenal mempunyai tradisi keislaman yang kuat serta menjunjung tinggi nilai kesopanan. Penghargaaan orang Madura terhadap nilai-nilai kesopanan sangat tinggi sekali. Nampak dari ungkapan "*ta' tao bâttonna langghâr*" (tak pernah mengenyam ngaji di langghâr). Ungkapan tersebut dimaksudkan kepada orang yang tidak punya tatakrama dan sopan santun sebagai orang yang tidak pernah mengenyam pendidikan/ngaji di langghâr atau di pesantren.

Ungkapan lain yang mengacu pada pentingnya sopan santun bagi masyarakat Madura adalah: *jhâlâna jhâlâné, kennengna kennengé*. Ini artinya bahwa yang menjadi kewajiban harus dijalani sesuai dengan aturan dan kapasitasnya. Harus tau kapan saatnya diam, dan kapan saatnya berbicara atau

---

[62] A. Latif Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, 51.

[63] Cangkolang ditemukan pada perilaku yang muda kepada yang lebih tua atau yang dituakan. Istilah cangkolang lebih dengat dengan persoalan sopan satun atau etika. Misal; ada seorang anak tidak berbahasa halus kepada yang lebih tua, dalam suatu perjamuan seorang anak duduk di posisi lebih tinggi dari yang lebih tua, dan sikap perilaku tidak sopan lainnya, disebutlah cangkolang. Istilah cangkolang ini bukan semacam cacimakian, tapi sebentuk nasehat dengan mengajak berpikir untuk bersikap lebih sopan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertindak. Hal ini bermakna bahwa orang Madura dikelilingi banyak aturan-aturan dan mereka harus tahu aturan, nilai, dan tatakrama dalam setiap tindak tanduknya. Dasar utama nilai-nilai kesopanan orang Madura adalah harga diri dan penghormatan terhadap orang lain, terutama kepada yang lebih tua atau dituakan dalam strata sosial. Orang Madura tidak mau diremehkan, namun demikian menonjolkan diri juga tidak dihargai. Orang Madura melestarikan nilai-nilai kesopanan dan tatakrama dalam pepatah-pepatah singkat tetapi penuh makna. Pepatah tersebut seperti sengaja dibuat guna diwariskan dan menjadi tuntunan bagi generasi Madura berikutnya agar tetap mempertahankan nilai-nilai yang dianggap berharga oleh orang Madura.

1. Nilai Luhur Dalam Pepatah Madura

Dalam bahasa Madura terdapat beberapa jenis pepatah, seperti *parébhâsan*, *saloka*, *bhângsalan* atau *papareghân*.[64] Pepatah tersebut banyak memuat ajaran bijak, yang dalam bahasa Madura dikenal dengan *bâburughân beccé'*. *Parébhâsan* sebenarnya merupakan watak atau tingkah laku orang yang diperumpamakan dengan nama barang atau nama binatang. *Parébhâsan* yang termasuk jenis ini, antara lain *Aberri' kembhâng mâles cacemmer*, *Abhântal ombâ', asapo' angén*, *Apoy kateppa'an rebbhâng éséramẹ ménnya'*, *Bâḍâ tongka' bâḍâ dhai*, *Aéng sondhâng nanḍhâaghi dâlemma ḷembung*, dan *Tellor sapatarangan ta' kera beccé' kabbhi*.

Papareghân hampir sama dengan pantun singkat yang umumnya hanya tersusun atas dua kalimat. Contoh *papareghân*, antara lain *râs-bherrâsan tan-*

[64] Moh. Mahfud Ashadi & Ghazi Al-Farouk,*Kosa Kata Basa Madura* (Surabaya: Sarana Ilmu. 1992), 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pelotanan; *lâsbellâsân tantarétanan*, *bhalarak kalaré tarebung manyang*; *baras maré tédhung nyaman*, *tamba jato tamba kelang*; *tamba lako tamba pakan*, dan *bhâko-pénang nangka sakerra'*. *Saloka* merupakan perkataan orang pintar dan bijaksana yang berisi kata-kata yang baik (*petotor bhâgus*). Contoh *saloka* adalah sebagai berikut: *paé' jâ' dhuli palowa*, *manés jâ' dhuli kalodhu'*, *kerras ta' akerres*, *se tao dhimma se ghâtel*, *coma oréngnga dhibi'*, dan *mon bilis, se dhaddi ratona iya bilis kéya*.

Pengkajian pepatah dilakukan untuk memahami makna yang terkandung di dalamnya. Makna tersebut merupakan representasi budaya, nilai, dan juga ideologi suatu masyarakat. Mengingat makna tidak dapat diungkap secara serta-merta dan mudah, ia harus ditelusuri secara mendalam sehingga dapat menguak mutiara budaya, nilai dan ideologi yang tersirat dan terpendam di dalamnya. Dalam kaitannya dengan ini, makna tidak terletak dalam konteks dan situasi teks dan institusi yang menentukan produksi dan resepsinya, tetapi ia berada dalam teks itu sendiri, yaitu bersemayam dalam jantung teks. Oleh karena itu, analisis terhadap teks merupakan suatu proses mengungkap kembali makna sebagaimana dimaksudkan penulisnya.[65]

Mengacu pada pandangan tersebut tidak berarti bahwa untuk memahami makna kita tidak perlu keluar dari teks atau masyarakat yang memunculkan teks tersebut. Memahami konteks yang bisa berupa nilai atau norma dari suatu masyarakat yang melatari teks akan menjadikan proses pemahaman dan pemaknaan semakin bermakna dan holistik. Bagaimanapun, teks yang dalam penelitian ini berbentuk pepatah lahir dan berkembang dalam masyarakat

[65] David Birch, *Language, Literature and Critical Practice: Ways of Analyzing Text* (London: Roundledge, 1991), 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehingga konteks – dalam hal ini masyarakat dan budayanya – tidak boleh dikesampingkan dalam proses pemahaman dan pemaknaannya.

Pepatah merupakan hasil karya sastra anonim yang dihasilkan dalam suatu masyarakat tertentu dan pada periode tertentu. Pepatah merupakan cerminan ekspresi nilai-nilai budaya dan agama yang mengemuka dalam masyarakat tersebut. Karena itu, sehubungan dengan upaya mengungkap makna yang terkandung dalam pepatah-pepatah Madura, teori sosiologisastra digunakan untuk menjelaskan kenyataan sosial sebagaimana tersajikan dalam pepatah tersebut. Karya sastra menurut Swingewood adalah dokumen sosio-budaya yang dapat digunakan untuk melihat suatu fenomena dalam masyarakat pada masa tersebut. Inilah yang kemudian diistilahkan sebagai dokumentasi sastra yang merujuk pada cerminan jaman. Swingewood mengutip pernyataan Luis De Bonald yang beranggapan bahwa dengan melakukan *close reading* terhadap suatu karya sastra 'nasional', akan diketahui pula apa yang berlaku pada masyarakat tersebut. Demikian juga pernyataan Stendhal bahwa novel adalah "*mirror journeying down the high road*.[66]

Untuk mempertajam analisis makna dalam pepatah digunakan teori semiotik. Semiotik adalah ilmu yang mempelajari obyek-obyek, peristiwa-peristiwa dan seluruh gejala kebudayaan sebagai tanda. Semiotik adalah cabang ilmu yang berurusan dengan dengan pengkajian tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti sistem tanda dan proses yang berlaku bagi

[66] Menurut Swingewood, menghubungkan pengalaman tokoh imajiner dengan sejarah, tema, dan gaya adalah cara yang paling relevan untuk mengetahui keterkaitan karya sastra dengan pola-pola kemasyarakatan yang terletak di luar teks. Swingewood, Alan and Diana Laurenson, *The Sociology of Literature* (tt: Paladine,1972), 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanda.[67] Semiotik merupakan ilmu yang mempelajari sederetan luas obyek-obyek, peristiwa-peristiwa, seluruh kebudayaan sebagai tanda. Dalam kaitannya dengan penelitian ini, pemaknaan konteks pepatah yang di dalamnya memuat simbol dan tanda dapat dibantu dengan memanfaatkan teori simbol.

Nilai-nilai yang perlu dilestarikan dan dikembangkan dapat ditemukan dalam pepatah Madura. Nilai-nilai ini merupakan cerminan perilaku dan sifat masyarakat Madura yang harus dipupuk dan dilestarikan agar dapat dijadikan sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan bermasyarakat, baik di lingkungan masyarakat Madura maupun di lingkungan yang terdiri atas beberapa kelompok masyarakat. Pepatah yang dapat dikelompokkan ke dalam kategori ini, antara lain *abhântal ombâ', asapo' angén, abhântal syahadad asapo' iman*, *manossa coma dharma*, *ango' jhubâ'a e adâ' etémbhâng jhubâ' e budi*, *karkarkar colpé'*, *lakona lakone, kennengnganna kennengngé*, dan *paé' jâ' dhuli palowa*, *manés jâ' dhuli kalodhu'*, *paé' jâ' dhuli palowa*, *manés jâ' dhuli kalodhu'*.

Pepatah *abhântal ombâ', asapo' angén, abhântal syahadad asapo' iman*,"berbantal ombak berselimutkan angin, berbantal syahadat berselimutkan iman" mengandung pengertian bahwa kehidupan orang Madura itu keras, mereka harus berada di laut di malam hari dan melupakan tidur malamnya demi mencari nafkah bagi keluarganya, sedangkan berselimutkan angin mengandung pengertian bahwa mereka harus rela kedinginan dihembus angin malam yang terasa sampai ke relung-relung tulang mereka. Tidak jarang mereka harus merasakan dinginnya air hujan dan panasnya sengatan matahari di tengah-tengah hempasan gelombang

[67] Penggunaantanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya dipelajari secara lebih sistematis padaabad kedua puluh.Van Zoest, Aart, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang kita Lakukan Dengannya* (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laut yang dahsyat. Meskipun demikian, mereka juga tidak boleh melupakan ibadah kepada Tuhan yang telah memberikan mereka hidup dan kehidupan. Itu sebabnya dalam setiap pekerjaan masyarakat Madura juga harus berpegang teguh kepada keyakinan akan kekuasaan Tuhan. Dalam hal ini bekerja dan berdoa adalah dua hal yang tidak boleh dipisahkan.

Pepatah ini juga berusaha menggambarkan semangat masyarakat nelayan Madura yang tidak pernah mengenal lelah dan rasa takut dalam bekerja untuk menghidupi keluarganya. Mereka menjalankan tugasnya sebagai nelayan dengan semangat tinggi dengan kadang-kadang tidak mempedulikan bahaya dan risiko kehilangan nyawa yang sewaktu-waktu bisa menimpa mereka selama perjalanan menuju ke laut ataupun ke darat. Bagi mereka, pekerjaan merupakan ibadah yang wajib dijalankan dan mati ketika melakukan ibadah adalah mati syahid. Keyakinan inilah yang memperkuat semangat dan kegigihan mereka bekerja tanpa mengenal lelah dan rasa takut. Pepatah ini dapat dipahami sebagai pedoman bagi masyarakat Madura untuk selalu menyeimbangkan kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Pekerjaan dan doa harus dilakukan secara seimbang agar keinginan bisa terwujud sebagaimana diharapkan.

Pepatah *ango' jhubâ'a e adâ' etémbhâng jhubâ' e budi*,, "lebih baik jelek di depan daripada jelek di belakang" dapat diinterpretasikan bahwa dalam kehidupan bermasyarakat, masyarakat Madura perlu menyelesaikan setiap persoalan dengan sejelas mungkin. Setiap persoalan kehidupan pasti mengandung kebaikan dan kejelekan. *ango' jhubâ'a e adâ' etémbhâng jhubâ' e budi*, di sini bermakna bahwa segala urusan kehidupan bermasyarakat harus jelas dari awal. Misalnya, dalam masalah pinjam meminjam uang, kedua pihak harus mengetahui

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanggung jawab dan hak masing-masing. Ini perlu ditegaskan agar sesuatu yang tidak baik tidak akan terjadi di kemudian hari. Jadi, yang dimaksud dengan *ango' jhubâ'a e adâ'* di sini lebih dipahami sebagai sesuatu yang harus ditepati oleh pihak yang melakukan perjanjian. Kalau dari awal sudah jelas hak dan tanggung jawab masing-masing pihak, tentunya nantinya tidak akan menimbulkan masalah yang tidak diinginkan karena semuanya sudah jelas pada awal perjanjian. Sudah selayaknyalah masyarakat Madura menjadikan pepatah ini sebagai pedoman dalam hidup mereka.

Pepatah *karngarkar colpé'* "mengais dan mematuk" merupakan cerminan karakter orang Madura yang mau bersusah payah dan penuh kesabaran untuk melakukan kegiatan yang kelihatannya sepele untuk kemudian meraup hasilnya yang mungkin tidak seberapa. Bagi mereka tidak ada pekerjaan yang menghinakan selama itu halal dan diridoi Allah sehingga mereka tidak sungkan menjadi tukang rombeng, pengumpul besi tua, buruh tani, pedagang kaki lima, pengemudi becak, bakul rujak, tukang cukur pinggir jalan, kuli pelabuhan, pedagang asongan, penjual sate, penambang perahu, dan pekerjaan kasar lainnya. Pepatah ini mencerminkan semangat orang Madura untuk selalu berusaha tanpa mengenal menyerah. Dengan berusaha kita akan mendapatkan sesuatu. Yang paling penting adalah bahwa setiap pekerjaan yang kita lakukan harus dikerjakan dengan sebaik mungkin dan pekerjaan tersebut tidak boleh bertentangan dengan norma-norma masyarakat maupun norma agama.

Lakona lakone, kennengnganna kennengngé, "kerjakan pekerjaannya, tempatnya tempati" merupakan pepatah yang mengajarkan masyarakat Madura untuk melakukan sesuatu yang memang menjadi pekerjaannya. Pepatah ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menekankan pentingnya bekerja sesuai dengan keahlian dan kemampuan masing-masing individu. Orang yang mengerjakan sesuatu tanpa mengetahui ilmunya akan menghasilkan sesuatu yang sama sekali tidak baik.

Dalam kehidupan bermasyarakat, pepatah ini mengajarkan kita untuk memberikan pekerjaan pada orang yang sesuai dengan kualifikasi pendidikan dan pengalaman yang dimilikinya. Dalam perusahaan, misalnya, seorang pimpinan mempromosikan stafnya menduduki jabatan kepala bagian keuangan padahal staf tersebut tidak memiliki latar belakang atau pengalaman di bidang keuangan. Pimpinan tersebut memilihnya hanya karena staf tersebut ada hubungan saudara dengannya. Dalam kondisi seperti ini, perusahaan akan mengalami kerugian karena sang pimpinan tidak berpedoman pada pepatah *lakona lakone, kennengnganna kennengngé*.

Pepatah tersebut bisa juga diinterpretasikan sebagai saran kepada masyarakat Madura untuk mengerjakan sesuatu yang memang menjadi kewajibannya. Dalam hubungannya dengan pekerjaan kantor, misalnya, kita seharusnya berfokus dengan pekerjaan kita sendiri. Kita tidak boleh ’menjarah’ pekerjaan orang lain meskipun pekerjaan mereka mungkin jauh lebih menghasilkan daripada pekerjaan kita. Jika hal ini kita lakukan, yaitu kita mengerjakan apa-apa yang memang menjadi kewajiban kita dan sesuai dengan kualifikasi kita,maka tidak akan muncul persoalan yang tidak diinginkan. Semuanya bekerja sesuai dengan bagiannya masing-masing dan semuanya akan mendapatkan hasil sesuai dengan pekerjaannya masing-masing.

Paé’ jâ’ dhuli palowa, *manés jâ’ dhuli kalodhu’*, *paé’ jâ’ dhuli palowa*, *manés jâ’ dhuli kalodhu’*, “pahit jangan langsung dimuntahkan, manis jangan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

langsung ditelan" merupakan pepatah yang mengajarkan masyarakat Madura untuk selalu berpikir bijaksana dalam menghadapi dan memutuskan segala sesuatu. Bisa jadi sesuatu yang kita alami terdengar sangat menyakitkan, tetapi kita tidak boleh langsung berputus asa dengan hal tersebut. Sebaliknya, bisa jadi sesuatu yang kita alami terdengar sangat menyenangkan, tetapi sebaiknya kita tidak langsung menerimanya tanpa pemikiran lebih jauh. Dalam hal ini, pepatah ini mengajarkan kita untuk selalu berpikir dengan jernih dan melihat ke depan serta mempertimbangkan kemungkinan lain sebelum kita sampai pada pengambilan keputusan.

Madura kaya dengan pepatah-pepatah yang mengandung nilai-nilai luhur untuk dijadikan *sango* (bekal) bagi orang Madura dalam bersikap dan bertindak dalam pergaulan sosial sehari-hari. Selain itu, pepatah-pepatah tersebut dapat dijadikan sebagai media untuk menghidupkan kembali nilai-nilai budaya Madura yang luhur dan sarat makna. Tetapi penting dikemukakan dalam hal ini, bahwa tidak semua pepatah Madura perlu dilestarikan dan dikembangkan, karena terdapat juga pepatah-pepatah yang perlu ditafsir ulang karena seringkali dianggap menimbulkan kesalahpahaman dan cenderung menimbulkan ketakutan dan prasangka negatif etnis lain.

2. Kesenian Masyarakat Madura

Cara manusia dalam mengekspresikan dan merespon fenomena keindahan sangat beragam, sehingga menimbulkan kesan suka tidak suka, risih tidak risih, *norak* tidak *norak* dan berbagai kategori lainnya. Dalam konteks demikian, menjadi penting disadari bahwa keberbagaian atau multikulturalitas merupakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suatu kenyataan yang tak terbantahkan sehingga bagaimana pun cara seseorang dalam merespon suatu fenomena tidak patut untuk dipersepsikan secara negatif pejoratif steriotip.[68] Sehingga menimbulkan pandangan –misalnya—jorok, kurang beradab, *norak, ndeso* (*ngâdhisa*), *udik* dan berbagai label steriotip lainnya yang tidak patut untuk dilabelkan pada sesama manusia.

Orang Madura –sebagaimana dikesankan dalam banyak perspektif disamping diidentifikasi sebagai sosok yang lugu, sopan, kasar dan apa adanya, juga –acapkali—dikesankan sebagai sosok yang *ndeso*, tidak tahu situasi, *blo'on,* dan berbagai kesan steriotip lainnya.[69] Tetapi orang Madura, sebagaimana masyarakat lain juga menganut nilai-nilai estetika yang ditunjukkan dalam bentuk bersenang-senang dan menikmati sesuatu yang dihayatinya sebagai indah yang dilambangkan dengan bahasa *plesir, ngâléncér* atau *jer kalénjer,* mengingat dari konsep tersebut inilah, label steriotip pada orang Madura sering pula dialamatkan.

a. Bentuk Rekreasi Orang Madura

Orang Madura–barangkali juga semua orang—memandang rekreasi sebagai sarana menghibur diri. Mereka menyebut aktivitas rekreasi itu dengan *plesir, ngaléncér, jer kalénjer, nyaré pangalebur* atau *nyaré malem.*[70] Rekreasi bagi orang Madura dipandang sebagai suatu sarana untuk memperoleh hiburan

---

[68] Steriotip didefinisikan sebagai sesuatu yang tidak akurat dan tidak memperoleh pembenaran dari realitas yang dipersepsikan (mengada-ada). Lihat Zakiyuddin Baidhawy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural* (Jakarta: Erlangga, 2005) , 98.

[69] Misalnya sebagaimana sering ditayangkan di televisi, gaya bicara orang Madura sering dijadikan bahan tertawaan dan dikesankan *terbelakang* sehingga menimbulkan kesan bahwa orang Madura terbelakang, hanya cakap jual sate dan pemungut besi tua.

[70] Istilah *Plesir* ini barangkali merupakan terjemahan dari bahasa Inggris *Pleasure.Nyare Malem* merupakan istilah yang khusus digunakan ketika orang Madura berekreasi di bulan puasa.Menjelang berbuka, mereka berbondong-bondong ke tempat keramaian –seperti di Pantai atau pusat perbelanjaan.Tujuannya untuk menunggu saat berbuka puasa dengan bersenang-senang, ngobrol sembari melihat pantai –bagi yang *nyare malem* ke pantai—atau melihat-lihat barang bagus bagi yang berekreasi ke toko.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan melepaskan kepenatan, setelah mereka sibuk dari urusan sehari-hari. Wujud rekreasinya sangat beragam, misalnya *kerrapan sapé*, yang kini telah menjadi *ikon tourism* masyarakat Madura. Bagi kalangan tertentu pada masyarakat Madura, *kerrapan sapé* dipandang sangat menguntungkan dan merupakan wahana menunjukkan *prestise* diri, sehingga memelihara (*ngobu*) *sapé kerrap* dipandang sebagai sarana rekreasi, dan menontonnya dipandang "wajib".[71]

Di samping *kerrapan sapé*, masyarakat Madura juga sangat senang dalam mendengarkan musik. Salah satu musik Madura yang sangat khas adalah *saronén*,[72] yang biasanya dilengkapi dengan tari (*tandâ'*) dimana penarinya adalah wanita yang biasanya diidentifikasi sebagai *sinden*. Masyarakat Madura – terutama kalangan yang disebut dengan *bajing* (*blatér*)[73]—jika ada acara demikian kemudian naik ke atas panggung dan ikut menari sembari menyelipkan uang di belahan dada penari perempuan itu yang biasa dikenal dengan nyawer atau saweran.

Kedua ekspresi hiburan di atas – yakni *kerrapan sapé* atau pun *kontes sapé sono'* dan *saronén* – biasayanya dilaksanakan setelah orang Madura selesai panen, terutama panen tembakau yang sukses. Mengiringi pesta *kerrapan sapé*, sering pula diadakan pasar malam di lapangan pusat kota, dimana orang Madura – tua muda dan anak-anak, laki-laki perempuan, terutama yang berasal dari pedesaan—

---

[71] Konon ketika pelaksanaan *kerrapan sapé* biasanya dilengkapi dengan mengadakan *taroan* dan *minum arak*. Rekreasi lain yang menggunakan media sapi sebagai wahananya adalah pertunjukan (kontes) *sapé sono',* yakni lomba sapi menari, dalam mana sapi-sapi itu dipelihara dengan baik dan ketika pertunjukan dilaksanakan sapi diperdengarkan dengan instrument lagu khas Madura, untuk kemudian sapi itu menari, bergoyang dan menikmati alunan musik yang dilantunkan.

[72] *Sronen* kini sudah mulai punah.Pertunjukan *saronén* kini sudah tergantikan dengan pertunjukan musicdangdut, yang biasanya kemudian diikuti dengan *joget* sebagian penonton di atas panggung sembari menyelipkan uang di belahan buah dada biduan (penyanyi).

[73] Tentang dunia *blater*, asal usul, budaya dan segala sepak terjang serta aktivitasnya periksa Abdur Rozaki,*Menabur Kharisma Menuai Kuasa Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tumplek bleg datang ke pasar malam untuk menghibur diri dan membelanjakan –sepuasnya—hasil panen tembakaunya.

Sampai saat ini, tembakau menjadi salah satu sumber ekonomi andalan di kalangan masyarakat petani Madura. Iklim dan kontur tanah di Madura dipandang tidak memberi pilihan lain bagi masyarakat Madura selain bercocok tanam tembakau. Meskipun dinas pertanian dan pemerintah tidak jarang mengajukan alternatif bertani dan bercocok tanam jenis tanaman lain yang bisa dibudidayakan dengan kontur tanah yang khas seperti di Madura. Tetapi kebiasaan masyarakat menanam tembakau rupanya sudah seperti mendarah daging dalam masyarakat petani Madura. Kegemaran orang Madura menanam tembakau selanjutnya berdampak pada menjamurnya perusahan-perusahaan rokok, baik perusahaan-perusahaan besar seperti Gudang Garam, maupun perusahaan-perusahaan rokok yang bersekala lebih kecil, seperti industri rumahan linting rokok yang kemudian lama-kelamaan menjadi semakin besar. Perusahaan-perusahaan rakyat yang bergerak di bidang pembelian tembakau dan linting rokok misalnya banyak menjamur di kabupaten Pamekasan.

Ekspresi lain dari masyarakat Madura dalam melepas kepenatan adalah wisata ziarah ke Makam tokoh-tokoh terkenal, atau situs-situs bersejarah lainnya misalnya berziarah ke makam raja-raja di Sumenep (*asta téngghi*) atau ke makam Wali Songo. Aktivitas ziarah ini tidak hanya bertujuan melepas kepenatan, tetapi juga misalnya untuk memenuhi hajat –yang kemudian dikenal dengan istilah *nekkané néyat atau nekkané hajhâd*[74] sebagai uapaya *ngalap* barokah. Melalui aktivitas ini, masyarakat Madura –terutama yang diidentifikasi sebagai santri—

[74] *Nekkanih niyat* (*nekkanih hajat*) ini misalnya dilaksanakan setelah apa yang diinginkan tercapai, misalnya panen berhasil, diri, keluarga atau anak sembuh dari sakit atau memperoleh suatu keuntungan yang tidak diduga sebelumnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ingin memperoleh *barokah* dalam bentuk memperoleh keberhasilan dalam segala aktivitasnya. Mengetahui sepak terjang sang tokoh, menapaktilasi atau meneladani perilaku dan langkah dakwahnya merupakan hal yang "tidak begitu penting" atau menjadi tidak penting untuk diketahui oleh orang Madura yang datang ke tempat tersebut.

Kegemaran orang Madura untuk melakukan *rihlah* atau ziyarah berbanding lurus dengan jumlah situs makam yang mencapai sekitar tiga ratus situs lebih. Situs-situs tersebut berupa makam tokoh leluhur (*bhuju'*), kiai, ulama, raja-raja, dan tokoh yang dianggap karomah dan kewalian. Mayoritas situs tersebut sejauh penelusuran pemulis berada di kabupaten Sumenep sebanyak 180 situs, 28 di kabupaten Pamekasan, 40 situs di kabupaten Sampang, dan 54 situs di kabupaten Bangkalan. Sementara terdapat 3 situs ada di Surabaya sengaja di masukkan ke dalam daftar ini karena sering menjadi tujuan ziyarah masyarakat Madura.

Selain itu, terdapat tiga situs makam yang sangat sering diziarahi oleh orang Madura ada di Surabaya, yaitu makam Sayyid Ali Rahmatullah atau dikenal dengan Sunan Ampel, juga makam Al-Habib Syekh bin Ahmad Bafaqih dan makam Al-Habib Abdullah Bafaqih.

Orang Madura memiliki kebiasaan meluangkan waktu untuk menyempatkan diri berziarah atau *rihlah tawassul* dalam rangka mencari ketenangan batin dan *ngalap berkah*. Beberapa di antaranya ziyarah dan berdiam di makam tokoh yang dianggap wali dan soleh agar keinginan dan cita-citanya tercapai. Ada yang berangkat secara pribadi-pribadi, tetapi ada pula rombongan yang biasanya diselenggarakan oleh kompolan-kompolan (kelompok pengajian).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada yang sekedar ngaji lalu pulang, tetapi tak jarang ada yang bermalam, berminggu, bahkan berbulan-bulan menghatamkan Al-Qur'an di situs-situs tersebut.[75]

b. Tradisi *Tanéyan Lanjhâng*

Hubungan sosial masyarakat Madura selalu dilandasi oleh saling menghormati dan menghargai sebagai sesama manusia dan menjaga untuk tidak saling menyakiti. Hal ini nampak dari makna pepatah *jâ' nobi' oréng mon abâ'na étobi' sake'* (jangan sekali-kali menyakiti orang lain, jika tidak mau dirinya disakiti). Harga diri atau martabat adalah nilai yang sangat mendasar dalam masyarakat Madura. Harga diri harus selalu dipertahankan agar tidak diremehkan orang lain. Landasan utama dari nilai harga diri adalah rasa malu (*malo*). Bagi beberapa kalangan orang Madura, *tambhâna malo maté* (obat dari pelecehan harga diri adalah kematian). *angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata* (lebih baik mati daripada kehilangan harga diri). Nilai harga diri bagi masyarakat Madura selain berkaitan dengan ego, biasanya terkait erat dengan persoalan wanita, agama, dan lain-lain.

Pemukiman tradisional Madura, khususnya rumah-rumah tempo dulu, yang dikenal dengan *tanéyan lanjhâng* tidak sekedar bermakna sesuatu yang unik, tetapi juga merupakan ruang masyarakat yang memiliki makna, nilai, dan filosofi

[75] Sejauh ini data tentang jumlah situs makam puju' yang sering menjadi tujuan ziarah yang ditemukan berjumlah 300 situs lebih.Tetapi penulis memiliki keyakinan bahwa jumlah situs tersebut bisa lebih dari itu sebagaimana penulis sajikan nanti dalam bentuk lampiran. Data tersebut diperoleh dari catatan K. Hasan Saleh, Ketua NU MWC Kecamatan Lenteng yang menurut beliau data tersebut berasal dari salah seorang juru kunci Asta Tinggi yang masih keturunan raja-raja Sumenep. Keyakinan tersebut juga muncul karena keterbatasan penulis dalam menemukan data situs-situs *bhuju'* di tiga Kabupaten lainnya; Pamekasan, Sampang, dan Bangkalan. K. Hasan Saleh, Wawancara, Sumenep, 20 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang mencerminkan jati diri kemaduraan. Ke-khas-an dari *tanéyan lanjhâng* adalah tata ruang dengan segala fungsinya yang dapat menjiwai kehidupan orang Madura. Ruang dalam pemikiran Immanuel Kant adalah suatu kerangka atau wadah dimana objek dan kejadian tertentu berada.[76] Ruang adalah tempat interaksi masyarakat dalam kaitannya dengan kehidupan sosial dan kemasyarakatannya.

Tanéyan lanjhâng awalnya berupa rumah *tongkuh*[77] atau rumah induk (rumah yang ditempati oleh leluhur suatu keluarga, orang tua, atau sesepuh. Rumah-rumah tempo dulu di Madura dibangun sebagai unit sosial kecil yang disebut *kampong méji* atau *tanéyan lanjhâng*. *Kampong méji* berupa pekarangan besar dengan rumah-rumah yang dibuat berjajar dua, berhadap-hadapan satu dengan lainnya. Anggota keluarga yang tinggal di rumah besar itu adalah kerabat atau keluarga besar (*extended family*) sampai angkatan kedua. Adat menetap setelah nikah bersifat *matrilokal*, artinya pasangan yang sudah menikah diharuskan tinggal di *tanéyan lanjhâng* bersama dengan orang tua pihak perempuan dalam satu rumah yang khusus dibangun untuk mereka.

Karena adat perkawinan yang bersifat matrilokal tersebut maka anak-anak keturunan satu keluarga di Madura lebih memiliki kedekatan dengan keluarga ibu. Persis seperti yang dikatakan oleh Koentjaraningrat, dalam kajian-kajian Antropologi, dari berbagai suku bangsa di dunia setiap keluarga batih (*nuclear family*) dalam suatu masyarakat serupa itu anak-anak akan bergaul dengan kaum

---

[76] Heri Hermanto, *Faktor-faktor yang Berpengaruh terhadap Perubahan Fungsi Ruang di Serambi Pasar Induk Wonosobo*, Tesis (Semarang: Universitas Diponegoro, 2008), 11.

[77] *Tangghuh* semakna dengan "tunggu" atau "penunggu". Artinya inilah rumah yang pertama kali dibangun sekaligus menjadi cikal bakal terbentuknya tanéyan lanjhâng.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerabat dari pihak ibu, sementara kaum kerabat dari pihak ayahnya yang kebetulan tinggal di tempat lain, kurang dikenalnya.[78]

Selain itu terdapat bangunan langghâr (musholla), kandang ternak, dan dapur. *Tanéyan lanjhâng* mulai terbentuk secara alamiah ketika dikemudian hari lahir seorang anak, dan jika anak itu berumah tangga (menikah) khususnya perempuan, maka orang tua (leluhur yang tinggal di rumah induk) berkewajiban membangun rumah bagi anak tersebut. Bangunan rumah bagi anak yang sudah berumah tangga itu berada di sebelah timur rumah induk. Jika punya anak lagi, atau keturunan selanjutnya khususnya anak perempuan, akan dibangunkan rumah di sebelah timur rumahnya lagi hingga beberapa generasi sesuai keluasan lahan tanah yang dimilikinya. Bangunan rumah dalam *tanéyan lanjhâng* berawal dari arah barat dan berakhir diujung timur. Sedangkan *langghâr* ada di posisi tengah paling barat, dekat rumah induk. Kandang ada di bagian selatan rumah yang dibatasi oleh suatu halaman (*tanéyan*), dan dapur biasanya menempel pada sisi rumah atau berada di selatan di depan kandang.

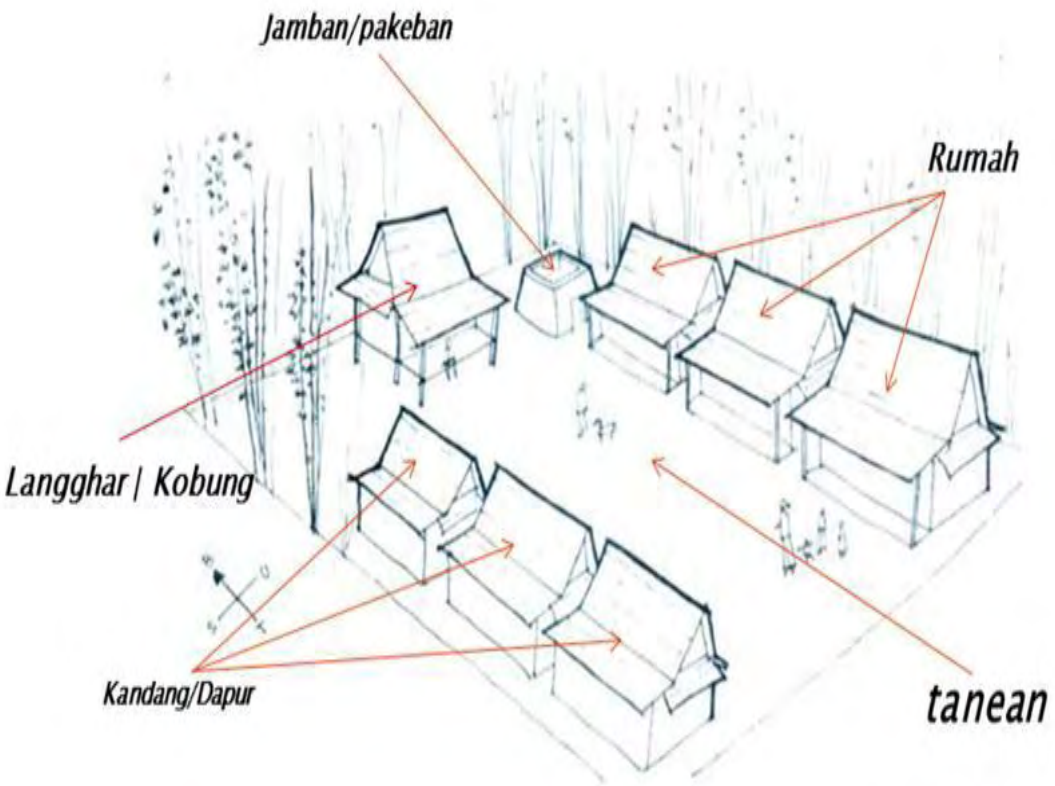
Dalam *tanéyan lanjhâng* juga terdapat pagar batas (sebut saja *tabun)* yang ditandai dengan tanaman-tanaman hidup dan mengelilingi seluruh komponen ruang yang ada di dalamnya. Pada masa pra Hindu-Budha tanaman hidup yang dijadikan pagar di antaranya; kelor (*moringa pterigosperma*), kelapa gading (*cocos nucifera*), kayu palembang (*lannea coromandalica*), sirih (*piper betle*) serta pohon buah-buahan. Inilah denah tradisi *tanéyan lanjhâng*[79] di Madura:

---

[78] Lihat Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta; Penerbit P.T. Dian Rakyat, 1981), 103.

[79] Widya Aprilia Kurnia dan Agung Murti Nugroho, "Karakteristik Ruang pada Rumah Tradisional *Tanéyan lanjhâng* di Desa Bandang Laok, Kecamatan Kokop, Kabupaten Bangkalan, Madura", *Langkau Betang; Jurnal Arsitektur Universitas Tanjungpura*, Vol. 2 No. 1, Pontianak, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Gambar : Pola Susunan Tanéyan lanjhâng

Penataan ruang *tanéyan lanjhâng* tersebut dapat dipahami dari penjelasan Mien A. Rifai dalam bukunya Lintasan Sejarah Madura sebagai berikut:

> "Sistem penataan ruang *tanéyan lanjhâng* yang melandasi tata letak kompleks perumahan Madura agaknya menjadi mantap di jaman kejayaan Hindu. Seperti diketahui rumah-rumah tradisional sebuah keluarga Madura dibangun secara berjajar sepanjang suatu halaman yang memanjang dari barat ke timur. Rumah pertama terletak di barat daya menghadap ke selatan dan rumah-rumah berikutnya dibangun di kiri atau di sebelah timurnya."[80]

[80] Mien A. Rifai, *Lintasan Sejarah Madura* (Surabaya: Yayasan Lebbur Legga, 1993), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika melihat pola susunan *tanéyan lanjhâng*, paling tidak terdapat empat unsur ruang, sebagai berikut:

1) Ruang Tinggal (*Bengkoh*)

Ruang tinggal atau rumah dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* adalah ruang utama yang memiliki satu pintu utama, dan sebagai tempat tinggal (bersifat pribadi). Rumah ini terdiri dari ruang bagian belakang atau bagian dalam (kamar) yang bersifat tertutup dan ruang depan atau bagian luar. Ruang dalam suatu rumah (sebut kamar) adalah tunggal dan sangat bersifat pribadi sebagai tempat tidur, khususnya untuk perempuan dan anak-anak. Sedangkan ruang depan dalam suatu rumah terlihat sedikit terbuka yang berfungsi sebagai ruang tamu perempuan atau tamu kerabat dekat.

2) *Langghâr* (*Kobung*)

Langghâr atau *kobung* dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* berada di ujung barat tepat di posisi lurus tengah *tanéyan*, dan fungsi utamanya sebagai tempat ibadah keluarga. *Langghâr* selain sebagai tempat ibadah, juga sebagai pusat aktivitas transfer nilai religi, tempat menerima tamu dan tempat tidur tamu, serta tempat istirahat dan tidur bagi laki laki di siang hari. juga sebagai pusat aktivitas transfer nilai religi, seperti kegiatan pengajian, tahlil, dan tadarus disamping sebagai tempat menerima dan tempat tidur tamu atau tempat istirahat dan tidur bagi laki-laki di siang hari.

Di masa lalu, *langghâr* dibangun dari bahan kayu atau bambu dengan berstruktur panggung dan penutup atapnya terbuat dari daun yangsekarang sudah diganti dengan genteng. Di samping *langghâr* dibuat sebuah jamban (tempat berwudu atau cuci muka). Bagi keluarga yang ekonominya cukup memadai, pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saat ini *langghâr* dibangun cukup mewah tapi ukurannya lebih kecil dari ukuran rumah. Demikianlah, surau tidak saja berfungsi sebagai tempat ibadah bersama, melainkan juga sebagai tempat saling bertemu diantara para anggota *tanéyan*.

3) Kandang dan Dapur

Kandang (*kandang*) dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* adalah ruang yang dikhususkan sebagai tempat ternak. Umunya masyarakat Madura memiliki ternak sapi dan kambing. Aktivitas berternak sangat membantu bagi masyarakat *tegalan* karena pakan ternak, terutama pada musim penghujan, sangat melimpah dan bisa diperoleh dengan mudah di sekitar pekarangan. Letak kandang dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* tidak memiliki posisi pasti, tapi biasanya berada di selatan *tanéyan* menghadap ke utara, berhadapan dengan rumah yang dipisahkan oleh *tanéyan/pakarangan.* Bahan bangunan kandang hampir semuanya terdiri dari kayu dan bambu. Selain itu, masing-masing keluarga dalam *tanéyan lanjhâng* memiliki kandang sendiri.

Sedangkan dapur (*dâpor*) dalam *tanéyan lanjhâng* juga tidak dapat ditentukan, tetapi yang pasti dapur berdekatan dengan rumah. Posisi dapur bisa di depan rumah, bisa pula di samping atau dibelakang rumah. Bangunan dapur juga didasarkan pada tingkat ekonomi keluarga. Jika dalam keluarga *tanéyan lanjhâng* tidak memiliki ternak, seperti saat ini sudah mulai banyak tidak memiliki ternak, bangunan dapur ada pula yang dibangun di selatan tanéyan berhadapan dengan rumah. Karena sandaran hidup mayarakat Madura adalah pertanian dan ternak, maka dapur terkadang sebagian ruangnya dijadikan tempat penyimpananhasil pertanian. Dapur tidak hanya berfungsi sebagai tempat menyiapkanmakanan, tapi bisa juga digunakan sebagai tempat penyimpanan hartapertanian. Selain itu, dapur

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam *tanéyan lanjhâng* identik dengan aktivitas perempuan, dan tempat privasi keluarga dalam menyiapkan makanan dan lainnya.

4) *Tanéyan* atau *Pakarangan* (Halaman Rumah)

Tanéyan atau *pakarangan* dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* adalah bagian dari ruang utama yang berada di tengah-tengah permukiman suatu kelompok keluarga. *tanéyan* ini merupakan ruang utama yang terbuka dan sebagai tempat sosialisasi antar anggota keluarga, tempat bermain anak-anak, tempat menjemur hasil panen, tempat melakukan ritual atau kegiatan keluarga, dan kegiatan-kegiatan lain yang melibatkan orang banyak.

Tanéyan merupakan ruang terbuka yang memiliki banyak fungsi. Fungsi utama *tanéyan* dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* adalah sebagai ruang relasi/komunikasi antar anggota keluarga atau antara 'keluarga dalam' dengan 'keluarga luar' dari *tanéyan lanjhâng.* Maka *tanéyan* dalam hal ini memiliki fungsi sebagai penguat persaudaraan/ kekerabatan dan kebersamaan dari masing-masing anggota keluarga menjadi satu bangunan keluarga besar.

Tanéyan dalam tradisi ini memang bersifat terbuka, akan tetapi bagi orang luar untuk memasuki *tanéyan* harus melalui pintu yang disediakan oleh suatu kelompok keluarga. Terbuka seutuhnya bagi anggota keluarga, terbuka tidak seutuhnya bagi orang luar keluarga *tanéyan lanjhâng.* Orang luar khususnya laki-laki dalam tradisi ini tidak diperkenankan masuk apabila keluarga dalam *tanéyan* tidak ada laki-lakinya. Orang luar yang memaksa masuk apalagi tidak lewat pintu yang sudah disediakan, akan dianggap tidak sopan dan berniat tidak baik. Dengan demikian, *tanéyan* dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* sangat penting nilainya untuk menggambarkan harga diri masyarakat Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. *Karja* (Pesta Perkawinan Madura)

Salah satu keunikan tradisi dan budaya masyarakat Madura adalah tradisi perkawinannya. Masyarakat Madura sebagaimana juga kebudayaan-kebudayaan lain mempunyai tata cara prosesi perkawinan tersendiri yang khas. Terdapat dua istilah dalam acara hajatan pernikahan dalam tradisi masyarakat Madura.[81] Yang pertama adalah hajatan yang dikemas dengan nama "*salamettan kabin*" (selamatan pernikahan) dan yang kedua adalah pesta pernikahan yang dikemas dengan nama atau sebutan "*karja*" (pesta pernikahan dengan sekala lebih besar dan meriah). Umumnya "*salamettan kabin*" dilakukan oleh mereka yang memang dari sisi ekonomi kurang mampu, namun ada juga orang yang dari segi finansial memadai namun enggan melaksanakan hajatan pernikahan dengan besar-besaran, tentunya dengan berbagai macam alasan sehingga lebih memilih melaksanakan dengan cara sederhana "*salamettan kabin*" (selamatan pernikahan). Kemudian ada juga beberapa warga ketika sudah melaksanakan "*salamettan kabin*" beberapa bulan kemudian mereka juga melaksanakan "*karja*" (pesta pernikahan).

Dalam hajatan pernikahan "*salamettan kabin*" rangkaian acaranya dilaksanakan secara sederhana. Biasanya hanya dilaksanakan akad nikah serta beberapa seremonial keagamaan seperti pembacaan sholawat nabi dan ditutup dengan doa. Undanganpun biasanya hanya dihadiri ratusan orang dan tidak menerima tanda restu dalam bentuk amplop atau apapun, dalam bahasa masyarakat setempat disebut "*ta' ngala' tolong*" (tidak menerima sumbangan

[81] Sebelum dilakukan lamaran biasanya di Madura didahului dengan adanya: *Ngangini* (memberi angin/memberi kabar), *Arabas pagar* (membabat pagar/perkenalan antar orang tua), *Alamar nyaba* "*Jhâjhân*", *Ater tolo* (mengantar bedak perlengk.apan kecantikan, beras, pakaian adat untuk lebaran), *Nyeddek temmo* (menentukan tanggal hari H perkawinan). Kalau pelaksanaan pernikahan ingin dipercepat, biasanya dilengkapi dengan pisang susu yang berarti kesusu, jangan lupa sirih dan pisang. Lalu satu perangkat bahan pakaian termasuk ikat pinggang (*stagen*) yang berarti anak gadisnya sudah ada yang mengikat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berupa apapun). Ketika pulang para undangan ini membawa plastik kresek yang berisi nasi dan beberapa makanan yang disebut dengan "*bherkat*".

Sementara hajatan pernikahan dalam bentuk "*karja*" (pesta pernikahan) prosesnya lumayan panjang dan melelahkan. Diperlukan persiapan yang sangat matang mengingat acara itu biasanya dihadiri oleh ribuan undangan. Ada beberapa tahapan dengan segala macam sebutan mulai persiapan hingga acara berlangsung, seperti "*ngén-tangngén*" (begadang semalam suntuk),[82] "*réng-taréng*" (mendirikan dapur sementara),[83] "*tattarop*" (mendirikan terop/tenda),[84] "*nyambhelli*" (penyembelihan hewan sapi),[85] dan terakhir "*dhâddhina*" (hari H pesta pernikahan). Serangkaian acara ini diakhiri dengan "*matoron tattarop*" (menurunkan terop).[86]

Abdur Rozaki dalam buku *Menabur Kharisma Menuai Kuasa* memotret wajah Madura dari sudut relasi kuasa oleh dua kekuatan otoritatif yang ada di Madura. Dalam karya yang dikembangkan dari tesis ini, Rozaki menyatakan

---

[82] *Ngén-tangngén* biasanya dilakukan sepuluh hari, seminggu, atau lima hari sebelum hari pesta pernikanan berlangsung, hal ini tergantung keinginan shohibul hajat (tuan rumah). Dalam acara ngin-tangngin biasanya diisi dengan duduk bersila bersama layaknya orang dalam acara pertemuan atau pengajian sambil mengobrol dan juga sambil memutar video kesenian seperti kerawitan dan sinden atau video ludruk. Menjelang larut malam formasi mulai berubah, warga yang berusia lanjut tetap duduk bersila atau bahkan mundur lebih dulu untuk istirahat. Sementara yang masih tergolong usia muda mulai dengan membuat lingkaran dan duduk santai sambil bermain catur atau kartu untuk menghilangkan rasa kantuk, tak ada taruhan dalam bentuk uang dalam permainan ini tetapi bermain hanya untuk mengusir kantuk.

[83] *Réng-taréng* biasanya dibuat dari rancangan bambu dan ditutup dengan terpal. Proses ini dilakukan empat hari sebelum acara.

[84] *Tattarop* dipasang biasanya tiga hari menjelang pesta pernikahan. Dihari ini kesibukan sangat nampak sekali, mulai dari pemasangan terop, sound system dan berbagai peralatan pesta.

[85] Sapi biasanya didatangkan satu hari sebelum disembelih atau sore hari ketika proses pendirian terop. Proses penyembelian sendiri biasanya dilakukan pada dini hari dan tepat di depan rumah shohibul hajat (tuan rumah). Pagi harinya mulailah ibu-ibu sibuk memotong daging untuk sajian pesta esok hari. Sementara ibu-ibu yang lain sibuk dengan persiapan makanan dan suguhan lainnya.

[86] Proses ini juga dikatakan dengan "*Li-mabhâli*" (mengembalikan peralatan). Ini dilakukan sore hari setelah acara atau keesokan harinya tergantung seberapa banyak dan ramai undangan yang hadir.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa dua kekuatan itu adalah kiai dan *blatér* (jagoan).[87] Dua kuasa kelas ini senantiasa dalam berebut pengaruh dan kuasa di tengah-tengah masyarakat Madura. Pengukuhan status dan perebutan kuasaan antara dua kekuatan otoritatif ini berlaku hampir pada semua elemen kebudayaan, termasuk pada wilayah kesenian (*bhur-lebhurân*), masing-masing dengan karakter khasnya.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa elemen kebudayaan di Madura diekspresikan dalam bentuk yang berlawanan secara diametral, yakni ekspresi yang "dianggap" tidak mencerminkan nilai-nilai agama, seperti *kerrapan sapé, sronén, sinden* dan ekspresi atau tradisi yang dianggap dekat dengan perilaku keagamaan. Kondisi demikian, sampai batas tertentu telah mewujudkan suatu potret ganda masyarakat Madura sebagai masyarakat dengan keberagamaan yang "kuat" tetapi sekaligus dianggap nyaris lekat dengan tradisi atau budaya yang tidak selamanya mencerminkan nilai-nilai Islam. Hal ini mengisyaratkan tentang kompleksitas kehidupan budaya keagamaan masyarakat Madura itu sendiri, dalam mana kenyataan semacam itu hadir sebagai hasil dari proses panjang perjalanan kehidupan mereka yang penuh dengan tarik menarik (tarik ulur) antara berbagai kekuatan, mulai dari agama, ekonomi, pendidikan sampai dengan kekuatan budaya dan politik.

Tarik menarik itu mengantarkan orang Madura ke dalam suatu karakteristik budaya atau keagamaan sebagaimana tampak dalam suatu potret kehidupannya yang penuh warna dalam bingkai dan referensi nilai yang berspektrum luas dan tidak tunggal, sehingga dapat dinyatakan bahwa dalam

---

[87] Dalam konsepsi masyarakat Madura, *blatér* adalah orang yang memiliki kemampuan olah kanuragan, dan kekuatan magis yang (biasanya) mereka digunakan dalam tindak kriminal.Penjelasan panjang lebar tentang relasi kuasa antara kiai dan blater bisa dibaca dalam karya Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar Di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sepanjang hidupnya mereka tidak dapat dilepaskan dari unsur-unsur agama, sejak kelahiran, perkawinan sampai kematian. Namun pada saat yang sama, terbiasa dengan sikap dan perilaku yang dekat –bahkan sarat—dengan nuansa kehidupan yang berada jauh dari sentuhan nilai luhur agama.

d. Tradisi Carok

Carok merupakan salah satu institusionalisasi kekerasan dalam masyarakat Madura yang memiliki relasi sangat kuat dengan faktor mempertahankan harga diri. Institusionalisasi ini bisa dilacak eksistensinya pada faktor struktur budaya, struktur sosial, ekonomi, agama, dan pendidikan. Selain itu, pada dasarnya juga terdapat pengaruh dari faktor politik, yaitu lemahnya pemerintah dalam memberikan perlindungan hukum terhadap masyarakat yang terjadi sejak era kekuasaan kolonial. Sehingga masyarakat Madura memilih melakukan carok, karena hal ini dianggap lebih memenuhi rasa keadilan mereka. Dengan kata lain, carok juga merupakan kekurangmampuan para pelaku carok mengekspresikan budi bahasa, oleh karena mereka lebih mengedepankan perilaku-perilaku agresif secara fisik untuk menghilangkan nyawa orang-orang yang dianggap musuh, sehingga konflik yang berpangkal pada pelecehan harga diri tidak akan pernah mencapai rekonsiliasi.

Fenomena carok sebagai salah satu upaya penyelesaian sengketa yang berbenturan dengan aturan Hukum Negara di Indonesia. Banyak yang menganggap carok adalah tindakan keji dan bertentangan dengan ajaran agama meski suku Madura sendiri kental dengan agama Islam pada umumnya tetapi, secara individual banyak yang masih memegang tradisi carok. Kata carok sendiri

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berasal dari bahasa Madura yang berarti 'bertarung dengan kehormatan'. Biasanya, carok merupakan jalan terakhir yang ditempuh oleh masyarakat suku Madura dalam menyelesaikan suatu masalah. Carok biasanya selalu diidentikkan dengan masalah-masalah yang menyangkut kehormatan/harga diri bagi orang Madura (sebagian besar karena masalah perselingkuhan dan harkat martabat/kehormatan keluarga).

Perbedaan carok dengan pembunuhan biasa adalah adanya unsur membela kehormatan diri dan keluarga. Karena unsur tersebut maka pihak yang kalah maupun yang menang akan mendapatkan kehormatan dan sanjungan karena dia dianggap sebagai pahlawan keluarga karena menyelamatan keluarga dari suatu kenistaan. Senjata yang digunakan akan disimpan sebagai suatu kebanggaan.[88] Bagi pihak yang kalah dan terbunuh, biasanya baju yang digunakan saat carok akan disimpin oleh pihak keluarga untuk ditunjukkan nanti kepada anak cucu dengan bahwa orang tua mereka mati carok karena mempertahankan harga diri.

Carok sebagai perkelahian menggunakan senjata tajam untuk membela dan mempertahankan kehormatan, martabat, dan nama baik keluarga serta masalah harga diri. Sikap berani bertindak dan berani bertanggung jawab seolah-olah ingin ditunjukkan oleh pelaku carok. Biasanya yang terjadi dia mengaku terus terang akan perbuatannya tanpa didesak oleh siapapun juga dengan datang menyerahkan diri kepada aparat setempat.

Formulasi dari pengertian carok, menurut Latief, adalah suatu tindakan atau upaya pembunuhan (dapat pula berupa penganiayaan berat) dengan

[88] Karena itu dalam banyak kasus carok, biasanya senjata yang digunakan untuk carok segera ditukar dengan senjata lain agar tidak diamankan oleh pihak polisi. Karena itu bisa dipastikan, senjata yang dibawa polisi bukanlah senjata yang digunakan untuk carok. Informasi ini diperoleh dari orang yang pernah melakukan carok, Bapak Subaidi desa Lenteng Barat. Subaidi, *Wawancara*, Sumenep, 29 Desember 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan senjata tajam pada umumnya celurit, yang dilakukan oleh orang laki-laki terhadap laki-laki lain yang dianggap telah melecehkan sebuah harga diri, baik secara individu sebagai suami maupun kolektif yang mencakup keluarga, terutama yang berkaitan dengan persoalan kehormatan istri sehingga akhirnya membuat *malo*.[89]

Dalam realitas sosial kehidupan Madura, tindakan mengganggu istri orang atau perselingkuhan merupakan bentuk pelecehan harga diri paling menyakitkan bagi laki-laki Madura, dan biasanya tidak ada cara untuk menebusnya kecuali dengan carok. Tidak salah kiranya jika seorang penyair dan budayawan Madura, D. Zawawi Imron mengungkapkan dalam bait puisinya bahwa "saya kawin dinikahkan oleh penghulu, disaksikan oleh orang banyak, serta dengan memenuhi peraturan agama. Maka siapa saja yang mengganggu istri saya, berarti menghina agama saya sekaligus menginjak-injak kepala saya. "Dari ungkapan ini sudah jelas, bahwa martabat dan kehormatan istri merupakan manifestasi dari martabat dan kehormatan suami, karena istri adalah landasan kematian.[90]

Sesungguhnya carok dalam bentuknya yan orisinil di masa lalu tidaklah terjadi begitu saja, tetapi pelaksanaannya melalui proses panjang. Mulai dari mencari dukun untuk meminta petunjuk tentang waktu dan jam yang tepat hingga meminta persetujuan keluarga terutama dari ibu. Carok tempo dulu tidak terjadi

---

[89] Kata "*malo*" dalam bahasa Madura tidak bisa disamakan dengan kata malu dalam bahasa Indonesia. Malu dalam bahasa Indonesia lebih bisa disepadankan dengan "*todus*" dalam bahasa Madura. *Maloh* merupakan jenis malu yang terkait dengan persoalan harga diri. Jadi *maloh* memiliki konotasi lebih sebagai simbol yang digunakan orang Madura untuk mewakili harga diri.Inilah sebabnya, mengapa banyak orang luar Madura salah tafsir terhadap konsep *maloh*. Salah tafsir ini menyebabkan orang luar Madura gagal menangkap konteks historis dan sosial budaya Madura.Bisa disederhanakan bahwa todus itu muncul dalam diri seseorang sebagai akibat dari tindakan dirinya sendiri yang minyimpang dari aturan-aturan normatif. Sedangkan maloh muncul sebagai akibat dari perlakukan orang lain yang meingkari atau tidak mengakui kapasitas dirinya, sehingga yang bersangkutan merasa terhina harga dirinya.

[90] A. Latief Wiyata, *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, 170-174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

begitu saja, tetapi melalui penentuan tempat terdahulu. Carok akan benar-benar terlaksana jika kedua belah pihak menyepakati tempat yang ditentukan dan akan gagal jika salah satu pihak tidak datang. Ada dua jenis duel yang dikenal di Madura. Yang pertama, carok yaitu duel antara dua orang yang motifnya dominan berkaitan dengan persoalan kehormatan istri. Kedua *rekkes*, motifnya lebih kepada konflik tanah oleh para *apél* (bawahan kepala desa yang mengurusi pemerintahan di tingkat kampung).[91]

[91] Subaidi, *Wawancara*, Sumenep, 29 Desember 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

KONSEP HARGA DIRI ORANG MADURA

A. Konsep Nilai Harga Diri

Problem nilai[1] terjadi terutama jika seseorang dihadapkan pada sebuah pilihan, baik pilihan itu berupa benda fisik (materi) atau non fisik (tingkah laku manusia). Untuk membedakan sesuatu itu lebih tinggi atau lebih rendah, lebih indah atau jelek, dan sesuatu itu baik atau buruk diperlukan nilai dan penilaian. Dapat dikatakan hampir semua aspek tingkah laku kita melibatkan nilai sebagai pertimbangan, mulai dari nilai mata uang dalam transaksi jual beli hingga soal pengambilan keputusan oleh seorang negarawan mengenai soal-soal politik nasional atau internasional. Walaupun nilai menjadi keseharian tak terpisahkan dari hidup manusia, tetapi tidak mudah untuk menjelaskan apa itu nilai.

Secara sederhana nilai dapat diartikan sesuatu yang menarik bagi kita, sesuatu yang kita cari, sesuatu yang menyenangkan, sesuatu yang disukai dan diinginkan. Singkatnya nilai adalah sesuatu yang baik. Di sini berarti nilai mempunyai konotasi positif, meskipun beberapa filsuf menggunakan istilah nilai negatif. Sedangkan nilai dalam arti "sesuatu yang baik" mereka sebut nilai

[1] Pembahasan tentang nilai pada dasarnya merupakan kajian filsafat, khususnya bidang filsafat yang disebut aksiologi. Nilai yang dalam bahasa Inggrisnya adalah value biasa diartikan sebagai harga, penghargaan, atau taksiran. Maksudnya adalah harga yang melekat pada sesuatu atau penghargaan terhadap sesuatu. Perdebaan tentang nilai berkisar apakah nilai itu bersifat objektif atau subjektif. Nilai itu objektif jika ia tidak tergantung pada subjek atau kesadaran yang menilai; sebaliknya, nilai itu subjektif jika eksistensinya, maknanya, dan validitasnya tergantung pada reaksi subjek yang melakukan penilaian. Lihat Risieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 20. Menurut Langeveld, mempunyai nilai berarti soal penghargaan, maka nilai adalah harga. Lihat juga Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika* (Jakarta: Prenada Media), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

positif.[2] Nilai-nilai positif akan dihargai dan nilai-nilai negatif berarti nilai yang tidak dihargai.

Pengertian harga dan nilai sering digunakan secara bergantian untuk maksud yang sama, padahal keduanya mempunyai arti yang berbeda. Nilai dari sisi etimologis memang berarti harga, taksiran angka, atau sifat-sifat yang penting, berguna bagi manusia.[3] Tetapi nilai secara terminologis berarti konsepsi kelompok terhadap hal-hal yang secara relatif mereka inginkan.[4] Dalam hal ini Mukhtar Latif menyatakan nilai adalah sesuatu yang berharga, yang diidamkan oleh setiap insan karena bermanfaat bagi manusia.[5]

Dua definisi ini memiliki kesamaan makna bahwa nilai adalah sesuatu yang diinginkan, yang berharga dan bermanfaat, karena tidak mungkin sesuatu yang diinginkan tanpa memiliki manfaat dan berguna. Kualitas nilai tampak lebih jelas pada definisi yang diberikan oleh Alvin R. Bertrand, nilai adalah perasaan tentang apa yang diinginkan atau apa yang tidak diinginkan, apa yang boleh dan apa yang tidak boleh. Sementara itu, menurut Perry dan Peper nilai adalah segala sesuatu tentang yang baik dan yang buruk. Dalam bahasa yang sederhana Alo Liliweri, mendefiniskan nilai adalah ide-ide tentang apa yang baik, benar dan adil.[6]

Istilah nilai dalam kajian filsafat dipakai untuk menunjuk kata benda abstrak yang artinya ‘keberhargaan’ (*worth*) atau ‘kebaikan’ (*goodnes*), dan kata kerja yang artinya suatu tindakan kejiawaan tertentu dalam menilai atau

---

[2] K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 139.
[3] Kamus Besar Bahasa Indonesia, 1991: 783.
[4] Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan* (Bandung: Nusamedia, 2014), 56.
[5] Mukhtar Latif, *Oreintasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), 230.
[6] Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan penilaian. Nilai adalah suatu kemampuan yang dipercayai yang ada pada suatu benda yang menyebabkan menarik minat seseorang atau kelompok. Jadi, nilai adalah kualitas yang melekat pada suatu objek, buka objek itu sendiri. Dari beberapa definisi di atas, nilai lebih merupakan suatu standar instrinsik yang dimiliki dan diinginkan oleh manusia yang berupa hal-hal yang baik, benar, dan indah. Sementara harga adalah sederet angka-angka yang dilekatkan oleh manusia untuk memberi kuantitas pada kualitas. Dengan kata lain, harga adalah hal yang menyusul kemudian setelah nilai.

Terkait dengan ulasan tentang kualitas atau nilai di atas Titus Smith Nolan mengklasifikasi nilai berdasarkan prinsip-prinsip filosofis sebagai berikut: 1) Nilai Instrinsik berarti mempunyai nilai dalam dirinya sendiri. Suatu adalah berharga (baik) bukan karena dapat menghasilkan sesuatu lainnya, tetapi baik karena ia sendiri memang baik. 2) Nilai Ekstrinsik, sebaliknya, sesuatu bernilai karena sesuatu hal dari luar. Sesuatu adalah berharga (baik) jika menjadi sarana atau dapat menjadi sarana untuk mendapatkan sesuatu lain. Kebanyakan benda-benda yang kita lihat dan kita pergunakan dalam aktivitas sehari-hari mulai buku-buku hingga gedung-gedung mempunyai nilai ekstrinsik.

Di satu sisi ada perbedaan mendasar antara nilai instrinsik dan nilai ekstrinsik, tetapi di sisi lain, terkadang antara nilai instrisik dan nilai ekstrinsik tidak terpisah satu sama lain. Benda yang sama dapat dinilai sebagai instrinsik dan ekstrinsik sekaligus. Sebagai contoh ilmu pengetahuan dapat dinilai sebagai baik dalam dirinya sendiri dan juga baik karena dapat dijadikan sarana untuk hal-hal lain yang berharga seperti kebaikan ekonomis, politis, agama, dan lain-lain.[7]

[7] Terdapat prinsip-prinsip yang sudah diterima dalam diskusi-diskusi filsafat, sebagaimana dijelaskan Titus Smith Nolan, bahwa : 1) Nilai instinsik harus didahulukan atas nilai ekstrinsik,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk memahami harga diri sebagai nilai yang membuat seseorang bertindak atas dasar pilihan, maka sebelum itu diperlukan pendekatan psikologis karena tindakan dan perbuatan seperti benar-salah, baik-buruk, indah-tidak indah adalah proses psikologis. Termasuk kedalam wilayah ini seperti hasrat, sikap, keinginan, kebutuhan, dan motif. Karena nilai adalah patokan normatif yang mempengaruhi manusia dalam menentukan pilihannya di antara cara-cara tindakan alternatif. Artinya bahwa terdapat faktor eksternal yang mempengaruhi perilaku manusia. Maka pendekatan yang melandasi definisi ini adalah pendekatan sosiologis. Penegakan norma sebagai tekanan utama dan terpenting dalam kehidupan sosial akan membuat seseorang menjadi tenang dan mampu membebaskan dirinya dari tuduhan yang tidak baik. Nilai adalah konsepsi (tersurat atau tersirat, yang sifatnya membedakan individu atau ciri-ciri kelompok) dari apa yang diinginkan, yang mempengaruhi tindakan pilihan terhadap cara, tujuan antara dan tujuan akhir. Maka dalam pengertian ini, nilai berimplikasi terhadap pemaknaan nilai-nilai budaya.[8]

Kepribadian sebagai salah satu aspek yang penting dari setiap individu mempunyai nilai yang sangat berharga. Oleh karena itu masalah *self esteem* masih menjadi salah satu aspek yang harus diperhatikan dalam kehidupan seseorang. Harga diri merupakan salah satu faktor yang dapat mempengaruhi perilaku

---

karena nilai intrinsic merupakan nilak yang menjadi tujuan hidup, sementara yang ekstrinsik hanya merupakan sarana. 2) Nilai-nilai yang produktif dan secara relatif bersifat permanen didahulukan dari nilai yang kurang produktif dan kurang permanen. Beberapa nilai seperti nilai ekonomi akan habis dalam aktivitas kehidupan, tetapi nilai persahabatan akan bertambah jika dipergunakan untuk membagi nilai akal dan jiwa bersama dengan orang lain tidak akan mengurangi nilai-nilai tersebut bagi kita. Nilai ekonomi dan fisik, walaupun penting bagi kehidupan, namun tidak memuaskan secara permanen sebagai maksud instrinsik. 3) Kita harus memilih nilai-nilai kita atas dasar maksud-maksud yang menjadi pilihan kita, dan atas dasar ide-ide kita. Nilai yang kita cari harus merupakan kehidupan kita. Lihat Titus Smith Nolan, *Living Issues In Philosophy, Persoalan-Persoalan Filsafat* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984), 129.

[8] Mulyana Rohmat, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai* (Bandung: Alfabeta, 2004), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seseorang yang tentunya juga berhubungan dengan perilaku terhadap orang lain secara sosial. Mungkin sikap yang paling penting dikembangkan oleh seseorang adalah sikap terhadap diri. Evaluasi terhadap diri sendiri dikenal sebagai *self esteem* (harga diri). Harga diri sangat berpengaruh terhadap seseorang dalam berpikir, berperilaku, bahkan dalam menentukan nilai-nilai yang dianutnya.

Sebagai istilah, harga diri dapat mengacu kepada kata martabat yang berarti tingkat harkat kemanusiaan seseorang, bahkan dalam konteks yang lebih global, kata martabat sinonim dengan kata harga diri. Kedua istilah tersebut (harga diri dan martabat) secara implisit mengisyaratkan bahwa tingkat kemanusiaan dari setiap manusia atau undividu ditentukan oleh harga diri manusia itu sendiri. Dalam hal ini harga diri sangat penting karena dapat mempengaruhi bagaimana cara kita berhubungan dengan orang lain disekitar kita dan pada setiap aspek dalam hidup kita. Dengan formulasi lain, manusia tidak dapat dikatakan manusia jika manusia itu sendiri tidak memiliki dan menjaga harga dirinya.

Harga diri mengandung arti suatu hasil penilaian diri yang diungkapkan dalam sikap-sikap yang bersifat positif dan negatif sekaligus. Harga diri adalah tentang bagaimana seseorang menilai dirinya akan mempengaruhi perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Harga diri yang positif akan membangkitkan rasa percaya diri, penghargaan diri, rasa yakin akan kemampuan diri, rasa berguna, serta rasa bahwa kehadirannya diperlukan di dunia ini. Dalam beberapa hal, harga diri didasarkan pada proses perbandingan sosial.[9] Dengan kata lain harga diri adalah bagaimana seseorang memandang dirinya sendiri. Harga diri merupakan sikap positif atau negatif seseorang akan dirinya secara keseluruhan. Harga diri juga

[9] Lihat A. Baron dan Byrne, *Psikologi Sosial I* (Jakarta: Erlangga, 2004), 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat berhubungan dengan dimensi spesifik, seperti kemampuan akademik, kecakapan sosial, penampilan fisik, atau harga diri kolektif (*collective self esteem*), yaitu evaluasi akan kebernilaian suatu kelompok, dimana seseorang menjadi anggotanya. Termasuk dalam harga-diri kolektif ini adalah kelompok etnis atau kelompok agama.[10]

Evaluasi menggambarkan penilaian individu tentang dirinya sendiri, menunjukan penghargaan dan pengakuan atau tidak, serta menunjukkan sejauh mana individu tersebut merasa mampu, sukses dan berharga. Sebagai penilaian terhadap diri tentang keberhargaan diri yang diekspresikan melalui sikap-sikap yang dianut individu, harga diri menjadi salah satu faktor yang sangat menentukkan perilaku individu. Setiap orang menginginkan penghargaan yang positif terhadap dirinya. Harga diri yang positif akan membuat seseorang merasakan bahwa dirinya berharga, berhasil dan berguna (berarti) bagi orang lain.[11] Manakala seseorang tidak dapat menghargai dirinya sendiri, maka akan sulit baginya untuk dapat menghargai orang-orang di sekitarnya. Dengan demikian harga diri merupakan salah satu elemen penting bagi pembentukan konsep diri seseorang, dan akan berdampak luas pada sikap dan perilakunya.

1. Karakteristik Harga Diri

Self esteem seseorang tergantung dari penilaian tentang dirinya sendiri yang akan mempengaruhi perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Penilaian individu ini diungkapkan dalam sikap-sikap yang dapat bersifat tinggi dan rendah.

---

[10] Rasyid Bo Sanitioso, *Harga-diri (Self esteem) Terancam dan Perilaku Menghindar* JURNAL PSIKOLOGI VOLUME 42, NO. 2, AGUSTUS 2015: 143.
[11] M. N. Ghufron & S.R. Risnawati, *Teori-Teori Psikologi* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media Group, 2010), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Maslow, seperti dikutip George Boeree, ada dua bentuk kebutuhan terhadap *self esteem* (harga diri) yaitu bentuk yang lemah dan yang kuat. Bentuk yang lemah adalah kebutuhan kita untuk dihargai orang lain, kebutuhan terhadap status, kemuliaan, kehormatan, perhatian, reputasi, apresiasi bahkan dominasi. Sedangkan yang kuat adalah kebutuhan kita untuk percaya diri, kompetensi, kesuksesan, independensi dan kebebasan.[12]

a. Karakteristik Harga Diri Tinggi

Harga diri yang tinggi (*high self esteem*) akan membangkitkan rasa percaya diri, penghargaan diri, rasa yakin akan kemampuan diri, rasa berguna serta rasa bahwa kehadirannya berarti dan diperlukan di dalam dunia ini. Seseorang yang memiliki harga diri yang cukup tinggi, dia akan yakin dapat mencapai prestasi yang dia dan orang lain harapkan. Pada akhirnya, keyakinan itu akan memotivasi orang tersebut untuk sungguh-sungguh mencapai hasil yang diinginkan. Karena itu menurut Clemes dan Bean sebagaimana dikutif Jess Feist,[13] salah satu karakteristik orang yang memiliki harga diri yang tinggi adalah bangga dengan hasil kerjanya, bertindak mandiri, mudah menerima tanggung jawab, mengatasi prestasi dengan baik, menanggapi tantangan baru dengan antusiasme, merasa sanggup mempengaruhi orang lain, serta mampu menunjukkan jangkauan perasaan dan emosi yang luas. Berdasarkan karakteristik tersebut, seseorang yang memiliki harga diri yang tinggi akan berperilaku ke arah yang lebih positif.

[12] George Boeree, *Dasar-Dasar Psikologi* (Yogyakarta: Prismasophie, 2008), 253.
[13] Jess Feist dan Gregory J. Feist, *Teori Kepribadian* (Jakarta: Salemba Humanika, 2011), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nathaniel Branden juga menyebutkan ciri-ciri individu yang mempunya harga diri tinggi sebagai berikut : 1) mampu menanggulangi kesengsaraan dan kemalangan hidup, lebih tabah dan ulet, lebih mampu melawan suatu kekalahan, kegagalan, dan keputusasaan, 2) cenderung lebih berambisi, 3) memiliki kemungkinan untuk lebih kreatif untuk memperoleh keberhasilan, 4) memiliki kemungkinan lebih dalam dan besar dalam membina hubungan interpersonal dan tampak lebih gembira dalam menghadapi realitas.[14] Dari pendapat ini menunjukkan bahwa individu dengan harga diri yang tinggi lebih tidak mudah putus asa ketika berhadapan dengan kegagalan. Senada dengan Branden, Ghufron dengan mengutip Frey dan Carlock, mengatakan bahwa individu dengan harga diri yang tinggi memiliki ciri : 1) mampu menghargai dan menghormati dirinya sendiri, 2) cenderung tidak menjadi perfect, 3) mengenaili keterbatasannya, dan senantiasa berharap untuk terus tumbuh.[15] Berdasarkan beberapa pemaparan ahli menunjukkan bahwa harga diri yang tinggi mengarah pada hal-hal yang bersifat positif, seperti tidak mudah putus asa, lebih menghargai dirinya sendiri, dan dapat mengenali keterbatasannya sehingga ingin mengalami perubahan yang lebih baik.

b. Karakteristik Harga Diri Rendah

Individu yang memiliki harga diri rendah (*low self esteem*) akan cenderung merasa bahwa dirinya tidak mampu dan tidak berharga. Disamping itu seseorang dengan harga diri rendah cenderung untuk tidak berani mencari tantangan-tantangan baru dalam hidupnya, lebih senang menghadapi hal-hal yang sudah dikenal dengan baik serta menyenangi hal-hal yang tidak penuh dengan tuntutan,

[14] Nathaniel Branden, *Kiat Jitu Meningkatkan Harga Diri* (Jakarta: Delapratasa Publishing, 2010), 43.
[15] M. N. Ghufron & S.R. Risnawati, *Teori-Teori Psikologi*, 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cenderung tidak merasa yakin akan pemikiran-pemikiran serta perasaan yang dimilikinya, cenderung takut menghadapai respon dari orang lain, tidak mampu membina komunikasi yang baik dan cenderung merasa hidupnya tidak bahagia. Oleh sebab itu, orang dengan harga diri rendah dari sudut pandang psikologis sering mudah terjebak pada perilaku yang dinilai negatif. Perasaan tidak mampu dan tidak berharga akan dikonpensasikan dengan tindakan lain yang seolah-olah membuat dia lebih berharga. Misalnya dengan mencari pengakuan dan perhatian dari teman-teman dan lingkungannya. Lalu muncul tindakan-tindakan negatif dan menyimpang seperti penyalahgunaan obat-obatan, berkelahi, tawuran, yang dilakukan demi mendapatkan pengakuan dari lingkungan. ciri individu yang memiliki harga diri rendah cenderung menolak dirinya dan cenderung tidak puas.[16]

Karakteristik seseorang dengan harga diri yang rendah menurut Jess Feist dan Gregory J. Feist di antaranya : 1) menghindari situasi yang dapat mencetuskan kecemasan, 2) tidak percaya diri atau merendahkan bakat dirinya, 3) merasa tidak seorangpun yang menghargainya, 4) menyalahkan orang lain atas kelemahan dirinya, 5) mudah dipengaruhi orang lain, 6) bersikap difensif dan mudah frusatasi, 7) merasa tidak berdaya, menunjukkan jangkauan perasaan dan emosi yang sempit.[17] Berdasarkan karakteristik yang telah dikemukakan diatas bahwa individu yang memiliki *self esteem* yang rendah cernderung berperilaku ke arah negatif, misalnya individu tersebut akan menyalahkan orang lain atas kelemahannya sendiri.[18]

---

[16] Ibid, 43.
[17] Jess Feist dan Gregory J. Feist, *Teori Kepribadian*, 45.
[18] Ibid, 45

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Aspek-Aspek Harga Diri

Terdapat empat aspek dalam *self esteem* individu sebagaimana dinyatakan oleh Coopersmith dalam *The Antecedents of Self Esteem*.[19] Aspek-aspek tersebut antara lain *power, significance, virtue*, dan *competence.* Pertama, kekuatan atau *power* menunjuk pada adanya kemampuan seseorang untuk dapat mengatur dan mengontrol tingkah laku dan mendapat pengakuan atas tingkah laku tersebut dari orang lain. Kekuatan dinyatakan dengan pengakuan dan penghormatan yang diterima seorang individu dari orang lain dan adanya kualitas atas pendapat yang diutarakan oleh seorang individu yang nantinya diakui oleh orang lain.

Kedua, keberartian atau *significance* menunjuk pada kepedulian, perhatian, afeksi, dan ekspresi cinta yang diterima oleh seseorang dari orang lain yang menunjukkan adanya penerimaan dan popularitas individu dari lingkungan sosial. Penerimaan dari lingkungan ditandai dengan adanya kehangatan, respon yang baik dari lingkungan dan adanya ketertarikan lingkungan terhadap individu dan lingkungan menyukai individu sesuai dengan keadaan diri yang sebenarnya.

Ketiga, kebajikan atau *virtue* menunjuk pada adanya suatu ketaatan untuk mengikuti standar moral dan etika serta agama dimana individu akan menjauhi tingkah laku yang harus dihindari dan melakukan tingkah laku yang diijinkan oleh moral, etika, dan agama. Seseorang yang taat terhadap nilai moral, etika dan agama dianggap memiliki sikap yang positif dan akhirnya membuat penilaian positif terhadap diri yang artinya seseorang telah mengembangkan harga diri yang positif pada diri sendiri.

[19] E. G. Coopersmith, *The Antecedents of Self Esteem* (San Francisc: Freeman and Company, 1967), 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keempat, kemampuan atau *competence* menunjuk pada adanya performansi yang tinggi untuk memenuhi kebutuhan mencapai prestasi (*need of achievement*) dimana level dan tugas-tugas tersebut tergantung pada variasi usia seseorang. *Self esteem* pada masa remaja meningkat menjadi lebih tinggi bila remaja tahu tugas-tugas apa yang penting untuk mencapai tujuannya, dan karena mereka telah melakukan tugas-tugasnya tersebut atau tugas lain yang serupa.

B. Harga Diri dalam Konteks Budaya

Berdasarkan pemaparan ahli, harga diri yang tinggi cenderung bersifat positif, seperti tidak mudah putus asa, lebih menghargai dirinya sendiri, dan dapat mengenali keterbatasannya sehingga ingin mengalami perubahan yang lebih baik. Sementara harga diri yang rendah cernderung berperilaku ke arah negatif, di antaranya misalnya individu tersebut akan menyalahkan orang lain atas kelemahannya sendiri. Problem yang muncul kemudian adalah mengapa harga diri dalam konteks pengalaman etnis cenderung mengarah pada agresivitas, kekerasan, dan pertumpahan darah.

Sebenarnya, hubungan harga diri (*self esteem*) dan perilaku agresif masih menimbulkan perdebatan di kalangan peneliti. Ada dua pandangan dalam memahami hubungan antara harga diri dengan sifat agresif, Pertama, pandangan tradisional yang melihat bahwa terdapat hubungan negatif antara harga diri dengan agresifitas. Artinya semakin tinggi harga diri seseorang, maka semakin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rendah agresiviitas. Para ahli psikologi klinis menjelasakan bahwa harga diri yang rendah menjadi dasar bagi orang untuk melakukan perilaku agresif.[20]

Pandangan ini mengatakan bahwa semakin rendah harga diri, maka semakin tinggi perilaku agresif. Individu yang memiliki harga diri rendah, menurut pandangan ini, cenderung menganggap dirinya orang yang tidak berguna bagi orang lain, untuk menutupi kelemahan ini, individu melakukan berbagai pembelaan diri seperti membantah hinaan orang, mengejek orang lain, dan melakukan perilaku agresif lainnya supaya orang lain takut dan tak menganggap dirinya orang yang tidak mampu. Individu yang memiliki harga diri rendah akan memandang dirinya secara negatif yang dapat menimbulkan kecenderungan perilaku agresif dan perilaku antisosial lainnya.

Kedua, pandangan yang melihat hubungan harga diri dengan karakter agresif bersifat positif. Artinya ketika individu memiliki harga diri tinggi, semakin besar kemungkinan untuk melakukan perilaku agresif. Harga diri tinggi justru memberi peluang lebih besar untuk perilaku agresif.[21] Penyebabnya karena orang dengan harga diri tinggi merasa lebih percaya diri, kalau berkonflik dengan orang lain dimana ia merasa akan berada di pihak yang menang, dan bahwa sebagai orang yang memiliki harga diri tinggi, ia merasa berhak untuk agresif kepada orang lain. Orang yang yang memiliki harga diri tinggi akan menilai dirinya positif, memiliki percaya diri bahkan cenderung narsis sehingga memiliki ego tinggi. Baumeister, Boden, dan Smart menjelaskan bahwa individu dengan harga diri tinggi lebih rentan terhadap perilaku agresif, terutama dalam menghadapi

---

[20] Bushman, B. J. & Baumeister. R. F.. Threatened Egotism, Narcissism, Self esteem, and Direct and Displaced Aggression: Does Self-Love or Self-Hate Lead to Violence?. *Journal of Personality and Social Psychology*. 75, (1), (1998), 219-229.

[21] Baumeister, R.F., Smart, L., & Boden, J. M. Relation of Theatened Egoistm to Violence and Aggression: The dark side of High Self esteem. *Psychological Review*, (1996), 103, 5-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

stimulus negatif (umpan balik negatif, provokasi) yang dipersepsikan sebagai ancaman terhadap harga diri mereka yang tinggi. Individu yang yang memiliki ego tinggi cenderung lebih rentan terhadap perilaku agresif.[22]

Berdasarkan penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa penelitian tentang harga diri dengan perilaku agresif telah banyak dilakukan dengan hasil yang beragam dan tidak konsisten. Kesimpuan beragam mengenai kecenderungan apakah harga diri bersifat positif atau negatif lebih disebabkan karena sudut pandang yang berbeda ketika memaknai apa itu agresifitas, kekerasan, dan pertumpahan darah. Tidak semua tindakan keras, reaktif, kekerasan, dan pertumbuhan darah dalam satu kebudayaan tertentu harus diartikan sebagai tindakan agresif yang negatif. Di sini perlunya memahami pemaknaan suatu masyarakat melalui simbol-simbol dan perilaku mereka sehari-hari.

Harga diri dalam konteks budaya[23] sebenarnya terkait dengan upaya memperbaiki posisi tawar antara satu individu kepada individu lain, antara satu kelompok terhadap kelompok lain. Harga diri hadir bersama individunya atau hadir bersama komunitasnya. Maksudnya, di satu sisi harga diri merupakan perwujudan dari sosok pribadi. Namun di sisi lain, harga diri tampil sebagai sosok dari kelompok sosialnya (keluarga atau masyarakatnya). Hal ini mengindikasikan bahwa harga diri merupakan cerminan dari ciri individual dan sekaligus ciri sosial. Pada individu, harga diri merupakan mekanisme budaya untuk

[22] Ibid.

[23] Kata ‘tradisi’ dan ‘budaya’ adalah dua kata yang sering digunakan dalam makna yang sama dalam merujuk pada makna kebiasaan atau adat suatu masyarakat tertentu. Terkait dengan penelitian ini, dua kata itu memiliki hubungan yang sangat erat. Budaya memiliki cakupan yang lebih luas daripada tradisi. Budaya sebagai wujud ideal yang bersifat abstrak yang tidak dapat diraba dalam pikiran manusia yang dapat berupa ide, gagasan, norma, dan keyakinan. budaya yang merupakan hasil karya manusia melalui cipta, rasa dan karsanya dibentuk dari aneka ragam tradisi, pola pikir, kebiasaan, karya, seni, dan sebagainya. Dalam hal ini, budaya memiliki cakupan dan ruang lingkup yang lebih luas. Koentjaraningrat, *Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1989), 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempertahankan tatanan nilai yang disepakati bersama dalam satu komunitas. Taraf dan derajat harga diri itu sangat tergantung dengan paradigma individu itu sendiri. Sementara yang terjadi antara satu kelompok etnis dengan kolompok etnis yang lain lebih merupakan wujud dari usaha identifikasi kelompok. Hendri E. Hale ketika membahas etnisitas, juga menekankan sisi emosional etnisitas itu. Ia mengatakan:

> "Orang mendapat martabat, harga diri, dan/atau perasaan memiliki, itu adalah karena ia menjadi bagian dari suatu kelompok etnis yang dianggap lebih baik dari pada kelompok atau sekumpulan kelompok yang lain. Alasan kunci mengapa orang mengidentifikasi begitu kuat dengan kelompok etnis—bahkan sampai mau membunuh atau mau mati demi kelompok mereka— adalah karena hal itu terkait secara *inherent* dengan perasaan manusia paling dalam, hal-hal yang mengobarkan darah, kebutuhan untuk martabat, harga diri, dan atau keterlibatan."[24]

Sebagai bagian dari konsep kebudayaan, nilai harga diri merupakan fenomena yang terdapat hampir pada semua kelompok masyarakat dan kebudayaan, baik sebagai konsep individual maupun kelompok. Siri pada masyarakat Bugis, konsep '*ila*' pada masyarakat Samawa, falsafat *raso jo pareso* pada masyarakat Minangkabau,[25] *ajining diri* pada masyarakat Jawa, *malo* dalam kebudayaan Madura, dan lain-lain. Nampaknya, konsep harga diri pada

---

[24] Hendri E. Hele, *The Foundations of Ethnic Politics: Separatism Of States And Nations In Eurasia And The World* (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2008), 16.

[25] Falsafat harga diri dalam tataran masyarakat Minangkabau sebagai berikut: Merasa diri kurang berharga merupakan kesia-siaan. Merasa diri lebih berharga merupakan kegilaan. Akan tetapi, harga diri yang jatuh merupakan hal yang memalukan. Tingkah laku yang merupakan aib bukan hanya menurut ukuran moral dan etik yang umum, juga meletakkan harga diri lebih rendah dari orang lain yang berada di luar lingkungan dan kerabat sendiri merupakan keaiban yang tidak dapat dimaafkan. Keaiban yang demikian akan menampar semua kaum kerabat secara etnis atau lingkungan. setiap individu yang merasa dirinya orang Minangkabau sudah selayaknya menjaga, mempertahankan, dan menjunjung tinggi harga dirinya. Sebaliknya, bagi individu yang tidak mampu untuk menjaga harga diri sesuai dengan posisinya, apalagi menjatuhkan harga diri tidak layak untuk diklasifikasikan kepada komunitas masyarakat Minangkabau. Lihat A.A.Navis, *Alam Takambang Jadi Guru* (Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1986), 65-66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebudayaan-kebudayaan ini bertumpu pada satu konsep malu. Akan tetapi konsep malu dari bahasa yang satu ke dalam bahasa lain tentu tidak menghasilkan makna yang sama meskipun bahasa-bahasa itu bertalian secara geografis, genetis, dan kultural.[26]

Harga diri (*self esteem*) dipandang sebagai salah satu aspek penting dalam pembentukan kepribadian seseorang. Manakala seseorang tidak dapat menghargai dirinya sendiri, maka akan sulit baginya untuk dapat menghargai orang-orang di sekitarnya. Dengan demikian harga diri merupakan salah satu elemen penting bagi pembentukan konsep diri seseorang, dan akan berdampak luas pada sikap dan perilakunya secara sosial. Dari mikanisme penilaian terhadap diri sendiri, harga diri menjadi konsep penilaian terhadap yang orang lain atau kelompok lain. Sebagaimana telah dipaparkan bahwa seseorang dengan harga diri tinggi dikatakan memiliki resiliensi yang tinggi, yaitu memiliki kemampuan untuk bangkit kembali, dengan cara mengatasi tekanan yang dialami. Namun demikian, seseorang dengan harga diri tinggi bisa saja suatu saat mengalami kegagalan atau kekecewaan yang membuat harga diri mereka menurun. Kondisi inilah yang dikenal sebagai harga-diri yang terancam.

Ancaman terhadap harga diri ini kemudian memunculkan reaksi untuk mempertahankan diri dapat dilakukan dengan memandang rendah orang lain dan melebih-lebihkan keunggulan dirinya atas diri orang lain.[27] Reaksi tersebut

---

[26] Misalnya konsep *malu* dalam bahasa Melayu berlainan dengan konsep *shame* dalam bahasa Inggris, *whakamaa* dalam bahasa Maori, *ha'amaa* dalam bahasa Tahiti, atau *haji* dalam bahasa Jepang. Dalam ruang lingkup yang lebih terbatas, konsep ini juga tidak sama dengan konsep *elek* dalam bahasa Bali, *isin* dalam bahasa Jawa, *mai* dalam bahasa Biak, *malo* dalam bahasa Madura. Pendeknya, kata-kata itu berbeda maknanya sesuai dengan keunikan budaya masing-masing.

[27] Orang yang merasa harga dirinya (*self esteem*) terancam, akan me-mandang kesuksesan orang lain sebagai sesuatu yang mengancam keberadaan atau keberhargaan diri mereka. Perasaan teran-cam ini akan menimbulkan reaksi untuk 'menjatuhkan' orang lain, apakah dengan memandang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebetulnya merupakan upaya seseorang untuk mempertahankan harga diri dari hal-hal yang mengancam atau hal-hal yang dapat menurunkan harga diri. Situasi dimana seseorang berupaya untuk mempertahankan harga diri ini dikenal dengan *self esteem maintenance*.

Karena itu menurut Maslow, seperti dikutip Alwisol dalam buku Psikologi Kepribadian, *self esteem* merupakan suatu kebutuhan manusia yang memerlukan pemenuhan atau pemuasan untuk dilanjutkan ke tingkat kebutuhan yang lebih tinggi. Kebutuhan terhadap *self esteem* oleh Maslow dibagi menjadi dua jenis, yaitu penghargaan diri dan penghargaan dari orang lain. Maslow juga mengemukana bahwa sekali seseorang merasa dicintai dan memiliki rasa (*sense of belonging*), maka meraka akan mengembangkan kebutuhan dan penghargaan (*need for esteem*).[28]

Karena harga diri merupakan evaluasi yang berhubungan dengan penghargaan terhadap diri sendiri dan juga orang lain, maka dapat dikatakan bahwa harga diri merupakan upaya manusia untuk membangun rasa hormat dan citra diri yang baik. Inilah sebabnya mengapa harga diri juga dapat membentuk nilai-nilai seperti keberanian (*courage*), kejantanan (*manliness*), kesatrian (*chivalry*) keberanian (*fearlessness*), semangat resolusi, dan sifat-sifat terpuji lainnya. Dengan harga diri seseorang akan merasakan bahwa dirinya berharga, berhasil dan berguna (berarti) bagi orang lain.[29] Prinsipnya adalah bahwa jika seseorang tidak dapat menghargai dirinya sendiri, maka akan sulit baginya untuk dapat menghargai orang-orang di sekitarnya.

---

rendah orang lain atau bahkan dengan menggunakan kekerasan. Lihat D. Myers, *Sosial Psychology* (New York: McGraw-Hill, 2005), 15-19.

[28] Alwisol, *Psikologi Kepribadian* (Malang: UM Press, 2004), 09.

[29] M. N. Ghufron & S.R. Risnawati, *Teori-Teori Psikologi*, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seorang pemikir Arab Kontemporer, Muhammad Abed Al-Jabiri membahas panjang lebar problem harga diri ini dalam konteks studi etika yang menjadi landasan nilai-nilai moral dalam Islam. Menurut Al-jabiri, prinsip-prinsip nilai dalam Islam diadopsi dari berbagai sistem nilai yang telah ada sebelum Islam. Al-Jabiri memetakan empat corak warisan pemikiran etika yang mengisi wacana etika Islam, yaitu *akhlāq at-ṭā'ah* (etika ketaatan), *akhlāq as-sa'ādah* (etika kebahagiaan), *akhlāq al-fanā'* (etika peleburan), *akhlāq al-murūah* (etika harga diri).[30]

Murūah[31] (*nobility*) dalam benak masyarakat Arab mencakup segala karakter dan sikap yang terpuji. Makna substantif harga diri setidaknya dapat disimpulkan sebagai semua perilaku terpuji seperti kedermawanan dan perbuatan-perbuatan terpuji lainnya yang bisa diraih dengan mengerahkan segala potensi serta bersedia menanggung kesulitan. Perwujudan praktis dari konsep-kosep di atas adalah kemurahan hati, kedermawanan, dan pengampunan. Kemurahan hati dan kedermawanan merupakan nilai terpuji. Murah hati dan dermawan berarti menolong orang yang membutuhkan pertolongan sebelum orang tersebut

---

[30] Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-'Aql al-Akhlāq al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Qyām fi as-Tsaqāfah al- 'Arabiyyah* (Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 2001), 512-525.

[31] Muruah dalam bahasa kehormatan, harga diri, atau nama baik. Lihat http://id.m.wiktionary.org. *Murūah* dari bahasa Arab merupakan kata sifat dari *mar'u* yang berarti manusia atau orang. *Murūah* berarti keperwiraan, kekesatriaan, dan kejantanan. Lihat Attabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996), 1696. Terjemah dalam bahasa Inggris *nobility* yang berarti kebangsawanan atau kaum ningrat. Lihat John M. Echols, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia, 2000), 395. *Muruah* digunakan dalam pandangan agama berarti pengaplikasikan yang terpuji dalam segala aspek kehidupan serta menjauhi akhlak tercela sehingga seseorang senantiasa hidup sebagai orang terhormat dan berwibawa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memintanya. Sebab, memberi dengan permintaan sebelumnya tidak lagi disebut dengan kebajikan, tetapi sebatas kompensasi dari suatu permintaan.[32]

Sebelum mengalami proses islamisasi di tangan Abu Hasan al-Mawardi,[33] harga diri (*murūah*) dalam tradisi kesukuan Arab merupakan ruang kompetisi untuk menunjukkan kebajikan dengan memperlihatkan kedermawanan dan kemurahan hati. Murah hati dalam arti memberi atau membantu orang yang membutuhkan pertolongan merupakan nilai yang dijunjung tinggi dalam masyarakat Arab pra-Islam. Tetapi di sisi lain ia merupakan mekanisme perebutan dan prestise di kalangan suku-suku Arab.

Dari sudut motivasi, murah hati bersifat individual dan sosial sekaligus. Orang Arab bermurah hati karena mereka merasa bahwa murah hati di dalam dirinya sendiri adalah kenikmatan batin dengan mengabaikan pujian dan celaan. Biasanya ketika kemurahan hati menjadi kebiasaan dan karakter yang tanpa pamrih. Dalam hal ini orang Arab bermurah hati karena murah hati dalam dirinya sendiri menyenangkan. Motivasi dalam bentuk ini minimal dapat dilihat dari keyakinan bahwa harga tidak akan dibawa ke dalam kubur. Semua kekayaan itu akan diwariskan dan akan dinikmati ahli warisnya.

---

[32] Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-'Aql al-Akhlāq al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Qyām fī as-Tsaqāfah al- 'Arabiyyah.*, 512.

[33] Di tangan Abu Hasan al-Mawardi pengertian harga diri memiliki orientasi pemaknaan yang berbeda dari sebelumnya. Dalam *Adāb ad-Dunya wa ad-Dīn* al-Mawardi mendefinisikan *murūah* sebagai pertimbangan terhadap keadaan (tinakan), sehingga jiwa berada pada kondisi terbaik tidak ada lagi tujuan jelek dan tercela. Di antara syarat-syaratnya adalah menghindari perbuatan-perbuatan haram (dosa) yang dilarang oleh agama. Lebih lanjut, al-Mawardi membedakan antara akal dan harga diri: akal cenderung pada yang lebih bermanfaat, sementara harga diri cenderung pada yang lebih baik. Lihat Abu Hasan Al-Mawardi, *Adāb ad-Dunya wa ad-Dīn* (Bairut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 1993), 277-278. Al-Mawardi menambahkan unsur menghindari perbuatan-perbuatan yang diharamkan oleh agama (*'iffah*) dan keterjagaan atau kesucian dari keinginan-keinginan dan kehinaan-kehinaan (*nazahah*). Dua unsur *'iffah* dan *nazahah* merupakan usaha al-Mawardi dalam rangka islamisasi etika harga diri dengan mamasukkan unsur-unsur fikih di dalamnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di samping itu, bagi orang Arab, murah hati memiliki fungsi sosial untuk meringankan beban musibah seperti kelaparan, kekeringan, musim dingin, dan lain-lain. Jika musibah ini menimpa masyarakatnya yang miskin, dengan segera orang-orang Arab mengundi untuk menentukan giliran siapa yang akan mendapatkan kesempatan untuk memberikan pertolongan. Aspek inilah yang kemudian dapat disebut dengan ruang kompetisi untuk memperoleh prestise di tengah masyrakat.[34]

Jadi, di samping untuk memperoleh penghargaan, penghormatan, dan keteladanan, aspek yang paling penting adalah pengaruh dan simbol prestise, sebab dari sini pemimpin suku, yang memiliki sifat-sifat *murūah*, mendapat penghormatan menjadi *sayyid* (pemimpin). *Murūah* dari aspek ini merupakan mikanisme aristokrasi untuk memperoleh kedudukan tinggi yang menjadi nilai sosial yang tinggi dalam masyarakat Arab pra-Islam. Dengan demikian, tabiat-tabiat yang dikehendaki dan kesulitan-kesulitan yang harus ditanggung bukanlah tujuan itu sendiri, bukan karena tabiat-tabiat itu baik dan kesulitan-kesulitan itu ditempuh bukan karena perbuatan itu baik, tetapi untuk memperoleh kedudukan dan status sosial yang tinggi di tengah masyarakat.[35]

Karena itu dapat ditarik kesimpulan bahwa *self esteem* dalam konteks sosial erat kaitannya dengan primordialisme kesukuan. Dalam banyak kasusu di berbagai belahan dunia dan berbagai kebudayaan. Harga diri dapat dipandang sebagai sumber otoritas simbolik yang menggantikan otoritas negara dalam masyarakat tanpa negara atau di mana negara tidak hadir dalam suatu komunitas. Harga diri dari sudut pandang ini adalah sekumpulan karakter atau watak

---

[34] Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-'Aql al-Akhlāq al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Qyām fī as-Tsaqāfah al- 'Arabiyyah.*, 513.
[35] Ibid, 531.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aristokrasi kesukuan di tengah masyarakat di mana otoritas negara tidak hadir di tengah-tengah masyarakat. Ciri harga diri dengan demikian dapat berbeda antara satu kebudayaan dengan kebudayaan lain berdasarkan tantangan yang dihadapi kebudayaan tersebut, apakah berciri individual atau berciri sosial.

C. Konsep Harga Diri Dalam Struktur Sosial Madura

Harga diri hadir bersama individu sekaligus hadir bersama komunitas. Maksudnya, di satu sisi harga diri merupakan perwujudan dari sosok pribadi, namun di sisi lain, harga diri tampil sebagai sosok dari kelompok sosialnya (keluarga atau masyarakatnya). Hal ini mengindikasikan bahwa harga diri merupakan cerminan dari ciri individual dan sekaligus ciri sosial. Konsep harga diri yang demikian pada prinsipnya dapat dipahami secara sempit maupun secara luas berdasarkan ruang lingkup pemaknaannya. Pemahaman secara sempit dimaksudkan sebagai pemaknaan yang bersifat individual,[36] sedangkan pemahaman secara luas diartikan sebagai pemaknaan yang bersifat sosial.[37] Hal

[36] Secara sempit, harga diri dipahami sebagai nilai yang melekat pada sikap dan perilaku seseorang. Pengertian ini mengisyaratkan bahwa setiap individu memiliki harga diri. Yang membedakan individu yang satu dengan individu yang lainnya adalah taraf atau derajat harga dirinya. Taraf dan derajat harga diri itu sangat tergantung dengan paradigma individu itu sendiri. Barangkali, individu yang satu merasa memiliki harga diri jika dapat menaklukkan orang lain dalam konteks yang beraneka ragam. Individu yang lain mungkin merasa memiliki harga diri kalau dapat mempertanggungjawabkan tindakannya dan menjaga amanah yang diberikan kepadanya meskipun tidak haraus menaklukkan orang lain. Dalam konteks ini, harga diri identik dengan sosok individu tersebut. Secara implisit, konsep seperti di atas memperlihatkan bahwa harga diri didukung oleh ego yang dimiliki oleh individu yang bersangkutan. Oleh sebab itu, harga diri yang merupakan profil pribadi bersifat relatif. Konsep seperti ini banyak dianut oleh kaum oportunis. Orang-orang dalam kelompok inilah yang sering mengkambinghitamkan harga diri sebagai alasan untuk bertindak atau bersikap.

[37] Secara luas, harga diri dapat dipahami sebagai nilai yang melekat kepada kemanusiaan diri seseorang dan terealisasikan melalui sikap dan perilakunya, baik secara eksplisit maupun implisit, dengan menggunakan moral, etika, dan agama sebagai standar penilaian. Pemaknaan seperti ini berlaku secara universal, di mana manusia hidup dalam sebuah komunitas yang terikat pada sistem-sistem tertentu, apakah sistem sosial, sistem budaya, atau sistem agama. Konsep ini mengindikasikasikan bahwa taraf atau derajat harga diri seseorang tidak tergantung kepada paradigma individu yang bersangkutan, melainkan tergantung kepada penilaian komunitasnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini sejalan dengan hakekat manusia, yakni manusia merupakan makhluk sosial, di samping sebagai makhluk zoonpolitikon. Manusia tidak akan dapat hidup sendiri, melainkan manusia hidup secara berkelompok atau bermasyarakat.

Sebagai istilah, harga diri dapat mengacu kepada kata martabat yang berarti tingkat harkat kemanusiaan seseorang, bahkan dalam konteks yang lebih global, kata martabat sinonim dengan kata harga diri. Kedua istilah tersebut (harga diri dan martabat) secara implisit mengisyaratkan bahwa tingkat kemanusiaan dari setiap manusia atau undividu ditentukan oleh harga diri manusia itu sendiri. Dengan formulasi lain, manusia tidak dapat dikatakan manusia jika manusia itu sendiri tidak memiliki dan menjaga harga dirinya.

Jika ditelusuri masa lalu, ternyata sejarah mencatat bahwa orang-orang Madura merupakan komunitas yang paling mengutamakan harga diri. Hal ini dapat dilihat dari nilai-nilai falsafah hidup Madura yang banyak terkait dengan persoalan harga diri. Ketika berbicara tentang manusia dan individu, nilai dan falsafah orang Madura tidak bisa dipisahkan dengan prinsip harga diri. Prinsip tersebut bermuara pada satu kata "*malo, angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata"*, yang terjemah bebasnya bisa bermakna "lebih baik mati meregang nyawa dari pada harus menanggung malu".

Suku Madura adalah suku berharga diri tinggi. Karena itu merupakan hal yang lumrah jika fenomena yang terjadi di kalangan masyarakat Madura, hampir segala bidang kehidupan selalu menampilkan persoalan harga diri. Istri adalah harga diri; keluarga adalah harga diri; tanah adalah harga diri; sapi adalah harga diri. Belakangan sekolah juga merupakan harga diri; sarjana harga diri; bekerja

---

berdasarkan standar atau tolok ukur yang berlaku secara positif bagi komunitas secara komprehensif.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah harga diri; berprestasi juga harga diri; pakaian dan penampilan juga harga diri; begitu juga jabatan dan kekayaan. Hampir setiap aspek kehidupan senantiasa terkait dengan harga diri. Dapat dikatakan, bahwa sesungguhnya tak ada satupun celah kehidupan yang menanggalkan harga diri. Kesemuanya itu tetap mereferent kepada harga diri.[38]

Nilai-nilai budaya harga diri yang ada dalam masyarakat merupakan kearifan lokal yang dapat didefinisikan sebagai seperangkat pengetahuan dan praktek-praktek pada suatu komunitas yang lahir dari kebiasaan hidup generasi generasi sebelumnya kemudian menjadi sebuah konsensus dan akhirnya dijadikan pegangan dalam hidup. Nilai-nilai budaya digunakan untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan dan atau kesulitan yang dihadapi masyarakat, baik yang memiliki kekuatan seperti hukum maupun tidak.[39] Harga diri menjadi mikanisme nilai yang bertujuan untuk menjamin keberlangsungan kehidupan bersama.

Dalam kehidupan masyarakat Madura, harga diri merupakan instrument penting. Orang Madura memiliki sebuah falsafah *angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata*. Orang Madura tidak akan sanggup menanggung malu, karena itu juga pantang mempermalukan orang lain. Sifat seperti inilah yang pada akhirnya melahirkan tradisi seperti carok,[40] tradisi *tanéyan lanjhâng*, kerapan sapi, dan lain-lain. Sebagaimana telah dikemukakan, bahwa harga diri pada masyarakat Madura tidak hanya menyangkut kekerasan dan carok, karena segala bidang kehidupan mereka sesungguhnya mencerminkan persoalan harga diri.

---

[38] Muhammad Alfaizin, *Wawancara*, Sumenep, 24 Maret 2019.
[39] Ahmad Muttaqin, Fina 'Ulya (eds.), *Harga Diri & Ekspresi Budaya Lokal Suku-Bangsa di Indonesia* (Laboratorium Religidan Budaya Lokal (LABEL), Fakultas Ushuluddin, Studi Agama danPemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, 2012), 15.
[40] Samsul Ma'arif, *The History of Madura* (Yogyakarta: Araska, 2015), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tetang tingginya penghargaan orang Madura terhadap nilai harga diri, K. Dardiri Zubairi, salah satu kiai muda NU sekaligus aktivis agraria Madura ini, membenarkan tesis Kuntowidjoyo tentang faktor ekologi sebagai penyebab tingginya *self esteem* orang Madura. Menurut salah satu pengasuh Pondok Pesantren Nasyatul Muta'allimin Gapura ini, nilai harga diri yang sangat dijunjung tinggi barangkali bisa dilacak pada karakter orang Madura yang, menurut Kuntowidjoyo, bersifat individualistik. Karakter individualistik ini menariknya dipengaruhi oleh karakter tanah di Madura yang mayoritas tegalan yang menyebabkan pemukiman di Madura tidak membentuk suatu kelompok besar seperti bisa kita lihat pada pemukiaman-pemukiman umumnya di Jawa. Di samping tanah tegalan yang tadah hujan tidak membutuhkan "kebersamaan" mengurus sistem irigasi bersama seperti desa-desa di Jawa yang dikelilingi sawah-sawah produktif dengan sistem irigasi yang baik. Kedua, kecenderungan orang Madura yang menyelesaikan masalahnya sendiri seperti dalam tradisi carok disebebabkan karena sistem hukum sejak dulu dalam pengalaman orang Madura mengalami disfungsi dalam memberikan rasa keadilan. Di samping itu, tidak adanya masyarakat adat di Madura menyebabkan penyelesaian masalah secara adat atau "pengadilan budaya" untuk menyelesaikan masalah secara damai juga tidak ada.[41]

Berbeda dengan K. Dardiri Zubairi, Muhammad Alfaizin, salah satu budayawan Madura lebih melihat nilai harga diri orang Madura dalam perspektif filosofis. Menurut Alfaizin, melihat Madura tidak harus selalu dari perspektif sosiologis-antropologis. Karena itu dia lebih memilih melihat harga diri orang

[41] Dardiri Zubairi, *Wawancara*, Sumenep, 22 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madura dari perspektif kosmologi. Nyanyian-nyaian dan syair-syair Madura sebenarnya cukup menjelaskan batin orang Madura [42]:

> *"Oréng Madhurâ lebbi senneng anyanyi "Tanduk Majâng" otabâ Tondu' Majâng (se artena nikmatta nyaré cukok), padahal kanyataanna 70% - 80% penduduk Madhurâ reya alako tané. Coma bâgiyân gir séréng se alako tetti nelayan. Tadâ' alasan laen, kajhâbâ lagu areya aghâmbaragi kaodi'en oréng Madhurâ se malarat, bhâbhâja, abhânda nyabâ, abhântal ombâ', asapo' angèn. Nyayean areya saongghuna ghâmbhâran kosmologi oréng Madhurâ, bânne kun coma ghâmbhââran demokrafis, saengghâna lagu reya cekka' bân etarema e atena oreng Madhurâ (Sumenep, Pamekasan, Sampang, Bangkalan). Makna e dalem nyanyéan Tanduk Majâng areya caréta oréng nyaré cuko', bhâbhâja se eyadebbhi ombak ban angén. Oréng Madhurâ reya tokang meghâ' cuko'. Ban cuko' se paléng arghâ bân larang reya anyama harga diri, senga' jâ' sampé' oréng Madhurâ reya epamaloh….!"*
>
> Salah satu sebab kenapa orang Madura lebih suka melantunkan lagu "*Tanduk Majang"* atau *Tondu' Majang* (yang artinya, nikmatnya mencari ikan), padahal faktanya 70% - 80% penduduk Madura itu bekerja sebagai petani. Hanya masyarakat pesisir saja yang menjadi nelayan. Hanya satu alasan, bahwa lagu ini menggambarkan kehidupan orang Madura yang tidak mudah, penuh resiko, mempertaruhkan nyawa, berbantal ombak dan berselimut angina. Lagu ini sesungguhnya merupakan gambaran kosmologi orang Madura, bukan sekedar gambaran demokrafis, sehingga lagu ini melekat dan diterima di hati orang Madura (Sumenep, Pamekasan, Sampang, Bangkalan). Makna di dalam lagu Tanduk Majang itu adalah cerita orang Madura pencari ikan yang penuh resiko, yang dihadapinya adalah ombak dan angina. Orang Madura mahir menangkap ikan, Dan ikan yang paling berharga dan mahal itu bernama harga diri, maka jangan sekali-kali mempermalukan orang Madura……!"

Memahami kosmologi[43] masyarakat Madura, seperti disampaikan Alfaizin, sesungguhnya bermuara pada satu titik simpul yang sama, yaitu harga

[42] Muhammad Alfaizin, *Wawancara*, Sumenep, 24 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diri. Nilai yang paling bermakna dan paling mahal bagi masyarakat Madura itu bernama kehormatan. Karenanya, hampir semua varian budaya yang muncul di tengah masyarakat Madura (karapan sapi, naik haji, tanéyan lanjhâng, karapan sapi, pesta perkawinan, hingga carok) alasan utama kelahirannya adalah harga diri. Demi harga diri, orang Madura bisa melakukan apa saja, bahkan jika harus kehilangan nyawa dalam medan tanding bernama carok. Orang Madura bisa melakukan upaya ekstrim dalam karapan sapi, bisa menjual aset apa saja yang penting demi bisa naik haji, lebih memilih mati daripada harus menanggung malu. "Orang Madura bisa apa saja, yang tidak bisa hanyalah menanggung malu". Orang Madura tidak akan sanggup menanggung malu, karena itu juga segan untuk mempermalukan orang lain. Bagi orang Madura hidup itu tidak ada maknanya jika kehilangan harga diri dan tidak punya kehormatan, karena negasi dalam malu menurut orang Madura adalah harga diri atau kehormatan itu sendiri.

Tingginya penghargaan orang Madura terhadap harga diri dapat dimengerti karena selama berabad-abad perjalanan Madura selalu berada dalam bayang-bayang hegemoni Jawa. Dalam konteks peradaban Madura senantiasa menjadi entitas pinggiran, marginal, bahkan menjad bahan candaan melalui berbagai kisah anekdotis. Dalam konteks tertentu Madura kerap dipaksa untuk

---

[43] Kosmologi dari bahasa Yunani yang berarti pengetahuan dunia atau alam semesta. Selain dimaknai sebagai ilmu tentang alam semesta sebagai suatu system yang rasional dan teratur, filsuf seperti Whitehead dalam karyanya Process and Reality, mengidentikkan kosmologi dengan metafisika. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Penerbit PT. Gramedia Pusaka Utama, 2002), 501. Kosmologi sebagai metafisika berarti skema ide yang begitu umum yang dapat dimanfaatkan untuk menjelaskan setiap unsur dari pengalaman manusia. Kosmologi dalam pandangan dunia orang Madura yang mempresentasikan karakternya dalam kehidupan sehari-hari. Kenapa *Tanduk Majâng* menjadi lagu yang paling popular di kalangan masyarakat Madura? Padahal jelas nelayan bukanlah mata pencaharian utama masyarakat Madura. Meskipun sebagian besar wilayah Madura adalah laut dan dikelilingi oleh laut, faktanya 70% - 80% penduduknya bergantung pada kegiatan-kegiatan agraris. Hanya sepanjang garis pantai dan kepulauan yang penduduknya menjadi nelayan. Dengan demikian popularitas lagu Tanduk Majang tentu bukan semata-mata alasan seni dan demokrafis, lebih dari itu adalah alasan kosmologis. Itu mengapa lagu ini begitu melekat di hati orang Madura, dan dalam konteks tertentu menjadi juru bicara bagi orang Madura tentang apa dan siapa Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meng-iya-kan bahwa sesungguhnya Madura adalah Jawa atau setidaknya bagian dari Jawa. Semetara secara politis, selama kurun waktu yang lama, Madura telah menjadi subordinat daerah kekuasaan yang berpusat di Jawa. Sekitar tahun 900-1500, Madura berada di bawah pengaruh kekuasaan kerajaan Hindu Jawa, seperti Kediri, Singosari, dan Majapahit. Di antara tahun 1500 dan 1624, para penguasa Madura pada batas tertentu bergantung pada kerajaan-kerajaan Islam di pantai utara Jawa seperti Demak, Gresik, dan Surabaya. Lalu pada tahun 1624 Madura ditaklukkan oleh Mataram. Sesudah itu, pada paruh pertama abad kedelapan belas Madura berada di bawah kekuasaan kolonial Belanda (mulai 1882), mula-mula oleh VOC, kemudian berlanjut pada pemerintah Hindia Belanda. Pada saat pembagian provinsi pada tahun 1920-an, Madura menjadi bagian dari provinsi Jawa Timur.[44]

Di sisi lain, adanya kisah dalam Babad Madura di mana Lembu Peteng, tokoh utama yang membabat tanah Madura sesungguhnya adalah adalah salah satu dari putra Brawijaya, Raja Majapahit yang tidak diinginkan, sehingga harus berjuluk Lembu Peteng. Lembu Peteng berarti sapi gelap, dalam banyak tafsir sejarahwan, anak yang lahir dari hubungan gelap karena itu perlu menyingkir dan disingkirkan (dimarginalkan) ke Madura. Realitas tersebut melahirkan suasana psiko-antropologis masyarakat Madura sebagai masyarakat "di bawah", di bawah kekuasaan, di bawah pengaruh, di bawah perlindunga, di bawah ketentuan etnik lain.[45]

---

[44] Lihat Huub de Jonge (peny.) *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi, Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura* (Jakarta: Rajawali, 1989), 44-45.

[45] Jika akhir-akhir ini masyarakat Madura dihebohkan dengan upaya sejumlah pihak untuk menjadi sebuah provinsi tersendiri terpisah dari Jawa Timur, semua itu sesungguhnya hanyalah salah satu bentuk ekspresi orang Madura untuk menaikkan status atau minimal sama-sama "di tengah". Maka berpolitik bagi masyarakat Madura dengan demikian adalah salah satu bentuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masyarakat "di bawah" adalah masyarakat yang hampir tidak mendapatkan porsi kehormatan. Maka kehormatan dan harga diri kemudian menjadi barang mahal, dalam prosesnya kemudian menjadi barang yang berharga dan dicari, bahkan menjadi tujuan, menggeser tujuan-tujuan yang lain. Perjalanan mencari harga diri dan kehormatan dengan demikian adalah sebuah perjalanan panjang untuk keluar dari sindrom "di bawah" hingga mendapatkan kehormatannya menjadi sama-sama "di tengah" atau bila mungkin "di atas". Mungkin sebab itu pula bagi orang Madura, yang bermigrasi ke luar pulau, sewaktu-waktu atau ketika dalam momen-momen tertentu mereka pulang kampung, mereka menyebutnya *toron*.[46] Sebaliknya orang Madura yang pergi ke Jawa menyebutnya dengan *onggha*. Perspektif '*toron*' dan '*onggha*' sesungguhnya merupakan pengakuan psikologis bahwa Madura berada di bawah subordinasi Jawa, baik secara sosial, politik, maupun budaya.

1. Kelas Sosial Masyarakat Madura dan Kepemimpinan Kiai

Kiai atau *keyae* dalam pengucapan lidah Madura sama dengan kata kiai yang berkembang di Jawa (khususnya daerah Jawa bagian tengah dan timur) yang mulanya dipakai untuk tiga jenis gelar, yaitu; *Pertama*, sebutan kehormatan bagi

---

ekspresi untuk mencari dan mendapatkan kehormatan. Menjadi eksekutif, legislatif atau bahkan sekedar datang memberikan suara pada saat pemilihan dengan segala pergesekannya adalah sebuah upaya orang Madura untuk mendapatkan, kehormatannya. Jiwa orang Madura adalah jiwa yang rindu kehormatan, harga diri, dan sifat ksatria.

[46] *Toron* secara harfiah sebenarnya berarti turun, dari atas ke bawah. Tetapi dalam tradisi madura toron beranti *molé* (pulang kampung). Sebuah tradisi yang turun-temurun di kalangan etnis Madura, yakni bagi mereka yang telah berdomisili di luar pulau Madura. Tradisi *toron*, juga terjadi pada momen seperti dua hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha) sebagaimana yang dilakukan banyak etnis di Indonesia, namun ada momen-momen lain yang secara khusus dilakukan oleh mereka, seperti acara Maulud Nabi SAW, perkawinan, dan acara selamatan keberangkatan maupun kepulangan dari ibadah haji. Selain itu tradisi *toron* juga bisa karena mereka yang tinggal di pulau Jawa dan hendak mengunjungi kerabat yang ada di Madura. Sebaliknya *onggha* berarti naik, istilah bagi orang yang hendak meninggalkan pulau Madura menuju Jawa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

barang-barang yang dianggap keramat, seperti kiai Plered (tombak), kiai Naga Wilaga (gamelan perayaan sekaten di Yogyakarta), kiai Rebo dan kiai Wage (gajah di kebun binatang Gembira Loka Yogyakarta) dan lainnya. *Kedua,* gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya. *Ketiga,* gelar kehormatan seorang ahli agama Islam yang diberikan oleh masyarakat.[47]

Sebutan *keyae* di Madura juga sering disamakan dengan ulama karena biasanya seorang kiai adalah sosok yang mempunyai pengetahuan agama, ahli dalam bidang keagamaan, dan menjadi pemimpin/pemuka agama, serta orang yang memiliki tanggung jawab untuk menyebarkan ajaran-ajaran agama Islam.[48] Manfred Ziemek menjelaskan bahwa kiai sesungguhnya menggambarkan sosok seorang pendiri dan pemimpin pesantren serta sebagai muslim terpelajar yang telah membaktikan hidupnya demi agama, menyebarluaskan dan mendalami ajaran-ajaran Islam melalui kegiatan pendidikan Islam.[49] Meskipun dalam kenyataannya, tak sedikit kiai dalam konteks Madura, yang tidak mempunyai kemampuan dan keahlian dalam bidang agama, bahkan tidak punya lembaga pesantren. Sebaliknya, banyak juga ulama (orang yang memiliki pengetahuan dan pemahaman agama yang tinggi) yang tidak dipanggil kiai. Di Madura seseorang dipanggil kiai tidak hanya karena punya pengetahuan keagamaan yang tinggi tapi juga karena faktor keterikatan keluarga atau hubungan nasab (baik jauh maupun dekat) dengan seorang kiai atau ulama. Panggilan kiai kadang juga disematkan

---

[47] Profil kiai sebagai pengajar Islam membuahkan pengaruh yang melampaui batas-batas desa di mana pesantren mereka berada. Lihat Zamakhsari Dhofir, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), 55-56.

[48] Lihat Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kia Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 20.

[49] Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1986), 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada seseorang yang dianggap mempunyai kemampuan olah batin dan dianggap memiliki kesaktian.

Sebagai masyarakat santri, masyarakat Madura memiliki kepatuhan mutlak pada sosok kiai. Dalam masyarakat santri, pesantren dapat diibaratkan sebagai suatu dinasti kecil dimana kiai merupakan sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) dalam semua aspek kehidupan.[50] Dalam kapasitasnya sebagai elit sosial, seorang kiai mempunyai akses yang luas untuk hubungan dengan elit lain, seperti para pengusaha kaya bahkan kaum bajing/blatér. Sebab di Madura, pengusaha kaya dan blatér tidak jarang merupakan alumni pondok pesantren. Hubungan kiai dengan pengusaha dan blatér biasanya terkait dengan pembiayaan kegiatan pesantren yang membutuhkan dana yang sangat besar, di samping persoalan-persoalan sosial-politik.

Status kiai dalam kelas sosial masyarakat Madura ini dapat dimulai dari jejak kesejarahan. Pada priode kerajaan, lapisan sosial masyarakat Madura menjadi tiga bagian, yaitu; Pertama, *parjhâjhi* (priyayi) adalah lapisan masyarakat tertinggi, orang-orang yang masih keturunan raja dan orang-orang yang masih ada keterkaitan *given* dengan keluarga raja, yang di masa pemerintahan Belanda menjadi bagian dari tubuh pemerintah seperti; Asisten Wedana (Camat), Wedana éih, Kanjeng (buéi) dan sebagainya. Keturunan raja selalu bergelar kebangsawanan seperti: gelar RA, RB, R Mas, R untuk laki-laki dan gelar R.Ayu, R.Ajeng, R.Roro untuk perempuan.

Kedua, *pongghâbâ* (pegawai) adalah lapisan masyarakat menengah, orang yang bekerja di suatu instansi perkantoran dan pemerintah, orang yang sudah

[50] Zamakhsari Dhofir, *Tradisi Pesantren (Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia)* (Jakarta: :P3ES, 2011), 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

punya penghasilan tetap. Kelas sosial menengah ini tidak tergantung pada *given*, melainkan lebih dilihat dari hasil pendapatannya (kekayaan) dan posisi pekerjaannya. Walaupun berangkat dari keluarga *bhungkalatan* (orang biasa), tapi memiliki kedudukan di suatu instansi pemerintahan, maka ia akan digolongkan pada lapisan sosial menengah. Posisi ini menjadi wilayah yang rentan diperebutkan dalam berbagai bentuk kontestasi atas nama harga diri dan prestise.

Ketiga, masyarakat biasa atau yang biasa disebut dengan *oréng kené'* adalah lapisan masyarakat terbawah. Meraka adalah masyarakat abdi (*kabhulâ*) dalam konteks kerajaan. Unsur-unsurnya bisa dari kalangan petani, pengrajin, nelayan, dan orang yang tidak punya penghasilan tetap. Masyarakat biasa yang tidak memiliki darah bangsawan dan tidak memiliki jabatan dalam pemerintahan ini disebut *bhungkalatan*. Ketiga pelapisan sosial masyarakat ini merupakan pelapisan masa sejarah yang bisa masuk dalam aspek lapisan kekayaan atau ekonomi, jabatan atau kekuasaan, keturunan atau kekerabatan, pendidikan, tingkat senioritas, atau bisa juga unsur perbedaan jenis kelamin.

Bersamaan dengan porses islamisasi di Madura, pelapisan masyarakat Madura juga mengalami pemetaan berdasarkan aspek sosial-keagamaan, yaitu *keyae*, *bhindhârâ*, *santré*, *bânné santré*. Kiai menjadi kelas sosial-keagamaan masyarakat yang tertinggi, dipercaya sebagai orang yang pandai ilmu agama Islam, pemuka agama, pembina/pembimbing masyarakat, dan pengajar sekaligus penerus ajaran para Nabi. *Bhindhârâ* merupakan lapisan sosial-keagamaan masyarakat setelah kiai, yaitu orang-orang yang sudah selesai belajar kepada kiai di pondok pesantren dan telah memiliki pengetahuan keagaman yang cukup luas,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi belum dianggap setara dengan pengetahuan kiai. ketidak-setaraan itu lebih disebabkan faktor keturunan (nasab), bukan pada faktor tingkat kealimannya.

Dalam lingkup lebih kecil, pada akhirnya *bhindhârâ* juga dipanggil kiai oleh masyarakatnya, tetapi tarafnya tetap berada di bawah status kiai di pesantren-pesantren besar. Umumnya, para kiai-kiai kecil ini mengidentifikasikan diri sebagai bagian tak terpisahkan dari kepanjangan pesantren di mana dulu mereka menjadi santri. *Santré* adalah orang-orang yang masih proses belajar atau dalam kondisi menuntut ilmu keagamaan di pondok pesantren. Setelah lulus dari pesantren, para alumni pesantren ini tetap mengidentifikasi diri sebagai santri. Ini ditunjukkan dengan dibentuknya ikatan alumni pesantren dengan struktur kepengurusan berjenjang, mulai tingkat desa, kecamatan, kabupaten, bahkan nasional.[51] Ikatan-ikatan alumni pesantren ini biasanya secara priodik diisi dengan pengajian-pengajian kitab yang lumrah dikaji di pesantren yang bersangkutan. Pengajian biasanya diisi oleh kiai sepuh, putra kiai (*lora*), atau santri senior jika keluarga kiai berhalangan hadir. Sedangkan *benni santré* merupakan sebutan pada lapisan sosial-keagamaan masyarakat terbawah, orang-orang yang tidak pernah belajar di pondok pesantren.

[51] Ikatan alumni tidak hanya penting dalam mewujudkan visi dan misi suatu pesantren. Tetapi lebih dari itu ikatan alumni dapat menjadi ujung tombak dalam meningkatkan reputasi pesantren di mata masyarakat. Pesantren menyadari bahwa santri alumni merupakan aset penting yang harus dirangkul dan dikembangkan untuk membangun sinergitas antara pesantren dengan alumni. Untuk tujuan itu, pesantren mempunyai tujuan yang kurang lebih sama dengan lembaga-lembaga pendidikan lain di luar pesantren, yaitu menjalin tali silaturrahim antara lembaga dengan alumni. Selain itu, ikatan alumni menjadi media dalam memberikan masukan dan program nyata bagi pesantren, alumni memiliki potensi dan komptensi dalam membangun opini publik demi nama baik (citra) pesantren, alumni dapat menjadi mitra relasi penting dalam memperluas jaringan dan pengaruh, alumni dapat menjadi sumber informasi dan inspirasi bagi santri yang masih ada di pesantren. Tetapi yang terpenting dalam hal ini adalah bahwa ikatan alumni merupakan media legitimasi otoritas kiai dalam berbagai persoalan, baik sosial, ekonomi, maupun politik. Ikatan alumni, bahkan menjangkau tidak hanya para santri di daerah, namun juga semarak di kalangan mahasiswa yang berjibaku dengan dunia intelektual di dunia kampus.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pelapisan masyarakat berdasarkan agama ini pada perkembangan Madura mengalami pergeseran dengan cepat sehingga menerobos dan melabrak peran pelapisan sosial yang dalam kesejarahan sudah terpetakan. Walaupun sistem pelapisan sosial masyarakat Madura bersifat tertutup (*closed sosial stratification*), masing-masing pelapisan tidak memungkinkan pindah ke lapisan yang lain, namun *bhângsa keyae* (kaum kiai) mampu menggerakkan pengaruh dan perannya bagi masyarakat. Kiai dalam perkembangannya berada pada posisi paling tinggi dari lapisan yang lain, sebab *keyae* mendapatkan ruang yang lebih disegani oleh masyarakat daripada *bhindhârâ* bahkan *parjhâjhi.* Kiai mampu menduduki pimpinan masyarakat bersifat non formal (*informal leader).* Bahkan seringkali menjadi mitra pemerintah untuk melaksanakan dan merealisasikan program-programnya.[52]

Berkenaan dengan eksistensi *keyae* di masyarakat, sebenarnya dalam kajian sosiologi dikenal istilah dikotomi yang oleh Durkheim dalam *The Division of Society* disitilahkan dengan "solidaritas organis dan solidaritas mekanis".[53] Jika kita gunakan teori sosiologi tentang dikotomi ini, maka dapat dikatakan bahwa golongan kiai berhasil membangun eksistensinya, bahkan dapat melakukan proses

---

[52] Gatut Murniatmo dan H.J. Wibowo, *Sistem Pelapisan Sosial Dalam Komunitas Orang Madura di Sumenep* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Tradisional, 1983), 35-45.

[53] Istilah solidaritas diartikan sebagai kesetiakawanan dan perasaan sepenanggungan, Lihat Pius A. Partanto, M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Popular* (Surabaya: Arkola, 1994), 717. Solidaritas menunjuk pada suatu keadaan hubungan antara individu dan atau kelompok yang didasarkan pada keadaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama yang diperkuat oleh pengalaman emosional bersama. Ikatan ini sifatnya lebih mendasar daripada hubungan kontraktual yang dibuat atas persetujuan rasional, karena hubungan-hubungan serupa itu mengandaikan sekurang-kurangnya satu tingkat/derajat consensus terhadap prinsip-prinsip moral yang menjadi dasar kontrak tersebut. Lihat Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: Gremedia Pustaka, 1994), 181. Terdapat dua tipe solidaritas; mekanik dan organik. Sorilidaritas mekanik didasarkan pada suatua kesadaran kolektif yang menunjuk pada totalitas kepercayaan yang rata-rata ada pada masyarakat yang sama, baik pekerjaan, pengalaman, dan norma-norma yang dianut bersama. Sementara solidaritas organik muncul sebagai akibat semakin besarnya pembagian kerja. Solidaritas ini didasarkan pada tingkat saling ketergantungan sebagai akibat bertambahnya spesialisasi dan pembagian kerja yang memungkinkan dan juga menggairahkan bertambahnya perbedaan di kalangan individu. Ibid, 183.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metologisasi. Terkadang dan tidak jarang kharisma dan citra mistis ataupun faktor genetikal menjadi modal dasar untuk mendapatkan pengakuan eksistensinya.

a. Santri dan Kerinduan Untuk Dipatuhi

Dalam kehidupan sosial budaya orang Madura terdapat standard referensi kepatuhan terhadap figur-figur utama secara hierarkhial. Sebagai aturan normatif yang mengikat setiap orang Madura maka pelanggaran atau paling tidak melalaikan aturan itu akan mendapatkan sanksi sosial sekaligus kultural.[54] Ketiga elemin bhapa', bhabu', guru, rato merupakan hierarki ketaatan yang telah membentuk pola pandang, tingkah laku, termasuk dalam menentukan pilihan politik masyarakat Madura. Kondisi psiko-sosial-budaya yang membuat orang Madura harus senantiasa patuh pada tiga hierarki kepatuhan tersebut, dengan sendirinya juga melahirkan kontradiksi psikis dalam batin masyarakat Madura.[55] Di balik kepatuhan yang harus dipegang erat, ada sebuah kerinduan untuk "dipatuhi". Dan satu-satunya jalan untuk bisa menjadi "dipatuhi" tentu saja harus masuk dalam lingkaran hierarki kepatuhan itu.

---

[54] Pola-pola kepatuhan hirarhikal orang Madura pada figure-figur utama dijelaskan panjang lebar dalam Wiyata, *Mencari Madura*, 30-35. Orang Madura pertama-tama harus patuh dan taat pada kedua orang tua, kemudian pada guru (ulama/kiai), dan terakhir pada *rato* (pemimpin formal atau biasa disebut birokrasi). Ini artinya orang Madura memiliki standard referensi kepatuhan kepatuhan terhadap figur-figur utama secara hirarhikal

[55] Kontradiksi psikis tersebut bermakna bahwa pada satu sisi orang Madura bisa melakukan apapun demi sebuah harga diri. Namun di sisi lain, orang Madura senantiasa dituntut patuh pada orang tua, kiai, dan penguasa. Sebuah kontradiksi psikis yang dalam titik tertentu menjadi amat sulit bagi kita untuk menjelaskan berbagai perilaku orang Madura. Pada satu sisi orang Madura bisa menjadi orang yang amat sangat patuh, tapi pada sisi yang lain bisa menjadi pemberontak yang amat menakutkan sebagaimana Trunojoyo, Sakera dan tokoh-tokoh lainnya. Pada titik tertentu bisa menjadi amat sangat baik (terutama bagaimana menghormati tamu dan saat menjamu tamu), tapi pada kesempatan yang lain bisa menjadi sangat brutal seperti yang tercermin dalam berbagai peristiwa *carok*. Pada titik tertentu bisa menjadi amat lemah lembut tapi di titik yang lain bisa menjadi sangat keras bahkan kasar seperti yang kita saksikan dalam berbagai peristiwa konflik dan kriminal yang melibatkan orang Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Titik perbedaan ketiga hierarki tersebut terletak pada cakupan pengaruhnya. Bapak-ibu hanya berpengaruh secara internal dalam lingkungan keluarga. Pengaruh pemerintah lebih luas karena bisa menjangkau setiap segmen masyarakat. Meskipun saat ini pemerintah cenderung diidentikkan dengan persoalan administratif. Karena itu dalam banyak hal pemerintah harus menggandeng aktor-aktor lain agar mempunyai pengaruh lebih kuat dan lebih luas. Dalam konteks Madura, kiai merupakan aktor paling dominan dalam menebar pengaruh di tengah masyarakat. Kiai mempunyai segenap modal yang dapat mengukuhkan hegemoninya. Asal-usul genealogis, pengetahuan agama, dan kesetiaan mengayomi umat menjadi titik penentu bagaimana kiai relatif dominan mempunyai pengaruh di tengah masyarakat Madura.

Kiai merupakan hirarki kedua dalam referensi kepatuhan masyarakat Madura. Namun penghormatan terhadap kiai nampaknya bukan hanya soal moralitas sebagaimana lazim diajarkan dalam berbagai tarekat-tarekat Islam dalam dunia sufi. Kewajiban patuh pada ulama/kiai pada masyarakat Madura pada saat bersamaan sesungguhnya melahirkan harapan untuk menjelma menjadi ulama atau kiai yang memiliki legitimasi untuk dipatuhi. Maka, sulit sekali (untuk mengatakan tidak ada) menemukan orang Madura yang tidak bisa mengaji (membaca Al-Qur’an), solat, atau kewajiban-kewajiban syariat agama Islam lainnya.

Orang-orang tua di Madura punya harapan besar pada anak-anaknya untuk menjadi ulama dalam tingkat sekecil apapun, sehingga tradisi mengirim anaknya belajar di berbagai pesantren adalah sesuatu yang lazim kita temui. Diakui sebagai muslim yang taat adalah sebuah nilai yang penting dalam masyarakat Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dan ini tercermin dalam berbagai bentuk, termasuk arsitektur tradisional Madura, yang selalu menempatkan *surau* (tempat sholat) di tempat paling depan dari seluruh bagian rumah.[56] Tanpa mengesampingkan penjelasan sosial-religi, fenomena tersebut sesungguhnya juga bisa dimaknai sebagai bentuk kerinduan orang Madura untuk "dipatuhi", dan salah satunya adalah dengan menjadi ulama/kiai.

Tapi sekali lagi bahwa sistem pelapisan sosial masyarakat Madura bersifat tertutup (*closed sosial stratification*), masing-masing pelapisan tidak memungkinkan, atau minimal tidak mudah pindah ke lapisan yang lain. Terlebih status sosial kiai yang mengandung pemaknaan mistis sebagai sosok yang memiliki kelebihan-kelebihan spiritual seperti *karōmah*[57] juga sebagai penyalur *barōkah*[58] dan *wirā'ī*. Fenomena kepatuhan di satu sisi sesungguhnya dapat dimaknai adanya kekuasaan di sisi yang lain. Karena dari sudut realitas sosio-historis, kiai adalah seorang pendiri sekaligus pemilik pondok pesantren, yang secara turun-temurun diwariskan kepada keturunan atau keluarganya sehingga

---

[56] Lihat Maharani http://elearning.upnjatim.ac.id/courses/PERANCANGANARSITEKTUR5/work/tugas_1/4e7be10dbfac0Perancangan_Arsitektur_V.pdf

[57] Karomah (*kramat*) posisinya setara dengan mukjizat Nabi namun diberikan kepada para wali. Dalam literatur Islam, dikenal empat kekuatan ga'ib : *pertama*, Istidraj yang diberikan kepada orang shaleh yang sifatnya memanjakan. *Kedua*, *maūnah* yang diberikan kepada orang-orang yang shaleh untuk kebaikan. *Ketiga*, karomah, diberikan kepada orang-orang tertentu (*khas*) yang sifatnya untuk kebaikan dan kekuatan. Dan *keempat*, mu'jizat yang hanya diberikan kepada para Nabi. Mengenai barokah, terlepas dari klaim Wahabi yang mengatakan barokah hanya khusus bagi Nabi, banyak hadis yang menuturkan keistimewaan Nabi yang bisa memberikan barokah. Di antaranya hadis Sahih Muslim yang bersumber dari Anas bin Malik :

كان رسول الله صلعم اذا صلى الغذاة جاء خدم المدينة بانيتهم فيها الماء فما يؤتى باءناء الا غمس يده فيه فربما جاءوه في الغداة الباردة فيغمس يده فيها

[58] *Barokah* dikonsepsikan sebagai tambahan kebaikan yang dipercaya dan diyakini oleh kaum sarungan dan masyarakat sekitar pesantren sebagai *reward* atas ketaatan dan *ta'dzīm* terhadap Kiai dan Ulama. At-Thabathabai dalam Quraish Shihab, *barōkah* adalah kebaikan yang bersumber dari Allah dan tak bisa terhitung (dalam semua kehidupan, baik materi maupun non materi). Lihat M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an Kajian Kosa Kata Jilid 1* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki kekuasaan yang kuat (*resources power*).[59] Fakta tersebut menimbulkan akibat yang bersifat kultural di mana kiai menjadi sosok 'raja kecil' yang merupakan sumber yang mutlak dari kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) dalam kehidupan dan lingkungan pesantren.[60]

Sebagai pemiliki justifikasi religious, karisma kiai mengokohkan kelas kiai dalam puncak strata sosial masyarakat Madura. Seperti dijelaskan sebelumnya, bahwa karena kekuasaan kelas kiai dibingkai dalam kesadaran religious, maka tidak jarang tindakan nyeleneh dan melanggar yang dilakukan oleh kiai atau putra kiai (*lora*) ditolerir sedemikian rupa. Di kalangan masyarakat santri, kiai menjadi elemen yang sangat esensial, yaitu sebagai sumber mutlak kekuasaan dan kewenangan (*power and autority*). Seperti masyarakat santri pada umumnya, bagi orang Madura yang santri, kiai merupakan sosok yang diyakini memiliki, atau setidaknya merupakan agen penyalur, barokah dan kepuasan spiritual di tengah fakta kehidupan material mereka yang pas-pasan dan serba kekurangan. Ketika orang Madura ditanya tujuan mondok atau memondokkan anaknya, jawabannya pastilah yang pertama untuk mencari barokah, baru kemudian ilmu pengetahuan.

Konsep barokah telah melahirkan masyarakat santri yang sepenuhnya patuh dan taat pada kiai, karena barokah hanya akan diperoleh oleh santri yang

---

[59] Di Madura keistimawaan seorang kiai diukur melalui besar kecilnya pesantren yang dipinpinnya serta garis keturunan (*silsilah*) dari kiai tersebut.

[60] Para kiai dengan kelebihan pengetahuannya dalam agama, seringkali dilihat sebagai sosok yang senantiasa dapat memahami keagungan Tuhan dan rahasia alam, hingga dengan demikian mereka dianggap memiliki kedudukan yang tidak terjangkau, terutama oleh kebanyakan orang awam. Dalam beberapa hal mereka menunjukkan kekhususan mereka dalam bentuk pakaian sebagai simbil kealiman seperti kopiah dan sorban. Lihat Zamahsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1984), 56. Banyak kiai yang dipercaya mempunyai kemampuan pengelihatan batin dan kesaktian tertentu, mereka bertindak sebagai orang yang dapat melakukan penyembuhan spiritual dan mengusir roh jahat, membuat jimat-jimat atau mengajarkan berbagai teknik kekebalan tubuh. Lihat Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengabdi dan melayani kiai tanpa mengharap imbalan apapun. Pengabdian dan pelayanan terhadap kiai bahkan berlanjut hingga seorang santri sudah lulus dan keluar dari pondok pesantren. Kuatnya motivasi orang Madura untuk mendapatkan barokah hingga pada tahap bersedia memberikan apapun yang dimilikinya serta bersedia mengabdi sepenuh jiwa raganya, terutama terhadap kiai yang menjadi guru *alif*.[61] Ini artinya adalah bahwa segala aktivitas yang dilakukan santri hanyalah mengabdi dan melayani kiai tanpa mengharap imbalan apapun.

Penguasaan bahasa agama oleh kiai sebagai elit keagamaan di Madura melahirkan konsep kekuasaan yang dibingkai dalam kesadaran religious. Sebuah kesadaran akan hubungan manusia dengan Tuhan di satu sisi dan hegemoni kelas kiai atas kelas santri di sisi yang lain. Dengan menggunakan istilah Peter L. Berger dan Thomas Luckman tentang objektivasi, bahwa sesungguhnya barokah telah terobyektivasi sebelum manusia memaknainya. Dalam konteks wilayah tafsir (pemaknaan) ini, relasi kuasa antar para penafsir memiliki peran utama dari lahirnya sebuah kekuasaan yang memiliki otoritas tertentu di dalam mayarakat. Posisi kiai sebagai penafsir tunggal terhadap makna barokah bermuara pada menguatnya kekuasaan yang mengeksploitasi pemahaman santri terhadap makna barokah tersebut.[62]

Konsep dan makna barokah tersebut berimplikasi terhadap pola relasi, komunikasi, dan pengambilan keputusan. Ini artinya bahwa tata cara santri dan kiai memakna barokah akan berimplikasi dalam relasi keseharian. Jika kita

---

[61] Guru alif adalah istilah orang Madura bagi guru ngaji, kiai, atau keyajih dimana orang Madura belajar ngaji pertama kali. Guru alif diyakini memiliki barokah yang luar biasa berpengaruh bagi masa depan santri, namun tetapi tarafnya tetap berada di bawah status kiai di pesantren-pesantren besar dalam segi penghormatan dan kepatuhan.

[62] Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 1990), 32

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan konsep Ernest Cassir tentang simbol, maka konsep barokah sebenarnya merupakan upaya mitologi (mitos) yang disakralkan di kalangan masyarakat santri. Sebagai sebuah mitos, barokah merupakan gejala kebudayaan manusia yang paling sulit didekati dengan analisis logis biasa.[63]

Hierarki sosial yang menempatkan strata kiai dalam hierarki tertinggi melahirkan kesadaran etik dalam berperilaku dan berbahasa sebagaimana terungkap dalam ekspresi rasa hormat bahkan kultus terhadap kelas kiai. Dalam komunikasi sehari-hari masyarakat Madura dipastikan menggunakan bahasa *alos* "*engghi-bhunten*" kepada kiai dan keluarganya, tetapi tidak ada kewajiban moral terhadap seorang kiai dan kerabatnya untuk berbahasa halus kepada santri dan masyarakatnya. Dikotomi status sosial antara kiai dengan *oréng kené'* (*bhungkalatan*) menunjukkan bahwa pengaruh nasab pada masyarakat Madura sangatlah kuat.

b. *Kompolan Bani* dan Model Prestise Baru

Meskipun faktor nasab menutup kemungkinan orang pada umumnya untuk naik tingkat menjadi seorang kiai. Tetapi orang Madura selalu punya harapan besar pada anak-anaknya untuk menjadi ulama (kiai) dalam tingat sekecil apapun. Orang Madura terutama dari kalangan *bhungkalatan* memiliki kerinduan untuk "dipatuhi" sebagaimana sosok yang yang memiliki legitimasi untuk dipatuhi, dan salah satunya adalah dengan menjadi ulama/kiai, atau setidak-tidaknya menjadi bagian dalam struktur relasi kuasa kiai.

[63] Lihat Ernest Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan : Sebuah Essai Tentang Manusia* (Jakarta: Gramedia, 1987), 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di lain pihak, mulai merebak fenomena munculnya *"kompolan bani"*[64] yang dinisbatkan kepada tokoh kiai atau ulama yang menjadi *public figure* di suatu daerah tertentu dan dianggap memiliki *karamah* hingga tingkatan *waliyullah*. Di satu sisi, tanpa mengabaikan tujuan pokok didirikannya *kompolan bani* sebagai media silaturrahim, menjalin hubungan kekerabatan, dan menyatukan sanak keluarga, ikatan bani merupakan usaha keluarga, terutama famili jauh dari kiai, untuk mengambil bagian dalam relasi kuasa dan status sosial di tengah masyarakat. Tetapi di sisi lain ikatan kekerabatan yang lumrah disebut *kompolan bani* ini memiliki makna sosiologis dan politis yang sangat penting. Dalam konteks politik ikatan kekerabatan ini bermuara pada kuasa, sedangkan dalam konteks sosial budaya, muaranya adalah harga diri dan status sosial di tengah masyarakat.

Rentang antara lima sampai sepuluh tahun belakangan ini memang terjadi fenomena menjamurnya organisasi kekerabatan berdasarkan trah (nasab) yang disebut *kompolan bani* di Madura. *Kompolan bani*, di samping sebagai media silaturrahim, menjalin hubungan kekerabatan, dan menyatukan sanak keluarga yang berserakan, juga bertujuan melestarikan nasab ke-kiai-an. Ada banyak *kompolan bani* yang sering disebut dengan *Ikatan Bani*. Salah satu di antaranya adalah Ikatan Bani Abdillah yang berada di Lenteng, karena makam K. Abdillah (Agung Abdillah) ada di Lenteng. Keturunan K. Abdullah sudah menyebar tidak hanya ada di Lenteng tapi hampir menyebar ke seluruh Indonesia, utamanya di Sumenep dan Jember. Acara *kompolan* Bani Abdillah diadakan setiap tahun, bergantian antara keturunan yang di Jawa dan di Madura.

---

[64] Kata *Bani* dalam bahasa Indonesia memiliki arti; anak, keturunan, anak cucu. Tim Redaksi Pusat Balai Bahasa Depdiknas, *Kamus Bahasa Indonesia*, 133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain Bani Abdillah, juga ada Bani Syarkawi Guluk-Guluk, Bani Imam Karai Ganding, Bani Syafik Lembung, Bani Ruham Pamekasan, Bani Zubairi Gapura, Bani Puju' Arongan Aeng Panas, Bani Hadu Sumenep-Pamekasan, Bani Rowi Ganding, Bani Ibrahim Kalabaan, Bani Barmawi Tamberu, Bani Abdissalam Lengkong, dan lain-lain. Para tokoh agama atua kiai yang dijadikan nama ikatan tersebut rata-rata sudah mencapai 4-5 generasi. Tetapi aktivitas *kompolan bani* baru meningkat dalam kurung 10 tahun terakhir, keculai *kompolan* Bani Abdillah yang sudah berjalan kurang lebih 40 tahun.[65]

Tipologi antara *kompolan* juga tidak sama, sebab ada keturunan kiai yang menjadi pengasuh pondok pesantren besar seperti Annuqayah Guluk-Guluk. Otomatis kiblat *kompolan bani* tersentral kepada pengasuh dan putra putri pengasuh pondok pesantren tersebut. Namun ada juga ikatan bani yang tidak tersentral di pesantren seperti Ikatan Bani Abdillah karena tidak ada pesantren besar yang memayungi ikatan tersebut. Bukan berarti cucu keturunan Agung Abdillah tidak ada yang menjadi pengasuh pesantren, hanya saja rata-rata pesantren yang dikelolanya adalah pesantren kecil. Tidak ada yang menjadi pengasuh pesantren besar yang mampu memayungi Ikatan Bani Abdillah seperti yang terjadi pada Bani Syarkawi Guluk-Guluk.

Di Madura dewasa ini trah ke-kiai-an merupakan strata yang sangat dihormati. Memang tidak semua tujuan dari *kompolan bani* berorientai penegasan status sosial di tengah masyarakat. Beberapa aktivis kompolan bani juga selalu mengelak jika ditanya mengenai tujuan dan orientasi status sosial ikatan bani tersebut. Akan tetapi fakta bahwa kompolan bani telah menciptakan jarak sosial di

[65] Muhammad Hefni, *Wawancara*, Sumenep, 20 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tengah masyarakat merupakan hal yang tidak bisa dibantah. Di tambah dengan sikap dan perilaku (oknum) anggota ikatan bani yang kerap menunjukkan arogansi *asobiyah* sebagai keturunan kiai dan ulama.

Nuansa perebutan prestise semakin nampak dengan munculnya persaingan antara sesama anggota *kompolan bani*, atas dasar perasaan paling dekat nasab dan kekerabatannya dengan tokoh yang dijadikan panutan. Bahkan di antara sesama *kompolan bani* di dalam *kompolan bani* induk tidak jarang ada semacam kompetisi dan kecemburuan satu sama lain. Disebut *kompolan bani* induk, karena *kompolan bani* tersebut membawahi *kompolan-kompolan bani* lain yang skopnya lebih kecil, merupakan turunan dari *kompolan bani* yang lebih besar.[66] *Kompolan bani* kecil ini otomatis membatasi jarak kefamilian dan silaturrahim yang seharusnya menjadi tujuan dari kompolan bani tersebut.

2. Dimensi Prestise dan Ritus Ekonomi Dalam Tradisi *Karja*

Karja merupakan acara budaya pada masyarakat Madura yang umumnya dipraktekkan di kalangan masyarakat non-santri. Kehadiran suatu upacara dalam suatu masyarakat merupakan ungkapan tertentu yang berhubungan dengan bermacam-macam peristiwa yang dianggap penting bagi masyarakat tersebut. Sementara penempatan kepentingan di dalam suatu kelompok masyarakat tidak selalu sama bagi kelompok masyarakat lain. Peristiwa-peristiwa yang dianggap penting dilaksanakan sebagai suatu upacara dengan rangkaian dan tatanannya. Bentuk ungkapan yang diketengahkan untuk menyambut atau sehubungan dengan

[66] Menurut keterangan Muhammad Hefni, di dalam Ikatan Bani Abdillah saja ada banyak sekali pecahan *kompolan bani*, misalnya: Bani Misbah, Bani Rodifah, Bani Mutaris dan Nigar, Bani Soleh, Bani Qomaruddin, Bani Harra, Bani Sumi, dan lain-lain. Dalam Ikatan Bani Syarkawi juga muncul ikatan-ikatan bani turunan, ada bani Bani Ilyas, Bani Sajjad, Bani Idris, dll. Muhammad Hefni, *Wawancara*, Sumenep, 20 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peristiwa penting ini juga bermacam-macam sesuai dengan kepercayaan dan tradisi yang sudah dijalani secara turun temurun.[67]

Dalam prakteknya *karja* kerap dipandang negatif oleh beberapa kalangan, teruatama kalangan masyarakat santri. *Karja* dan segala macam prosesinya tak jarang dipandang sebagai sesuatu yang minor dan penuh dengan streotipe negatif karena dalam rangkaian prosesinya menampilkan hiburan-hiburan yang dipandang bertentangan dengan nilai dan ajaran Islam, seperti pertunjukan *tandha'* dan tayub. *Tandâ'* dan tayub tumbuh dan berkembang dalam tradisi masyarakat Madura yang bukan santri atau lebih dikenal dengan bajingan di Madura bagian timur (Sumenep dan Pamekasan) dan blatér di Madura bagian barat (Sampang dan Bangkalan), meskipun sebenarnya kedua istilah tersebut tidak sepenuhnya sama. Ada tingkatan dan kelas tersendiri yang membedakan pengertian bajingan dengan blater. Potret bajingan lebih kental bermain pada dunia hitam dan memiliki perangai yang kasar dan keras sedangkan blatér sekalipun dekat dengan kultur kekerasan dan dunia hitam, namun perangai yang dibangun lebih lembut, halus dan memiliki keadaban. Di kalangan mereka sendiri dalam mempersepsikan diri, blatér adalah bajingan yang sudah naik kelas atau naik tingkat sosialnya.

Sementara di lain pihak, masih manusia Madura, sekelompok kelas sosial lain memilki rasa dan apresiasi yang berbeda tentang keindahan. Kelas ini kerap distilahkan dengan kelas santri juga dengan *bhurlebhurân* yang berbeda. Wujud rekreasi yang mereka tempilkan lebih mencerminkan nilai-nilai agama (Islam), seperti pertunjukan hadrah, gambus-qosidah, samman. Awalnya seni *bhurlebhurân* ini dominasi oleh aktor-aktor pria sesuai prinsip keterpisahan antara

[67] Hermien Kusmayanti, A.M., *Arak-arakan Seni Pertunjukan dalam Upacara Tradisional di Madura* (Yogyakarta: Tarawang Press, 2000), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki-laki dan perempuan dalam kode etik pesantren yang dijaga ketat. Namun belakangan baik hadrah maupun gambus dalam bentuknya yang terkini sudah lebih kompromistis dengan menghadirkan artis-artis perempuan walaupun tetap dengan ciri khas dan pakaian Islam.[68]

Blatér atau bajingan dalah elit sosial masyarakat non-santri di Madura di samping kiai. Media sosial blatér yang paling terkenal adalah *remoh* di Madura Barat atau *semoh* di Madura timur.[69] Melalui forum hiburan tradisional ini, mereka membangun relasi dengan sesama dan saling menunjukkan kelebihan masing-masing. Selain *remoh*, terdapat media lain seperti kerapan sapi, sabung ayam, judi merpati, dan sejenis arena perjudian lainnya.[70] *Karja* merupakan pesta pernikahan yang menjadi dibagian dari media budaya dalam masyarakat non-santri dalam mempertahankan kepentingan-kepentingannya, baik ekonomi maupun sosial. Dan *karja* dalam bentuknya saat ini menja di semacam institusi budaya pada masyarakat abangan Madura.

---

[68] Hadrah, gambus-qosidah, dan samman merupakan pertunjukan ala masyarakat santri yang diselengaralan dari rumah kerumah juga biasanya dengan system arisan. Sesekali juga ditampilkan, hadrah terutama, di acara *karja* (resepsi pernikahan) keluarga santri, juga acara penyambutan kedatangan jamah haji. Lihat Achmad Bahrur Rozi, Seni Postmodernisme: Menimbang *Bhurlebhurân* Dalam Kesenian Masyarakat Madura, dalam *JPSP* (*Jurnal Pendidikan Seni, Bahasa dan Budaya*), Vol. 1., No. 1 (2018), 29.

[69] Remoh bagi masyarakat Madura adalah sebuah acara yang di kemas dalam rangka untuk mengumpulkan sanak famili, kerabat dan masyarakat sekitar. Remoh sendiri secara primordial telah menjadi sebuah acara yang mempunyai nilai sosial yang tinggi karena pada moment "remoh" ada pertaruhan besar bagi yang bersangkutan, terkait dengan harga diri Si tuan rumah dan tamu undangan. Di Madura timur, utamanya di Sumenep, tidak mengenal istilah remoh sebagai sebuah institusi yang di kemas dalam rangka untuk mengumpulkan sanak famili, kerabat dan masyarakat sekitar. Di Sumenep hanya dikenal istilah *semoh*, yaitu tata cara, aturan, atau etiket yang berlaku dan disepakati bersama antara tamu dan si penerima tamu. *Semoh* adalah tatakrama yang khas dan menjadi acuan di mana orang banyak datang dan duduk bersama dalam sebuah perhelatan sesuai dengan kapasitas dan stutusnya secara sosial.

[70] Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kyai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*, 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti dituturkan Bapak Zainol Kamal[71], salah seorang warga desa Sera Tenga kecamatan Bluto, beberapa daerah di Sumenep di mana tradisi *karja* masih dipertahankan di antaranya desa Tanjung, desa Langsar, dewa Pagarbatu, desa Lobuk, desa Sera Temor, desa Pakandangan Sangrah, desa Pakandangan Tengah, dan desa Pakandangan Barat. Desa-desa ini semuanya berada di kecamatan Bloto, sebelah barat berbatasan dengan desa Lenteng, kemudian dengan kecamatan Saronggi di bagian Utara. Selain di daratan,[72] prosesi *karja* juga masih bertahan pada masyarakat kepualauan seperti di Pulau Poteran kecamatan Talango, Pulau Gili kecamatan Bluto, dan pulau-pulau lain Sumenep.

Sebenanrya *karja* merupakan tradisi pernikahan masyarakat Madura yang tidak murah. *Karja* adalah prosesi pernikahan yang mahal dan dari segi pelaksanaannya sangat melelahkan. Seperti dikisahkan Bapak Zainol Kamal, untuk prosesi karja, pihak yang melaksanakan harus mengeluarkan kocek berkisar 75-150 juta rupiah. Biaya ini biasanya dihabiskan untuk biaya hiburan yang menjadi ciri khas dari *karja* seperti menampilkan *tandhâ'* atau *ludruk* sebagai hiburan untuk para tamu. Untuk suguhan selama tiga hari tiga malam biasanya menyediakan 2-3 ekor sapi dalam sekali perayaan.

Untuk sebuah perhelatan bernama *karja*, orang Madura rela mengeluarkan biaya yang tidak sedikit. Tidak jarang mereka lebih memilih menjual tanah atau meminjam uang daripada menjadi buah bibir warga. Hal ini dikarenakan watak orang Madura yang menjunjung tinggi harga dirinya sehingga bagaimanapun

---

[71] Bapak Zainul Kamal adalah salah satu anggota masyarakat desa Sera Tenga yang masih mempertahankan tradisi *karja*. Pak Zainul Kamal juga ikut terlibat dalam perkumpulan atau group *karja* di desanya. Konon, menurut penuturannya, pernikahannya dulu juga diselenggarakan dengan tradisi *karja*. Zainul Kamal, *Wawancara*, Sumenep, 20 Februari 2019.

[72] Daratan merupakan istilah kebalikan dari kepulauan di kabupaten Sumenep yang mengacu pada pulau-pulau seperti Masalembu, Kangean, Podai, Gili Raja, Gili Genting, dll.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sulitnya mereka akan berusaha merayakan pesta pernikahan mewah agar status sosialnya tidak diremehkan. Selain itu para tamu pun bersikap demikian. Mereka berlomba-lomba mengenakan perhiasan emas berupa kalung, gelang, dan cincin untuk menunjukka kekayaan mereka.

Ada banyak faktor menurut Pak Zainul Kamal, mengapa tradisi karja tetap bertahan di kalangan sebagian masyarakat Madura sampai saat ini seperti dipaparkan berikut ini:

> *Karja néka pagghun bertahan e masyarakat Madhurâ karna; tradisi pemain (artis/seniman) hiburan teros ewarisaki. Polé bâdâ angghebbhan neng masyarakat jhâ' mun tak akarja berarti oréng néka oréng se tak pasra, tak angko. panapa polé oréng néka oréng kaya, mayarakat aparsemon kalabân ca' ngoca' kabinan sakéng enga' to' pétto'. Lambâ' karja néka murni soal malo, tape mangkén salaena masalah malo, jughân ampon soal pessé otabâ mâjâr otang. Oréng akarja samangkén pasté tong-bitongan ontong rogina.*
>
> Karja bertahan di kalangan masyarakat Madura sampai sekarang karena; tradisi pelakon (artis/seniman) hiburan mengalami regenerasi. Selain itu, ada anggapan di tengah masyarakat bahwa mengawinkan anak tanpa karja berarti orang tersebut tidak bermartabat, tidak punya harga diri. Apalagi jika orang tersebut termasuk golongan orang kaya di desanya. Masyarakat akan mengolok-olok pesta pernikahan tersebut seperti acara tujuh hari kematian. Dulu karja itu murni soal harga diri, namun sekarang selain soal harga diri, karja juga menyangkut ekonomi dan bayar hutang. Orang yang menyelenggarakan karja sudah pasti memperhintungkan untuk rugi dalam penyelenggaraannya.

Dari sini jelas bahwa *karja* dalam perkembangannya sebagai ritus prestise berkembang menjadi ritus ekonomi di kalangang masyarakat non santri. Ritus ekonomi ini nampak ketika terdapat keluarga menyelenggarakan *karja* sanak keluarga, para tetangga, kerabat jauh dan dekat, teman kerja, teman bisnis, termasuk group tidak tinggal diam. Masing-masing ada yang menyumbang satu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karung beras atau uang yang akan dicatat sesuai bentuk sumbangannya untuk dikembalikan nanti jika si penyumbang nantinya menyelenggarakan *karja*. Orang menyebut ini dengan *ompangan* atau *tompangan*.[73] Dalam beberapa kasus di daerah tertentu, jika pengembalian sumbangan atau *ompangan* ini tidak sesuai dengan pinjaman, biasanya orang yang mengembalikan tersebut akan menjadi buah bibir di tengah masyarakat sebagai sanksi sosial.

Selanjutnya tradisi *ompangan* mulai melembaga dari sekedar prestise menjadi ritus ekonomi sekaligus. Ompangan yang awalnya bertujuan membantu meringankan beban lambat laun menjadi *téngka*,[74] yaitu suatu kewajiban sosial yang umum berlaku di masyarakat Madura. Ada beberapa faktor tradisi *ompangan* dalam karja menjadi urusan prestise dan ekonomi: Pertama, ada perasaan malu ketika tidak mampu untuk mengembalikan ompangan yang telah diterima. Kedua, ada sanksi sosial yang diberikan berupa mengembalikan ganti ompangan ketika tidak sesuai dengan *ompangan* yang diberikan serta menjadi buah bibir masyarakat setempat. Ketiga, ada motivasi ekonomi untuk mengembalikan *ompangan* yang selama ini didepositokan kepada keluarga-keluarga yang telah melaksanakan *karja*, salah satunya dengan memanfaatkan selisih nilai tukar antara masa mereka meyumbang dengan ketika mereka melaksanakan *karja*.

---

[73] Tradisi *ompangan* pada awalnya berbentuk suka rela dari kerabat atau tetangga kepada keluarga yang punya hajatan pernikahan. Setiap orang yang di undang dalam acara hajatan pernikahan itu membawa barang sebagai bentuk saling membantu. Biasanya yang dibawa itu adalah beras atau gula. Akan tetapi dalam perjalanannya pemberian (ompangan) itu dianggap sebagai hutang jasa oleh keluarga pemilik hajat. Jadi ketika yang memberi ompangan menyelenggarakan hajatan pernikahan juga maka harus mengganti sesuai dengan apa yang dibawa oleh pemberi ompangan. Sebagai contoh X mengadakan hajatan pernikahan kemudian Y memberikan ompangan beras 10 kg. maka X harus mengganti beras 10 Kg. sesuai ompangan yang diberikan oleh Y waktu itu.

[74] *Téngka* kurang lebih berarti partisipasi anggota masyarakat dalam hajatan sebagai tamu atau undangan yang nantinya harus dikembalikan ketika tamu atau undangan tersebut melaksanakan hajatan. Hajatan dimaksud bisa berbentuk pernikahan, kelahiran, peringatan kematian, *aqiqah*, *pélét* kandung, dan lain sebagainya, termasuk menjenguk orang sakit dan atau korban kecelakaan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Harga Diri dan Etos Kerja Orang Madura

Di nusantara ini ada tiga etnis yang dikenal banyak bergelut dalam dunia usaha (bisnis), sekaligus sebagai petualang (perantau), yakni Minang, Madura, dan Bugis. Di berbagai sudut kota hampir dapat dipastikan ditemui sebagian ketiga etnis tersebut, terutama kedua etnis yang pertama. Mereka sangat ulet dalam menekuni sektor informal sehingga kemandiriannya dalam bidang usaha tidak diragukan lagi. Sebab itu, kehadiran mereka dalam sebuah kota akan turut mewarnai aktivitas sektor riil dalam menggerakkan roda perekonomian. Etos kerja mereka yang sedemikian kuat bisa saja diperoleh secara genetik, atau terpola karena situs sosial-budaya yang melingkupi kehidupan mereka sehari-hari. Atau mungkin pula karena kombinasi keduanya

Orang Madura yang sudah dikenal oleh masyarakat luar sebagai sosok yang ulet, rajin, dan punya etos kerja yang tinggi. Ungkapan *kar-ngarkar colpé'* (mengais terus mematuk) sangat tepat melukiskan sifat rajin orang Madura. Makna ungkapan ini, layaknya seekor ayam yang mencakar-cakar tanah (*kar-ngarkar*) mencari makanan "sebutir demi sebutir", kemudian butir demi butir hasil yang didapat dipatuk (*colpe'*) dan ditelannya. Oleh karena keuletan yang disertai kerajinannya itu, mudah dipahami jika orang Madura tidak mudah putus asa, meskipun hasilnya sedikit mereka akan tekun bekerja sampai akhirnya memperoleh apa yang diinginkan.

Etos kerja lainnya sebagaimana penuturan Rifai adalah orang Madura tidak akan menyia-nyiakan apalagi sampai membuang waktu dalam hidupnya yang pendek serta sangat berharga sehingga tidak akan *mendu ghâbây*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(menduakalikan pekerjaan). Sejalan dengan itu, orang Madura sangat efisien terhadap waktu dalam bekerja sebagaimana terungkap dalam pepatah *akaramas sambi mandi* (berkeramas sambil mandi). Malahan dalam mengerjakan sesuatu orang Madura selalu bersikap *du'-nondu' menté tampar* (duduk menunduk memintal tali). Ungkapan ini bermakna bahwa meskipun kelihatan duduk menunduk namun orang Madura tetap ulet dan rajin melakukan kegiatan yang bermanfaat. Selanjutnya, orang Madura juga sangat yakin terhadap hasil sesuai dengan apa yang dikerjakan: *sé atané atana', sé adhâgâng, adhâghing* (siapa yang bertani bertanak nasi, siapa yang mau berdagang atau bekerja, maka dia akan memperoleh hasilnya).[75]

Sebagaimana dinyatakan oleh Rifai, *"Oṛeng madhurâ ta' tako' maṭe, taṗe tako' kalaparan"*. Maksudnya, orang Madura tidak takut mati karena hal itu sudah merupakan takdir Tuhan yang tidak mungkin dihindari. Tetapi mereka takut lapar karena kelaparan tidak lain disebabkan oleh ulah dirinya yang tidak rajin dan kerja keras dalam bekerja.[76] Karena itu salah satu karakter etnis Madura yang sangat terkenal adalah mereka pekerja keras, rajin, sungguh-sungguh, dan mau bekerja keras. Bahkan menurut Soeroso, dengan banyaknya pondok pesantren dan kepatuhan terhadap kiai, nampaknya juga berpengaruh terhadap jiwa wiraswasta etnis Madura karena pendidikan pondok pesantren secara nyata mampu mendidik insan yang mandiri. Saat ini di Madura, terdapat 1157 pondok pesantren, dengan rincian, Bangkalan 236, Sampang 278, Pamekasan 404, dan Sumenep 239.[77]

---

[75] Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), 446.
[76] Ibid, 347.
[77] Data Kanwil Kemenag Jatim, 2012

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kerja keras bagi orang Madura merupakan harga mati karena faktor geografis daerah asal tidak banyak memberi harapan hidup yang menjanjikan. Karena itu, orang Madura akan tersinggung jika dikatakan sebagai pemalas karena akan menurunkan harga diri di tengah masyarakat. Bagi orang Madura kerja keras adalah simbol harga diri atau pertaruhan diri di tengah keluarga dan masyarakat luas, sehingga apabila ada yang malas berarti tidak mempunyai harga diri dan sangat aib bagi mereka. Karena itu dalam bekerja mereka tidak memilih jenis pekerjaan apa pun, karena yang dikejar adalah hasilnya sebagai penyambung hidup.

Bagi orang Madura ketangguhan dan etos kerja menjadi prinsip untuk terus mampu menjalani hidup. Selain kondisi alam yang menuntut masyarakat Madura mampu bertahan di tanah tandus, memang karakter masyarakat Madura terbangun dari asupan nilai-nilai kearin lokal yang terus diajarkan dari generasi ke generasi. Hal ketangguhan dan etos kerja ini dapat dilihat dari pribahasa atau falsafah-falsafah yang menjadi pegangan masyarakat Madura, di antaranya: *Pertama, kar-ngarkar colpé'* (filosofi ayam: menyakarkan kakinya dulu baru matok makanan) dan *sapa sé atané atana'* (Siapa bertani, bakal menanak).

Bagi Masyarakat Madura, untuk makan harus bekerja dan bergerak dan diam tidak akan mendatangkan apapun. Mereka belajar dari pola hidup ayam, yaitu untuk menemukan dan memakan makanan haruslah mencakarkan kakinya terlebih dahulu. Ini artinya, usaha dan bekerja adalah keharusan sehingga dapat menemukan sesuatu yang ingin dimakan. Tak ada pekerjaan yang memalukan dan rendahan bagi orang Madura selagi tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama. Gengsi atas pekerjaan hampir tidak ada kamusnya bagi orang Madura. Karena itu,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kita akan menjumpai orang Madura dengan profesi apapun mulai dari bos pemulung, pengusaha besi tua, hingga seorang menteri.

4. *Tanéyan lanjhâng* Benteng Harga Diri

Masyarakat Madura pada dasarnya sama dengan masyarakat etnis lain yang berdiri di atas nilai budaya, yang pada taraf akhirnya menjadi prinsip hidup. Masyarakat Madura adalah salah satu etnis yang hidup di Indonesia dengan kekhasan dan keunikan tersendiri, dan tidak bisa dianggap sama dengan budaya Jawa walaupun secara geografis menjadi bagian dari Jawa Timur, sebab Madura berdiri di atas budayanya sendiri dan bahasa yang tidak sama dengan bahasa Jawa, sehingga nilai baik dan buruk sebagai prinsip hidupnya akan berbeda dengan etnis lainnya. Meskipun demikian, sekuat apapun nilai budaya dari suatu etnis, pastilah terkandung nilai baik yang setiap manusia mendambakan kebaikan tersebut.

Madura menyimpan banyak kearifan budaya dengan nilai-nilai moral. Budaya dan tradisi mampu hidup lestari di tengah masyarakat karena mengandung nadi moralitas. Tanpa nilai moral, kebudayaan tidak akan bertahan lama. Moralitas adalah kerangka dasar dari suatu kebudayaan. Berbeda dengan kebudayan yang ditransformasi dari pihak luar semisal dampak globalisasi, maka akan terdapat ancaman kemanusiaan, seperti budaya hidup bebas, *dugem*, dan segala budaya serba instan adalah kebudayaan tidak bermartabat. Nilai kemanusiaan akan terbunuh oleh hadirnya kebudayaan instan dan nir-moral.

Untuk mencari dan mengangkat nilai kebenaran (kebaikan) bersama sebagai manusia, perlulah kiranya menyibak nilai-nilai budaya sebagai prinsip moralitas dari suatu masyarakat. Oleh karenanya, membaca moralitas masyarakat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madura, dalam hal ini akan didasarkan pada nilai-nilai yang tersebar serta terkandung dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* baik dari makna tata ruang maupun ajaran dan pribahasa yang masih terus ditransformasikan dari generasi ke generasi penerusnya

a. Batas Teritorial *Tanéyan Lanjhâng*

Tanéyan dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* merupakan pengikat ruang yang bermakna filosofis. Nilai dari suatu ikatan *tanéyan* adalah kekerabatan, persaudaraan, kebersamaan dan seterusnya, yang tentu saja nilai itu lebih mengikat pada dunia internal *tanéyan lanjhâng.* Dengan demikian, nilai antara *tanéyan* dengan *tanéyan* lainnya terbangun suatu bentuk nilai etika sosial, sebab di luar *tanéyan* dianggap berada di luar kepercayaan yang berbeda dari kepercayaan internal *tanéyan lanjhâng.*

Yang menarik dari tradisi *tanéyan lanjhâng* ini adalah bahwa susunan rumah diatur berdasarkan hirarki dalam keluarga. Barat-Timur[78] adalah arah yang menunjukkan urutan tua-muda. Sistem yang demikian mengakibatkan ikatan kekeluargaan menjadi sangat erat. *Tanéyan lanjhâng* terbentuk lantaran adat masyarakat Madura setelah menikah adalah matrilokal-uksorilokal (suami ikut istri atau suami ikut serta tinggal di rumah istri yang ikut ibunya). Pola residensi

[78] Deret rumah di *tanéyan lanjhâng* dari barat ke timur secara fungsional dapat dipahami karena pulau Madura itu memanjang dari timur ke barat, yaitu dari Kabupaten Sumenep sampai Kabupaten Bangkalan. Sementara matahari, tambahnya, berjalan dari timur ke barat. Dengan dibangunnya rumah berderet dari barat ke timur dan menghadap ke selatan dan ke utara, maka akan menghindari masuknya sinar matahari langsung ke dalam rumah. Tetapi secara filosofis juga bermakna bahwa timur adalah lambang hidup baru atau kelahiran dan barat lambang senja atau kematian. Itulah sebabnya orang yang lebih tua tinggal di barat, yang muda di bagian timur. Timur adalah sumber kehidupan atau kelahiran, yaitu tempatnya manusia muda. Sementara barat mengarah kepada bagian yang menuju kematian yaitu yang semakin tua.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

matrilokal di Madura diyakini berasal dari budaya masyarakat Campa di Indochina yang masuk ke daratan Madura antara tahun 4000-2000 SM.[79]

Meskipun mulai sulit menemukan bentuk asli dari model *tanéyan lanjhâng* yang masih orisinil, dari berbagai temuan menunjukkan bahwa pemukiman masyarakat Madura diawali dengan sebuah rumah induk yang disebut dengan *tongghu.*[80] *Tongghu* umumnya menghadap ke selatan (*lao'*). Rumah dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* di Madura secara umum menghadap ke Selatan *(lao')*, suatu simbolisasi yang menunjukkan bahwa leluhur masyarakat Madura berasal dari Utara (atau dipengaruhi oleh India dan Cina). *Lao'* dapat dimaknai sebagai simbol keselamatan, karena dalam perjalanan sejarah orang-orang India dan Cina zaman dahulu (Indocina) yang menjadi leluhur masyarakat Madura pernah mendapat ancaman bahaya yang datang dari pedalaman di daerah utara.[81]

Awalnya, begitu rumah *tongghu* dibangun, maka akan dibangun pula *kobhung* yang posisinya berada di ujung paling barat menghadap ke timur sebagai akhiran dari bangunan yang ada. Posisi *tongghu* selalu ada di ujung barat sebelah kiri *kobhung*. Selain itu dibangun pula di bagian selatan menghadap ke utara dua bangunan lain, yaitu *dâpor* (dapur) dan *kandhâng* (kandang hewan) dalam satu pekarangan. *Pakarangan* dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* adalah seluruh bagian

---

[79] Tim Penulis Sejarah Sumenep, *Sejarah Sumenep* (Sumenep: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Sumenep,2003), 21-22.

[80] *Tongghuh* semakna dengan "tunggu" atau "penunggu". Artinya inilah rumah yang pertama kali dibangun sekaligus menjadi cikal bakal terbentuknya *tanéyan lanjhâng*. Rumah ini menjadi tempat tinggal keluarga orang tua atau saudara tertua jika orang tua mereka sudah meninggal.

[81] *Lao'* dalam bahasa Madura setara dengan kata laut dalam bahasa Indonesia. Arah selatan memiliki makna historis bahwa perjalanan leluhur orang Madura yang datang dari arah utara ke selatan untuk menyelamatkan diri melalui jalur laut menuju daerah selatan. Sejak saat itu, laut merupakan simbol keselamatan dan masa depan yang penuh harapan. Meskipun ada pendapat yang mengatakan bahwa orang Madura yang dikenal dengan pelaut yang tangguh menganggap laut sebagai cermin hidup yang penuh tantangan dan gelora yang harus dihadapi dalam mengaruhi kehidupan, laut adalah harapan dan masa depan. Laut juga pelambang kebebasan jiwa petualangannya, wadah ekspresi rasa kemerdekaannya. Orientasi 'ke laut' secara luas dapat bermakna *ka lao'* dalam bahasa Madura (yang berarti selatan, yaitu penunjuk arah lawan utama). Lihat Mien Ahmad Rifai, *Lintasan Sejarah Madura* (Surabaya: Yayasan Lebbur Legga, 1993), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

permukiman suatu kelompok keluarga yang dibatasi *paghâr*[82] (pagar). *Tanéyan* merupakan ruang utama yang terbuka dan sebagai tempat sosialisasi antar anggota keluarga, tempat bermain anak-anak, tempat menjemur hasil panen, tempat melakukan ritual atau kegiatan keluarga, dan kegiatan-kegiatan lain yang melibatkan orang banyak.

Apabila jumlah anak perempuan yang ada banyak sementara lahan yang tersedia terbatas, susunan *tanéyan lanjhâng* berubah menjadi berhadapan. Urutan susunan rumah tetap dimulai dari ujung barat kemudian berakhir di ujung timur. Jadi, untuk melacak satu alur keturunan dapat dilacak melalui susunan penghuni rumahnya. Dengan urutan seperti itu, maka orang akan dengan mudah mengetahui urutan usia antara saudara perempuan yang ada dalam sebuah keluarga. Yang tinggal di posisi paling barat berarti anak perempuan paling tua. Jika demikian halnya, maka bagaimana dengan *kandhâng* dan *dâpor* yang semula berada di sebelah selatan? Ternyata, dalam tradisi masyarakat Madura, begitu sepasang suami istri melahirkan anak perempuan maka tanggung jawab orang tua adalah segera disiapkan rumah buat mereka, *kandhâng* dan *dâpor* lalu dipindah ke belakang rumah atau dipindah tepat di sebelah kanan atau kiri *kobhung*.

Posisi perempuan menjadi urgen dalam struktur tanéyan lanjhâng karena mengikuti pola garis keturunan masyarakat Madura yang bersifat matrilineal. Hal ini tampak pada tata atur dan kepemilikan rumah. Rumah identik dengan perempuan, artinya perempuan adalah pemilik sekaligus pemakai rumah. Akan tetapi suatu saat pemakaian rumah bisa berpindah saat yang lebih tua meninggal,

---

[82] Pagar batas (sebut saja *tabun*) yang ditandai dengan tanaman-tanaman hidup dan mengelilingi seluruh komponen ruang yang ada di dalamnya. Pada masa pra Hindu-Budha tanaman hidup yang dijadikan pagar di antaranya; pohon kelor (*moringa pterigosperma*), kelapa gading (*cocos nucifera*), kayu palembang (*lannea coromandalica*), sirih (*piper betle*) serta pohon buah-buahan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka yang muda akan menempati rumah yang lebih tua. Yang menentukan urutan sebenarnya adalah hari perkawinan, tetapi jarang seorang anak perempuan lebih muda menikah lebih dahulu daripada anak perempuan yang lebih tua.

Sikap ultra preventif orang Madura terhadap ruang privasi dan perlindungan terhadap keluarga dan perempuan tergambar jelas dalam falsafah *jâgâ paghârrâ dhibi' jha' parlo ajâgâ paghârrâ oréng laén* (jaga pagar sendiri, jangan suka menjaga pagar orang lain). Pertama, falsafah atau pribahasa ini menekankan bahwa seseorang dalam menjalani hidup harus dimulai dengan diri yang terus bercermin. Tidak suka menilai orang lain, tapi harus menilai diri agar tetap berada dalam gerak yang baik. Falsafah ini merupakan ajaran, bahwa agar bisa hidup seimbang dan harmonis harus dimulai dari diri sendiri. Kedua, falsafat ini menunjukkan arti penting pagar bagi orang Madura. Rumah tangga dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* ibarat sebuah kerajaan kecil dengan batas teritorial yang pantang dilangkahi begitu saja oleh orang asing. Pagar bagi orang Madura adalah benteng pertahanan keluarga dari segala bentuk bahaya eksternal. Pagar adalah batas ruang di mana orang lain tidak boleh sembarang masuk tanpa tujuan yang jelas.

Dalam tradisi *tanéyan lanjhâng*, kehormatan dan harga diri orang Madura tersimpan rapi di bagian rumah. Ruang rumah adalah representasi dari kehormatan dan harga diri masyarakat Madura. Bagi laki-laki, kehormatan laki-laki berada pada perempuan.[83] Oleh karena itu, perempuan tempatnya di rumah, dilindungi dan ditempatkan di tempat privasi. Rumah adalah ruang sakral, sehingga siapapun

[83] Perempuan dan anak-anak adalah kerhomatan bagi masyarakat Madura. Maka jangan heran jika melihat laki-laki berjalan di belakang perempuan dan anak-anak, karena ia melindungi dan menjaga kehormatannya. Bagi masyarakat Madura, kehormatan yang tercoreng adalah tercorengnya harga diri. Jika harga diri ternoda, tentu hidupnya tidak berarti dan bisa melakukan apapun untuk menyelamatkan harga dirinya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak boleh memasuki rumah kecuali orang dalam (istri, anak dan kerabat dekat). Konon, orang luar jika datang bertamu, tidak diterima di rumah, tapi di halaman depan atau di *langgar* terlebih dahulu. Ini dibuktikan dengan bahwa rumah dalam sistem *tanéyan lanjhâng* tidak memiliki kamar tamu, atau ruang khusus untuk menerima tamu seperti umunya rumah-rumah yang ada di Jawa.

Tanéyan (halaman) yang memanjang memang bersifat terbuka, akan tetapi sebenarnya tujuannya sangat eksklusif. Untuk memasuki *tanéyan*, seseorang harus melalui pintu yang disediakan oleh keluarga. Pekarangan terbuka seutuhnya bagi anggota keluarga *tanéyan lanjhâng*, namun tertutup bagi orang asing. Orang luar khususnya tamu laki-laki dalam tradisi ini tidak diperkenankan masuk apabila tidak ada tuan rumah laki-laki dalam *tanéyan*. Orang luar yang memaksa masuk apalagi tidak lewat pintu yang sudah disediakan, akan dianggap *janggal* (tidak sopan) dan berniat tidak baik. Dengan demikian, *tanéyan* dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* sangat penting nilainya bagi orang Madura untuk menggambarkan kuatnya orang Madura memegang prinsip nilai harga diri.

Tanéyan lanjhâng dalam kehidupan masyarakat Madura tidak hanya dimaknai sebagai permukiman tradisional, akan tetapi suatu gambaran filosofis tentang nilai harga diri orang Madura. Ruang yang ada dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* mengandung nilai yang terealisasi pada upaya preventif melindungi harga diri di tengah situasi demokrafi yang tidak ramah. Artinya, jati diri orang Madura (kepribadian, identitas diri, dan keunikan) terbentuk melalui suatu proses ruang yang ada dalam tradisi *tanéyan lanjhâng*. Nilai yang melekat pada tradisi *tanéyan lanjhâng* tidak hanya persoalan estetik dan etik, tapi juga epistemik dan ontologis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Perempuan Simbol Prestise

Perempuan juga merupakan bagian penting dalam struktur masyarakat Madura karena menjadi simbol *prestise* dan kehormatan sebuah keluarga.[84] Tak heran jika kemudian ia begitu banyak dilekatkan dengan berbagai kearifan lokal masyarakat setempat yang tumbuh berakar dari generasi ke generasi. Seperti halnya kearifan-kearifan lokal lain, kearifan lokal pada Masyarakat Madura sedikitnya memiliki fungsi dan atau ciri sebagai penanda identitas sebuah komunitas, perekat kohesi sosial, unsur budaya yang tumbuh secara natural serta pengarah pola pikir dan tingkah laku.

Sejatinya dari sudut pandang nilai yang dianut, perempuan Madura hendak ditempatkan dalam posisi tertinggi, karena bagi kaum pria Madura perempuan merupakan alasan dalil dalam meraih kehidupan sempurna dunia akhirat. Karena tingginya kedudukan wanita Madura, maka kaum perempuan khususnya para gadis dikonotasikan dengan perlambang bunga melati. Maka tak heran falsafah melati menjadi pujian bagi orang-orang tua Madura dengan ucapan *"duh tang malaté", ta' ghâgghâr polana ojhân, bân ta' elop polana panas are"*, artinya; oh melatiku, yang tak gugur karena hujan dan tak layu karena panas matahari.[85]

Pada dasarnya perempuan Madura telah mengenal persamaan hak dan kewajiban dengan suami. Syaf Anton Wr, sastrawan dan budayawan Madura

---

[84] Perempuan Madura ditengarai menjadi sebab terjadinya praktik *carok*. Persoalan tahta, harta (utamanya tanah dan ternak) dan wanita hingga hari ini masih dipercaya sebagai sebab paling umum yang mengawali terjadinya konflik kekerasan yang mengatasnamakan harga diri tersebut. Perempuan dalam struktur masyarakat Madura menjadi simbol *prestise* dan kehormatan sebuah keluarga. Latif Wiyata menyimpulkan bahwa dalam mediaum antara 1990 1994, 60,4% motif carok berlatar belakang gangguan terhadap istri (perempuan), 16% karena salah faham, disusul masalah warisan 6,7%, dan soal soal utang piutang 9,2%, hal-hal lain 6,8%. Lihat A. Latif Wiyata, *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 91.

[85] Syaf Anton Wr, *Wawancara*, Sumenep, 28 Desember 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebutnya dengan emansipasi pembawaan naluri. Seorang istri mampunyai peran dan tanggung jawab yang sangat penting untuk menegakkan martabat dan kehidupan rumah tangga. Mereka bersama-sama turun ke ladang membanting tulang dan memeras keringat hingga sama-sama *"merres pello koṇeng"* (mengalir keringat kuning), maksudnya bekerja keras sampai tuntas. Perempuan Madura tidak malu-malu bekerja bersama suami dan melakukan pekerjaan yang setara dengan pekerjaan laki-laki Madura.

Rasa kebersamaan kerja ini juga berlaku di pasar, di laut, atau dimana saja sang suami membanting tulang. Namun demikian satu kelebihan perempuan Madura, tugas-tugas yang lain, baik sebagai ibu dari anak-anaknya maupun sebagai pendamping suami dalam menyiapkan kebutuhan suami maupun tetek bengek lainnya, sang istri akan selalu setia melayani. Tetapi didalam persamaan hak tersebut, wanita Madura menurut tradisi harus selalu hidup dibawah kekuasaan pria (suami). Artinya wanita Madura harus tunduk, patuh, taat dan menyerah pada kemauan suami dan tidak dibenarkan untuk menolak maupun membantah. Bahkan untuk menentukan perkawinan akan diteruskan atau diputuskan. Apabila pasangan suami istri tidak mampu memberikan keturunan, biasanya sang suami mengambil inisiatif untuk menalak atau kawin lagi dengan alasan demi meneruskan keturunan. Tetapi sebaliknya, istri tidak punya kuasa meminta cerai dengan alasan yang sama. Kecuali jika suami bersedia melepaskan dengan suka rela. Meskipun hal itu jaran dan sulit terjadi karena menyangkut prestise dan harga diri laki-laki yang harus dipertahankan.[86]

[86] Jika misalnya sampai terjadi seorang suami istri bercerai atas inisiatif istri, maka akan berakibat buruk dan berkepanjangan, terutama kalau perkawinan terjadi antar-keluarga. Hubungan keluarga akan menjadi retak. Akibat yang lain bila suatu ketika bekas istrinya kawin lagi dengan pria lain,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada prinsipnya, suami orang Madura biasanya bersikap keras dan tegas dalam membela kehormatan dan kesucian perkawinanan. Sikap keras dan tegas tersebut menjadi pangkal utama timbulnya perselisihan dari kaum wanita. Di sinilah asal-muasal timbulnya carok, kadang hanya masalah sepele, yaitu lantaran bekas istri dilamar atau dikawini oleh laki-laki lain. Di kalangan tertentu di Madura, seorang laki-laki hendak melamar seorang wanita (janda), harus seizin mantan suaminya. Hal ini merupaka etika, atau tatakrama yang masing-masing saling menghargai, terutama ini berlaku di kalangan masyarakat blater atau jagoan. Kalau tidak, sama artinya merobek harga diri mantan suami si janda.[87]

Pada satu sisi perempuan Madura ditempatkan pada posisi terhormat, mulia, serta menguntungkan dalam hal fisik maupun non-fisik. Perempuan Madura menjadi simbol *prestise* baik bagi sebuah keluarga atau individu secara pribadi—yakni suami atau calon suami—sehingga perempuan akan diperlakukan dan dijaga sebaik mungkin. Mereka diharapkan untuk bisa menjaga bahkan mengangkat martabat keluarga dan atau masyarakat secara luas. Akan tetapi di sisi lain, kebebasan dan ruang ekspresi mereka justru diarahkan sedemikian rupa, khususnya agar mengikuti arus utama dalam menjalankan dan melestarikan berbagai tradisi dan norma yang telah lama dianut masyarakat. Keadaan yang demikian menempatkan perempuan Madura pada posisi yang dalam sebagian hal tampak cukup dilematis.

Dominasi keluarga dan atau tokoh masyarakat menjadi cukup besar dalam menentukan pilihan-pilihan yang berdampak besar bagi kehidupan mereka mulai dari persoalan pendidikan, pekerjaan hingga perjodohan dengan anggapan bahwa

---

maka tak ayal akan terjadi dan timbul permusuhan, cemburu dan sakit hati bekas suaminya. Apalagi dikemudian hari bekas istri menemukan kebahagiaan lain.

[87] Syaf Anton Wr., *Wawancara*, Sumenep, 28 Desember 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan Madura sebaiknya dikawal dalam membuat keputusan-keputusan penting agar tidak salah memilih jalan.[88] Pola semacam itu menempatkan perempuan Madura seakan-akan tidak memiliki kekuasaan penuh untuk menciptakan dan menentukan alur hidup dan masa depan mereka sendiri. Walaupun pada dasarnya, seperti telah dijelaskan, bahwa mekanisme nilai yang berlaku pada dasarnya hendak menempatkan perempuan Madura pada posisi tertinggi dan terhormat. Bahkan dalam konteks hak dan tanggung jawab yang sama dalam hal pekerjaan perempuan Madura dianggap setara dengan laki-laki. Hampir tidak ada pembedaan ini pekerjaan laki-laki dan itu pekerjaan perempuan, kecuali dalam hal-hal yang bersifat domistik.

Supremasi perempuan Madura sebenarnya bisa dilihat dalam sistem kekerabatan dan persaudaran yang menganut matrilinial. Seorang perempuan yang telah menikah akan tetap tinggal di rumah atau pekarangan orang tuanya,[89] sementara laki-laki yang telah menikah akan pindah ke rumah atau pekarangan istrinya atau mertuanya.[90] Dengan demikian, laki-laki setelah perkawinan bertempat tinggal di rumah istri atau mertuanya. Sistem perkawinan ini semakin

---

[88] Pola-pola pembatasan ruang gerak (pengekangan) perempuan Madura begitu tampak misalnya dalam tradisi perjodohan di mana perempuan Madura umumnya 'diharuskan' menerima, menjalani sekaligus melestarikan berbagai tradisi yang telah mengakar di masyarakat. Mereka tidak sepenuhnya bebas memilih kapan dan dengan siapa mereka menikah serta cenderung menunggu lamaran dari pihak laki-laki atau inisiatif orang tua perihal perjodohan dengan calon yang bukan tak mungkin belum dikenal dan atau tak sesuai dengan kriteria yang didambakan.

[89] Dalam setiap pernikahan, pengantin baru biasanya menempati rumah baru. Rumah baru telah dipersiapkan oleh pihak perempuan dalam *tanéyan lanjhâng* dan pihak lali-laki yang bertugas mengisi rumah itu dengan perabotan yang dibutuhkan. Hal ini membuat sang pengantin baru tak harus susah-susah bekerja untuk menyediakan rumah bahkan terkadang masih mendapat bantuan dari orang tua istri karena masih terlalu dini untuk merintis karir. Jika suatu saat keluarga itu bercerai maka semua harta akan kembali menjadi milik masing-masing, dimana rumah kembali ke pihak perempuan dan perabot rumah di bawa pihak laki-laki.

[90] Lihat A. Latif Wiyata, *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga diri Orang Madura*, 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperkuat pola matrilinial masyarakat Madura tertua yang membentuk pola *tanéyan lanjhâng*.[91]

Di sisi lain, sebagaimana dituturkan D. Zawawi Imron, resistensi perempuan bagi orang Madura, karena sejak awal dalam sistem perkawinan, laki-laki Madura tidak perlu memikirkan rumah untuk tempat tinggal keluarganya nanti ketika akan menikah. Mertua atau calon mertua sudah mempersiapkan rumah untuk laki-laki yang akan menikahi anak perempuannya. Hal ini menyebabkan pertukaran yang tidak seimbang terhadap seorang suami, sehingga sebagai konsekuensinya seorang suami harus betul-betul dapat menjaga istrinya dengan baik, terutama yang menyangkut masalah kehormatannya. Setiap gangguan terhadap istri dan anak perempuan akan dianggap sebagai pelecehan terhadap harga diri. Karena itu, balasan yang setimpal terhadap pelecehan harga diri adalah kematian, sesuai ungkapan Madura "*tambhâna malo matè*" (mati atau menanggung malu).[92] Dalam konteks inilah carok menemukn relasinya dengan tradisi *tanéyan lanjhâng*.

Perempuan merupakan hal yang sangat sensitif bagi masyarakat Madura karena perempuan adalah manifestasi dari martabat dan kehormatan seorang laki-laki. Dalam ungkapan yang umum di Madura, istri tidak jarang pula tunangan dan anak perempuan adalah *bhântalla paté* (landasan kematian), maka mengganggu perempuan yang sudah menjadi istri orang lain diistilahkan dengan *aghâjâ' nyabâ* (main-main dengan nyawa). Ini tentu terkait dengan sistem perkawinan di Madura yang menurut A. Latief Wiyata menganut sistem matrilokal dan uxorilokal,

[91] Huub de Jonge (peny) *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi, Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura* (Jakarta: Rajawali, 1989), 14.
[92] D. Zawawi Imron, *Wawancara*, Sumenep, 24 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehingga seorang suami dituntut kompensasi berupa penjagaan terhadap istri secara maksimal bahkan sekalipun nyawa taruhannya.[93]

Perempuan merupakan bagian penting dalam struktur masyarakat Madura karena menjadi simbol prestise dan kehormatan sebuah keluarga. Karena itu perempuan begitu banyak dilekatkan dengan berbagai kearifan lokal masyarakat yang tumbuh berakar dari generasi ke generasi. Seperti halnya kearifan-kearifan lain, kearifan lokal pada masyarakat Madura sedikitnya memiliki fungsi dan atau ciri sebagai penanda identitas sebuah komunitas, perekat kohesi sosial, unsur budaya yang tumbuh secara natural serta pengarah pola pikir dan tingkah laku.[94] Pada masyarakat Madura, kearifan lokal yang hidup di tengah-tengah masyarakat utamanya begitu kuat mengarahkan pola pikir dan tingkah laku sehingga eksistensinya tetap bertahan kendati masyarakat mulai mengenal berbagai pola pikir hingga gaya hidup yang terbilang baru.

5. Prestise Dalam Kompetisi Karapan Sapi

Keberadaan karapan sapi sebagai budaya yang sudah mengakar bukan berarti lepas dari kontroversi. Dalam prerjalanannya, karapan sapi melahirkan pro dan kontra di tengah-tengah masyarakat Madura yang notabene dikenal sebagai wilayah dengan panetrasi Islam yang mendalam. Di antaranya tuduhan dari kalangan ulama, kaum santri dan kiai bahwa karapan sapi merupakan bentuk penyiksaan terhadap sapi yang dilarang keras oleh agama.

---

[93] Lihat A. Latief Wiyata, *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, 9.
[94] Fungsi yang demikian dikemukakan oleh John Haba dalam Reviltalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat. Irwan Abdullah, *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akan tetapi, kemampuannya bertahan hingga saat ini menunjukkan bahwa karapan sapi bukan sekadar sebuah pesta rakyat yang perayaannya digelar rutin setiap tahun. Karapan sapi juga tidak hanya sekedar tradisi yang dilaksanakan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya. Lebih dari itu, karapan sapi merupakan cara orang Madura untuk mengekspresikan citra kehidupannya, baik pada tingkat individu maupun sosial.

Karapan sapi adalah salah satu bentuk tradisi yang mengandung perpaduan antara kesenian, tradisi dan perlombaan. Di dalamnya terdapat unsur-unsur seperti *tokang tongkok* (joki),[95] *ambhin* (pakaian kebesaran sapi yang membawa ciri masing-masing daerah), *obhit* (hiasan kepala yang memuat pesan spiritual), *kaleles* (media tunggangan joki) dan *anjar* (helai kain yang menghiasi kaleles yang selalu ganjil). Di samping itu ada *paraksa* (para perawat sapi), *pengéréng* (para pendukung termasuk di dalamnya pemilik sapi, teman, tetangga, *dukhon*), dan *saronén.*

Dalam perlombaan karapan sapi, sepasang sapi jantan yang diperlombakan diusahakan lari kencang kira-kira sejauh seratus tiga puluh meter. Dalam prosesinya, tidak jarang ditemukan hal-hal aneh di arena karapan sapi. Sebagai contoh, secara logika sapi yang mempunyai kecepatan lari lebih tinggi akan mampu mencapai garis *finish* lebih cepat. Tetapi logika tersebut bukan segalanya bagi pemilik sapi. Di anatara pemilik sapi ada adagium *"Makke santa' ghi' belum*

[95] Salah satu yang paling menentukan dalam perlombaan karapan sapi adalah keberadaan *tokang tongkok* (joki). Seorang joki karapan sapi dituntut untuk tangkas. Oleh karena itu seorang *tokang tongkok* dipilih dari orang-orang yang berbadan kecil agar tidak terlalu membebani sepasang sapi yang sedang lari. Kebanyakan *tokang tongkak* ini masih di bawah umur, yaitu rata-rata berusia lima belas tahun. Seorang tokang tongkok harus menanggung resiko yang sangat besar. Selain dituntut tangkas dalam mengendalikan sapi agar dapat lari secara optimal, juga dituntut agar dapat menangkal bila ada "serangan gaib" yang dilancarkan oleh pihak lawan. Karena itulah, jika sapi yang ditungganginya menang maka hadiah yang diperoleh akan diberikan pada tokang tongkok.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanto bisa juara, mun ta' esseh lowar dhâlem" (Walaupun sapinya kencang belum tentu menjadi juara, kalau tidak lengkap luar dan dalam).

Kenyataannya, tidak jarang sapi yang dianggap lebih tinggi kecepatannya tetapi tertunda beberapa detik. Dalam keyakinan peserta karapan, hal itu terjadi karena mengalami "peristiwa gaib" seperti sapi tiba-tiba tertegun di garis *start*, sapi lari tidak lurus, sapi yang sedang lari kencang tiba-tiba berhenti dua meter menjelang *finish* atau sapi kembali berbalik ke garis *start*, serta beberapa peristiwa lain yang membuat sapi gagal mencapai kemenangan. Karapan sapi dalam prekteknya yang paling awal tidak sekedar berupa pacuan biasa kemudian berakhir dengan kebanggaan sang juara. Jika dicermati, sejak persiapan hingga berlangsungnya akan banyak ditemukan dominasi konteks ritual seperti adanya *dhukon* (dukun), tari yang diiringi *"pojhi"* (mantra) di depan sapi sebelum dimulainya pacuan, pemilihan jam yang tepat dan dari sudut mana sapi harus mulai berangkat.

Untuk mengantisipasi hal itu, para pemilik sapi meminta pertolongan pada kiai tradisional (yang lebih dikenal dengan *blatér* atau jawara) atau pemimpin keagamaan. Ada juga yang mencari nasehat para peramal atau dukun untuk menjaga agar dapat melawan kekuatan-kekuatan gaib yang dikirim oleh pihak lawan.[96] Selain itu, sebelum perlombaan dimulai, diadakan semacam ritual tari-tarian yang diiringi "*pojhi*" (mantra) di depan sapi sebelum dimulainya pacuan agar sapi-sapinya dapat memenangkan perlombaan. Menunjukkan bahwa kompetisi adu cepat ini bukanlah kompetisi biasa, tetapi perhelatannya dipenuhi dengan unsur-unsur transendental.

---

[96] Glenn Smith, Pentingnya Sapi Dalam Masyarakat Madura, Dalam Huub de Jonge (peny.) *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi, Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura,* (Jakarta: Rajawali, 1989), 288.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Para pemilik sapi percaya bahwa untuk memenangkan perlombaan, kecepatan sapi tidak menjadi satu-satunya faktor yang menentukan. Untuk itu para pemilik sapi menggunakan berbagai macam jalan untuk meraih kemenangan. Salah satu di antaranya adalah mencari jalan magik di kuburan keramat untuk mendapatkan barokah dari roh di tempat itu, walaupun sebagian besar mengandalkan dukun. Pemilik sapi, dan umumnya orang Madura, percaya bahwa tujuan akan tercapai apabila usaha lahir (*jhâlân loar*) dan usaha batin (*jhâlân dhâlem*). Untuk itu, selain mempersiapkan kesehatan sapi mereka juga datang pada kiai, dukun, dan kuburan yang dianggap sakti.[97]

Rachmat Subagya dalam hal ini mengatakan bahwa untuk mengejar gelar juara pemilik sapi karapan umumnya minta petunjuk dari kiai atau dukun mengenai keberangkatan ke lapangan, baik tentang hari (*nagah dinah*), pasaran (*panca bhâra*), dan jam keberuntungan. Umumnya orang Madura mempercayai adanya saat-saat tertentu yang dianggap *jhâjâ* (hari keberuntungan) atau *apes* (hari sial). Sesampainya di arena pun posisi sapi didasarkan pada petunjuk kiai atau dukun.[98] Di sini menunjukkan bahwa meskipun orang Madura sangat terkenal dengan fanatismenya terhadap Islam, namun juga tidak dapat dipungkiri bahwa kepercayaan sebelum Islam yang bernada searah masih mendapat tempat yang kuat dalam sistem kognitif mereka, khususnya yang berkaitan dengan

---

[97] Bagi sebagian besar orang Madura percaya bahwa kiai atau dukun memiliki kelebihan supranatural dan lebih dekat dengan Tuhan. Oleh karena itu segala petunjuknya pasti ditaati. Misalnya, sebelum berangkat ke arena pemilik sapi terlebih dahulu mengadakan selamatan di rumah dengan membuat sesajen empat warna (*tajhin tola' bhâlhâi*) dengan maksud supaya keberangkatan tidak mendapat rintangan dan terlepas dari mara bahaya. Di samping itu disediakan juga *dhâmar kembhang* (lampu minyak kecil) yang biasanya tidak boleh mati selama sapi ada di arena perlombaan. Keberadaan lampu minyak ini akan sangat menentukan nasip sapi di lapangan, untuk itu harus dijaga agar tetap menyala agar sapi itu *mujur*. Kalau sampai lampu itu mati, maka sapi akan *apes* atau kalah.

[98] Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka. Jakarta, 1981), 181.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

supranatural. Kepercayaan terhadap alam gaib dan berbagai ilmu kanoragan (ilmu kesaktian) masih banyak ditemui khususnya pada masyarakat pedalaman.

Setiap kiai atau dukun memiliki pedoman dan petunjuk yang berbeda, sehingga cara-cara yang diberikan akan berbeda pula. Ada yang menggunakan keminyan yang harus ditabur di lapangan, ada yang memberikan jimat-jimat yang harus selalu dipegang oleh pemilik atau joki, dan ada pula yang memutar-mutar sapinya tiga kali ke arah kiri waktu masuk gelanggang karapan.[99] Fenomena ini merupakan hal yang wajar dalam pola pikir masyarakat Madura. Mereka beranggapan bahwa kejadian itu merupakan manifestasi dari "pertarungan gaib" antar kru karapan sapi untuk mencapai kemenangan.

a) Dinamika Karapan Sapi

Jika ditelusuri, secara historis karapan sapi sudah ada sebelum abad XV Mesehi dan sapi yang dilombakan mayoritas berasal dari pulau Sapudi. Hanya saja aturan main karapan sapi awalnya terletak pada penguasaan sapi, tidak seperti sekarang yang penetapan juaranya berdasarkan yang lebih dahulu memasuki garis akhir. Namun seiring perkembangan zaman, kini sapi-sapi karapan didandani dengan berbagai macam aksesori dan diarak sebelum pertandingan. Dandanan tersebut sekaligus sebagai simbol kebanggaan. Hal ini karena dalam setiap arak-

[99] Masyarakat Madura meyakini beberapa metode dalam menentukan sikap termasuk juga dalam menekuni karapan sapi. Kesesuaian dan keselarasan alam makrokosmos dan mikrokosmos sangat diperhatikan. Kekuatan supranatural sangat mendominasi dalam segala aktivitas kehidupan sehingga dalam gerak dan langkah kehidupan tidak lepas dari ikatan dunia abstrak yang diyakini kuat dalam sistem kognitif mereka. Sejak seekor anak sapi jantan lahir dan diketahui mempunyai ciri-ciri fisik yang memadai sebagai sapi karapan, spontan hari kelahiran, jam, pasaran dan posisi naga, tercatat dalam agenda pemilik sapi yang merupakan data awal untuk diolah lebih lanjut dengan rumus-rumus dan metode tersendiri. Kelahiran seekor sapi jantan yang potensial pada hari tertentu akan diramal oleh para ahli mengenai apa dan bagaimana nekton (ramalan berdasarkan hitungan) sapi itu nanti. Ilmu Pancabara adalah salah satu sarana untuk menyelaraskan diri dengan alam. Pancarabara adalah suatu perhitungan yang mirip primbon di Jawa pada umumnya. Lihat Buhari, *Karapan Sapi: Upaya-upaya yang Dilakukan Untuk Mencapai Kemenangan* (Yogyakarta: Skripsi Antropologi Universitas Gajah Mada, tidak diterbitkan, 1994), 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

arakan menjelang lomba, para pemilik sapi akan berjalan di barisan terdepan diikuti oleh sapi-sapi miliknya serta serombongan pemusik *saronén* disertai tari-tarian.[100]

Pada awalnya karapan sapi diadakan di tegalan atau di sawah. Selanjutnya tempat tersebut diganti dengan lapangan khusus. Secara garis besar ada dua jenis karapan sapi, yakin lomba karapan sapi formal dan lomba karapan sapi non-formal. Karapan sapi formal ditangani oleh sebuah panitia penyelenggara yang ditetapkan oleh pemerintah daerah dan pemenangnya diberi hadiah. Sementara itu pelaksanaan karapan sapi non-formal tidak ditangani oleh panitia, tetapi tetap ada campur tangan pemerintah setempat terutama yang menyangkut masalah ketertiban dan keamanan. Dalam karapan sapi jenis ini hadiah bagi pemenang tidak disediakan.[101]

Dinas Peternakan mengemukakan bahwa karapan besar merupakan bentuk karapan yang paling tradisional. Akan tetapi ada pendapat baru bahwa karapan besar dalam bentuk yang ditemukan saat ini hanya diadakan sejak tahun 1956, sementara bentuk karapan sapi yang disebut dengan karapan sapi adat jauh lebih tua umurnya.[102] Dikatakan karapan sapi adat karena dalam pelaksanaannya karapan ini tidak menekankan pemenang atau juara secara resmi. Prosesi pelaksanaannya juga sangat sederhana. Para peserta karapan tidak harus melalui proses seleksi dan tempatnya cukup di tegalan atau di sawah. Akan tetapi, jenis

---

[100] Helene Bouvier, *Lebur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), 173.

[101] Dalam perkembangan selanjutnya karapan sapi tidak hanya diselenggarakan setiap tahun. Lambat laun pelaksanaan dan ritualnya mengalami perubahan-perubahan sehingga terdapat beberapa jenis karapan sapi, seperti karapan adat atau karapan nazar, karapan insidental, karapan besar, dan karapan pesanan.

[102] Sutjitro, *Gengsi, Magik, dan Judi: Karapan Sapi di Madura, Pelatihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* (P2is), (Universitas Jember, Tidak Diterbitkan, 1992), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerapan ini tetap merupakan ajang meraih gengsi dan status sosial dalam masyarakat.

Namun, seiring perkembangan zaman, karapan besar menjadi ajang karapan yang paling bergengsi dibandingkan dengan karapan lain. Dalam karapan ini hadiah yang dipertaruhkan cukup besar, baik yang disediakan oleh sponsor atau pun pihak penyelenggara. Dewasa ini karapan se-Madura memperebutkan piala bergilir Presiden Cup yang biasanya diselenggarakan di ibu kota keresidenan Pamekasan. Selain bernuansa lebih ketat, karapan ini juga sangat meriah karena para penonton tidak hanya menyaksikan karapan sapi tetapi juga disuguhkan lomba *sapé sono'* (sapi pajang) lengkap juga dengan berbagai macam tarian ritualnya.

Menurut Almoni, salah seorang pemilik *sapé sono'* di desa Lenteng Barat[103] yang sampai saat ini gemar mengikuti kontes, baik kerapan sapi maupun *sapé sono'*, *sapé sono'* berbeda dengan karapan sapi. Dalam kontes *sapé sono'*, sapi yang dilombakan adalah sapi betina yang seluruh tubuhnya diberi hiasan atau semacam pakaian raja-raja. Kalau pada karapan sapi yang menjadi kriteria unggul adalah kekuatan, kecepatan, dan daya tahan sapi sehingga dilakukan dengan cara

[103] Lenteng merupakan nama sebuah desa yang berdiri sekitar abad ke-13 M, yaitu pada masa kejayaan kerajaan Sumenep di bawah pemerintahan Jokotole. Konon Raja Jokotole atau Ario Kodanapole, menamai Lenteng karena secara geografis daerah ini terletak di tengah-tengah daerah lain dalam kekuasaan kerajaan Sumenep. Lenteng dalam bahasa Madura berarti "tengah" (*len-tenga*), menjadi pusat jalur perekonomian dan perdagangan bagi daerah-daerah lain di Madura Timur. Letaknya yang strategis menjadi pusat kegiatan ekonomi dan bisnis produk andalan lokal, seperti tembakau Madura, sehingga banyak juragan tembakau dan bandol-nya yang kaya raya menetap di wilayah kecamatan Lenteng. Umumnya para juragan tembakau dan orang kaya inilah yang kemudian berperan penting dalam pelestarian berbagai seni kebudayaan khas Madura dewasa ini termasuk budaya tradisional kerapan sapi yang memerlukan biaya operasional dan pemeliharaan yang mahal. Lihat Huub de Jonge (eds.), *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura* (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melukai sapi tersebut, maka yang menjadi penilaian dalam *sapé sono'* adalah kecantikan (*karaddinan*) dan lenggak-lenggoknya (*tengka kulina*).[104]

Tetapi penilaian yang lebih penting justru pada bagian akhir perlombaan, saat sapi-sapi tersebut diharuskan memasuki sebuah ruangan cermin. Banyak sapi yang takut memasuki ruangan cermin, karenanya banyak yang gagal menjadi juara. Hanya sapi-sapi yang terlatihlah yang bisa memasuki ruangan cermin tersebut. Pada tahap inilah inti penilaian *sapé sono'* akan sangat menentukan, yaitu kepatuhan sang sapi (*katondu'an*) terhadap sang tuan (pemilik). Dari segi pelaksanaannya, karapan sapi dan sapi sono' memang berbeda, namun sebenarnya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Kedua-duanya sama-sama merupakan cara orang Madura berekspresi dan mengaktualisasikan nilai-nilai sosialnya.

b) Pertaruhan Harga Diri Dalam Kompetisi

Sebelum melangkah masuk pada makna karapan sapi, pertanyaan yang mesti dijawab adalah apakah karapan sapi itu sendiri merupakan suatu yang perlu dimaknai? Menjawab pertanyaan ini tentu bukan perkara yang sederhana. Pertama harus dimulai dari apa makna dan fungsi karapan sapi sebagai suatu kesenian yang hidup dalam masyarakat Madura. Baru setelah itu melangkah pada pertanyaan makna karapan sapi bagi masyarakat Madura. Sebab tanpa memahami makna, mustahil untuk memahami lebih jauh keberadaan karapan sapi.

---

[104] Almoni adalah pemilik sapi sono' yang aktif mengikuti kontes sapi sono yang diadakan di berbagai tempat di Sumenep sampai saat ini. Selain sapi sono, koleksi sapi piaraan Almoni juga terdapat sapi karapan. Menurutnya memelihara sapi sono' dan sapi karapan tidak sama dengan memelihara sapi ternak biasa. Dibutuhkan keahlian khusus agar perkembangan dan pertumbuhan sapi bisa dijaga kualitasnya. Selain itu, bibit sapi juga harus jelas asa-usulya berasal dari sapi juara dan pernah memenangkan kontes. Tantangan berat memlihara sapi kontes menurutnya juga adalah dalam menjaga sapi-sapi tersebut dari incaran para pencuri sapi di malam hari. Menurut Almoni keahlian memelihara sapi ini dia dapatkan sejak kecil di desanya, Pulau Poteran Sumenep. Almoni, *Wawancara*, Sumenep, 20 Februari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Frondizi menyatakan bahwa nilai itu tidak ada untuk dirinya sendiri, setidak-tidaknya di dunia ini; ia membutuhkan pengemban untuk berada. Oleh karena itu, nilai nampak seolah-olah hanya merupakan kualitas dari pengemban nilai tersebut: keindahan dari sebuah lukisan, kebagusan dari sepotong pakaian, kegunaan dari sebuah peralatan. Kualitas seperti itu merupakan bagian dari eksistensi objek: yang memberikan keberadaan bagi objek.[105] Lebih jauh, menurut Frondizi, nilai tidak menopang dirinya sendiri, namun memiliki keberadaan yang bersifat parasitis. Dengan kata lain, nilai senantiasa nampak pada kita terletak pada pengemban. Pengemban itu bersifat riil dan kita dapat mempersepsinya melalui indera.[106]

Sementara itu berbicara nilai dalam suatu objek, Sachari menyatakan bahwa manusia bukan saja sebagai makhluk pembuat alat, melainkan juga sebagai makhluk pembuat simbol (*homo simbolicum*).[107] Untuk itu, penting kiranya di sini melihat karapan sapi dalam konteks simbol estetika. Upaya ini tidak terlepas dari kerangka deskripsi dari situasi yang mencerminkan situasi sosial budaya masyarakat Madura, berkaitan dengan sistem ide, simbol dan unsur religi. Dalam konteks karapan sapi, nilai tersebut terkait peran dan fungsinya di tengah-tengah masyarakat Madura.

Dalam kaitannya dengan estetika, pandangan Cassirer tentang simbol dalam hal ini sangat relevan. Gagasan-gagasan Cassirer tentang bentuk simbolis adalah bahwa karya estetis bukanlah semata-mata reproduksi dari realitas yang

---

[105] Risieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai,* alih bahasa Cuk Ananta Wijaya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 7-8.
[106] Ibid, 40.
[107] Bersimbol merupakan suatu keharusan bagi perkembangan budaya manusia. Dengan simbol, manusia dapat mentransmisikan pengetahuannya secara baik dalam rangka memahami pengalaman fisik yang sebenarnya merupakan refleksi dari hal yang bersifat non-fisik. Agus Sachari, *Estetika: Makna, Simbol, dan Daya* (Bandung: Penerbit Institut Teknologi Bandung, 2002), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"selesai". Seni merupakan salah satu jalan ke arah pandangan objektif atas benda-benda dan kehidupan manusia. Seni bukanlah imitasi realitas, melainkan penyingkapan realitas. Tentu saja, alam yang disingkapkan melalui seni tidak sama artinya dengan kata "alam" sebagaimana digunakan oleh ilmuwan.[108]

Senada dengan itu, Susanne Langer memberikan gambaran yang lebih tegas berdasarkan penggunaan istilah itu sebagai subjek dan hubungannya dengan fungsi makna. Pada aspek ini pengertian simbol menjadi lebih dinamis dibandingkan dengan tanda. Dalam *Philosophy in a New Key*, Langer menyatakan: *The fundamental difference between signs and symbols is this difference of association, and consequently of their use by the third perty to the meaning function, the subject; signs announce their objects to him, whereas symbols lead him to conceive their objects.*[109]

Dalam kaitannya dengan karapan sapi, peran simbol secara signifikan dapat dimengerti karena, sebagai mana dikemukakan Kuntowijoyo, karapan sapi merupakan suatu tradisi yang hidup, yang menunjukkan intensifnya kesatuan perasaan orang Madura dengan ternaknya. Intensifitas kesatuan perasaan orang Madura dengan sapi, menjadikan sapi sebagai bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat Madura. Karena itu wajar jika dalam beberapa hal orang Madura megekspresikan beberapa perinsip hidupnya dengan simbol sapi.[110]

---

[108] Simbol tidak dapat dijabarkan menjadi tanda semata-mata. Tanda dan simbol masing-masing terletak pada dua bidang pembahasan yang berlainan: tanda adalah bagian dari dunia fisik; simbol adalah bagian dari dunia makna manusiawi. Tanda adalah 'operator', simbol adalah 'designator'. Tanda, bahkan jika dipahami dan dipergunakan seperti itu, bagaimanapun merupakan sesuatu yang fisik dan substansial; simbol hanya memiliki nilai fungsional. Lihat Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei Tentang Manusia,* alih bahasa Alois A. Nogroho (Jakarta: Gramedia , 1990), 47-48.

[109] Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key, A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, third edition (Harvard, 1976), 61.

[110] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2017), 371-372.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai budaya asli orang Madura karapan sapi mencerminkan beberapa hal tentang kultur dan struktur sosial. Hal yang paling menonjol, yang segera dapat ditangkap dalam karapan sapi, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, adalah perebutan status sosial (derajat). Karapan sapi sebagai suatu tindakan simbolik tidak lain merupakan sarana komunikasi sosial orang Madura yang tergambar dalam perebutan status. Karapan sapi dengan segala aspek ritualnya tidak lain merupakan media yang dijadikan sebagai ajang perebutan prestise untuk mengangkat martabat seseorang di mata masyarakat. Orang Madura akan merasa bangga ketika sapi-sapi piaraannya berhasil menjadi juara pada sebuah kejuaraan karapan sapi.

Hal ini sebenarnya erat kaitannya dengan cara pandang di kalangan kaum jagoan/blater di Madura bahwa status sosial dan derajat seseorang (laki-laki) ditentukan oleh tiga hal; pertama istri, kedua sapi, dan ketiga kekayaan lainnya. Seseorang akan dihormati, disegani, dan terangkat derajat sosialnya jika ia mempunyai banyak istri (poligami), banyak sapi, dan banyak harta. Dalam priode-priode tertentu hingga saat ini, di Madura laki-laki benar-benar disebut laki-laki apabila dia mempunyai nyali untuk beristri banyak dan mengoleksi sapi unggul, sementara kekayaan lain seperti rumah, uang, dan tanah hanyalah unsur sekunder dalam pemetaan status sosial seseorang. Untuk itu, tidak heran jika orang-orang kaya dengan rumah mewah tetap memelihara sapi sekaligus dengan kandangnya.

Lebih jelas makna karapan sapi dapat dilihat dari kategori-kategori sosial. Kategori-kategori sosial yang paling relevan di dalam masyarakat Madura, yaitu juragan sebagai lapisan atas yang didukung oleh para pengikut, dukun dan pemelihara dan sebagainya yang cenderung datang dari golongan atas kelas sosial

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lebih rendah daripada pemilik. Mereka seolah-olah merupakan kliennya dan mereka terlibat dalam memajukan kemenangan juragannya. Pengiring-pengiring ini yang langsung memegang sapi, kadang-kadang terlibat dalam memajukan kemenangan juragannya, sehingga kemenangan juragannya berarti kemenangannya.

Untuk kelas menengah bersaing dalam karapan sapi berarti membuka kran baru kemungkinan untuk maju secara ekonomis dan sekaligus meningkatkan martabat dirinya dan keluarganya. Dengan demikian, mengikuti turnamen karapan sapi, berarti juga mengharap untuk masuk ke golongan atas. Sederhananya, karapan yang diadakan secara besar-besaran merupakan ajang pertaruhan kehormatan, gengsi dan nama baik para pemilik menengah dan atas yang mewakili daerah dan pengikut mereka. Pemeliharaan nama baik tidak terbatas pada golongan ini, namun merupakan suatu ciri umum di Madura. Akan tetapi, dalam kelas menengah ke bawah nama baik itu biasanya dipertaruhkan dan dipertahankan secara langsung dengan konflik fisik antara anggota keluarga; di sini celurit yang berbicara.[111]

Karena itulah, di kalangan menengah ke atas, penyelesaian konflik secara langsung jarang terjadi. Ini tidak berarti bahwa persaingan antara mereka tidak ada, hanya saja cara penyelesaiannya yang berbeda. Salah satu cara itu adalah pertaruhan nama dan gengsi pemilik sapi karapan. Karena memelihara nama baik merupakan salah satu nilai Madura yang paling penting. Maka, menurut Sutjitro,

[111] Sutjitro, *Gengsi, Magik, dan Judi: Karapan Sapi di Madura, Pelatihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*, 15-16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karapan sapi merupakan pencerminan dan ekspresi dari kompetisi harga diri di tengah masyarakat blater menengah ke atas.[112]

6. Harga Diri dan Legenda Kesatria Madura

Studi tentang budaya carok dalam masyarakat Madura sangat menarik untuk dikaji setidak-tidaknya disebabkan oleh beberapa hal, antara lain bahwa tradisi carok memiliki konotasi dan persepektif yang negatif bagi masyarakat luas. Fenomena carok sebagai salah satu upaya penyelesaian sengketa yang berbenturan dengan aturan Hukum Negara di Indonesia. Banyak yang menganggap carok adalah tindakan keji dan bertentangan dengan ajaran agama meski suku Madura sendiri kental dengan agama Islam pada umumnya tetapi, secara individual banyak yang masih memegang tradisi carok, utamanya di kalangan jagoan atau blater. Kata carok sendiri berasal dari bahasa Madura yang berarti 'bertarung dengan kehormatan'. Biasanya, carok merupakan jalan terakhir yang ditempuh oleh masyarakat suku Madura dalam menyelesaikan suatu masalah. Carok biasanya terjadi jika menyangkut masalah-masalah yang menyangkut kehormatan/harga diri bagi orang Madura (sebagian besar karena masalah perselingkuhan dan harkat martabat/kehormatan keluarga).

Perbedaan carok dengan pembunuhan biasa adalah adanya unsur membela kehormatan diri dan keluarga, karena unsur itulah maka pihak yang kalah maupun yang menang akan mendapatkan kehormatan dan sanjungan karena dia dianggap sebagai pahlawan keluarga karena menyelamatan keluarga dari suatu kenistaan, carok sebagai perkelahian menggunakan senjata tajam untuk membela dan

[112] Ibid, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempertahankan kehormatan, martabat dan nama baik keluarga serta masalah harga diri. Sikap berani bertindak dan berani bertanggung jawab seolah-olah ingin ditunjukkan oleh pelaku carok. Biasanya yang terjadi dia mengaku terus terang akan perbuatannya tanpa didesak oleh siapapun juga dengan datang menyerahkan diri kepada aparat setempat.

Dari penjelasan di atas, peneliti berusaha mempelajari bentuk-bentuk pengalaman dari sudut pandang orang yang mengalaminya secara langsung, juga diartikan sebagai studi tentang makna, dimana makna itu lebih luas dari sekedar bahasa yang mewakilinya. Dalam hal ini dipandang penting menghadirkan carok dalam kerangka analisis sosiologis-fenomenologis, analisis yang tidak terpaku pada upaya mengetahui (*to know*) seperti dipersepsi sejauh ini, tetapi lebih dari itu bagaimana kita memahami (*to understand*). Masuk dan menyelami jiwa dan spirit di balik tindakan carok yang selama ini dipahami melulu secara negatif sebagai tindakan brutalisme, barbar, dan tidak beradab.

Streotipe negatif terhadap carok jelas melahirkan sudat pandang negatif pula terhadap perspektif orang Madura secara umum. Sikap yang justru kontraproduktif dengan orientasi multikulturalisme dalam kehidupan berbangsa. Tetapi bahwa setiap masyarakat memiliki cara dan metode sendiri untuk mengungkapkan dan mempertahankan harga diri. Pada titik tertentu memang bukan untuk membenarkan carok sebagai suatu fenomena, tetapi lebih untuk dipahami sebagai sebuah mekanisme sosial yang khas dari suatu budaya tertentu. Fungsinya untuk meluruskan opini dan streotipe negatif masyarakat di luar Madura yang kadang menilai Madura melampaui realitasnya sendiri.

a) *Carok dan Harga Diri*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dibandingkan hal-hal lain, kekerasan atau praktik carok barangkali merupakan hal yang paling sering diidentikkan dengan masyarakat Madura. Ini merupakan suatu keniscayaan bukan hanya karena praktik semacam carok tidak dapat dengan mudah ditemui di wilayah-wilayah lain, akan tetapi karena carok sendiri memiliki berbagai kekhasan yang membuatnya berbeda, semisal bentuknya yang beragam dan evolutif namun khas, ikon celurit serta motif-motif yang melatarbelakanginya. Saking identiknya Madura dengan carok dan nilai-nilai kekerasan, hal-hal lain tentang Madura menjadi tidak banyak diketahui.

Ungkapan-ungkapan, istilah, dan atau pepatah yang sering dilontarkan orang Madura memang berbau kasar misalnya, "*mon tako'an ngangghui rok bhai*" (lebih baik mengenakan rok daripada penakut), "*Madhurâ réya maddhu bi' dhârâ*" (Madura itu madu dan darah), "*maté lagghu' otabâ satéya ta' kéra epajungi emas*" (mati besok atau sekarang sama saja, tak mungkin dipayungi emas), *angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata* (lebih baik putih tulang daripada putih mata), dan lain-lain. Ini menunjukkan betapa pentingnya nilai harga diri bagi masyarakat Madura. Terlepas dari penafsiran lain tentang asal-usul carok, bahwa harga diri (*malo*) menempati posisi penting di balik tindakan sosial orang Madura.[113]

Dalam konteks fenomenologis, carok harus dimaknai sebagai tindakan sosial sehingga memiliki kesamaan dan kebersamaan dalam ikatan makna intersubjektif. Carok sebagai tradisi merupakan reaksi terhadap pelecehan nilai yang begitu dijunjung tinggi, yaitu nilai harga diri (*malo*) seseorang atau

[113] Persoalan tahta, harta (utamanya tanah dan ternak) dan wanita hingga hari ini masih dipercaya sebagai sebab paling umum yang mengawali terjadinya carok.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelompok seperti mengganggu istri dan anak gadis orang lain, persoalan martabat, perlakukan tidak adil, dan balas dendam akibat carok yang terjadi sebelumnya.

Kata "*malo*" dalam bahasa Madura tidak bisa disamakan dengan kata malu dalam bahasa Indonesia. Malu dalam bahasa Indonesia lebih bisa disepadankan dengan "*todus*" dalam bahasa Madura.[114] *Malo* merupakan jenis malu yang terkait dengan persoalan harga diri. Jadi *malo* memiliki konotasi lebih sebagai simbol yang digunakan orang Madura untuk mewakili harga diri. Inilah sebabnya, mengapa banyak orang luar Madura salah tafsir terhadap konsep *malo*. Salah tafsir ini menyebabkan orang luar Madura gagal menangkap konteks historis dan sosial budaya Madura.

Formulasi dari pengertian carok, seperti disampaikan oleh Latief Wiyata, adalah suatu tindakan atau upaya pembunuhan (dapat pula berupa penganiayaan berat) dengan menggunakan senjata tajam pada umumnya celurit, yang dilakukan oleh orang laki-laki terhadap laki-laki lain yang dianggap telah melecehkan sebuah harga diri, baik secara individu sebagai suami maupun kolektif yang mencakup keluarga, terutama yang berkaitan dengan persoalan kehormatan istri sehingga akhirnya membuat *malo*.

Dalam realitas sosial kehidupan Madura, tindakan mengganggu istri orang atau perselingkuhan merupakan bentuk pelecehan harga diri paling menyakitkan bagi laki-laki Madura, dan biasanya tidak ada cara untuk menebusnya kecuali dengan carok. Tidak salah kiranya jika seorang penyair dan budayawan Madura, D. Zawawi Imron mengungkapkan bahwa "saya kawin dinikahkan oleh penghulu,

---

[114] Bisa disederhanakan bahwa todus itu muncul dalam diri seseorang sebagai akibat dari tindakan dirinya sendiri yang minyimpang dari aturan-aturan normatif. Sedangkan *malo* muncul sebagai akibat dari perlakukan orang lain yang meingkari atau tidak mengakui kapasitas dirinya, sehingga yang bersangkutan merasa terhina harga dirinya. Lihat A. Latief Wiyata, *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*,170-174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disaksikan oleh orang banyak, serta dengan memenuhi peraturan agama. Maka siapa saja yang mengganggu istri saya, berarti menghina agama saya sekaligus menginjak-injak kepala saya." Dari ungkapan ini sudah jelas, bahwa martabat dan kehormatan istri merupakan manifestasi dari martabat dan kehormatan suami, karena istri adalah landasan kematian.[115]

Jika dicermati apa yang dipapaskan di atas, pada dasarnya mengandung makna bagaimana orang Madura memandang institusi perkawinan, secara khusus, dan bentuk pelecehan yang lain secara umum sebagai bentuk maskulinitas. Orang Madura menganggap institusi perkawinan sebagai manefestasi kelaki-lakian. Maksudnya, seorang laki-laki baru akan menemukan dirinya sebagai seorang laki-laki apabila ia telah menikah.

Laki-laki dan perempuan dihargai dengan otonomi perannya masing-masing. Laki-laki dengan kelebihan fisiknya, sementara perempuan berdasarkan perilaku, kelembutan, kecantikannya, dan kometmennya menjaga kesucian. Bukan berarti perempuan berada pada posisi nomor dua. Perempuan tetap mempunyai nilai yang sama berdasarkan otonomi perannya masing-masing dalam masyarakat. Di dalamnya tetap dimaknai sebagai prinsip keadilan dan bukan subordinasi.[116] Laki-laki menjaga perempuan dari gangguan orang lain, sementara perempuan harus menjaga kehormatan keluarga. Jika ini dilanggar maka carok adalah alternatif yang kerap menjadi pilihan.

Carok sebagai tindakan pembunuhan adalah tindakan untuk penebus rasa *malo*. Karena itu carok selain mendapat dorongan dari keluarga, biasanya juga

---

[115] Ibid, 170-174

[116] Achmad Bahrur Rozi, Metafisika Kerapan Sapi: Mengungkap Makna Status Sosial dan Relasi Gender dalam Masyarakat Madura dalam Jurnal Pelopor Pendidikan (STKIP Sumenep, Vol. 4, Nomor 1 Januari 2013), 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapat dukungan dan persetujuan sosial. Selain itu, carok merupakan media kultural pada zamannya yang erat kaitannya dengan kapasitas diri.[117] Carok menempatkan seseorang pada ajang pertaruhan kehormatan, gengsi dan nama baik terutama pada masyarakat kelas menengah ke bawah.[118] Di kalangan masyarakat jagoan atau blater harga diri kadang menjadi lebih tinggi dari agama. Artinya, di kalangan masyarakat di mana carok diagungkan, *malo* merupakan hal yang lebih menakutkan daripada ancaman dosa membunuh di akhirat kelak.

Begitu tingginya orang Madura menjunjung harga diri sehingga di kalangan para jagoan biasanya terucap doa, "*Ya Allah, abtina naréma ebhendhu Ajunan, asal abtina tak malo ka bhângsa*" (Ya Allah, biarlah aku rela Engkau Marah, asalkan tidak hina – tetap punya harga diri – di tengah masyarakat). Suatu bukti bahwa harga diri di kalangan jagoan/blater merupakan nilai yang tidak bisa diganggu gugat. Menang terhormat dan kalah terhormat. Untuk itu, seorang jagoan atau orang yang hendak menantang tanding carok dengan jagoan akan menempuh jalan apapun untuk meraih kemenangan. Termasuk mendatangi kiai/dukun untuk meminta petujuk, doa, atau tempat dan waktu yang menurut sang dukun itu *jhâjâ* (waktu baik).[119]

Pelecehan harga diri sama artinya dengan pelecehan terhadapa kapasitas diri. Sementara kapasitas diri seseorang secara sosial tidak dapat dipisahkan dengan peran dan status sosialnya dalam struktur sosial. Peran dan status sosial ini dalam prakteknya tidak cukup hanya disadari oleh individu yang bersangkutan,

---

[117] A. Latief Wiyata, *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, 184.
[118] Sutjitro, *Gengsi, Magik, dan Judi: Karapan Sapi di Madura*, Pelatihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial (P2IS) (Universitas Jember: Tidak Diterbitkan, 1992), 5-16
[119] Wawancara dengan Bapak Mura'e, warga desa Tana Mera Kecamatan Saronggi. Bapak Mora'e adalah salah satu orang yang dikenal sebagai jagoan di daerahnya. Selain pernah menang carok, dia juga pernah lolos dari maut setelah dikeroyok oleh bebearapa orang yang hendak membunuhnya. Mura'e, *Wawancara*, Sumenep, 25 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi harus mendapat pengakuan dari orang atau lingkungan sosialnya. Bagi orang Madura, tindakan tidak menghargai dan tidak mengakui peran seseorang pada gilirannya akan menimbulkan rasa *malo*.

b) Carok dan Nilai Kesatria Madura

Dalam fenomenologi, tindakan manusia menjadi suatu hubungan sosial bila manusia memberikan arti atau makna tertentu terhadap tindakannya itu, dan manusia lain memahami pula tindakannya itu sebagai sesuatu yang penuh arti. Dengan kata lain, teori ini berpendapat bahwa manusia atau individu bisa menciptakan dunia sosialnya sendiri dengan memberikan arti kepada perbuatan-perbuatannya itu.

Carok merupakan simbol kesatria dalam memperjuangkan harga diri (kehormatan). Carok dengan maknanya sebagai tindakan yang penuh arti, sebenarnya mengandung juga pengertian bahwa di balik fenomena kekerasan yang ditampilkan terdapat sisi lain dari nilai Madura yang terpuji. Orang Madura akan sangat menghormati orang menghormati dirinya, sebaliknya akan kejam terhadap orang yang menginjak-injak harga dirinya. Orang Madura dapat dijadikan kawan yang setia apabila melakukan pendekatan dengan cara yang baik-baik. Akan tetapi, apabila kita menghianatinya maka hati-hatilah dengan tindakan mereka yang tidak bisa diduga.[120]

[120] Sebenarnya harga diri merupakan kumpulan dari nilai-nilai terpuji yang tidak bisa dipisahkan dengan nilai lain seperti sikap kedermawanan dan *ma'ruf* (perbuatan yang utama) yang bisa dicapai dengan usaha kerasa dan bersedia menanggung resiko. Perwujudan praktis dari konsep-kosep di atas adalah murah hati, dermawanan, dan pengampunan. Murahan hati dalam arti memberi atau menolong orang yang membutuhkan pertolongan merupakan nilai yang dijunjung tinggi dalam beberapa masyarakat, bahkan sejak pra-Islam, masyarakat Arab terkenal dengan sebutan *murūah* (harga diri). Nilai ini senantiasa menjadi ruang kompetisi untuk meraih kebajikan dengan memperlihatkan kedermawanan di antara suku yang ada. Di samping untuk memperoleh penghargaan, penghormatan, dan keteladanan, aspek yang paling penting adalah pengaruh dan simbol prestise, sebab dari sini terutama dalam masarakat kesukuan, seseorang dengan keberanian dan kedermawanan mendapat penghormatan dan pengakuan secara sosial.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari sudut pandang sosial, carok tidak bisa dipisahkan dengan jagoan/blater. Orang Madura dengan caroknya untuk membela harga diri dan kehormatan akan dinilai dan dipandang memiliki keberanian sebagai seorang blater atau jawara. Sebaliknya, laki-laki Madura yang memilih jalan toleran ketika dihadapkan pada *malo* akan dipandang oleh masyarakat Madura sebagai orang yang tidak memiliki jiwa keblateran. Di sini carok, meski bukan satu-satunya, menjadi ajang dan arena legitimasi untuk mengukuhkan status sosial seseorang sebagai blatér.

Pada level yang ekstrim, orang Madura yang sudah diakui oleh masyarakat sebagai jago dengan sengaja mengambil istri orang. Merebut istri sah orang lain tidak lain untuk menunjukkan bahwa dirinya adalah orang yang *angko* atau *tatak.*[121] Laki-laki yang membiarkan saja istrinya diambil jagoan akan sangat hina di mata masyarakat. Pihak yang menanggung malu tidak hanya dirinya tetapi seluruh keluarga besar akan menanggung malu. Selanjutnya dia dan keluarganya akan senantiasa dilecehkan oleh masyarakat sebagai pecundang. Sebaliknya, laki-laki yang menerima tantangan dan mengajak carok orang yang mengambil istrinya akan dipandang sebagai orang yang *angko*. Jika kalah dia akan dikenal sebagai orang yang mati terhormat dan jika dia menang maka status sosialnya akan naik dan mendapat pengakuan sosial sebagai orang yang *angko* atau *tatak.*[122]

Karena carok merupakan ekspresi nilai-nilai yang dihargai dan dijunjung tinggi di tengah masyarkat, ia tidak hanya berdiri sendiri sebagai bentuk kekerasan semata. Carok merupakan manifestasi nilai-nilai lain seperti nilai

---

[121] *Angko* dan *tatak* dalam bahasa Madura lebih bermakna berani menghadapi tantangan dan resiko daripada dimaknai angkuh dalam atau sombong dalam bahasa Indonesia. Orang Madura yang *angko* dan *tatak* akan disegani dan dihormati oleh masyarakat sekitarnya. Jadi angko dan tatak merupakan sikap yang terpuji dan tidak berkonotasi negatif bagi orang Madura.
[122] Mura'e, *Wawancara,*Tana Mera Sumenep, 25 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keberania, kedermawanan, kesetiaan, pengorbanan, dan penghormatan merupakan nilai terpuji. Suatu nilai yang menjadi acuan moral pada masyarakat kesukuan dan mengalami internalisasi ke dalam ajaran agama. Dalam moralitas kekesatriaan (*murūah* dalam bahasa agama), hukum yang berlaku adalah tangan dibalas tangan, mata dibalas mata, dan harga diri dibalas nyawa. Orang Madura tidak segan-segan menantang maut jika persoalannya menyangkut nilai-nilai yang mereka junjung tinggi.

Carok merupakan bentuk manifestasi dari identitas (*identity*), khususnya menyangkut kolektifitas. Dalam alam pikir orang Madura, carok bukan semata-mata kekerasan, juga bukan tindakan kriminal seperti dimaksud hukum positif. Carok adalah media laki-laki Madura dalam mempertahankan dan menjaga kehormatan dan harga diri. Carok merupakan ungkarapan rasa *pasra* orang kecil (*bhungkalatan*) yang tak punya apa-apa lagi untuk diandalkan kecuali keberanian agar harga dirinya diperhitungkan. Carok merupakan bagian tak terpisahkan dari moralitas kekesatriaan orang Madura yang sangat menghargai keberanian, kedermawanan, kesetian, pengorbanan, dan penghormatan.

Masyarakat Madura dalam proses sejarah yang cukup panjang, mengalami dinamika dalam berbagai bidang; baik politik, sosial, ekonomi, pendidikan, budaya, dan lain sebagainya. Bersamaan dengan hal itu, carok mengalami pergeseran makna. Signifikansi dan fungsi moralnya lambat laut mengalami disorientasi. Tidak jarang kekerasan yang dilakukan atas nama carok tidak lagi mencerminkan nilai-nilai dan spirit carok yang sesungguhnya. Ada banyak faktor yang menyebabkan perubahan pola orientasi carok di kalangan masyarakat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madura, seperti pendidikan, media informasi, dan pergualan orang Madura yang mulai terbuka, terutama sejak adanya jembatan Suramadu.

D. Nilai Harga Diri dan Etika Kesukuan.

Sebagai sebuah etnis dengan tipikal yang unik, bahkan tak jarang dengan streotipe negatif, Madura menjadi daya tarik bagi banyak kalangan, baik di luar Madura maupun internal Madura sendiri, untuk melakukan kajian dan diskusi-diskusi tentang Madura dari barbagai aspek, seperti bahasa, sosial budaya, kekeluargaan/kekerabatan, sistem pemerintahan/organisasi sosial, pola keberagamaan, dan lain-lain. Akan tetapi, pemahaman yang terbatas pada simbol-simbol identitas material semacam carok, celurit, dan lain sebagainya disinyalir menjadi pemicu terpuruknya reputasi etnis Madura di dalam komunikasi antar-budaya dan antaretnis. Meskipun identitas material tetap sangat penting dalam interaksi antaretnis, karena dapat menunjukkan etnis atau kelompok sosial tertentu. Namun harus dipahami bahwa sebenarnya identifikasi ini tidak bekerja sebagai sesuatu yang mutlak.

Cara memahami yang dibatasi pada pemaknaan simbol-simbol material sama dengan mendahulukan alat daripada manusia. Cara semacam ini sama dengan menyederhanakan proses identifikasi pada objek yang bersifat material. Bermula dari asumsi sederhana kemudian terbentuk kategorisasi-kategorisasi yang bersifat sederhana pula yang disebut streotipe. Padahal kearifan lokal yang tumbuh dan berkembang di setiap daerah senantiasa bersamaan dengan budaya lokal yang terus dipelihara, dipertahankan, dan dilestarikan oleh masyarakatnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di dalamya terdapat lokalitas yang berisi nilai-nilai yang menjadi landasan perilaku sekaligus identitas dan pedoman perilaku etnik.

Madura tak sekedar tanah, gunung, tegal, pantai, batu kapur, siwalan, garam, sapi, celurit, dan objek-objek material lainnya. Madura adalah jiwa yang senantiasa mengalir, menghidupi setiap nadi raga Madura yang tipikal, yang unik, dan khas. Batin Madura adalah nilai harga diri yang dijunjung tinggi. *"Angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata"* (lebih baik putih tulang dari pada putih mata) adalah pribahasa yang menjadi kedirian orang Madura terutama dalam menjaga kehormatan dirinya. Pada filosofi harga diri, semua nilai-nilai batin Madura bermuara. Falsafah-falsafah lain yang hidup di tengah masyarakat Madura dalam menjalani hidup, baik dalam bentuk *parébhâsan* (pribahasa), cara berekspresi dan berkesenian, bentuk arsitektur rumah, tata cara bersikap dan berperilaku, tidak lain merupakan turunan dari falsafah/nilai harga diri yang begitu dijunjung tinggi oleh masyarakat Madura.

Harga diri merupakan ruh Madura yang lahir dari jiwa Madura yang luhur dan bertujuan membentuk manusia Madura yang baik. Tanpa dimensi batin ini, akan sulit menemukan Madura yang sesungguhnya. Tanpa implementasi nilai-nilai batin ini, Madura tentu bisa disebut hanya tinggal cangkangnya. Tradisi carok, *tanéyan lanjhâng*, kerapan sapi, *sapé sono'*, dan lain-lain hanya kristalisasi dari nilai harga diri yang dijunjung tinggi. Landasan utama dari nilai harga diri adalah *malo, tambhâna malo matè* (obat dari pelecehan harga diri adalah kematian). Kuatnya orang Madura memegang teguh nilai harga diri tergambar jelas dalam perilaku keseharian dan dibakukan dalam bentuk pepatah, seperti

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

parébhâsan, *saloka*, *bhangsalan* atau *paparéghân* yang hampir keseluruhan beroreintasi nilai harga diri (*self esteem*) dalam kehidupan orang Madura.

Sebagai suku yang berharga diri tinggi, merupakan hal yang lumrah jika fenomena yang terjadi di kalangan masyarakat Madura, hampir dalam segala bidang kehidupan selalu menampilkan persoalan harga diri. Istri adalah harga diri; keluarga adalah harga diri; tanah adalah harga diri; sapi adalah harga diri. Belakangan pendidikan juga merupakan harga diri; sarjana harga diri; bekerja adalah harga diri; berprestasi juga harga diri; pakaian dan penampilan juga harga diri; begitu juga jabatan dan kekayaan. Hampir setiap aspek kehidupan senantiasa terkait dengan harga diri. Hampir tak ada celah kehidupan orang Madura yang tidak berkaitan dengan harga diri, semuanya mereferent kepada harga diri.

Selain faktor alam, pengalaman panjang sebagai masyarakat "di bawah" menjadi fakta hirstoris kenapa orang Madura begitu mendambakan prestise dan harga diri.[123] Berabad-abad lamanya suasana psiko-antropologis masyarakat Madura sebagai masyarakat "di bawah"; yaitu di bawah kekuasaan, di bawah pengaruh, di bawah perlindunga, di bawah ketentuan etnik lain.[124] Kehormatan

---

[123] Selama berabad-abad perjalanan Madura selalu berada dalam bayang-bayang hegemoni Jawa. Dalam konteks peradaban Madura senantiasa menjadi entitas pinggiran, marginal, bahkan menjad bahan candaan melalui berbagai kisah anekdotis. Dalam konteks tertentu Madura kerap dipaksa untuk meng-iya-kan bahwa sesungguhnya Madura adalah Jawa atau setidaknya bagian dari Jawa. Semetara secara politis, selama kurun waktu yang lama, Madura telah menjadi subordinat daerah kekuasaan yang berpusat di Jawa. Sekitar tahun 900-1500, Madura berada di bawah pengaruh kekuasaan kerajaan Hindu Jawa, seperti Kediri, Singosari, dan Majapahit. Di antara tahun 1500 dan 1624, para penguasa Madura pada batas tertentu bergantung pada kerajaan-kerajaan Islam di pantai utara Jawa seperti Demak, Gresik, dan Surabaya. Lalu pada tahun 1624 Madura ditaklukkan oleh Mataram. Sesudah itu, pada paruh pertama abad kedelapan belas Madura berada di bawah kekuasaan kolonial Belanda (mulai 1882), mula-mula oleh VOC, kemudian berlanjut pada pemerintah Hindia Belanda. Pada saat pembagian provinsi pada tahun 1920-an, Madura menjadi bagian dari provinsi Jawa Timur. Lihat Huub de Jonge (peny) *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi, Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura*, 44-45.

[124] Seperti dipaparkan sebelumnya dalam Babad Madura bahwa orang Madura adalah tokoh utama yang membabat tanah Madura sesungguhnya adalah lembu peteng, salah satu dari putra Brawijaya, Raja Majapahit yang tidak diinginkan, sehingga harus berjuluk Lembu Peteng. Lembu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan harga diri kemudian menjadi barang mahal, dalam prosesnya kemudian menjadi barang yang berharga dan dicari, bahkan menjadi tujuan, menggeser tujuan-tujuan yang lain.

Beberapa tradisi seperti carok, kerapan sapi, sapi *sono'*, *karja*, dan lain-lain merupakan praktek yang dianggap menghasilkan penghargaan, penghormatan, dan pengakuan, di samping –dan ini yang paling penting– otoritas dan simbol prestise. Karena masalahnya berhubungan dengan otoritas dan prestise, maka harga diri dapat dipandang sebagai sumber otoritas simbolik pengganti otoritas negara di dalam masyarakat di mana negara tidak hadir. Harga diri dari sudut ini adalah sekumpulan sifat atau karakter aristokrasi dalam sistem masyarakat kesukuan. Harga diri adalah konsep nilai orang Madura, dan kesadaran kesukuan menjadi unsur pembentuknya. Tujuannya adalah mencapai kedudukan terhormat di dalam masyarakat.

Jika ideologi tentang harga diri akan tumbuh subur di dalam masyarakat yang tidak memperoleh kontrol negara yang efektif, maka tradisi kekerasan masyarakat Madura yang kerap kita kenal dalam tradisi carok merupakan reaksi atas otoriterianisme penguasa feudal-tradisional di masa lalu. Sifat konsumtif dan suka berfoya-poya penguasa lokal Madura pada saat itu menjadi beban rakyat jelata. Penguasa yang kehilangan wibawa melahirkan krisis keamanan dengan munculnya tindakan-tindakan kekerasan semacam carok. Secara ekonomi politik, carok dilatarbelakangi oleh hilangnya kepercayaan kalangan masyarakat menengah kebawah Madura terhadap sistem hukum penguasa. Carok juga

---

Peteng berarti sapi gelap, dalam banyak tafsir sejarahwan, anak yang lahir dari hubungan gelap karena itu perlu menyingkir dan disingkirkan (dimarginalkan) ke Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan reaksi terhadap penghinaan yang teramat serius karenanya dimaklumi dan diterima secara sosial.[125]

a. Orang Madura Individualis Tetapi Tidak Egois

Dengan mengacu pada kualitas atau nilai dalam klasifikasi Titus Smith Nolan, maka harga diri sebagai sebuah nilai yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Madura merupakan kualitas yang sesunguhnya bersifat esktrinsik. Ia bernilai karena sesuatu hal dari luar, bukan karena hakikatnya bernilai.[126] Dari sudut pandang etika normatif, nilai harga (*self esteem*) diri bersifat teleologis karena konsekuensi menentukan nilai suatu tindakan.[127] Karena orientasi nilai harga diri adalah untuk menghasilkan penghargaan, penghormatan, dan pengakuan, di samping –dan ini yang paling penting– otoritas dan simbol prestise, maka sesungguhnya harga diri merupakan tindakan yang dimotivasikan oleh kepentingan diri (*self interest*). Tindakan yang dimotivasi oleh kepentingan diri dalam konteks etika dikenal dengan egoisme.[128] Menurut teori ini, setiap tindakan manusia sesungguhnya dimotivasikan oleh kepentingan diri. Dalam pandangan egoisme perbuatan luhur, suka berkorban, dan perbuatan-perbuatan heroik lainnya tidak lebih hanyalah sekedar ilusi belaka.

Tetapi masyarakat Madura percaya bahwa nilai-nilai perilaku yang mereka anut sesungguhnya bukan persoalan motivasi kepentingan diri semata. Patokan-

---

[125] Huub de Jonge, *Garam Kekerasan dan Aduan Sapi: Esai-Esai Tentang Orang Madura dan Kebudayaan Madura*, terj. Arif B. Prasetyo (Yogyakarta: LKiS, 2011), 123-124.

[126] Lihat Titus Smith Nolan, *Living Issues In Philosophy, Persoalan-Persoalan Filsafat* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984), 129.

[127] Dalam etika normatif dikenal dua teori nilai, yaitu konsekuensionalis (teologikal) dan non-konsekuensionalis (deontologikal). Konsekuensionalis berpendapat bahwa moralitas suatu tindakan ditentukan oleh akibatnya, bukan karena tindakan tersebut bernilai. Sebaliknya, menurut non-konsekuensionalis, mengatakan bahwa moralitas suatu tindakan ditentukan oleh sifat-sifat hakikinya atau oleh keberadaannya yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan dan prinsip-prinsip tertentu. Lihat Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996), 63.

[128] Lihat James Rachels, *Filafat Moral*, terj. A. Sudiarga (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2004), 123-124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

patokan nilai yang dipraktekkan dan diwariskan dari generasi ke generasi kemudian menjadi konsensus dan pegangan hidup orang Madura juga memiliki tujuan untuk merawat keseimbangan sosial hingga keteraturan hidup menurut tafsir orang Madura. Bukti bahwa moral orang Madura tidak bisa disederhanakan sebagai moral egoisme-individualis adalah dalam hal sanksi. Ciri khas kolektif orang Madura ditunjukkan dalam pemberian sanksi sosial terhadap tindakan individu yang diaggap tidak sesuai dengan norma sosial masyarakat Madura.

Masyarakat Madura akan sangat keras dalam memberikan sanksi sosial seperti misalnya ketika ada orang yang menyalahi tengka, suatu kewajiban sosial yang umum berlaku di masyarakat Madura, atau misalnya terhadap seseorang (terutama suami) yang malas bekerja dan mencari nafkah. Selain berupa cibiran tidak jarang juga berupa pengucilan karena dianggap tidak punya harga diri. Bahkan dalam kasus-kasus yang menyangkut wanita, sanksi sosial tersebut bisa berbentuk kekerasan seperti carok. Pihak yang menjadi korban akan mendapat dukungan moral agar berani melakukan perlawanan. Laki-laki yang takut membela wanita dan harga dirinya akan dihinakan secara sosial sebagai (*ta' lake'*/*bantuh*) banci yang tak punya harga diri. Dari sini karakter yang dikandung oleh harga diri sesungguhnya adalah nilai sosial, bukan semata kepentingan diri (*self interest*).

Individualisme yang ditunjukkan oleh pola pemukiman sebagai akibat ekologi tegal yang khas, sebagaiamana dikatakan Kuntowijoyo hanyalah efek situasional dari kebijakan penguasa pribumi (raja-raja pribumi) yang selalu merubah sistem pengelompokan mayarakat dan penyatuan desa baru demi kepentingan upah *upanage* atau tanah pecaton. Proses individualisasi ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setidaknya terjadi antra rentang tahun 1850 hingga tahun 1940. Salah satu pengaruhnya menurut Kuntowijoyo adalah pada gaya pemukiman atau tempat tinggal yang berkelompok. Setidaknya di lokasi yang dijadikan contoh oleh Kuntowijoyo, yaitu pada kasus Mbok Marwas dari Desa Banang Daya Bangkalan Utara. Tetapi sebagaimana juga diakuinya, pola pemukiman yang berlaku tidak sama antara satu daerah dengan daerah lain di Madura. Pemukiman-pemukiman yang tersebar di desa-desa pesisir misalnya relatif bebas dari pusat kekuasaan dan tidak mengalami malapetaka.[129] Sepertinya individualisme sebagai dampak dari pola pemukiman yang terjadi di wilayah barat Madura tidak terjadi di Madura timur seperti Sumenep.

Sangat mungkin individualisme sebagai akibat ekologi tegal yang berdampak pada pembentukan pola pemukiman seperti yang dikatakan Kuntowijoyo hanya bersifat sektoral dan temporal. Meskipun fakta tersebut berlaku namun kita tidak bisa mengesampingkan bahwa banyak sekali bukit-bukti simbolik baik berupa tindakan mupun *parébhâsan* (pribahasa) yang menunjukkan bahwa nilai-nilai perilaku orang Madura tidak begitu saja bisa disimpulkan mengacu pada individualisme. Selain faktor ekologi ada banyak faktor lain yang bisa dikemukakan bahwa sesungguhnya orang Madura memiliki sendi tatanan seosial yang mereka sebut *atoran* atau *tatakrama*. Ungkapan seperti *téngka tadâ' kétabhâ* (norma tidak tertulis) sejatinya merupakan pribahasa yang bisa

[129] Dikisahkan bahwa Mbok Marwas yang meninggal dunia baru bisa dikuburkan setelah beberapa hari kemudian setelah Mbok Buriyam menyewa orang untuk menggali kuburan dan memakamkan jenazah Mbok Marwas. Nampaknya kasus ini menurut Kuntowijoyo adalah akibat pola hunian yang terisolasi satu sama lain, di samping pekarangan-pekarangan yang hanya dihuni dua atau tau tiga keluarga. Lihat Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940,* 61-70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjelaskan pranata, norma, dan kontrol sosial masyarakat Madura.[130] Terdapat juga ermenologi *téngka* yang mengandung pengertian adanya tata nilai yang menjadi pegangan bersama masyarakat Madura.

Orang Madura kaya sekali dengan pepatah, seperti *parébhâsan*, *saloka*, *bhângsalan* atau *paparéghân* yang banyak memuat ajaran bijak orang Madura, dalam bahasa Madura dikenal dengan *baburughan beccé'*. Pepatah merupakan cerminan ekspresi nilai-nilai yang mengemuka dan hidup dalam suatu masyarakat sebagai bagian dari sastra rakyat. Sebagai karya sastra pepatah Madura adalah dokumen sosio-budaya yang dapat digunakan untuk melihat suatu fenomena yang berlaku dalam masyarakat Madura. Pribahasa seperti *jhâ' nobi' oréng mon abâ'na etobi' saké'* (jangan sekali-kali menyakiti orang lain, jika tidak mau dirinya disakiti) adalah bukti kuatnya kehendak orang Madura menjaga keharmonisan kehidupan bersama.

Penghargaaan orang Madura terhadap nilai-nilai kesopanan dapat digali dari ungkapan-ungkapan moral mereka dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya ungkapan "*ta' tao pattuna langghâr*" (tak pernah mengenyam ngaji di langgar). Ungkapan tersebut dimaksudkan kepada orang yang tidak punya tatakrama dan sopan santun sebagai orang yang tidak pernah mengenyam pendidikan/ngaji di langgar atau di pesantren. Ungkapan tentang pentingnya sopan santun juga tergambar dalam ungkapan: *jhâlâna jhâlâné, kennengna kennengé*. Ini artinya bahwa yang menjadi kewajiban harus dijalani sesuai dengan aturan dan kapasitasnya. Harus tau kapan saatnya diam, dan kapan saatnya berbicara atau

[130] Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya*, 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertindak. Ini menunjukkan bahwa orang Madura dikelilingi banyak aturan-aturan dan mereka harus tahu aturan, nilai, dan tatakrama dalam setiap tindak tanduknya.

Dasar utama nilai-nilai kesopanan orang Madura adalah harga diri dan penghormatan terhadap orang lain, terutama kepada yang lebih tua atau dituakan dalam strata sosial. Orang Madura tidak mau diremehkan, namun demikian menonjolkan diri juga tidak dihargai. Orang Madura melestarikan nilai-nilai kesopanan dan tatakrama dalam pepatah-pepatah singkat tetapi penuh makna. Pepatah-pepatah tersebut sesungguhnya menunjukkan kuatnya ikatan ikatan sosial masyarakat Madura. Sebagaimana kita tahu harga diri merupakan salah satu elemen penting bagi pembentukan konsep diri seseorang yang akan berdampak luas pada sikap dan perilakunya secara sosial. Di tengah pesatnya kemajuan teknologi informasi, masyarakat Madura masih menjunjung tinggi nilai-nilai tradisional maupun kearifan lokal yang telah lama berakar kuat. Pepatah-pepatah adat yang dijadikan sebagai falsafah hidup dan menjadi identitas kultural tersendiri bagi masyarakat Madura jika dipelajari dengan seksama serta dikorelasikan dengan fakta-fakta dalam masyarakat seperti masalah perkawinan, sistem kekerabatan, kedudukan dan peran, orang tua, guru, dan pemimpin maka kita dapat membaca dengan jelas konsep-konsep kehidupan sosial yang ada dalam pikiran orang Madura.

Walaupun sering dipersepsi sebagai orang kasar oleh orang luar, tetapi orang Madura sangat menjunjung tinggi aturan kesopanan. Kesopanan pada masyarakat Madura sangat menonjol tergambarkan dalam pola pola relasi hirarkis antara generasi (tua-muda) dan pangkat (status sosial). Nilai-nilai kesopanan ditunjukkan sehari-hari melalui penggunaan bahasa yang berbeda antara generasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahasa *engghi-bhunten* untuk yang lebih muda kepada yang lebih tua, sebaliknya bahasa *enjâ'-iya* oleh mereka yang lebih tua kepada yang lebih muda. Penggunaan bahasa yang berbeda juga berlaku berdasarkan status sosial seperti antara kiai dan santri, antara bangsawan dan bhungkalatan, bahkan kadang juga antara kaya dan miskin. Tingkatan bahasa tersebut menunjukkan adanya ikatan sosial yang mengatur kehidupan bersama dalam sebuah norma kolektif yang dijunjung tinggi oleh orang Madura.

Jadi meskipun dikatakan orang Madura itu individualis tetapi bukan dalam pengertian individualisme etik dimana pribadi menjadi acuan dasar kehidupan etis, yaitu dengan memberikan kebebasan sebesar-besarnya kepada individu. Dalam pandangan individualisme moral masyarakat dan negara ada demi penjagaan dan pengembangan individu dan kepentingannya. Tugas masyarakat dan negara bukanlah mengatur karena mengatur berarti membatasi kebebasan dan inisiatif individu. Etika indivudualisme memberikan kebebasan sebesar-besarnya kepada individu hingga pada tahap menjadikan individu sebagai norma tertinggi, menekankan superioritas individu di atas aspek sosial, serta mengutamakan kepentingan pribadi dengan mengabaikan kepentingan bersama, sehingga masyarakat tidak perlu dipertimbangkan keberadaannya.[131] Memberi kebebasan tak terbatas kepada individu dan memuja superioritas individu jelas bukan

[131] Individualisme adalah ajaran atau doktrin yang menekankan individu sesuai dengan akar kata dalam bahasa Latin *individuus*, yang dalam bentuk kata sifat menjadi individualis yang berarti perorangan, pribadi, dan bersifat perorangan. Menurut individualisme, individu memiliki kedudukan utama dan kepentingannya merupakan urusan yang tertinggi. Karena itu setiap individu memiliki kebebasan yang tak terbatas untuk mencapai pemenuhan diri. Dalam praktek, dasar dan norma etis yang berporos pada individu dan kepentingannya dengan mudah dapat menjadi pendirian etis "semau gue", baik dan jahat adalah menurut selera pribadi. Lihat A. Mangunhardjana, *Isme-Isme dalam Etika Dari A sampai Z* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997), 107-108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karakteristik masyarakat Madura yang dikelilingi banyak aturan-aturan dan tata nilai yang disebut dengan tatakrama.

b. Harga Diri Orang Madura Antara Individual dan Kolektif

Harga diri mengandung arti suatu hasil penilaian diri yang dapat diungkapkan dalam sikap-sikap yang bersifat positif dan negatif sekaligus. Harga diri adalah bagaimana seseorang memandang dirinya sendiri sehingga berpengaruh terhadap perilaku dalam kehidupannya sehari-hari. Harga diri yang positif akan membangkitkan rasa percaya diri, penghargaan diri, rasa yakin akan kemampuan diri, rasa berguna, serta rasa bahwa kehadirannya diperlukan dan berarti di dunia ini. Dengan demikian harga diri sesungguhnya didasarkan pada proses sosial sebagai perbandingan.[132]

Problem harga diri memang penghargaan terhadap diri individu tetapi orientasi sesungguhnya bersifat sosial karena memuat upaya memperbaiki posisi tawar individu lain dalam satu kelompok. Karena itu, harga diri bersifat individual sekaligus bersifat komunal. Di satu sisi harga diri merupakan perwujudan individual, tetapi di sisi lain, tampil sebagai sosok dari kelompok sosialnya. Hal ini mengindikasikan bahwa harga diri merupakan cerminan dari ciri individual dan sekaligus ciri sosial. Pada individu, harga diri merupakan mekanisme budaya untuk mempertahankan tatanan nilai yang disepakati bersama dalam satu komunitas. Taraf dan derajat harga diri itu sangat tergantung dengan paradigma individu itu sendiri. Sementara yang terjadi antara satu kelompok etnis dengan kolompok etnis yang lain lebih merupakan wujud dari usaha identifikasi kelompok.

[132] Lihat A. Baron dan Byrne, *Psikologi Sosial I*, 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Harga diri orang Madura menunjukkan sisi individualitas daripada sosialitasnya. Karenanya Kuntowijoyo mengatakan bahwa hampir tidak ada pemberontakan dalam sekala besar dalam sejarah Madura, baik selama berada di bawah kekuasaan raja-raja pribumi maupu ketika berada di bawah kekuasan pemerintah kolonial. Dalam catatan Kuntowijoyo hanya ada perlawanan dalam skala kecil dan singkat ketika Madura berada di bawah pemerintahan kolonial pada abad ke-19. Satu oleh seorang pemimpin agama bernama Kiai Semantri atau Kiai Lanceng dari desa Prajan di Subdistrik Darmacamplong, satu lagi oleh seorang petani bernama Pak Masan di desa Kokop Distrik Blega Lor, Bangkalan.[133]

Kisah perlawanan orang Madura terhadap penguasa yang sporadis dan tidak bertahan lama menunjukkan bahwa nilai harga diri pada masyarakat Madura tidak meningkat pada taraf harga diri kolektif. Nilai harga diri tidak mampu menjadi kekuatan sosial untuk melakukan perlawanan. Peribahasa *jâgâ paghârrâ dhibi' jha' parlo ajâgâ paghârrâ oréng laén* (jaga pagar sendiri, jangan suka menjaga pagar orang lain) menunjukkan individualitas harga diri dalam kehidupan sosial orang Madura. Dalam lingkup kecil falsafah ini sangat positif karena bermakna bahwa sebelum menilai orang lain terlebih dahulu harus menilai diri sendiri. Namun dalam konteks lebih luas, filosofi *jâgâ paghârrâ dhibi' jha' parlo ajâgâ paghârrâ oréng laén* menunjukkan lemahnya ikatan komunal dan kepedulian sosial. Orientasi harga diri sebagai nilai hanya terbatas pada teritorial yang disebut dengan *tanéyan lanjhâng*.

---

[133] Tentang perlawanan Kiai Semantri atau Kiai Lanceng dan Pak Masan dikisahkan oleh Kuntowijoyo dalam *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Kisah perlawanan Kiai Semantri lihat Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, 351-358. Tentang perlawanan Pak Masan lihat ibid, 405-411

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam waktu yang lama karakter individual orang Madura sangat nampak protektif menyangkut harga diri individu dan keluarga. Karakter sosial mereka baru muncul ketika berurusan dengan pemberian sanksi terhadap pelanggaran-pelanggaran norma. Jadi orang Madura sangat individual dalam perasaan harga diri, tetapi mereka berjamaah dalam memberi sanksi. Hampir seluruh dimensi ruang kehidupan orang Madura, baik sosial, ekonomi, dan politik hingga saat ini menggambarkan pola yang berciri individualis tersebur, terkecuali dalam pemberian sanksi dan hukuman terhadap pelanggaran norma dan nilai. Dalam hal yang satu ini kepedulian kolektif orang Madura tidak perlu ditanyakan lagi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

AKTUALISASI DAN PERGESERAN NILAI HARGA DIRI

A. Perubuahan dan Tantangan Madura

Tidak berbeda dengan suku bangsa Indonesai lainya, dalam menghadapi tantangan masa depannya masyarakat Madura juga tengah mengalami perubahan besar yang pesat jika dibandingkan dengan sebelumnya. Membaiknya sarana komunikasi dan transportasi khususnya dengan beropersinya jembatan Suramadu, telah meningkatkan frekuensi terjadinya hubungan, persinggungan, dan interaksi masyarakat Madura dengan masyarakat luar. Oleh karena itu batas-batas kebudayaan Madura dengan segala kekhasan sistem tata nilainya telah mulai mengabur apabila dipertentangkan dengan kebudayaan dan peradaban suku-suku bangsa lainnya.

Kehadiran jembatan Suramadu merupakan akses bagi orang luar untuk memasuki Madura dengan segala konsekuensi logisnya. Industrialisasi Madura menjadikan identitas kultural Madura berada di kancah global. Kondisi ini mestinya menjadikan identitas kultural Madura semakin menguat, dan bukannya terisolasi dalam relasi multi etnis yang kompleks. Fakta bahwa masyarakat Madura menjadi masyarakat yang semakin pluralistik dalam segala aspek menjadi tidak terelakkan lagi. Modernisasi membuka gerbang lebar-lebar bagi masuknya berbagai macam ideologi asing yang datang dari luar. Dalam suasana sosial-budaya yang demikian usaha untuk menggali nilai-nilai Madura sudah seharusnya dilakukan, usaha-usaha untuk mempertegas aspek nilai moralitas di tengah masyarakat Madura yang semakin pluralistik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mungkin bukan hal yang berlebihan jika dikatakan bahwa mayarakat Madura saat ini berada dalam ancaman kehilangan orientasinya di tengah dua arus utama, yaitu antara mempertahankan sisa-sisa kearifan lokalnya dan menjadi bagian dari arus modernitas dalam berbagai bidang kehidupan. Usaha-usaha untuk mempertahankan tradisi budaya sebenarnya sudah dilakukan beberapa pihak, termasuk oleh pemerintah daerah keempat kabupaten di Madura. Tetapi bagaimanapun upaya melestarikan tradisi dan budaya tersebut dilakukan tetap saja tidak luput dari hukum perubahan, baik pada wilayah simbol maupun maknanya.

D. Zawawi Imron, sastrawan sekaligus budayawan Madura ini mengatakan bahwa setiap kebudayaan tidak ada yang steril dari perubahan. Sebagai konsekuensi manusia yang terus berubah, maka kebudayaan pun ikut berubah. Tak terkecuali Madura dengan kebudayaannya. Terbukanya akses informasi melalui internet dan media sosial menjadi tanda dimulainya babak baru keterbukaan informasi publik di Madura. Pelan namun pasti terjadi perubahan sosial yang mendasar, orang Madura mulai berani menyuarakan aspirasinya secara vulgar. Bahkan dalam beberapa hal daya kritis masyarakat mulai menyasar zona kaum elit Madura yang selama ini dianggap tabu untuk didiskusikan atau dikritik.[1]

Nuansa hadirnya kesadaran baru terutama di kalangan muda dapat dilihat dari beberapa aktivitas kelompok muda yang menginisiasi munculnya group-group diskusi di media online yang berbasis daerah atau kabupatennya masing-masing. Perkembangan media sosial tersebut sekaligus menjadi kanal baru penyampaian aspirasi dan kritik terhadap elit Madura yang sebelumnya sulit untuk

[1] D. Zawawi Imron, *Wawancara*, Sumenep, 24 Maret 2019

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijangkau. Era digital khas revolusi industri 4.0 yang ditandai dengan penggunaan internet dan media sosial menjadi salah satu pintu keterbukaan informasi publik yang selama ini dimonopoli dan hanya menjadi milik elit tertentu sehingga bisa terdistribusi dan mengalir ke berbagai lapisan masyarakat, khususnya kelas menengah ke bawah.[2]

Di satu sisi, gejala keterbukaan ini positif karena mampu mendorong partisipasi masyarakat kelas bawah sehingga mereka akan memiliki kesadaran, bisa tumbuh dan ikut serta memengaruhi isu-isu publik yang seharusnya dikerjakan pemerintah dan juga masyarakat sebagai bagian dari tugas membangun dan menuju kesejahteraan dan kebaikan bersama. Tetapi di sisi lain, modernitas dan keterbukaan informasi publik berpotensi meruntuhkan tata nilai yang terkandung di dalam simbol-simbol budaya Madura. Sebagaimana dikatakan oleh Clifford Geertz, simbol selalu akan membentuk tiga unsur penting, yakni: sistem simbol, sistem nilai, dan sistem pengetahuan. Gabungan dari ketiga sistem inilah yang oleh Geertz disebut *system of meaning*. Karena itu memahami kebudayaan tidaklah cukup hanya mengetahui wujudnya saja sebagai ide atau gagasan, pola perilaku atau benda-benda, tetapi juga harus dipahami sebagai media yang membawa makna yang hendak disalurkan kepada masyarakat.[3]

Simbol kebudayaan dengan demikian dapat berfungsi sebagai sarana untuk menyalurkan ide-ide atau perangkat pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat kepada anggota masyarakat lain dari generasi ke generasi. Maka runtuhnya sistem simbol dalam satu masyarakat berarti juga awal dari transisi dimana terjadi

---

[2] Lihat Surokim (eds.), *Internet, Media Sosial, dan Perubahan Sosial di Madura* (Surabaya, Prodi Komunikasi UTM, 2017), 5.

[3] Clifford Geertz mendefinisikan konsep makna dalam istilah budaya mengacu pada apa yang dibawa oleh budaya. Budaya itu sendiri merupakan simbol-simbol yang harus ditafsirkan maknanya. Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemaknaan baru atau hilangnya sistem makna dalam suatu kebudayaan. Perubahan sistem makna pada simbol kebudayaan Madura sebenarnya telah terjadi sejak lama sebagai bagian dari dinamika yang terjadi pada masyarakat Madura dan telah melalui beberapa tahapan transformasi budaya.

Mengacu pada sejarah, budaya Madura telah mengalami transformasi dalam tiga tahapan. Ketiga tahapan transformasi budaya itu adalah transformasi budaya Jawa-Madura, Islam-Madura, dan transformasi Barat-Madura. Transformasi Jawa-Madura dimulai sejak Aria Wiraraja diangkat sebagai Adipati Sumenep oleh raja Kertanega dari Singosari. Pada tahapan ini budaya Madura didominasi unsur-unsur Jawa yang tercermin dalam pola struktur masyarakat, sikap dan perilaku sosial, pola bahasa, dan corak kesenian. Transformasi pada tahap ini melahirkan perbedaan strata sosial ala Jawa, raja, priayi, dan wong cilik (strata *rato, parjhâjhi,* dan *oréng kené'*).

Strata sosial ala Jawa berpengaruh pada tingkatan bahasa yang mengatur cara bertutur yang menggambarkan pelapisan sosial. Jika di Jawa dikenal dengan bahasa *kromo-inggil*, maka di Madura dikenal dengan istilah *engghi-bhunten*. Transfromasi Jawa terpetakan dengan jelas dalam pola struktur masyarakat, sikap dan perilaku sosial, kesenian, serta struktur bahasa. Pengaruh dalam bentuk kesenian terlihat pada budaya karawitan gamelan Jawa yang ikut mengiringi seni pertunjukan Madura. Pelapisan dan tingkatan bahasa yang mengatur cara bertutur antarkelas sosial adalah efek lanjutan dari sistem pelapisan sosial *rato, parjhâjhi,* dan *oréng kené'*.

Transfromasi Islam dan Madura juga tidak terlepas dari proses transformasi yang berlangsung antara busaya Jawa dan Madura. Dalam konteks

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini Jawa seolah menjadi katalisator yang menjembatani dua transformasi lainnya. Ini dibuktikan dalam proses pengajaran agama di pesntren-pesantren yang menggunakan metode penerjemahan kitab-kitab kelasik (*turats)* diterjemah ke dalam bahasa Jawa, baru kemudian diterjemah lagi ke dalam bahasa Madura. Belakangan, masuknya pengaruh Islam sangat dominan dalam budaya Madura. Kuatnya pengaruh Islam tersebut tampak dalam sistem kemasyarakatan yang mengenal pemisahan yang ketat antara pria dan wanita dewasa pada rumah model tanéyan lanjhâng lengkap dengan langgarnya.[4] Sementara itu pengaruh Barat dalam transformasi budaya Madura dimulai sejak era penjajahan Belanda meskipun tak berlangsung semulus infiltrasi dua kebudayaan sebelumnya. Hal itu karena poses transformasi yang terjadi berlangsung dalam situasi konfrontasi (perang) sehinggi menimbulkan situasi saling curiga dan penuh prasangka.

Pengaruh Barat dalam budaya Madura mulai efektif setelah Madura dikuasai oleh Belanda. Pada saat itu transformasi Barat-Madura melahirkan struktur pemerintahan yang semula bercorak kerajaan tradisional berubah menjadi struktur pemerintahan ala Barat yang birokratis. Raja atau sultan tiba-tiba saja berubah status menjadi bupati, sebagai aparat birokrasi pemerintahan Belanda yang menerima gaji bulanan. Pengaruh budaya Barat juga tampak pada seni arsitektur yang cenderung menunjukkan unusr pengaruh Belanda, seperti nampak pada model arsitektur , keraton Pajagalan, keraton Sumenep, masjid agung Sumenep, dan Asta Tinggi. Hingga saat ini proses transformasi tersebut berlanjut dan tidak dapat dihindari dan seiring proses modernisasi Madura juga menghadapi

[4] Sumber http://lipi.go.id/berita/budaya-madura-:-bertahan-dengan-identitas-yangterseli/245. Diakses 24 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tantangan modernisasi dalam segala bidang, termasuk di dalamnya sistem nilai yang esensial bagi eksistensi budaya Madura

1. Karapan Sapi dari Prestise ke Entertainment

Menurut pitutur para sepuh Madura, sebenarnya kerapan sapi merupakan bagian dari instrument dakwah ulama yang dikenal dengan Pangeran Katandur atau Sayid Ahmad Baidawi[5], seorang ulama yang berasal dari pulau Sepudi, salah satu pulau di bagian timur Sumenep kira-kira tiga jam perjalanan menggunakan kapal feri dari pelabuhan Kalianget Sumenep. Pangeran Katandur adalah putra dari Sunan Pakaos putra Sunan Kudus putra Sunan Ngudung putra Sunan Lembayung Fadal. Makam Pangeran Katandur berada di desa Bangkal sebelah timur Kota Sumenep. Sekarang makamnya lebih dikenal dengan Asta Sabu. Pangeran Katandur adalah tokoh ulama yang disinyalir melakukan dakwah Islam sekaligus mengajarkan masyarakan Sumenep cara bercocok tanam dan mengolah tanah dengan teknik membajak tanah menggunakan sapi.

Selepas panen masyarakat memanfaatkan sapi-sapi yang digunakan untuk membajak sawah itu untuk diadu sebagai bentuk hiburan pasca panen. Seiring perkembangan zaman, acara adu sapi selepas panen yang awalnya hanya spontanitas menjadi rutinitas dan terlembagakan. Kerapan sapi kemudian berevolusi menjadi simbol kebudayaan rakyat yang identik dengan masyarakat Madura. Dengan demikian secara historis pada awalnya kerapan sapi bermakna rekreatif dan merupakan simbol nilai tradisional yang berdimensi religious, tetapi

[5] Sayid Ahmad Baidawi atau yang lebih dikenal dengan Pangeran Katandur dan para keturunannya banyak yang berhasil mengislamkan penduduk Madura. Salah satu keturunannya yaitu Bindara Saud menjadi penguasa Sumenep dari tahun 1750-1762. Sumber Lontar Madura, http://www.lontarmadura.com/pangeran-katandur-tokoh-penyebar-islam-di-sumenep/ Diakses 17 Februari 2019. Tadjul Arifien R., *Wawancara*, Sumenep, 24 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lambat laun menjadi rutinitas yang melahirkan solidaritas sosial sehingga maknanya pun mengalami pergeseran. Perubahan tersebut semakin berorientasi pada privilege dan keuntungan ekonomis. Hakekatnya adalah prestise karena keuntungan ekomomis apapun sesungguhnya berujung pada usaha menaikkan citra dan status sosial (harga diri atau prestise) sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya.

Fase kerapan sapi sebagai ajang kompetisi merupakan fase krusial karena merupakan fase transisi dimana terjadi pemaknaan baru dan fase peralihan subjek pelaku kerapan sapi yang awalnya dilakukan oleh masyarakat petani dengan signifikansi makna rekreatif-religius menjadi ajang kompetisi dengan mayarakar blatér sebagai pelaku. Setelah fase tersebut tradisi kerapan sapi di Madura menjadi trend kaum blatér dan masyarakat kelas menengah Madura. Aspek kompetisi berbau mistis dan pelibatan para dukun sangat menonjol dalam setiap pelaksanaannya. Aroma ilmu hitam dan penyertaan musik tradisional Madura yang disebut *saronén* semakin menunjukkan dominasi kelas blatér dalam pelaksanaannya. Belum lagi unsur penyiksaan dan melukai sapi telah menjadi sasaran kritik dari para kiai dan kalangan santri karena dianggap sebagai penyiksaan terhadap hewan yang dilarang keras oleh agama. Hingga era tahun 80-an kerapan sapi merupakan tontonan bergengsi di kalangan masyarakat Madura. Orang-orang berbondong-berbondong menuju lokasi penyelenggaraan kerapan sapi, tua-muda, bahkan anak-anak sangat antusias menyaksikan jalannya kerapan sapi. Orang-orang Madura waktu itu berani jalan kaki menempuh jarak jauh bahkan antar-kecamatan untuk menyaksikan kerapan sapi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perubahan makna kerapan sapi dari religus ke prestise kemudian bersifat hiburan semata dalam konteks interaksionisme simbolik merupakan akibat dari pola perubahan interaksi, baik individu maupun kelompok. Proses dinamika kebudayaan yang terjadi secara terus menerus menyebabkan terjadinya tekanan sosial terhadap kebudayaan, sehingga lambat laun kerapan sapi sebagai bagian dari produk kebudayaan mengalami pergeseran makna. Jika mengacu pada pandangan Lauer sebagaimana dikutip Imam Bonjol Juhari[6] tentang perubahan sosial, pergeseran makna kebudayaan tidak lain merupakan reaksi terhadap faktor kekuatan eksternal yang menimpa suatu sistem kebudayaan, maka untuk keseimbangan dibutuhkan perubahan, baik internal maupun eksternal. Menurut Juhari setidaknya terdapat tiga faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran makna dan simbol budaya pada kerapan sapi; *pertama*, campur tangan pemerintah. *Kedua*, campur tangan pemodal. *Ketiga*, politisasi kerapan sapi.

Para pemilik sapi yang memenangkan pertandingan akan terkenal dan menjadi buah bibir masyarakat. Seperti telah dipaparkan bahwa kerapan sapi merupakan ajang meraih gengsi dan status sosial di kalangan masyarakat Madura, khususnya menengah ke atas. Untuk sebuah status tersebut seorang kiai bernama Kiai Masyhurat[7] akan membeli sapi-sapi yang menjadi juara, berapapun harganya.

---

[6] Imam Bonjol Juhari, Ekonomi dan Prestise dalam Budaya Kerapan Sapi di Madura dalam *KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* Vol. 24 No. 2, Desember 2016:186-204

[77] K.H. Masyhurat tinggal di Dusun Tarebung Desa Lenteng Barat Kecamatan Lenteng Kabupaten Sumenep. Selain dikenal kaya raya, dia juga masyhur karena menikahi 10 orang istri yang tinggal satu atap. Rumah Kiai Masyhurat sendiri di bangun di atas tanah seluar sekitar 1 hektar. Meskipun terkesan kurang terawat, rumah kiai ini sangat mewah dan terkesan menonjol jika dibandingkan dengan rumah-rumah masyarakat di sekitarnya. Rumahnya berlantai 5 dan terdapat 142 kamar. Belum lagi rumah yang baru di bangun di selatan rumah utama yang juga tidak kalah besar dan mewah. Konon kekayaan Kiai Masyhurat dihasilkan dari usaha burung walet yang omsetnya mencapai 2 milyar pertahunnya. Selain itu dia juga menekuni bisnis tembakau rajangan yang diperkirakan mendapat untung 21 milyar dari usaha ini pertahunnya. Belum lagi keuntungan yang diperoleh dari bisnis valas. Tetapi masyarakat Madura pada umumnya kurang percaya dengan anggapan bahwa kekayaan kiai ini karena kedua bisnis tersebut. Orang Sumenep lebih percaya kekayaan Kiai Masyhurat karena kemampuan dia menggandakan uang. Trah sebagai keturunan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan membeli semua sapi yang menjadi juara, maka secara simbolik kiai tersebut telah membeli status sosial si pemilik sapi. Memang beberapa pemilik sapi yang menjadi juara menolak menjual sapinya, tetapi tidak sedikit yang tergiur dengan harga yang ditawarkan Kiai Masyhurat kepada para pemilik sapi tersebut. Tak banyak kabar yang dibisa diperoleh saat ini apakah sapi-sapi juara yang dibeli kiai ini dikonteskan lagi kecuali hanya sekedar berita bahwa sapi-sapi tersebut menjadi koleksi pribadi dan dikandangkan dalam sebuah ruang mewah yang dibatasi dengan dinding kaca.

Nampaknya Kiai Masyhurat merpakan babak akhir dari gairah kompetisi kerapan sapi untuk sebuah prestise, karena setelahnya pamor kerapan sapi mulai redup dan tidak hingar bingar seperti semangatnya sebelum era tahun 1980-an. Saat ini orang Madura melihat sapi bukan lagi ajang merebut prestise, peminatnya pun mulai terbatas pada para kalebun dan itu pun tidak semua kalebun. Setelah tahun 1990-an makna kerapan sapi mulai mengalami pergeseran dari yang semula ajang perebutan prestise menjadi murni bersifat hiburan. Selain itu aspek intertainmen sangat menonjol seiring kampanye pemerintah memperkenalkan kerapan sapi sebagai ikon wisata budaya Madura kepada para wisatawan. Saat ini kerapan sapi tidak lagi memiliki energi dalam dirinya sendiri, tetapi eksistensinya lebih dimotivasi oleh modal dan kepentingan promosi hiburan. Kepentingan modal dan kepentingan promosi wisata telah mengeksploitasi kerapan sapi

---

ulama besar menjadikan Kiai nyelenih ini sangat ditakuti dan disegani oleh hampir semua lapisan masyarakat di Madura. Bahkan kiai-kiai pemilik pesantren di wilayah Sumenep, yang notabene masih merupakan saudara-saudaranya, tidak berani menegur ataupun menyalahkan perilaku dan tindakan Kiai Masyhurat yang nyelenih. Disebut nyelenih karena tidak seperti perilaku kiai pada umumnya di Madura yang sangat menjaga *murūah* kepesantrenannnya, Kiai Masyhurat terlihat lebih menonjolkan perilaku-perilaku yang kontroversial dan dianggap tabu dalam tradisi pesantren seperti terlibat dalam ajang kerapan sapi, gemar menyelenggarakan pertunjukan ludruk, dangdut, dan kompetisi-kompetisi bernuansa judi yang biasanya diselenggarakan di rumahnya sendiri yang cukup besar.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai ikon budaya yang sarat makna menjadi aktivitas yang bernuansa entertainment dan iklan semata.

2. Carok Saat Ini dan Pergeseran Maknanya

Nilai harga diri yang sangat dijunjung tinggi barangkali bisa dilacak pada karakter orang madura yang, menurut Kuntowidjoyo, bersifat individualistik. Karakter ini menariknya dipengaruhi oleh karakter tanah di Madura yang mayoritas tegalan menyebabkan pemukiman orang Madura berpencar terpisah satu sama lain dalam bentuk *kampong méji*. Di samping itu tanah tegalan tadah hujan tidak membutuhkan "kebersamaan" mengurus sistem irigasi bersama seperti terjadi di desa-desa di Jawa yang dikelilingi sawah sawa produktif dengan sistem irigasi yang baik (baca kunto, Madura). Kedua, kecenderungan orang Madura yang menyelesaikan masalahnya dengan jalan carok disebebabkan karena sistem hukum sejak dulu mengalami disfungsi. Selain itu di Madura juga tidak terdapat lembaga masyarakat adat seperti misalnya di masyarakat adat Bugis ketika meyelesaikan pertikaian siri. Otomatis penyelesaian masalah secara kebudayaan atau "pengadilan budaya" untuk menyelesaikan masalah secara damai juga tidak ada. Maka carok merupakan sistem nilai budaya yang muncul di tengah masyarakat individualis dan tidak memiliki lembaga budaya yang berfungsi menengahi konflik.[8]

Carok sebagai suatu sistem nilai budaya telah menjadi identitas dan ciri khas bagi orang Madura. Carok sebagai suatu ekspresi kolektif warga-warga komunitas setempat yang hendak mencanangkan model tertib sosial dan tertib

[8] Dardiri Zubairi, *Wawancara*, Sumenep, 25 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

simbolik kultural setempat, berlahan namun pasti telah mengalami perubahan. Perubahan itu walaupun sifatnya tidak mendasar juga akan dapat memberikan warna baru pada masyarakat, yang selanjutnya juga akan tercermin dalam tingkah laku warga masyarakat sebagai informasi dari nilai carok tersebut.

Awalnya carok merupakan respon terhadap pelecehan harga diri. Pelecehan harga diri dalam kultur Madura berkaitan dengan *malo*, yaitu ketika seseorang dianggap tidak diakui atau diingkari kapasitas dirinya sehingga dia merasa *tadâ' ajhina* (tidak ada harganya). Persoalan menjadi semakin rumit karena eskalasi perasaan *malo* akan meluas ke tingkat keluarga, atau bahkan komunitas masyarakat. Karena terkait dengan nilai *malo*, maka secara sosial carok mendapatkan semacam pembenaran kulturalnya di tengah masyarakat. Carok sebagai sebuah tindakan yang bermakna karena berlandaskan pada nilai mempertahankan harga diri.

Seperti dikatakan oleh D. Zawawi Imron, reaksi keras orang Madura akan semakin kuat bila pelecehan harga diri itu berkait dengan kasus pelecehan terhadap kehormatan perempuan. Perempuan, lebih-lebih seorang istri, merupakan manifestasi dari martabat dan kehormatan seorang laki-laki atau suami. Bagi laki-laki Madura, istri adalah "*bhântalla paté*" (landasan kematian). Maka tindakan mengganggu istri orang lain di istilahkan oleh orang Madura sebagai "*aghâjâ' nyabâ*" (bercanda terhadap nyawanya sendiri). Setiap ada gangguan terhadap istri dan anak perempuannya akan menimbulkan rasa *malo* terhadap kerabat bahkan kepada masyarakat lain yang ada di sekitar lingkungannya. Nilai-nilai orang Madura memang bersifat individualistik, tetapi bersifat kolektif bila itu terkait dengan sanksi moral.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut D. Zawawi Imron, resistensi perempuan bagi orang Madura karena sejak awal dalam sistem perkawinan, laki-laki Madura tidak perlu memikirkan rumah untuk tempat tinggal keluarganya nanti ketika akan menikah. Mertua atau calon mertua sudah mempersiapkan rumah untuk laki-laki yang akan menikahi anak perempuannya. Hal ini menyebabkan pertukaran yang tidak seimbang terhadap seorang suami, sehingga sebagai konsekuensinya seorang suami harus betul-betul dapat menjaga istrinya dengan baik, terutama yang menyangkut masalah kehormatannya.[9] Hal senada juga dipaparkan oleh A. Latif Wiyata bahwa sistem perkawinan di Madura yang menganut sistem matrilokal dan uxorilokal menuntut seorang suami melakukan penjagaan terhadap istri secara maksimal sebagai kompensasi.[10]

Sebagai manifestasi dari identitas, khususnya menyangkut kolektifitas, dalam alam pikir orang Madura, carok dalam bentuknya yang paling orisinil bukan semata-mata kekerasan, juga bukan suatu bentuk kejahatan. Carok adalah media laki-laki Madura dalam mempertahankan dan menjaga kehormatan dan harga diri. Carok merupakan ungkarapan rasa *pasra* orang kecil (*bhungkalatan*) yang tak punya apa-apa lagi untuk diandalkan kecuali keberanian agar harga dirinya diperhitungkan. Carok merupakan bagian tak terpisahkan dari moralitas kekesatriaan orang Madura yang sangat menghargai keberanian, kedermawanan, kesetian, pengorbanan, dan penghormatan.

Namun dalam proses sejarah yang cukup panjang, orang Madura mengalami dinamika dalam berbagai bidang; baik politik, sosial, ekonomi, pendidikan, budaya, dan lain sebagainya. Bersamaan dengan hal itu, lambat laun

---

[9] D. Zawawi Imron, *Wawancara*, Sumenep 25 Maret 2019.
[10] Lihat A. Latif Wiyata, *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

carok mulai mengalami pergeseran makna. Signifikansi dan fungsi moralnya lambat laut mengalami disorientasi. Tidak jarang kekerasan yang dilakukan atas nama carok tidak lagi mencerminkan nilai-nilai dan spirit carok yang sesungguhnya. Ada banyak faktor yang menyebabkan perubahan pola orientasi carok di kalangan masyarakat Madura, seperti pendidikan, media informasi, dan pergualan orang Madura yang mulai terbuka.

M. Faizi, sastrawan dan budayawan Madura, mengatakan bahwa carok laku *head to head* secara individual dengan syarat yang demikian ketat; tempat dan waktu ditentukan, bukan keroyokan, bukan menikam dari belakang, dan sebagainya sudah tidak ada lagi. Tetapi menurut M. Faizi entah mengapa carok yang sudah habis ini kembali diproduksi, termasuk dalam ingatan orang luar yang berinteraksi dengan orang Madura. Salah satu sebabnya menurut M. Faizi adalah karena media mereproduksi carok tanpa tahu konteks budayanya, pokoknya setiap kali ada aksi berantem atau pembunuhan bagaimanapun modelnya disebut carok. Padahal soal tawuran atai pembunuhan dapat dijumpai dalam kebudayaan manapun.[11]

Syaf Anton Wr, sastrawan dan budayawan Madura, juga membenarkan bahwa saat ini tidak ada carok di Madura. Menurutnya era carok (dalam artian yang otentik, kesatuan antara simbol dan makna) sudah berakhir dan telah menjadi legenda. Persoalannya kata carok sendiri menurut Syaf Anton kerap dihidupkan oleh media, akhirnya terjadi eksploitasi carok. Media kerap tidak bisa membedakan carok dengan perkelahian ala Madura seperti *atokar*, *akékét*,

[11] M. Faizi, *Wawancara*, Sumenep, 22 Maret 2019

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

acampo, dan seterusnya, padahal carok memiliki makna tersendiri. Media dengan demikian turut mendorong lahirnya stigma negatif Madura tentang carok.[12]

Beberapa elemen kultural masyarakat Madura, terutama kalangan menengah ke bawah yang relatif miskin dan terbelakang secara pendidikan, memang masih cukup memberi dukungan terhadap "budaya" carok. Sepertinya tidak ada pilihan lain bagi kalangan ini untuk mempertahankan harga diri selain keberanian duel carok, meskipun yang dimaksud carok juga *nyélép*.[13] Sebab mati dan hidup bagi mereka adalah hal yang sama-sama berat untuk dihadapi. Meskipun konsekuensi yang harus dihadapi saat ini cukup berat. *Pertama*, tingkat penerimaan masyarakat Madura sendiri terhadap carok yang mulai luntur seiring proses santrinisasi yang begitu massif di Madura. Bagi kalangan santri dan kiai, carok merupakan tindakan yang bertentangan dengan agama dan nilai-nilai pesantren. *Kedua*, pelaku carok tetaplah kriminal di hadapan hukum negara, meskipun memiliki alasan yang bisa diterima secara kultural. Generasi muda Madura yang terdidik dan melek hukum menganggap carok sebagai cara primitif dan barbar dalam menyelesaikan masalah, apapun alasannya. Kedua faktor tersebut menjadi modal utama lunturnya pamor carok di kalangan generasi muda Madura dewasa ini.

---

[12] Syaf Anton Wr., *Wawancara*, Sumenep, 23 Maret 2019.

[13] Terdapat dua model carok yang dikenal di Madura, ngonggai dan nyelep. Ngonggai adalah carok yang dilakukan secara terbuka duel satu lawan satu setelah disepakati antara yang menantang dan ditantang. Sementara nyelep merupakan usaha membunuh lawan dengan cara mencari kelengahan musuh dan menyerang secara tiba-tiba dari arah belakang atau samping. Di awal-awal kemunculannya konon carok banyak dilakukan dengan cara ngonggai, tetapi pasca dekade 1970-an terdapat pergeseran praktek carok yang dilakukan dengan cara nyelep. Kebiasaan melakukan carok dengan cara nyelep otomatis menggeser makna nilai kejantanan, kesatriaan menjadi brutal dan liar. Bahkan menurut D. Zawawi Imron, dalam carok yang sesungguhnya, korban tidak sampai meninggal. Jika salah satu satu pelaku kalah dan takluk (menyerah) maka carok selesai. Meskipun tentu saja praktek carok dalam prakteknya yang awal juga memiliki perbedaan di masing-masing daerah di Madura. D. Zawawi Imron, *Wawancara*, Sumenep, 25 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Filosofi Ruang Yang Mulai Pudar

Tanéyan lanjhâng sebagaimana sudah dijelaskan merupakan pengikat ruang yang secara filosofis memiliki makna kegigihan orang Madura dalam mempertahankan nilai harga diri. Simbol ruang yang ada dalam tradisi *tanéyan lanjhâng* mengandung nilai yang terealisasi pada upaya preventif melindungi harga diri di tengah situasi demokrafi yang tidak ramah. Artinya, jati diri orang Madura (kepribadian, identitas diri, dan keunikan) terbentuk melalui suatu proses ruang yang ada dalam tradisi *tanéyan lanjhâng*. Nilai yang melekat pada tradisi *tanéyan lanjhâng* tidak hanya persoalan estetik dan etik, tapi juga epistemik dan ontologis. Dengan demikian tanéyan lanjhâng merupakan sendi utama nilai harga diri orang Madura.

Sebagaimana dinyatakan Kuntowijoyo bahwa ekologi merupakan faktor penyebab terbentuknya pola pemukiman tanéyan lanjhâng. *Tanéyan lanjhâng* tidak bisa dipisahkan dari upaya orang Madura mempertahankan diri dari mara bahaya di tengah sistem sosial dimana tingkat komunalisme hidup sangat rendah. Selain itu tanéyan lanjhâng merupakan sikap ultra preventif orang Madura terhadap ruang privasi dan perlindungan terhadap keluarga dan permpuan. Pagar yang mengelilingi ruang pada *tanéyan lanjhâng* adalah batas di mana orang lain tidak boleh sembarang masuk tanpa tujuan yang jelas. *Tanéyan lanjhâng* dengan demikian adalah teritorial dimana harga diri dipertaruhkan. Sementara harga diri adalah karakter yang khas di dalam masyarakat kesukuan di mana negara absen di dalamnya. Tujuannya tidak lain adalah mencapai kedudukan terhormat di dalam masyarakat. Maka dalam konteks tersebut tanéyan lanjhâng merukan sendi utama kuatnya karakter harga diri orang Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun seiring perubahan zaman, pola *tanéyan lanjhâng* berlahan tapi pasti mengalami pergeseran fungsi dan makna. Saat ini sulit sekali menemukan pola *tanéyan lanjhâng* dalam bentuknya yang orisinil kecuali sedikit sekali di pelosok dan desa-desa terpencil yang jauh dari perkotaan. Orang Madura sudah mulai tertarik dengan model arsitektur asing daripada model pemukiman *tanéyan lanjhâng* yang dianggap kuno dan kurang praktis, bahkan cenderung menyulitkan karena otomatis rumah paling timur yang telah menjadi keluarga dengan kepala keluarga tersendiri akan kesulitan jika setiap saat harus melintasi halaman keluarga paling barat dan bagian tengah. Dalam beberapa kasus seiring pertambahan anggota keluarga di antara keluarga *tanéyan bârâ'* (halaman barat), *tanéyan tengnga* (halaman tengah), dan *tanéyan temor* (halaman timur) yang masing-masing sudah berdiri sendiri justeru menimbulkan konflik keluarga.

Pola *tanéyan lanjhâng* memang tidak sekaligus berubah total. Pada pemukiman orang Madura modern beberapa pola yang menjadi ciri utama *tanéyan lanjhâng* masih dipertahankan. Misalnya, pola bangunan yang tetap berjejer dari barat ke timur dengan rumah utama menghadap ke selatan. Tetapi untuk memudahkan lalu lintas keluarga rumah tengah dan keluarga rumah timur keberadaan *kobhung* (mosholla) mulai digeser sejajar dengan rumah deretan selatan yang menghadap ke utara. Bahkan di beberapa pekarangan, pagar sudah tidak difungsikan lagi sebagaimana tujuan awalnya. Demi alasan praktis keluaga *tanéyan éemor* kadang membuka jalan alternatif baru untuk mempermudah akses keluar masuk. Dengan terbatasnya lahan, saat ini sudah banyak bermunculan rumah-rumah baru yang tidak lagi dibangun berdasarkan konsep tanéyan lanjhâng, tetapi cukup disesuaikan dengan lebar lahan yang tersedia. Praktis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fungsi *tanéyan lanjhâng* sebagai benteng pertahanan diri dan harga diri orang Madura sudah mengalami pergeseran bahkan cenderung memudar.

Perubahan pada pola pemukiman ini jelas berpengaruh pada tata nilai yang dianut orang Madura yang awalnya sangat dijaga ketat kini mulai longgar. Tidak ada lagi fungsi pengawasan yang biasa dilakukan para lelaki Madura dari *kobhung* yang biasanya berada di ujung barat pintu masuk *tanéyan lanjhâng*. Dalam pola pemukiman yang cenderung keluar dari pakem tradisi *tanéyan lanjhâng* (modern) akses keluar masuk tamu baik tamu laki-laki maupun wanita tidak lagi dianggap *parsekoh*.[14] Filosofi tanéyan lanjhâng yang memuat di dalamnya nilai etika sosial berlahan namun pasti mulai tergusur. Dulu orang yang memasuki pekarangan *tanéyan lanjhâng* akan dengan mudah mengetahui urutan usia antara saudara perempuan yang ada dalam sebuah keluarga hanya dengan melihat urutan susunan rumah. Yang paling pokok dari hilangnya sistem *tanéyan lanjhâng* adalah mulai lunturnya sikap ultra preventif orang Madura terhadap ruang privasi dan perlindungan terhadap keluarga dan perempuan.

Modernisasi pada wilayah arsitektur dan tata ruang pada model rumah di Madura menjadi indikasi perubahan mendasar etika sosial dan nilai harga diri orang Madura. Karena modernisasi ternyata tidak saja berlaku pada wilayah pemukiman saja, tetapi sekaligus menjadi indikasi perubahan jati diri orang Madura (kepribadian, identitas diri, dan keunikan) yang terbentuk seiring terbentuknya proses ruang yang dalam tradisi tanéyan lanjhâng. Perasaan harga diri orang Madura tentu tidak hilang karena pudarnya sistem pemukiman *tanéyan*

[14] *Parsekoh* dalam pemahaman orang Madura berarti mengandung resiko tinggi, berbahaya jika dilanggar. Bagi orang Madura, suatu tindakan dianggap parsekoh jika tidakan tersebut berpotensi menggangu rasa harga diri orang lain. Di masa lalu bertandang ke rumah orang lain itu *parsekoh* jika di dalam rumah tersebut tidak ada tuan rumah laki-laki sama sekali.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lanjhâng, namun bisa jadi turut mengalami pemaknaan baru seiring perubahan tata ruangnya.

Orang Madura modern mulai terbuka dalam persoalan distribusi kekuasaan secara merata dan proporsional antara laki-laki dan perempuan. Perlindungan terhadap perempuan (istri) dilakukan secara proporsional dan jika terjadi gangguan terhadap mereka, kekerasan apalagi carok, bukan lagi satu-satunya jalan keluar mengatasi masalah tersebut. Meskipun di beberapa tempat di Madura isu dan ancaman carok masih menjadi tema dalam menanggapi gangguan terhadap istri. Orang Madura saat ini lebih memilih pesantren sebagai alternatif menyelamatkan anak putrinya dari ancaman gangguan laki-laki. Selain itu, peran pesantren dan kiai sangat signifikan menyadarkan masyarakat Madura agar tidak memilih kekerasan sebagai satu-satunya solusi persoalan. Masyarakat Madura yang sangat patuh kepada guru atau kiai memiliki tradisi *nyabis* (sowan), mengadukan semua persoalan kepada kiai sebelum melakukan tindakan apapun.

B. Pergeseran Makna dan Simbol

1. Era Santrinisasi dan Dominasi Strata Kiai

Mengacu pada pandangan Clifford Geertz tentang kebudayaan sebagai media yang membawa makna yang hendak disalurkan kepada masyarakat, maka perubahan simbol-simbol kebudayaan akan berpengaruh pula pada perubahan sistem nilai dan sistem pengetahuan. Perubahan *system of meaning* dalam suatu masyarakat terjadi karena makna hanya dapat disimpan di dalam simbol.[15] Gejala

[15] Untuk menegaskan mengenai hubungan simbol dan makna Alex Sobur dengan mengutip James P. Spradley menyatakan bahwa "Semua makna budaya diciptakan dengan menggunakan simbol-simbol". Lihat Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perubahan sistem nilai pada masyarakat Madura sebenarnya merupakan fakta yang tidak bisa disangkal keberadaannya. Era 1990-an hingga saat ini bisa dikatakan telah terjadi pergeseran orientasi simbol dan nilai di Madura, meskipun kadang dengan isi yang sama tetapi kemasan berbeda, atau sebaliknya kemasan sama tetapi isi berbeda.

Harga diri bagi orang Madura merupakan jati diri serta merupakan falsafah yang dijunjung tinggi. Sebagai spirit Madura yang luhur dan bertujuan membentuk manusia Madura yang baik, harga diri menjadi ciri khas budaya yang sulit berubah dan tak lekang oleh waktu akan tetapi sistem simbolisasinya mengalami perubahan. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, harga diri orang Madura modern tidak lagi, atau minimal tidak seluruhnya, mengacu semisal pada simbol-simbol lama seperti kompetisi kerapan sapi, budaya carok, dan model rumah di Madura yang dikenal dengan *tanéyan lanjhâng*. Kesadaran baru tentang nilai harga diri orang Madura dewasa ini lebih bernuansa spiritual keagamaan setelah sebelumnya lebih didominasi simbol-simbol non santri dengan kaum blatér sebagai aktor.

Pergeseran makna dan simbol ini menjadi semacam pengulangan sejarah transisi yang pernah terjadi pada kerapan sapi yang awalnya dilakukan oleh masyarakat petani dengan signifikansi makna rekreatif-religius menjadi ajang kompetisi dengan mayarakar blatér sebagai pelaku. Saat ini arus transisi tersebut berlaku sebaliknya, dari nuansa blatér kembali bernuansa spiritual keagamaan dengan santri sebagai pelaku. Tansisi ini tidak bisa dipisahkan dari proses santrinisasi yang massif sejak era 1980-an di mana orang-orang Madura bahkan yang non-santri sekalipun berbondong-bondong memondokkan anaknya di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pondok pesantren. Era santrinisasi di Madura sebenarnya dapat dilacak jejaknya jauh di masa lalu ketika tokoh santri yang bernama Bindarah Saod[16] menjadi penguasa Sumenep. Keberadaan pesantren-pesantren besar dan tertua di wilayah Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep juga menjadi bukti bahwa pesantren memiliki peran dalam perubahan sosial di Madura. Pesantren-pesantren tersebut menjadi bagian dari proses Islamisasi di Madura.

Terdapat dua pandangan tentang masuknya Islam di Madura; pertama pandangan dari sejarawan Belanda, H. J. De Graaf dan T. H. Pigeaud yang menyatakan bahwa Islamisasi di Madura berkembang melalui dua proses, yakni di Madura Barat dan Madura Timur melalui elit aristokrat. Di Madura Barat (Bangkalan dan Sampang), dimulai dari seorang raja di Gili Mandingan atau Sampang, yang bernama Lembu Peteng, putra Raja Brawijaya dari Majapahit dengan putri Islam dari Cempa. Berdasarkan Sadjarah Dalem, putri Lembu Peteng dari sampang itu diperistri oleh Putra Maulana Ishaq. Menurut legenda Islam tentang para wali di Blambangan, ahli keturunan bangsa Arab itu, Maulana Ishaq adalah ayah dari Sunan Giri. Dalam pandangan ini dapat diperkirakan bahwa pada paruh kedua abad XV di Madura Barat para penguasa Jawa golongan aristokrat/ningrat dan orang Islam dari seberang lautan menjalin hubungan persahabatan. Sementara di Madura bagian Timur (Sumenep), ditandai dengan adanya makam tua Adipati Kanduruwun yang bertarikh tahun 1582 di kampung pasar Pajhinggha'an di ibu kota Sumenep. Adipati Kanduwurun dikenal memiliki peranan besar di Sumenep pada perempat kedua dan ketiga abad XVI. Ia merupakan salah seorang dari keluarga saudara seibu dengna Sultan Trenggana

[16] *Bindarah* merupakan julukan bagi santri yang pernah berguru kepada kiai di pondok pesantren dan telah memiliki pengetahuan keagaman yang cukup luas.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari Demak (paman Sultan Jipang). Dari Kanduruwun itu Islam hadir di Madura Timur.[17]

Kedua, pandangan dari sejarawan yang banyak menulis tentang sejarah Madura yakni Dr. Abdurrahman. Menurutnya, proses Islamisasi di Madura itu melalui Sunan Giri, Gresik. Namun ia bukan satu-satunya jalan Islamisasi di Madura, sebab ada informasi lain bahwa sebelumnya sudah banyak pedagang-pedagang Islam (misalnya dari Gujarat) yang juga singgah di pelabuhan pantai Madura, terutama di Kalianget. Di samping itu, dikisahkan juga bahwa pernah ada seorang penyiar Islam yang tinggal di daerah dekat desa Parsanga Sumenep yang dikenal dengan Sunan Paddusan. Ia memberi pelajaran agama Islam kepada masyarakat Sumenep. Apabila seorang santri telah dianggap dapat melakukan rukun agama Islam, ia lalu dimandikan air yang dicampur macam-macam bunga yang sangat harum. Cara memandikan tersebut disebut edudus. Karena itu, desa di mana ditempati upacara pemandian selanjutnya disebut desa Padusan (kini termasuk desa Pamolokan). Dari keterangan literatur, ia disebut-sebut dari keturunan Arab, ayahnya bernama Usman Haji, anak dari Raja Pandita, saudara dari Sunan Ampel. Jadi secara genealogi, Sunan Padusan adalah keponakan sunan Ampel. Misi islamisasi Sunan Paddusan semakin kokoh ketika ia mampu mempengaruhi raja yang sedang berkuasa pada saat itu memeluk Islam, yakni Jokotole, yang merupakan mertua dari Paddusan sendiri.[18]

Sekilas dari historiografi di atas menunjukkan bahwa islamisasi di Madura ditempuh melalui tiga jalur, yakni (1) jalur interaktif antara masyarakat lokal

---

[17] De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa; Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI* (Jakarta: Grafiti, 2001), 190-191.

[18] Abdurrahman, *Sedjarah Madoera Selajang Pandang, Melipoeti Kaboepaten-Kaboepaten Soemenep, Pamekasan, Sampang* (Sampang: Automatic The Sun, 1971), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan saudagar-saudagar Arab; (2) jaringan elit-istana; dan (3) jaringan kiai atau ulama-ulama melalui pendidikan pesantrennya. Dari ketiga jalur ini, jalur yang paling memainkan peranannya dalam menyebarkan Islam, adalah jalur yang ketiga, yakni melalui jaringan ulama-ulama pesantren. Mengenai strategi apa yang dimanfaatkan oleh ulama-ulama tersebut dalam pola dakwahnya di Madura mungkin menjadi hal penting untuk dikemukakan karena belakangan strategi tersebut menentukan pola dan corak keberagaamaan orang Madura. Mediasi dalam bidang kesenian rupanya kurang dilirik oleh muballig Islam di Madura. Mereka lebih memilih jalur pendidikan daripada "islamisasi" kesenian-kesenian yang berkembang di masyarakat Madura. Sehingga kesenian-kesenian yang lestari sampai saat ini, seperti *Ludruk, Tanda', Topeng*[19] tetap berada pada wujudnya yang semula. Artinya, apabila seperti wayang di daerah Jawa isinya sudah banyak disisipi cerita-cerita maupun pesan-pesan Islam, tetapi tidak demikian dengan kesenian di Madura; isinya lebih banyak dipengaruhi oleh cerita-cerita dan ajaran-ajaran Hindu-Budha daripada Islam.

Di samping pengaruh dari kisah-kisah dalam sejarah Hindu-Budha, kesenian di Madura banyak yang bernuansa fulgar dan berbau seksualitas yang dikemas dengan majas dan pantun-pantun. Ini biasanya banyak terdapat dalam syair-syair *kéjhung tandâ'* dan *ludruk* serta dalam kebiasaan sehari-hari masyarakat Madura ketika bersantai atau menggoda lawan jenis. Sampai saat ini, meskipun *tandâ'* sudah dikemas dalam bentuk lebih modern sebagaimana terdapat dalam rekaman-rekaman yang dijual bebas di pasaran, syair-syairnya umumnya

[19] Kesenian yang berkembang di Madura, khsusnya di Sumenep, *ludruk* kurang lebih sama dengan ketoprak, *tanda'* kata lain dari sinden, dan kesenian topeng yang sudah banyak dikenal di Indonesia.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetap berbau seksualitas. Sebab itulah, tokoh-tokoh Islam di Madura kurang menerima dan apresiatif terhadap kesenian yang tersebut di atas.

Di alam teks, secara rigid kesenian-kesenian yang banyak dipengaruhi oleh kebudayan dan ajaran-ajaran Hindu-Budha secara tegas ditolak oleh tokoh-tokoh Islam melalui *bahtsul masail* (kajian fiqih). Sekalipun di alam teks ditolak, akan tetapi dalam konteksnya, kesenian tersebut tetap lestari dan berkembang. Di luar sekat-sekat pesantren, surau, dan masjid kesenian *ludruk, tandâ', dan topeng* tetap semarak diselenggarakan. Hal itu menunjukkan bahwa masih ada ruang negoisasi yang mempertemukan antara teks dan konteks. Artinya, walaupun dalam teks terlihat garang, tetapi dalam konteks tetap lembut; ulama-ulama Madura tetap mentoleransi kesenian-kesenian tersebut berkembang di alamnya sendiri.[20]

Bertolak belakang dengan proses islamisasi di Jawa, para penyebar Islam di Madura lebih memilih jalur pendidikan daripada islamisasi kesenian yang berkembang di masyarakat. Mungkin inilah salah satu faktor mengapa mengapa model keberislaman orang Madura cenderung fikih sentris, kaku, dan anti kesenian. Jika corak keberagamaan ala sufi seperti kita lihat di Jawa lebih apresiatif terhadap kesenian, maka para ulama dan kiai di Madura umumnya merasa gerah apabila disandingkan dengan semua jenis musik dan bunyi-bunyian. Lebih-lebih jika dalam kesenian musik tersebut melibatkan artis perempuan di dalamnya. Corak keberagamaan yang formalitstik dan lebih menekangkan fatwa daripada rasa akhir-akhir ini justeru menjadi faktor sikap ekstrim dalam beragama lebih mudah tumbuh di Madura. Dalam beberapa momen elektoral baik lokal

[20] Dardiri Zubairi, *Wawancara*, Sumenep, 22 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun nasional gejala isu-isu agama selalu mendominasi dan banyak mempengaruhi sikap orang Madura dalam menentukan pilihan politik.

Tidak diterimanya kesenian-kesenian lokal Madura oleh ulama-ulama dan orang-orang pesantren secara luas, bukan berarti ini menunjukkan bahwa mereka anti terhadap seni. Kesenian-kesenian lain yang berasal dari Timur Tengah seperti *hadrah*, *samroh*, *gambus* yang disinyalir lebih bernuansa keislaman karena berisi puji-pujian dan lantunan shalawat kepada Rasulullah saw serta mengandung kisah-kisah para Nabi lainnya juga sangat akrab di lingkungan masyarakat Madura. Kesenian tersebut semarak ditabuh pada acara pernikahan, tasyakuran, menyambut kepulangan orang berhaji, *kompolan*,[21] dan kegiatan-kegiatan lainnya. Kedua corak kesenian tersebut sampai saat ini berkembang di Madura secara beriringan meskipun oleh pelaku yang berbeda tanpa ada pertentangan. Bahkan dalam satu acara, misalnya dalam perayaan pernikahan, dua corak kesenian tersebut digelar secara bersama-sama, misalnya satu malam pagelaran *tandâ'* dan *hadrah* di malam yang lain dalam satu momentum acara.

Tidak menyentuh kesenian lokal sebagai mediasi penyebaran Islam, para pendakwah Islam lebih tertarik menempuh jalur lain, yakni melalui media pendidikan pesantren. pendakwah yang dimaksud di sini adalah beberapa dari Walisongo dan ulama-ulama yang pernah belajar di Makkah. Sebagaimana hal ini diceritakan oleh Hamka dalam bukunya bahwa masyarakat Madura banyak belajar kepada Sunan Bonang (putera Sunan Ngampel) pada akhir abad ke-15. Menurut penuturan Hamka, mula-mula Sunan Bonang mendirikan masjid dan asrama di bukit dekat Gresik yang bernama bukit Giri, lambat laun santrinya semakin

[21] Bahasa lokal dari "kumpulan" yang artinya kumpulan dari beberapa orang dalam kegiatan dan tujuan yang sama, atau semakna dengan "organisasi".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banyak, khususnya santri yang datang dari pulau Madura.[22] Pesanten kemudian menjadi ciri khas yang melekat pada keberislaman orang Madura hingga dewasa ini.

2. Transisi Kekuasaan Kiai

Pondok pesantren saat ini berkembang pesat dan lestari di Madura dari generasi ke generasi berikutnya. Di satu kabupaten saja, seperti di Sumenep, jumlah pesantren saat ini sudah mencapai 229 pesantren.[23] Pesantren-pesantren tersebut terdiri beberapa tipe. Tipe-tipe ini didasarkan pada pendapat Mastuhu yang membagi pesantren pada tiga bagian berdasarkan pengaruh dan besar santrinya. *Pertama*, pesantren besar, yakni pesantren yang memiliki santri di atas 2.000 orang dan memiliki pengaruh di seluruh Indonesia. *Kedua*, pesantren menengah, yakni pesantren yang memiliki santri berkisar 1.000 sampai 2.000, dan memiliki pengaruh di beberapa kabupaten. Sedangkan *ketiga* adalah pesantren kecil, yakni pesantren yang mempunyai santri di bawah 1000 orang, dan memiliki pengaruh di tingkat satu kabupaten saja.[24] Pada tipe pertama di Sumenep diwakili pesantren al-Amin Prenduan dan Annuqayah yang memiliki santri di atas 3000, juga Annuqayah yang sedikitnya menampung 6.200 santri yang terdiri dari berbagai daerah di Indonesia.[25] Sedangkan sisa-sisa pesantren lainnya yang jumlahnya ratusan itu umumnya adalah pesantren kecil yang santrinya belum mencapai 1000-2000 orang santri.[26]

---

[22] Hamka, *Sejarah Umat Islam Jilid IV* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976). 193-140.
[23] Lihat di http://jatim.kemenag.go.id. Diunduh pada tanggal 2 Februari 2019.
[24] Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren* (*Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*) (Jakarta, 1985.: LP3ES), 29.
[25] Lihat di http://annuqayah.id. Diunduh pada tanggal 2 Februari 2019.
[26] Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren* (*Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*), 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di Sumenep misalnya, pesantren yang terbesar dan tertua adalah pesantren Annuqayah yang didirikan pada tahun 1887 oleh K. Syarqawi, ulama yang berasal dari Kudus Jawa Tengah. Berikutnya pesanten Al-Amin Peragaan Sumenep yang didirikan oleh KH. Jauhari. Pesantren-pesantren kecil di Sumenep, umumnya merupakan turunan dari pesantren Annuqayah dan Al-Amin. Atau dalam kata lain, kiai-kiai di Sumenep yang saat ini telah memiliki dan mengasuh pesantren sendiri, umumnya merupakan alumni dari pesantren Annuqayah dan Al-Amin. Pesantren-pesatren yang berafiliasi pada pesantren Annuqayah sebagai pesantren induk misalnya; PP. Dharut Thoyyibah di Kecamatan Batang-Batang, PP. al-Iftitahiyah dan PP. al-Munawarah di Kecamatan Batu Putih, PP. Nasy'atul Muta'allimin di kecamatan Gapura, PP. Aqidah al-Usmuni Kecamatan Kota Sumenep. PP. Istifadhah, PP. Nurul Islam, PP. Nurul Huda, dan PP. Nurul Jadid di Kecamatan Bluto, PP. Sabilul Muttaqin, PP. Nurul Yaqin, PP. Al-Huda, PP. Al-Falah, PP. Aisyah, PP. Tarbiyatus Shibyan, PP. Annuqayah II, PP. Bustanul Ulum di Kecamatan Lenteng semuanya merupakan pesantren turunan PP. Annuqayah. Model yang sama juga terjadi pada pesantren-pesantren yang berafiliasi pada PP. Al-Amin di Parenduan Sumenep.

Kasus dan model yang sema juga berlaku di kabupaten yang lain seperti Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar dan Pesantren Manbaul Ulum Bata-Bata yang merupakan induk dari pesantren-pesantren kecil di kabupaten Pemekasan. Di Bangkalan Pondok Pesantren Syaichona Kholil menjadi rujukan pondok pesantren lain di Madura karena nilai historisnya sebagai pesantren yang didirikan oleh mahaguru ulama sekaligus inisiator berdirinya organisasi Nahdlatul Ulama, yaitu Syaikhona Kholil bin Khotib.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Puncak santrinisasi merupakan bukti kesuksesan sejarah panjang dakwah Islam di Madura setelah sebelumnya mengalami pergeseskan dengan sistem pendidikan Barat yang dibawa oleh penjajah. Kuatnya pamor kiai di Madura dibuktikan dengan peran elit yang berlatar belakang kiai yang sangat kuat dan dominan dalam setiap pemilu di Madura. Proses santrinisasi turut menguatkan budaya patriarkhi dan tradisi *takdzim*[27] kepada guru dan elit penguasa (*rato*). Posisi strategis kiai ditopang oleh fakta bahwa mayoritas orang Madura adalah santri dan berlatar belakang pendidikan pesantren.[28] Sebagai sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) dalam semua aspek kehidupan Madura modern, maka posisi kiai dan ke-kiai-an menempati strata yang paling seksi dan diperebutkan. Pergeseran *power an authority* mengakibatkan hierarki paling tinggi dalam strata sosial masyarakat Madura menyebabkan pula pergeseran makna dan simbol harga diri orang Madura.

Kedudukan kiai yang sentral dan menjadi tumpuan masyarakat Madura disebabkan karena kiai memiliki kekuasaan yang bekerja secara halus, lembut, dan religius sehingga tidak memancing reaksi munculnya kekuasaan tandingan, yang ada hanya kepatuhan semata. Menurut Chumaidi Syarief Romas, di satu pihak kepatuhan dapat diartikan sebagai penghilangan kebebasan pribadi santri, namun di pihak lain merupakan proses pengukuhan dan pembentukan kekuasaan

[27] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia takzim berarti amat hormat dan sopan karena statusnya yangt sangat dimulyakan, disegani, dan dihormati.

[28] Kuatnya pamor kiai inilah yang menyebabkan dalam beberapa kasus kepala daerah di Madura relasi kuasa elit dengan dukungan kelas menengah, khususnya kepala desa (kalebun), media, tokoh masyarakat, dan tokoh agama lokal mampu memobilisasi masyarakat secara efektif dalam meraih dukungan. Lihat Surokim, Revitalisasi Peran Kelas Menengah dan Media Lokal dalam Modernisasi Politik Di Madura dalam Khorul Rosyadi (eds.), *Madura 2045: Merayakan Peradaban* (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2016), 34-36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

personal kiai dalam komunitas pesantren.[29] Hubungan sosial yang berlaku antara kiai dan santri menggambarkan pola hubungan antara individu yang *autokrat* dengan individu yang *abdikrat*. Hubungan semacam ini melahirkan ketaatan santri kepada kiai secara mutlak tanpa *reserve*.[30]

Awalnya kiai pesantren merupakan hierarki kedua dalam referensi kepatuhan masyarakat Madura, namun seiring perbuahan sosial dan modernisasi politik di Madura, status orang Madura yang semakin tersantrikan menjadikan posisi kiai menjadi *top leader* yang memegang peranan terkuat dalam aspek persoalan masyarakat, tidak hanya dalam persoalan agama tetapi juga aspek sosial, budaya, dan politik. Dalam konteks ini santrinisasi adalah bagian dari motivasi dan harapan orang Madura untuk meraih posisi kiai yang memiliki legitimasi untuk dipatuhi. Menjadi santri bukan lagi pilihan yang murni bersifat religius tetapi didorong juga oleh faktor mengejar status sosial yang lebih, yaitu harga diri. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tanpa mengesampingkan penjelasan sosial-religi, fenomena santrinisasi sesungguhnya juga bisa dimaknai sebagai bentuk kerinduan orang Madura untuk "dipatuhi", dan salah satunya adalah dengan menjadi kiai.

Akan tetapi karena strata kiai bersifat tertutup (*closed sosial stratification*), di mana kekuasaan dipertahankan melalui sistem pewarisan dan nasab, maka satu-satunya alternatif bagi strata di bawahnya adalah dengan cara berafiliasi dengan sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*). Ikatan kekerabatan atau yang lebih dikenal dengan sebutan *kompolan bani* seperti telah dijelaskan pada bab sebelumnya merupakan usaha keluarga, terutama famili jauh,

---

[29] Chumaidi Syarief Romas, *Kekerasan Kerajaan Surgawi: Gagasan Kekuasaan Kiai dari Metos Wali Hingga Broker Budaya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), 12.
[30] Ibid, 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan pengikut dari kiai, untuk mengambil bagian dalam relasi kuasa dan status sosial di tengah masyarakat. Selebihnya mereka yang berada di luar ikatan bani tidak ada pilihan lain kecuali menjadi santri dengan harapan mendapatkan barokah serta diakui eksistensinya sebagai tangan kanan atau orang dekat kiai. Jika *kompolan bani* berorientai penegasan status sosial di tengah masyarakat, maka ikatan alumni menjadi media legitimasi otoritas kiai dalam berbagai persoalan, baik sosial, ekonomi, maupun politik. Afiliasi sosial pesantren-pesantren kecil pada pesantren besar nantinya turut menguatkan jejaring sekaligus kompetisi di antara kelompok elit agama yang kian lama kian besar.

Pasca reformasi, status sosial ke-kiai-an menjadi menjadi sangat kuat di Madura, bahkan menjadi satu-satunya kekuatan yang mendominasi politik dan pemerintahan. Salah satu contoh adalah Bani Syarqawi yang mengacu pada kalangan yang memiliki ikatan genealogis pada tokoh ulama bernama Kiai Syarqawi, ulama asal Kudus yang bermukim di desa Guluk-Guluk dan mendirikan sebuah pesantren kecil yang kemudian diberi nama Annuqayah untuk memulai kegiatan dakwahnya pada abad ke19. Keturunan Kiai Syarqawi tercatat memainkan peran sebagai elit keagamaan dan politik sekaligus sampai saat ini. Cucu Kiai Syarqawi, Kiai Warits Ilyas pernah menjadi anggota DPRD Sumenep dan anggota MPR RI. Cicit Kiai Syarqawi bernama Kiai Ramdlan Siradj juga pernah menjabat sebagai bupati Sumenep tahun 2000-2010. Di luar itu masih banyak keturunan Kiai Syarqawi yang menduduki jabatan dan posisi penting di pemerintahan maupun wakil rakyat, meskipun sebagian besar di antaranya tetap memilih fokus dalam dunia pesantren dan pendidikan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karisma kiai mengokohkan kelas kiai dalam puncak strata sosial masyarakat Madura. Era pasca reformasi menandakan kebangkitan kiai dan redupnya status sosial yang lain. Tiga hierarki yang menjadi pegangan nilai masyarakat Madura, yakni *bhu, pa', bhâbhu', ghuru, rato* merupakan hierarki ketaatan yang telah membentuk cara pandang dan rujukan masayarakat Madura dalam berperilaku sehari-hari. Saat ini kiai adalah aktor paling dominan dalam menebar pengaruh di tengah masyarakat. Asal-usul genealogis (*nasabiyah*), penguasaan ilmu pengetahuan, dan kesetiaan mengayomi masyarakat Madura menjadi modal yang dapat mengukuhkan hegemoninya. Bahkan dalam konteks politik praktis, kiai menjadi sosok yang sangat menentukan kemana suara masyarakat akan berlabuh.[31]

Tetapi kebangkitan ini bukan tanpa tantangan di masa depan. Sebab perubahan sosisal, ekonomi, dan politik sebagai dampak revolusi industri menjadikan perubahan di Madura sangat dinamis, cepat, dan cederung tidak terprediksi. Meskipun hingga saat ini orang Madura masih memiliki rasa hormat

[31] Contoh kongkret kuatnya pengaruh kiai di Madura bisa dilihat pada survie The Initiative Institute pada tanggal 10-18 Oktober 2018 mengenai elektabilitas calon presiden di Jawa Timur dan menemukan bahwa pasangan Jokowi-Ma'ruf unggul dengan angka 57,7 persen, sedangkan pasangan Prabowo-Sandi hanya 19,7 persen. Tetapi di Madura prosentasi kedua calon bertolak belakang dengan kabupaten-kabupaten lain di Jawa Timur. Prabowo-Sandi justru unggul dengan angka 43 persen, sementara pasangan Jokowi Ma'ruf hanya berada di 20,5 persen. Lihat (https://surabaya.tribunnews.com/amp/2018/12/17/survei-the-initiative-institute-madura-satu-satunya-wilayah-di-jatim-yang-dimenangkan-prabowo-sandi?page=2). Prediksi tentang keunggulan keunggulan pasangan Prabowo-Sandi terbukti ketika dalam realcount pilpres 2019 pasangan Prabowi-Sandi unggul di tiga kabupaten. Di kabupaten Pamekasan pasangan Prabowo-Sandi menang di 13 kecamatan dengan meraih 531.561 suara. Sementara Jokowi-Ma'ruf hanya memperoleh 102.931 suara. Di kabupaten Sampang Prabowo-Sandi mendapat 570.597 suara, sedangkan Jokowi-Maruf hanya memperoleh 187.189 suara. Di Sumenep dari jumlah total suara sah, Jokowi-Maruf hanya mendapatkan 242.305 suara. Sedangkan Prabowo-Sandi memperoleh sebanyak 436.931 suara. Satu-satunya kemenangan Jokowi-Ma'ruf hanyalah di kabupaten Bangkalan dengan perolehan 438.643 suara atau 56,9 persen, sementara pasangan Prabowo-Sandi mendulang 332.385 suara atau 43,1 persen dari total 771.028 suara sah Kekalahan Jokowi-Ma'ruf sebagaimana disinyalir banyak kalangan karena tim kampanye pasangan Jokowi-Ma'ruf gagal merebut hati para kiai dan kalangan pesatnren di Madura. Lihat (https://madura.tribunnews.com/2019/05/07/hasil-real-count-kpu-pilpres-di-madura-skor-akhir-duel-prabowo-vs-jokowi-31-ini-hasil-lengkapnya?page=4)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tinggi terhadap kiai, tetapi tanda-tanda kegagalan peran politik kiai di Madura mulai terbaca. Perubahan struktur kekuasaan telah membawa implikasi pada perubahan perubahan sosial, politik, dan konstruksi budaya masyarakat Madura. Belakangan kataatan masyarakat yang digunakan oleh sebagian kiai untuk mengakses kekuasaan struktural dengan terang-terangan terjun ke politik dan menggunakan kekuatan kulturalnya demi meraih kekuasaan struktural justru melemahkan karisma dan wibawa kiai.

Sebagian masyarakat Madura mulai menyadari bahwa keterlibatan kiai dalam politik praktis tidak ubahnya dengan politisi yang bukan kiai, bahkan orientasi perebutan kekuasaan politik dipandang semakin sengit. Upaya untuk membangun kultur politik di masyarakat dengan orientasi menciptakan iklim yang lebih demokratis, terbukti bukanlah menjadi prioritas utama dalam perilaku politik sosok elite yang mengedepankan kekuatan kharisma dan kekuatan ekonomi sebagai basis gerakan politiknya. Karena perilaku itulah orang sering menyebutnya dengan "politik dagang sapi". Hampir dalam setiap politisi, termasuk dari kalangan kiai, secara sadar maupun tidak sadar, selama beberapa tahun terakhir telah terjangkit penyakit di atas.

C. Harga Diri dan Kepatuhan Pasca Reformasi

Berdasarkan hierarkhi kepatuhan *bhu, pa', bhâbhu', ghuru, rato*, hakikatnya orang Madura amat sangat patuh pada penguasa dan birokrasi. Orang Madura cenderung diam dan menerima apapun yang menjadi putusan dan kebijakan penguasa. Maka dalam konstalasi politik Madura amat jarang kita jumpai berbagai bentuk artikulasi, agregasi atau bahkan protes politik dari rakyat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ke penguasa yang notabene itu betul-betul lahir dari rahim rakyat. Mungkin jika ditelusuri akarnya akan ditemukan jauh pada apa yang oleh Kuntowijoyo disebut dengan dampak ekologi tegal. Ekologi tegal mempengaruhi pola pemukiman yang sekarang kita kenal dengan *kampong méji* atau *tanéyan lanjhâng*. Nampaknya terdapat relasi antara organisasi sosial orang Madura dengan pola pemukimannya, walaupun hal itu tidak berlaku mutlak. Orang Madura kemudian mengembangkan harga diri individual daripada harga diri komunal.

Sejarah menunjukkan bahwa sekalipun berbagai kebijakan penguasa itu mungkin amat merugikan rakyat, kecenderungan orang Madura adalah diam dan menerima. Diam adalah bentuk lain sebuah komunikasi politik yang bisa bermakna apa saja. Ketakutan, ketidaktahuan, ketidakbisaan dan makna lainnya. Tapi tidak bisa dipungkiri diamnya orang Madura adalah makna lain dari kepatuhan ketiga dari hierarki kepatuhan yang dipegang teguh oleh orang Madura. Kepatuhan kepada *rato*, penguasa, birokrasi yang dalam titik tertentu akan bergeser menjadi ketidakmautahuan, keapatisan, apatisme komunikasi politik.

Situasi menjadi sulit manakala pasca reformasi terjadi silang saling perkawinan hierarki kepatuhan dalam konstalasi politik Madura. Dimana di semua wilayah empat kabupaten di Madura, hierarkhi kedua (kiai) bersenyawa dengan hierakhi ketiga (penguasa). Kiai menjadi Bupati. Bahkan dalam proses kompetisi untuk mejadi penguasa amat lazim kita jumpai bagaimana tiga kekuatan yang memiliki legitimasi untuk “dipatuhi” saling bersenyawa. Kiai menjadi blatér dan menjadi bupati atau kiai menjadi bupati dengan bantuan blatér. Atau sebaliknya blatér menjadi bupati dengan bantuan kiai. Fenomena ini menunjukkan tampilnya elite lokal-elite lokal baru dalam pentas politik untuk “bertarung” memperebutkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jabatan-jabatan strategis. Tetapi sebagaimana ditegaskan oleh Imam Zamroni[32] bahwa pergulatan antara tauke, juragan, blatér dan kiai merupakan bagian dari upaya untuk mengawal kebijakan-kebijakan sosial ekonomi, terutama yang terkait dengan keamanan dan kelancaran kerajaan bisnis yang dimilikinya. Meskipun kiai menggunakan jargao demi kemaslahatan umat, akan tetapi esensinya adalah sama yaitu akumulasi kekuasaan yang lebih besar lagi.

Pasca Orde Baru tidak lagi berkuasa, fenomena kebangkitan elit keagamaan Madura semakin muncul ke permukaan. Beberapa peristiwa politik tersebut memberikan peluang kepada elite lokal, terutama elite keagamaan (Islâm) terjun dalam dunia politik. Pada titik ini tradisi keagamaan diproduksi, dikonsumsi, dan direproduksi oleh elit dan dijadikan sebagai ruang kontestasi untuk merebutkan kepentingan politik. Selain itu, dinamika politik lokal di berbagai daerah, termasuk di pulau Madura ikut berperan dalam memberi warna kontestasi elite. Dalam lima tahun terakhir pesta politik terjadi di daerah ini, mulai scope yang paling kecil seperti pemilihan kepala desa (*kalebun* dalam bahasa Madura), pemilihan gubenur, pemilihan legislatif dan pemilihan presiden, dan yang terakhir adalah pemilihan bupati. Berbagai event di atas selalu melibatkan elite lokal baik sebagai aktor atau sebagai "broker" bagi yang berkepentingan.

Kontestasi dan koalisi antar para elite lokal juga ikut mewarnai dalam dalam beberapa studi yang datang belakangan menunjukkan adanya elite santri dan elite ekonomi yang saling koalisi untuk membela kepentingan pemilik modal lokal.[33] Beberapa studi terbaru menampilkan fenomena perebutan kontestasi yang

---

[32] Imam Zamroni, *Juragan, Kiai dan Politik di Madura*, dalam Jurnal UNISIA, Vol. XXX No. 65 September 2007, 271.

[33] Irwan Abdullah, (eds.) *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 125-139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

megalami pergeseran model dari kontestasi dunia jawara dan keblatéran, ke arah yang lebih bernuansa religious, yaitu tampilnya santri dan kiai ke dalam kontestasi tersebut. Era santrinesasi mulai menggema dan mengalami kulminasinya dalam dua dekade belakangan. Hal ini menunjukkan bahwa peranan elite dalam masyarakat Madura merupakan fenomena yang tidak pernah selesai, hanya mengalami pergeseran dan pergantian aktor.

Sebuah koalisi memiliki legitimasi untuk "dipatuhi", yang menjadikan orang Madura semakin kehilangan ruang komunikasi politik untuk menyampaikan berbagai pesannya, akibat begitu kokoh dan *legitimate*-nya sosok penguasa yang pada saat bersamaan menyandang dua atau tiga atau bahkan empat kekuatan legitimasi untuk "dipatuhi". Bahkan ketika rakyat telah menyadari betul bahwa sesungguhnya "kepatuhannya" hanya dimanfaatkan oleh elit politik, birokrasi atau penguasa, orang Madura masih sangat sulit untu keluar dari hegemoni hierarkhi kepatuhan ini. Maka dalam berbagai tulisannya Wiyata[34] seringkali mengajak orang Madura untuk merenungkan lagi makna hierarkhi kepatuhan itu, bukan dalam makna yang buta, tapi dalam makna yang lebih komtemplatif dan rasional.

Dalam pemahaman sederhana saja dan ini dibuktikan oleh banyak riset yang dilakukan oleh banyak lembaga survei, dalam konteks komunikasi politik, pesan politik yang disampaikan oleh orang Madura hakikatnya adalah pesan yang disampaikan oleh orang tua-nya, kiai-nya, penguasa-nya (aparat, *kalébun*[35] dan

[34] A. Lihat Latief Wiyata, *Mencari Madura* (Jakarta: Bidik-Phonesis Publishing, 2013), 194-199.
[35] *Klebun* merupakan panggilan orang Madura terhadap pemimpin mereka di desa. Klebun bukan hanya sekadar jabatan politis yang mengontrol jalannya pemerintahan di desa, tapi juga menjadi pusat layanan segala urusan mulai dari Hajatan, pinjam uang, antar orang sakit, ngurus KTP hingga mencari sapi yang hilang karena dicuri. Dalam bahasa orang Madura, "*kalébun areya ghanténa oréng toa e dhisa*" (kepala desa itu pengganti orang tua untuk urusan desa). Karena itu keberadaan kalebun sangat dihormati dan disegani oleh masyarakatnya, kalebun juga harus mampu membangun komunikasi dan menjadi penengah antara masyarakat dengan para maling dari golongan blater dan para bajingan ketika terjadi pencurian.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lain-lain) dan dalam titik tertentu adalah pesan jagoannya, *blatér*-nya. Maka dalam kontestasi politik Madura, muncul adagium sederhana, "jika ingin mendapatkan suara orang Madura, dapatkan dulu suara orang tua-nya, kiai-nya, *klebun*-nya dan *blatér*-nya". Namun fenomena saat ini menunjukkan bahwa kiai telah menjadi akumulasi dari seluruh bentuk kepatuhan orang Madura.

Dalam prosesnya tentu saja tidak sesederhana itu karena dinamika politik dunia, nasional, regional dan lokal saling silang mempengaruhi. Konstalasi politik dan komunikasi politik mutakhir makin kompleks untuk disimpulkan atau dijelaskan hanya dari satu sudut pandang saja. Sebagaimana sudah dijelaskan di atas. Orang Madura memiliki karakter yang keras dan sulit dipahami. Mereka memang bisa dikendalikan oleh kekuatan hierarkhi kepatuhan. Tetapi karena orang Madura memiliki perasaan harga diri yang tinggi sewaktu-waktu orang Madura bisa melawan jika tekanan sosial dirasa mulai tak bisa ditoleransi. Orang Madura, terutama yang terdidik, mulai tidak memafhumkan ketidakadilan yang dilakukan oleh mereka yang selama ini berada dalam hierarki yang seharusnya dipatuhi.

Maka kualitas tinggi rendahnya tekanan kekuatan hierakhi kepatuhan jelas akan berpengaruh pada tinggi rendahkan reaksi orang Madura dalam berkontestasi dan berkomunikasi politik. Faktor lain yang mempengaruhi sikap orang Madura adalah peristiwa politik yang terjadi di tempat lain baik dalam skala global, nasional, regional maupun lokal. Juga faktor transformasi keilmuan dalam dunia pendidikan formal yang makin banyak diikuti oleh generasi muda Madura. Belum lagi media massa, *new media* (internet, *social media* dll), perubahan gaya hidup,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelas menengah dan faktor-faktor lainnya yang lambat laun pengaruhnya telah dibuktikan melalui berbagai studi.

Karakter tak terprediksi orang Madura di satu sisi mempunyai potensi untuk menerima kenyataan dan mudah dikendalikan. Tetapi di sisi lain disekaligus juga memiliki potensi melakukan perlawanan jika persoalannya menyangkut harga diri. Jika orang Madura sudah merasa harga dirinya diinjak-injak, maka mereka bisa melakukan perlawanan tanpa bisa dikendalikan oleh siapapun, bahkan oleh kekuatan hierakhi kepatuhan sekalipun. Fenomena dewasa ini menunjukkan di semua daerah di Madura (terutama Bangkalan) mulai terjadi pemberontakan komunikasi politik dari sekelompok rakyat kepada para penguasa. Karena satu yang harus di ingat, bahwa pada sisi terdalam harga diri orang Madura adalah kerinduan untuk "dipatuhi" sebagai penguasa, maka jika ini sulit untuk diraih, menjadi "teman" dari penguasa adalah salah satu bentuk alternatif. Teman penguasa baru atau teman calon penguasa baru yang melawan, mengalahkan penguasa lama.

Figur kiai dalam pandangan orang Madura merupakan panutan sekaligus rujukan moralitas dan keagamaan. Maka dalam pandangan dunia (*world view*) orang Madura figur kiai merupakan representasi kehidupan akhirat (*secred world*). Sementara itu, firgur *rato* (penguasa) merupakan representasi kehidupan duniawi (*profane world*) yang dalam implementasinya berkaitan dengan tugas-tugas dan kewajiban aktor politik praktis. Kehadiran figur kiai dalam kancah politik praktis telah menimbulkan apa yang oleh Latif Wiyata disebut dengan "kebingungan kultural".[36] Suatu situasi dimana orang Madura mengalami

[36] A. Latief Wiyata, *Mencari Madura,* 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kegamangan dalam menjalankan prinsip kepatuhan yang benar-benar utuh dan ikhlas. Sementara ini munculnya elit menengah yang terdidik ke permukaan menjadikan kritik terhadap penguasa-kiai tidak tabu lagi karena bagi mereka figur kiai yang memilih terjun ke dunia politik praktis sama halnya dengan turun dari posisinya sebagai aktor yang merepresentasikan kehidupan akhirat ke kehidupan duniawi.

Maju sebagai calon pemimpin mulai bupati, anggota DPR, hingga kepala desa dengan berbekal dukungan dari kiai saat ini sudah dirasa kurang efektif. Masyarakat utamanya generasi terdidik Madura tak terkecuali yang pernah nyantri sekalipun umumnya sudah mulai menjadi pemilih rasional. Fenomena ini adalah bagian dari bukti semakin baiknya kualitas pendidikan generasi muda Madura, khususnya pendidikan formal. Di satu sisi rasionalisasi merupakan fenomena yang positif, tetapi di sisi lain menunjukkan semakin meningkatnya distrus masyarakat Madura terhadap tokoh kiai dan berarti pula semakin pudarnya nilai "*bhu, pa', bhâbhu', ghuru, rato*" yang selama ini menjadi nilai yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Madura. Di sisi lain meningkatnya distrus telah melahirkan masyarakat yang memiliki kesadaran baru tentang harga diri yang lebih rasional dan membebaskan.

Hierarki kepatuhan adalah salah satu jalan untuk mendapatkan kehormatan. Dengan kata lain, mematuhi sesungguhnya untuk dipatuhi. Maka ketika ketiga hierarkhi kepatuhan "*bhu, pa', bhâbhu', ghuru, rato*" itu terasa sulit untuk dimasuki atau diraih, maka alternatifnya adalah memiliki kekuatan pemaksa untuk "dipatuhi", dengan cara menjadi apapun di luar hierarki tersebut.[37] Seiring

[37] Surokim (edit), *Internet, Media Sosial, dan Perubahan Sosial di Madura*....., 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan meningkatnya pendidikan formal di Madura, struktur masyarakat mulai berubah. Kalangan terpelajar, khususnya mahasiswa mulai berani berhadapan dengan elit dan turut menyuarakan aspirasi masyarakat kelas bawah untuk menuntut berbagai kebijakan pemerintah yang terkait dengan kepentingan masyarakat.

Disaping itu, mereka juga mulai kritis ke bawah. Mereka juga menjadi barisan terdepan yang berani mengkritisi adat dan tradisi yang berlaku di masyarakat. Kalangan mahasiswa mulai kritis terhadap adat perjodohan dan pertunangan dini yang berlaku dihampir sebagian desa rural-periferi. Kondisi ini berlangsung hingga kini, sehingga keberadaan perguruan tinggi menjadi salah satu tonggak kebangkitan perlawanan kelas menengah di Madura. Harga diri adalah kearifan sikap yang tahu kapan harus santun, kapan bersikap keras, tegas, dan tanpa kompromi. Sejarah menunjukkan bahwa terhadap kolonialisme atau kerajaan bonekanya yang menjadi musuh agama dan rakyat Nusantara, orang Madura tegas dan keras.[38] Contohnya Tronojoyo, santri Sunan Giri dan Kyai Kajoran, tanpa kompromi dan kooperarif dengan Amangkurat dan Amangkurat II, raja Mataram yang dibantu VOC.

D. Problem Tanah dan Harga Diri Orang Madura

1. Madura Darurat Agraria

Rabu 10 Juni 2009 jembatan Suramadu diresmikan oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono. Momentum tersebut menandai dimulainya era pelaksanaan mega-industrialisasi Madura yang telah sejak lama dihembuskan pemerintah dan

[38] Lihat Dardiri Zubairi, *Kearifan Beragama Orang Madura* (2) dalam http://rampak-naong.blogspot.com/2018/04/kearifan-beragama-orang-madura-2_12.html

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbagai kalangan. Ke depan Suramadu dapat dipastikan akan menjadi katalis dalam merangsang perkembangan idustri di Madura sebagaimana perkembangan empirik yang dialami negara-negara maju dan daerah lainnya di Indonesia. Logika industri kapanpun dan di manapun bermuara pada orientasi produksi dan sudah tentu kontribusinya pada PDRB-nya, maka daerah di mana industrialisasi itu dijalankan perlu mengutamakan produk-produk yang dapat dihasilkan di daerah tersebut, dan kemudian bisa berdaya saing untuk mengisi pasar lokal maupun luar daerah, bahkan ke luar negeri.

Kini setelah lebih sepuluh tahun Suramadu berdiri kokoh, menancapkan kedua kakinya di antara dua sisi Surabaya dan Bangkalan, sekaligus menandakan di bukanya babak baru industrialisasi Madura, tentu blue print pembangunan Madura seperti menyangkut prinsip, model, mekanisme, dan pola pembangunnya untuk kesejahteraan dan keadilan yang semestinya diperoleh masyarakat Madura harusnya sudah matang di masing-masing empat pemerintah kabupaten; Bangkalan, Sampang, Pamekasan dan Sumenep – di samping masyarakat Madura sendiri – untuk menemukan titik pandang, strategi, dan model seperti apakah nantinya pengembangan industrialisasi Madura.

Sejak awal perencanaan pembangunan Suramadu sebenarnya sudah ditentang oleh ulama dan kiai Madura yang tergabung dalam Basra. Para ulama mewanti-wanti pemerintah dan masyarakat Madura bahwa jika tidak disikapi secara hati-hati industrialisasi di Madura hanya beroreintasi berpotensi membangun di Madura dan bukan membangun Madura. Sebagai bagian dari tujuan industrialisasi, pertumbuhan ekonomi memang perlu. Namun yang lebih penting lagi adalah bagaimana pertumbuhan ekonomi tersebut melibatkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebanyak mungkin masyarakat untuk mendukungnya, bukan justeru sebaliknya memarjinalkan masyarakat. Karena itu, jika ekonomi industrialisasi Madura diarahkan pada penguatan ekonomi rakyat, maka haruslah industri tersebut melibatkan segenap aktivitas ekonomi rakyat di dalamnya (*local resources based industry*).

Sayangnya, setelah proyek perluasan jalan dimulai, beberapa titik pelabuhan juga dibangun, bahkan bandara Trunojoyo di sebelah timur kota Sumenep dibuka dan mulai beroprasi demi untuk menyambut investor, beberapa hal penting terlupakan bahwa belakangan ini masyarakat Sumenep berlahan namun pasti mulai kehilangan "*tana sangkol*", sesuatu yang dahulu dianggap sebagai bukan sekadar "benda" atau "barang". Dalam kosmologi orang Madura, tana sangkol memiliki makna sakral. Hubungan orang Madura dengan tanahnya adalah sekaligus hubungan dengan para leluhurnya. Memperlakukan *tana sangkol* sembarangan termasuk menjualnya tanpa dibenarkan secara budaya adalah pelecehan terhadap para leluhur. Dalam derajat tertentu, pelecehan itu diyakini bisa mendatangkan "*tola*" (marabahaya). Dalam beberapa kasus *tana sangkol* bahkan menjadi penyebab terjadinya carok karena tanah oleh orang Madura dianggap sebagai bagian dari harga diri yang harus dipertahankan.

Kosmologi orang Madura tentang *tana sangkol* terbukti tidak berdaya dibawah kapitalisme. Di atas *tana sangkol* telah berdiri bermacam infrastruktur kapitalisme, tempat sistem itu memulai gurita ekonominya dan memutar roda kapitalnya meski harus menghisap ribuan orang, termasuk pemilik tanah pada mulanya. Dan itulah yang akan terjadi nanti. Orang Madura cukup menjadi kuli di pulaunya sendiri. Apakah massifnya penguasaan tanah belakangan ini oleh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

investor asing merupakan gambaran dari perubahan kosmologi orang Madura terhadap *tana sangkol*? Lalu dimana peran nilai harga diri orang Madura ketika diam-diam kehilangan tanahnya? Memang betul fakta di lapangan menunjukkan ada perselingkuhan penguasa dan pengusaha yang dengan otoritas dan hegemoninya "memaksa" masyarakat untuk melepas tanah. Di desa Lombang dan Lapa Daja, untuk menyebut kasus, penguasaan tanah melibatkan kalebun, camat, serta para broker lokal yang setia pada investor. Dengan segala bujuk rayu, intrik, hingga "pemaksaan" ditempuh agar masyarakat melepaskan tanahnya.[39]

Namun tidak bisa disimpulkan bahwa orang Madura telah kehilangan harga dirinya. Beberapa tokoh seperti Kiai Dardiri Subairi, sebagai pemerhati budaya sekaligus pegiat agrarian di Madura, masih percaya bahwa harga diri orang Madura belumlah luntur, meskipun aktualisasinya tidak lagi sekuat dulu. Bisa dilihat pada masalah perselingkuhan yang model penyelesaian perselingkuhan yang tidak lagi menjadikan carok sebagai satu-satunya pilihan. Meskipun mekanisme carok sejauh ini belum ada gantinya secara kultural, orang Madura lebih memilih sangsi moral yang bersifat kolektif terhadap pelaku.[40]

Justru sebaliknya, dalam kasus penguasaan tanah oleh investor harga diri justru tidak hadir sebagai pelindung. Padahal orang Madura begitu mencintai tanah dan pulaunya. Setiap orang Madura yang merantau selalu bermimpi untuk pulang, setidaknya menghabiskan masa tuanya di Madura. Begitu pentingnya persoalan tanah bagi orang Madura sehingga di masa lalu sengketa tanah menjadi salah satu penyebab terjadinya carok. Tetapi kecintaan terhasap tanah

[39] Ibid.
[40] Dardiri Zubairi, *Wawancara*, Gapura, 22 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelahirannya ini tak nampak dalam merespon maraknya kasus agraria yang mulai menggerus Madura.

2. Transisi Nilai Harga Diri

Di balik fenomena penjualan tanah terhadap investor, sebenarnya tidak bisa dimakna bahwa orang Madura telah kehilangan harga dirinya. Sebaliknya, menurut K. Dardiri, tanah-tanah dijual oleh orang Madura kepada investor justru karena masih tingginya ego harga diri orang Madura. Tetapi dalam hal ini yang tampil adalah harga diri yang cenderung individual. Orang Madura masih menganggap bahwa status-status tertentu seperti kekayaan yang menonjol di antara sanak saudara dan tetangganya apalagi sampai mampu naik haji merupakan sebuah prestise. Menjual tanah kepada investor sebenarnya merupakan konsekuensi dari ego prestise. Semacam berhutang di kalangan keluarga blatér untuk menyelenggarakan prosesi *karja*, adalah buah nilai harga diri individual. Semangat kompetisi internal antara masyarakat Madura telah menjadikan orang Madura abai terhadap ancaman eksternal yang mengancam eksistensi mereka di masa depan.

Harga diri "ke dalam",[41] begitu kira-kira bisa disebut, dalam kasus maraknya penjualan tanah sejauh ini muncul dalam rangka pemenuhan simbol-simbol secara budaya. Dengan kata lain, harga diri hanya berfungsi sebagai pemenuhan harga diri individual. Harga diri "ke luar" menyangkut kecintaan orang Madura terhadap tanah dan tanggung jawabnya sebagai pewaris *tanah sangkol* sama sekali tidak menunjukkan taringnya ketika berhadapan dengan investor. Fakta yang terjadi di lapangan menunjukkan tidak berdayanya harga diri

[41] Harga diri "ke dalam" dimaksdukan sebagai harga diri yang tampil efektif dalam sebuah kompetisi dan persaingan internal kelompok (ingroup). Sementara harga diri "ke luar" dalam konteks ini dimaksudkan sebagai solidaritas ingroup dalam menghadapi ancaman eksternal.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"ke luar" atau lebih tepatnya harga diri orang Madura ketika berhadapan dengan para investor. Ini mungkin disebabkan karena harga diri hanya dimaknai sebatas individual, bukan entitas sebagai orang Madura layaknya perantauan yang berhasil membangun identitas dan harga diri kolektif Madura, meskipun hanya dalam bentuk solidaritas "berantem".[42]

Sekarang Madura terutama Sumenep pantas disebut daerah yang mengalami "darurat agaria". Menurut penuturan K. Dardiri, sudah lebih 500 hektar tanah lepas ke tangan investor. Suatu bukti ketidak berdayaan orang Madura ketika berhadapan dengan pemodal luar dan lokal. Sejak dua tahun terakhir hingga sekarangpun Sumenep mengalami darurat agraria. Tanah tanah searah besar besaran terjual kepada investor luar dan lokal. Nyaris sepanjang pantai sejak kecamatan Bluto, Talango, Gapura, Dungkek, Batang-Batang, Batuputih, Dasuk sudah dikuasai investor. Dan di pesisir pantai kecamatan Ambunten dan Pasongsongan terjadi penjarahan pasir yang sudah memberikan nampak sosial, budaya, dan lingkungan.[43]

Sejauh ini tanah sepanjang pantai oleh investor dibangun untuk budidaya tambak udang. Ada empat perusahaan yang sudah mendapat ijin, di desa Andulang Gapura, desa Lapa Daje Dungkek, desa Lombang Batang-Batang, dan desa Kerta Timur Dasuk. Sementara pembangunan tambak lainnya terus berlangsung meski tidak memperoleh ijin seperti di desa Talango, dan desa Pagar Batu serta Pakandangan di Bloto. Sebagian lagi untuk pengembangan wisata seperti daerah Badur dan Batuputih Deje kecamatan Batuputih. Investasi pariwisata diyakini akan membanjiri kabupaten Sumenep karena potensi wisata

[42] Dardiri Zubairi, *Wawancara*, Sumenep, 22 Maret 2019.
[43] Penjelasan mengenai data tanah yang dikuasi investor ini menurut K. Dardiri juga sudah ditulis di http://rampak-naong.blogspot.com/2017/01/sumenep-darurat-agraria.html

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sumenep memang luar biasa. Untuk bagian timur kabupaten Sumenep akan dikembangkan pariwisata segi tiga mas dengan pelabuhan Dungkek sebagai akses transportasi baharinya. Pariwisata segi tiga mas itu meliputi Badur dan Lombang – Giliyang - Gili Labak. Nantinya mungkin akan meluas hingga Pantai Sembilan, kawasan wisata yang baru ditemukan di Pulau Giligenteng, dimana perusahaan migas PT Santos beroperasi di sana.

Sebenarnya tidak semua orang Sumenep tidak berdaya menghadapi rayuan modal, desa Lapa Taman[44] justru menolak investor dan memilih menjaga kehormatan dan kedaulatan tanahnya. Jika ada sebagian tanah yang lepas ke tangan investor, itu milik orang luar desa Lapa Taman yang tanahnya ada di desa Lapa Taman. Warga Lapa Taman sendiri berkomitmen tidak mau tergiur dan melepas tanahnya kepada para investor. Warga desa itu memiliki kesadaran luar biasa bahwa tanah yang mereka tinggali untuk anak cucu, bukan untuk orang asing yang nanti akan menindasnya. Ini kesadaran sejati dari pembangunan yang berkelanjutan.

Kepala Desa Lapa Taman, Aburaera, menjelaskan pengalaman warga yang dialami pada masa lalu telah menjadi guru yang sangat berharga. Kesesadaran warga menjaga kedaulatan tanah karena dahulu mereka punya pengalaman, tanah mereka dikuasai oleh pemodal desa lain yang mengolah garam di desa Lapa Taman. Menurutnya, ketika itu untuk menjadi buruh saja orang Lapa Taman harus menyogok kepada pemilik lahan. Bayangkan, sekedar mau jadi baruh saja harus

[44] Desa Lapa Taman sebelah utara kecamatan Dungkek. Dari kota Sumenep kira-kira 1 jam naik kendaraan bermotor. Desa ini dekat dengan Lombang, desa wisata yang dikenal dengan pantai dan cemara udangnya. Lapa Taman tepatnya sebelah timur desa Lombang atau sebelah barat desa Lapa Dhaje. Desa ini memiliki luas Wilayah ÷= 6. 345 M2 dengan jummlah Penduduk, 2. 211 (data 2015). Sementara mayoritas mata Pencaharian rata rata Petani, Nelayan, dan pedagang. Desa Lapa Taman diapit dua desa tetangganya, Lombang dan Lapa Dhaje, yang hektaran tanahnya sudah diambil alih investor. Di atas tanah itu setahunan ini sudah dibangun tambak udang. Tentu berdirinya tambak udang berpengaruh kepada warga desa Lapa Taman, terutama limbahnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nyogok. Warga Lapa Taman justru diturunkan derajat kemanusiannya di tanah kelahiran mereka sendiri. Apalagi jika tanah mereka "dijarah" investor luar, tentu mereka akan makin sengsara.[45]

Sikap yang ditunjukkan oleh masyarakat desa Lapa Taman Kecamatan Gapura seharusnya menjadi contoh positif. Kedepan mungkin perlu dikembangkan harga diri kolektif untuk memangkas berkembangnya harga diri individual. Tugas besar budayawan dan kaun intelektual Madura ke depan adalah mendefinisikan ulang harga diri secara individual ke kolektif, dan juga mendefiniskan lawan atau ancaman dari individual ke kapital(isme) atau lebih spesifik ke korporasi. Karena bisa jadi orang Madura tidak banyak tersentuh isu-isu agraria karena kebingungan mendefinisikan harga diri sebagai qaul qadim yang tak mampu merespon isu baru agraria dan ancaman baru.

Karena itu sangat mengembirakan ketika tanggal 13 Januari 2017, masyarakat Batuputih Daya Kecamatan Batuputih mulai mengikuti langkah yang dilakukan oleh masyarakat desa Lapa Taman dengan mengadakan Rokat Desa yang menolak investor masuk untuk mengembangkan wisata Batu Toabang, tentu saja dengan menyasar tanahnya. Rokat Desa itu dihadiri ribuan warga bersama tokoh masyarakat dan kiai. Tujuan Rokat Desa itu sebenarnya mengirim pesan kepada pemerintah bahwa sudah saatnya mereka merespon darurat agraria.

Suatu indikasi bahwa mulai muncul kesadaran untuk mendekonstruksi pemaknaan harga diri oleh orang Madura sendiri, meskipun sifatnya masih sektoral dan aksidentil. Hal ini penting mengingat selain terkait dengan dimensi spesifik dan individual, seperti kemampuan diri, kecakapan sosial, penampilan

[45] Aburaera, *Wawancara*, Desa Lapa Taman, 28 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fisik, harga diri sesungguhnya juga berdimensi kolektif (*collective self esteem*), sebuah evaluasi akan kebernilaian suatu kelompok, dimana seseorang menjadi anggotanya. Termasuk dalam harga-diri kolektif ini adalah kesadaran bersama sebagai kelompok etnis atau kelompok agama. Penafsiran ulang harga diri dan pemaknaannya sekaligus harusnya mempertimbangkan bahwa ancaman masyarakat Madura di masa depan bersifat global dan menyangkut kekuatan kapital. Harga diri kolektif tidak hanya positif dalam meningkatkan daya saing kolektif di era industrial, tetapi juga dapat merekatkan solidaritas in group sesama etnis Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

P E N U T U P

A. Kesimpulan

1. Bagi orang Madura harga diri bermakna sebagai nilai inti (*core values*) yang melandasi semua aspek kehidupan. Harga diri merupakan seperangkat pengetahuan dan nilai yang menjadi acuan orang Madura dalam betindak dan beperilaku. Segala aspek kehidupan orang Madura selalu menampilkan persoalan harga diri yang bersumber pada satu prinsip "*malo, angoan apotéa tolang étémbhâng poté mata"*. Harga diri dalam budaya Madura berfungsi sebagai sistem dan mekanisme nilai kesukuan untuk menyelesaikan persoalan dan atau kesulitan yang dihadapi orang Madura. Hampir semua varian tradisi dan budaya yang ditampilkan oleh masyarakat Madura berdimensi harga diri. Berabad-abad alamanya berada di bawah bayang-bayang hegemoni menjadi faktor tingginya penghargaan orang Madura terhadap harga diri. Suasana psiko-antropologis masyarakat Madura sebagai masyarakat "di bawah" menyebabkan kehormatan dan harga diri menjadi barang mahal dan berharga. Sementara ciri individual nilai harga diri yang ditampilkan oleh orang Madura disebabkan oleh faktor eko-tegalan yang menjadi ciri khas ekologi Madura.
2. Terjadi pergeseran makna harga diri yang ditandai dengan mulai pudarnya simbol-simbol kebanggaan harga diri tradisional (lama) digantikan dengan simbol-simbol harga diri baru sebagai akibat perubahan zaman. Selain itu mulai terjadi pula perubahan orientasi harga diri dari awalnya bersifat kompetisi antara aktor menjadi dominasi oleh satu aktor terhadap aktor yang lain. Harga diri

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai nilai tidak berubah dan tak lekang karena waktu, namun sistem simbolisasinya mengalami perubahan. Pasca reformasi menandakan kebangkitan strata kiai dan redupnya status sosial yang lain. Saat ini kiai adalah aktor paling dominan dalam menebar pengaruh di tengah masyarakat. Asal-usul genealogis (*nasabiyah*), penguasaan ilmu pengetahuan, dan kesetiaan mengayomi masyarakat Madura menjadi modal yang dapat mengukuhkan hegemoninya. Meskipun di saat yang sama muncul gejala distrus terhadap kiai di kalangan generasi terdidik yang mulai memiliki kesadaran baru tentang harga diri yang lebih rasional dan membebaskan. Tetapi sampai saat ini harga diri orang Madura masih menekankan aspek kompetisi internal "ke dalam", yaitu aspek keterpandangan satu individu terhadap individu yang lain. Harga diri orang Madura belum menjadi semangat kolektif atau harga diri kolektif untuk melawan apa yang disebut sebagai lawan atau ancaman bersama.

B. Implikasi Teoretik

Harga diri adalah penilaian diri yang diungkapkan dalam sikap yang bersifat positif dan negatif sekaligus. Penilaian terhadap diri nantinya akan mempengaruhi perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Harga diri yang positif akan membangkitkan rasa percaya diri, penghargaan diri, rasa yakin akan kemampuan diri, rasa berguna, serta rasa bahwa kehadirannya diperlukan di dunia ini. Harga diri dengan demikian mengacu kepada kata martabat yang berarti tingkat harkat kemanusiaan seseorang, bahkan dalam konteks yang lebih global, kata martabat sebenarnya sinonim dengan kata harga diri. Peran harga diri sangat penting karena dapat mempengaruhi bagaimana cara seseorang berhubungan dengan orang lain disekitar kita dan pada setiap aspek dalam hidup.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karakter nilai harga diri berbeda antara satu kebudayaan dengan kebudayaan yang lain. Faktor ekologis dan kosmologis sangat menentukan corak dari nilai harga diri yang dijunjung tinggi dalam suatu masyarakat. Terdapat dua ciri nilai harga diri; harga diri individual dan harga diri sosial atau kolektif. Harga diri individual adalah harga diri yang menonjolkan aspek kompetisi internal "ke dalam", yaitu aspek keterpandangan dan reputasi satu individu terhadap individu yang lain, keterpandangan dan reputasi satu keluarga di antara keluarga yang lain. Sementara harga diri kolektif adalah harga diri yang menampilkan aspek kompetisi yang lebih luas dari sekedar keterpandangan dan reputasi antarindividu dan keluarga. Harga diri kolektif dapat merekatkan solidaritas antara individu dalam suatu masyarakat dalam menghadapi ancaman bersama. Sebaliknya, harga diri individual dapat menimbulkan friksi antara individu dalam suatu masyarakat dan dalam satu kebudayaan.

Secara teoretik, penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa harga diri merupakan fenomena nilai yang melatarbelakangi hampir semua bidang kehidupan orang Madura. Semua varian tradisi dan budaya yang ditampilkan orang Madura mencerminkan tingginya penghargaan orang Madura tehadap diri. Harga diri, dengan demikian, tidak hanya menampilkan diri dalam bentuk keberanian, kekerasan, dan carok sebagaimana digambarkan oleh A. Latief Wiyata dalam buku Carok: Konfilik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura. Carok sebagai tindakan kekerasan dalam tradisi orang Madura memang berawal dari pelecehan harga diri, tetapi harga diri orang Madura tidak hanya tampil dalam bentuk carok dan kekerasan. Carok sebagai manifestasi pembelaan tehadap harga diri hanya sebagian dari fragmen tradisi yang melambangkan cara orang Madura dalam membela harga diri, khususnya kalangan menengah ke bawah. Di luar itu, harga diri orang Madura tampil dalam bentuk yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

halus dan santun yang tercermin dalam bentuk etos kerja, penghormatan, kedermawanan, kesetiaan, penghormatan, dan lain. Nilai harga diri orang Madura dapat ditemukan dalam simbol-simbol filosofi, baik dalam bentuk pribahasa, kesenian dan karya seni, model arsitektur, serta tata cara bersikap dan berperilaku.

C. Keterbatasan Studi

Berbicara Madura dengan segenap aspek budayanya sesungguhnya sangat luas dan tak terbatas. Dari empat kabupaten di Madura sebenarnya memiliki corak dan karakter yang tidak sepenuhnya sama, baik menyangkut nilai dan simbolnya. Keterbetasan penelitian ini terletak pada objek penelitian yang tidak sepenuhnya mencakup seluruhnya wilayah Madura, meskipun peneliti tetap berusaha mentupi melalui pengayaan literatur dan studi terhadap penelitian-penelitian terdahulu. Cakupan wilayah penelitian yang begitu luas sebenarnya dirasa tidak memadai jika hanya diwakili oleh beberapa informan meskipun meskipun telah melalui tahapan seleksi dengan mempertimbangkan aspek kapasitas dan otoritasnya.

D. Saran dan Rekomendasi

Berdasarkan kesimpulan-kesimpulan di atas kiranya dapat dikemukakan beberapa rekomendasi sebagai suatu wacana akademik dalam upaya merekonstruksi nilai harga diri orang Madura saat ini dan di kemudian hari.

1. Kedepan orang Madura sebagai suku yang memiliki perasaan harga diri yang tinggi perlu meredefinisi *selfesteem* serta bagaimana aktualisasi idealnya menghadapi ancaman di masa depan. Harga diri yang kerap kali dibangga-banggakan oleh orang Madura sampai saat ini adalah nilai yang perlu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

direproduksi untuk bisa kontekstual dengan kekinian, mengingat bahwa harga diri merupakan cerminan dari ciri individual dan sekaligus ciri sosial. Sejuh ini, harga diri orang Madura selalu dimaknai secara individual, karena memang eko-tegalan sendiri adalah ekologi yang diakibatkan dan mengakibatkan individualisme. Harga diri sejauh ini, sampai detik ini, adalah harga diri "keterpandangan" satu individu terhadap individu lain. Masih berkutat pada "keterpandangan'" dan reputasi antara satu keluarga dengan keluarga yang lain. Harga diri belum mampu menjadi spirit kolektif atau untuk melawan apa yang disebut sebagai lawan atau ancaman bersama.

2. Jika individualisme harga diri orang Madura merupakan produk tantangan historis yang bersifat ekologis dan kosmologis, maka diperlukan sebuah perspektif baru yang bersumber dari kesadaran bahwa tantangan yang dihadapi orang Madura saat ini berbeda dengan tantangan yang dihadapi orang Madura di masa lalu yang mengalami krisis dan tantangan ekologis. Perubahan sosial-ekonomi dan politik sebagai dampak dari revolusi industri global telah mengantarkan Madura keluar dari krisis masa lalu sekaligus memasuki ancaman krisis modern yang lebih kompleks dan bersifat global. Perubahan ini jelas menuntut satu kesadaran dan perspektif baru tentang harga diri dari yang berbasisi ekotegalan menjadi harga diri yang berbasis industrial.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D a f t a r P u s t a k a

Referensi Buku :

Ahmad Muttaqin, Fina 'Ulya (eds.), *Harga diri & Ekspresi Budaya Lokal Suku-Bangsa di Indonesia* (Laboratorium Religi dan Budaya Lokal (LABEL), Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, 2012)

Abdul Muis, dkk., *Bumung Kamus Bahasa Samawa* (Bandung-Jatinangor: Alqa Prisma Interdelta, 2011)

Abdurrahman, *Madura Dalam Selayang Pandang* (Sumenep: Adikarya, 1971)

Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai RezimKembar di Madura,* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004)

Abdurachman, *Cara Mengenal Masyarakat Madura (Madura I)* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979)

Abdurrahman, *Sedjarah Madoera Selajang Pandang, Melipoeti Kaboepaten-Kaboepaten Soemenep, Pamekasan, Sampang* (Sampang: Automatic The Sun, 1971)

Ariyono Suyono dan Aminuddin Siregar, *Kamus Antropologi* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985)

Irwan Abdullah, (eds.) *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

Abu Hasan Al-Mawardi, *Adāb ad-Dunya wa ad-Dīn* (Bairut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 1993)

Adib, M.. *Etnografi Madura* (Surabaya: Pustaka Intelektual Surabaya, 2009).

Adam Kuper dan Jessica Kuper (eds.), *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*, Terj. Haris Munandar dkk. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada,1996)

Agus Salim, *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)

Agus Sachari, *Estetika: Makna, Simbol, dan Daya* (Bandung: Penerbit Institut Teknologi Bandung, 2002)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akhmad Khusyairi, "*Agama, Orientasi Politik, dan Kepemimpinan Lokal di Antara Orang-Orang Madura*", dalam Huub de Jonge (eds.), *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi* (Jakarta: Rajawali Press, 1989)

Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan* (Bandung: Nusamedia, 2014)

Ambo Upe, *Tradisi Aliran Dalam Sosiologi Dari Filosofi Positivistik Ke Post Positivistik* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2010)

Andang Subaharianto, dkk., *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur* (Malang: Bayumedia Publishing, 2004)

Andrew Edgar dan Peter Sedgwick, *Consept and Cultural Theory* (London and New York: Routledge, 1999),

Ali Maschan Moesa, *Kiai dan Politik dalam Wacana Civil Society* (Surabaya: Lepkis, 1999)

Alun Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies* (Taylor & Francis, 2006)

Alex Sobur, *Semeotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004)

Alfred Schutz, *The Phenomenology of The Social World*, (Evanston: Illinois Northwestern University Press, 1967)

Alwisol, *Psikologi Kepribadian* (Malang: UM Press, 2004)

Arthur Asa Berger, *Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer*, Terjemah Oleh M. Dwi Maryanto, Sunarto (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

Attabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996)

A.A.Navis, *Alam Takambang Jadi Guru* (Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1986)

A. Baron dan Byrne, *Psikologi Sosial I* (Jakarta: Erlangga, 2004)

A. Latief Wiyata, *Mencari Madura* (Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing, 2013),

_____, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LkiS, 2006)

_____, "Masyarakat Madura dan Interaksi Antar Etnik", dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa.* (eds.) Aswab Mahasin, et.al. (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

A. Malik Madaniy, *Pola Motivasi Berhaji di Kalangan Masyarakat Madura* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981/1982)

A. Sulaiman Sidik, *Memahami Jati Diri, Budaya, dan Kearifan Lokal Madura* (Surabaya: Balai Bahasa Provinsi Jawa Timur, 2014)

Badan Pengembangan Kebudayaan Dan Pariwisata, *Tata Krama Suku Bangsa Madura* (Yogyakarta: tp, 2002)

Bernard Delfgaauw, *Filsafat Abad 20*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)

Buhari, *Karapan Sapi: Upaya-upaya yang Dilakukan Untuk Mencapai Kemenangan* (Yogyakarta: Skripsi Antropologi Universitas Gajah Mada, tidak diterbitkan, 1994)

Burhan Bugin, *Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Kencana Pranada Media Group, 2007)

Chumaidi Syarief Romas, *Kekerasan Kerajaan Surgawi: Gagasan Kekuasaan Kiai dari Metos Wali Hingga Broker Budaya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003)

Clark Moustakas, *Phenomenological Researc Methods* (New Delhi: Sage Publications, 1994)

Clifford Geertz, *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi Indonesia* (Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Aksara, 1983)

_____, *Tafsir Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2000)

C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991)

David Birch, *Language, Literature and Critical Practice: Ways of Analyzing Text* (London: Roundledge, 1991)

De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa; Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI,* (Jakarta: Grafiti, 2001)

Dedy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001)

Donny Gahral Adian, *Pengantar Fenomenologi.* (Depok: Penerbit Koeskosan, 2010)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Doyle Paul Jonhson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid II* (Jakarta: PT. Gramedia, 1990)

_____, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: Gremedia Pustaka, 1994)

Dwi Ratna Nurhajarin, dkk., *Kerusuhan Sosial di Madura Kasus Waduk Nipah dan Ladang Garam* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, 2005)

D. Myers, *Sosial Psychology* (New York: McGraw-Hill, 2005)

Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W.R Royoe Gibson (New York: Colier Books, 1962), 14.

Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei Tentang Manusia,* alih bahasa Alois A. Nogroho (Gramedia, Jakarta: Gramedia, 1990)

Engkus Kuswarno, *Metodologi Penelitian Komunikasi, Fenomenologi, Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian,* (Bandung : Widya Padjadjaran, 2009)

E. G. Coopersmith, *The Antecedents of Self Esteem* (San Francisc: Freeman and Company, 1967)

F.A. Sucipto, *Kota-kota Pantai di Sekitar Selat Madura Abad XVII Sampai Medio Abad XIX* (Disertasi: Universitas Gadjah Mada, 1983)

Finn Collin, *Social Reality* (London and New York: Routledge, 1997)

F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Posmodernisme Menurut Jurgen Habermas* (Yogyakart; Kanisius, 1993)

Fuad Hasan, *Pengantar Filsafat Barat* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1996)

Gatut Murniatmo dan H.J. Wibowo, *Sistem Pelapisan Sosial Dalam Komunitas Orang Madura di Sumenep* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Tradisional, 1983)

George Boeree, *Dasar-Dasar Psikologi* (Yogyakarta: Prismasophie, 2008)

Giring, *Madura di Mata Dayak: Dari Konflik Ke Rekonsiliasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2004)

Hamka, *Sejarah Umat Islam Jilid IV* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)

Hassan Hanafi, *Dirâsât Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, tt.)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Helene Bouvier, *Lebur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002)

Hendri E. Hele, *The Foundations of Ethnic Politics: Separatism Of States And Nations In Eurasia And The World* (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2008)

Herbert Blummer, Symbolic Interactionism (1969) dalam Randall Collins (eds.), *Three Sociological Traditions. Selected Readings* (New York: Oxford University Press, 1985)

Hermien Kusmayanti, A.M., *Arak-arakan Seni Pertunjukan dalam Upacara Tradisional di Madura* (Yogyakarta: Tarawang Press, 2000)

Heri Hermanto, *Faktor-faktor yang Berpengaruh terhadap Perubahan Fungsi Ruang di Serambi Pasar Induk Wonosobo*, Tesis, (Semarang: Universitas Diponegoro, 2008)

Huub De Jonge, *Garam: Kekerasan dan Aduan Sapi.* Diterjemahkan oleh Arief B. Prasetyo (Yogyakarta: LKiS, 2011)

_____, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*. Diterjemahka oleh anonim (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1989)

_____, (peny.) *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi, Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura* (Jakarta: Rajawali, 1989)

H. A. Fatchan, *Metode Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Jenggala Pustaka Utama&Limlit UIN Malang, 2009)

Ian Craib, *Teori-teori Sosial Modern dari Parson sampai Habermas (*Jakarta: Rajawali Press, 1992)

Ida Bagus Irawan, *Teori-Teori Sosial Dalam Tiga Paradigma: Fakta Sosial, Definisi Sosial, dan Prilaku Sosial* (Jakarta: Kencana, 2014)

Imam Suprayogio dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, cet. ke-2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003)

Irwan Abdullah, *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008)

Irving M. Zetlin, *MemahamiKembali Sosiologi: Kritik Terhadap Teori Sosiologi Komtemporer (*Yogyakarta, Gadjah Mada University, 1998)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

James Rachels, *Filafat Moral*, terj. A. Sudiarja (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2004)

Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996)

Jess Feist dan Gregory J. Feist, *Teori Kepribadian* (Jakarta: Salemba Humanika, 2011)

Jhon W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches, 2nd ed.* (London: Sage Publications, 2007)

_____, *Research Desain: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, 3rd ed.* (USA: SAGE Publication, 2009)

Jonathan A. Smith (eds.), *Psikologi Kualitatif: Panduan Praktis Metode Riset. Terjemahan dari Qualitative Psychology A Practical Guide to Research Method.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

John M. Echols, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia, 2000)

Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika* (Jakarta: Prenada Media)

J.N. Martin, Nakayama, T.K.. *Intercultural Communication in Contexts* (New York: McGraw-Hill, 2007)

J.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif, Jenis, Karakter dan Keunggulannya* (Jakarta: Grasindo, 2010)

Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta; Penerbit P.T. Dian Rakyat, 1981)

_____, *Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1989)

Khorul Rosyadi (eds.), *Madura 2045: Merayakan Peradaban* (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2016)

Kuntowijoyo, *Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002)

_____, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Mata Bangsa, 2002)

K. Bertens, *Filsafat Barat dalam Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1987)

_____, *Etika,* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2002)

K.J. Veeger, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat Dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mangunhardjana, *Isme-Isme dalam Etika Dari A sampai Z* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997)

Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi Suatu Pengantar* (Medan: Panjiaswaja Press, 2010)

Mukhtar Latif, *Oreintasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015)

Leo Suryadinata, dkk., *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik* (Jakarta: LP3ES, 2003)

Leonard Lawlor, *Derrida, and Husserl*: *The Basic Problem of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2002)

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2007)

Little John, Stephen W., *Theories of Human Communication: Eighth edition*, (Canada, Thomson Wardsworth, 2005)

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002)

Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1986)

MAW. Brower, *Psikologi Fenomenologi* (Jakarta: Gramedia, 1984)

Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999)

Mattehew B. Miles & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode Baru*, Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, (Jakarta: U-I Press, 2014)

Marwati Djoened Poesponegoro, *Sejarah Nasional Indonesia II* (Jakarta: Balai Pustaka, 1977)

Masyhuri, *Pasang Surut Usaha Perikanan Laut: Tinjauan Sosial-Ekonomi Kenelayanan Di Jawa dan Madura 1850-1940* (Disrertasi Vrije Universiteit, Amesterdam: 1995)

Mary Warnock, *Existensialism* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1989)

Michael Crotty, *Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process* (Australia: Allen & Unwin, 1998)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya*. (Yogyakarta: Pilar Media, 2007)

_____, *Lintasan Sejarah Madura* (Surabaya: Yayasan Lebbur Legga, 1993)

Mochammad Dimyati, *Penelitian Kualitatif: Paradigma Epistemologi, Pendekatan,Metode dan Terapan (*Malang: PPS Universitas Negeri Malang, 2000)

Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-'Aql al-Akhlāq al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Qyām fī as-Tsaqāfah al- 'Arabiyyah* (Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 2001)

Moh. Mahfud Ashadi & Ghazi Al-Farouk,*Kosa Kata Basa Madura* (Surabaya: Sarana Ilmu. 1992)

Mulyana Rohmat, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai* (Bandung: Alfabeta, 2004)

M. Basrowi dan Sunyono, *Teori Sosiala dalam Tiga Paradigma (*Surabaya: V de Pres, 2004)

M. Fong, & R. Chuang, *Identity and The Speech Community*. Dalam Communicating ethnic and Cultural Identity, M. Fong and R. Chuang, (eds.) (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004)

M. N. Ghufron & S.R. Risnawati, *Teori-Teori Psikologi* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media Group, 2010)

M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an Kajian Kosa Kata Jilid 1* (Jakarta: Lentera Hati, 2007)

Nathaniel Branden, *Kiat Jitu Meningkatkan Harga Diri* (Jakarta: Delapratasa Publishing, 2010)

Norman K. Denzin, dan Lincoln, Yvonna, S., *Handbook of Qualitative Research* (tt: Sage Publication, 1994)

N. Drijarkara, *Percikan Filsafat* (Jakarta: PT Pembangunan, 1989)

Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 1990)

Pius A. Partanto, M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Popular* (Surabaya: Arkola, 1994)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pradjarta Dirdjosanyoto, *Memelihara Umat: Kiayi Pesantren–Kiayi Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999)

Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka. Jakarta, 1981)

Richard Feist, *Husserl and The Sciences* (Canada: University of Ottawa, 2004)

Risieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

Roger M. Keesing, *Kin Groups and Social Structure* (Philadelphia: Harcort Brace Jovanovich College Publisher)

_____, *Antropologi Budaya* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1980)

Samsul Ma'arif, *The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaan* (Yogyakarta: Araska, 2015)

Sanapiah S. Faisal, *Budaya Masyarakat Petani; Kajian Strukturasionistik, Kasus Petani Sumbawa* (Disertasi, Universitas Airlangga Surabaya, 1998)

Subagya, Rachmat, *Agama Asli Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka. Jakarta, 1981)

Subaharianto, Andang, dkk., *Tantangan Industrialisasi Madura Membentur Kultur, Munjunjung Leluhur* (Malang: Bayumedia Publishing, 2004)

Sutjitro, *Gengsi, Magik, dan Judi: Karapan Sapi di Madura, Pelatihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* (P2is), (Universitas Jember, Tidak Diterbitkan, 1992)

Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1999)

Suwardi Endraswara, *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan: Ideologi, Epistemologi, dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Widyatama, 2006)

Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2005)

Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta : Reneka Cipta, 2002)

Sunyoto Usman, *Suku Madura yang Pindah ke Umbulsari (Madura III)* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979)

Surokim (eds.), *Internet, Media Sosial, dan Perubahan Sosial di Madura* (Surabaya, Prodi Komunikasi UTM, 2017)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Stephen W. Littlejohn, *Theories of Human Communication* 7th edition (Bemont, USA: Thomson Learning Academic Resource Center, 2002)

Susanne K. Langer, , Philosophy in a New Key, *A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, third edition, (Harvard, 1976)

Syahrul Yasin Limpo, *Profil Sejarah, Budaya dan Pariwisata Gowa* (Ujung Pandang: Intisari, 1995)

Swingewood, Alan and Diana Laurenson, *The Sociology of Literature* (tt: Paladine,1972)

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001)

Tim Redaksi Pusat Balai Bahasa Depdiknas, *Kamus Bahasa Indonesia*. (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008)

Tim Penyusun Pusat Balai Bahasa Surabaya, *Kamus Dwibahasa Indonesia–Madura*. (Surabaya: Pusat Balai Bahasa, 2008)

Tim Pakem Maddhu, *Kamus Bahasa Madura, Madura–Indonesia*. (Pamekasan: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Pamekasan, 2007)

Tim Penulis Sejarah Sumenep, Sejarah Sumenep (Sumenep: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Sumenep,2003)

Tom Cambell, Seven Theories of Human Society, Alih Bahasa Budi Hardiman, *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penelitian, Perbandingan* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994)

Toeti Heraty Noerhadi, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Edt. Reza A. A Wattimena (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011)

Titus Smith Nolan, *Living Issues In Philosophy, Persoalan-Persoalan Filsafat* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984)

Van Zoest, Aart, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang kita Lakukan Dengannya* (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993)

Van Bruinessen, *NU, Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994)

Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya, PAM, 2003)

Zamakhsari Dhofir, *Tradisi Pesantren (Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia)* (Jakarta: :P3ES, 2011)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zakiyuddin Baidhawy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural* (Jakarta: Erlangga, 2005)

Referensi Jurnal

Abayomi Alase, The interpretative Phinomenological Analisis (IPA) A Guide To a Good Qualitative Resiach Apporoach. *International Journal Of Education and Literacy Studiens*, Vol. 5 No. 2, April 2017.

Achmad Bahrur Rozi, Seni Postmodernisme: Menimbang *Burleburan* Dalam Kesenian Masyarakat Madura, dalam *JPSP* (*Jurnal Pendidikan Seni, Bahasa dan Budaya*), Vol. 1., No. 1 (2018)

Achmad Bahrur Rozi, Metafisika Kerapan Sapi: Mengungkap Makna Status Sosial dan Relasi Gender dalam Masyarakat Madura dalam Jurnal Pelopor Pendidikan (STKIP Sumenep, Vol. 4, Nomor 1 Januari 2013)

Bushman, B. J. & Baumeister. R. F.. Threatened Egotism, Narcissism, Self esteem, and Direct and Displaced Aggression: Does Self-Love or Self-Hate Lead to Violence?. *Journal of Personality and Social Psychology*. 75, (1), (1998),

Baumeister, R.F., Smart, L., & Boden, J. M. Relation of Theatened Egoistm to Violence and Aggression: The dark side of High Self esteem. *Psychological Review*, (1996)

Edi Susanto, Kepemimpinan (Kharisma) Kiai Dalam Perspektif Masyarakat Madura, dalam *Jurnal Karsa*, Vol. XI, No. 1, (April 2007) Edi Susanto, Kepemimpinan (Kharisma) Kiai Dalam Perspektif Masyarakat Madura, dalam *Jurnal Karsa*, Vol. XI, No. 1, (April 2007)

Iskandar Dzulkarnain, "Mahalnya Sebuah Identitas Peradaban Madura: Cinta Semu Kebudayaan Madura, *Kariman*, Vol. 1, No. 1, Sumenep, 2013

Imam Bonjol Juhari, Ekonomi dan Prestise dalam Budaya Kerapan Sapi di Madura dalam *KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* Vol. 24 No. 2, Desember 2016

Imam Zamroni, *Juragan, Kiai dan Politik di Madura*, dalam Jurnal UNISIA, Vol. XXX No. 65 September 2007

Mariwilda Padilla-Diaz, Phenomenology in Educational Qualitative Research: Philosophy as Science or Philosophical Science? dalam *International Journal of Educational Excellence* (2015) Vol. 1, No. 2, 101-110 ISSN 2373-5929,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mattulada, ‘Manusia dan Kebudayaan Bugis Makassar’, *Berita Antropologi*, Th. XI, No. 38, Juli-September, FS-UI, 1980

Rasyid Bo Sanitioso, *Harga-diri (Self esteem) Terancam dan Perilaku Menghindar* JURNAL PSIKOLOGI VOLUME 42, NO. 2, AGUSTUS 2015

Rokhyanto dan Marzuki, “Sikap Masyarakat Madura Terhadap Tradisi Carok”, Jurnal *el Harakah* Vol.17 No.1 Tahun 2015

Taufikurrahman, Identitas Budaya Madura, dalam *KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* Vol. XI No. 1 April Tahun 2007

Widya Aprilia Kurnia dan Agung Murti Nugroho, “Karakteristik Ruang pada Rumah Tradisional *Tanean Lanjhang* di Desa Bandang Laok, Kecamatan Kokop, Kabupaten Bangkalan, Madura”, *Langkau Betang; Jurnal Arsitektur Universitas Tanjungpura*, Vol. 2 No. 1, Pontianak (2001)

Yanwar Pribadi, ‚Religious Networks in Madura‘ dalam Jurnal *al-Jami‘ah* , Vol. 51, No. 1, (2013)

Referensi Internet

http://terupdate.net/data-statistik/jumlah-penduduk-madura-tahun-2017.html,

http://terupdate.net/data-statistik/jumlah-penduduk-kabupaten-sumenep-2017.html,

http://id.m.wiktionary.org.

http://elearning.upnjatim.ac.id/courses/PERANCANGANARSITEKTUR5/work/tugas_1/4e7be10dbfac0Perancangan_Arsitektur_V.pdf

http://lipi.go.id/berita/budaya-madura-:-bertahan-dengan-identitas-yangterseli/245.

http://www.lontarmadura.com/pangeran-katandur-tokoh-penyebar-islam-di-sumenep/

http://jatim.kemenag.go.id

http://annuqayah.id

(https://surabaya.tribunnews.com/amp/2018/12/17/survei-the-initiative-institute-madura-satu-satunya-wilayah-di-jatim-yang-dimenangkan-prabowo-sandi?page=2).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(https://madura.tribunnews.com/2019/05/07/hasil-real-count-kpu-pilpres-di-madura-skor-akhir-duel-prabowo-vs-jokowi-31-ini-hasil-lengkapnya?page=4)
http://rampak-naong.blogspot.com/2018/04/kearifan-beragama-orang-madura-2_12.html
http://rampak-naong.blogspot.com/2017/01/sumenep-darurat-agraria.html

Wawancara :

D. Zawawi Imron, *Wawancara*, Sumenep, 24 dan 25 Maret 2019.
K. Hasan Saleh, Wawancara, Sumenep, 20 Maret 2019.
Subaidi, *Wawancara*, Sumenep, 29 Desember 2019.
Muhammad Alfaizin, *Wawancara*, Sumenep, 24 Maret 2019.
Dardiri Zubairi, *Wawancara*, Sumenep, 22 Maret 2019.
Muhammad Hefni, *Wawancara*, Sumenep, 20 April 2019.
Zainul Kamal, *Wawancara*, Sumenep, 20 Februari 2019.
Syaf Anton Wr, *Wawancara*, Sumenep, 28 Desember 2018.
Almoni, *Wawancara*, Sumenep, 20 Februari 2019.
Mura'e, *Wawancara*,Tana Mera Sumenep, 25 Maret 2019.
Tadjul Arifien R., *Wawancara*, Sumenep, 24 Maret 2019.
Aburaera, *Wawancara*, Lapa Taman pada tanggal 28 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id