

Sebuah Transformasi

Aktivitas Ritual Magis

Menuju Seni Pertunjukan

BASIROMPAK



MARZAM

Kata Pengantar:
Umar Yunus

8

KEPEL

**BASIROMPAK:
Sebuah Tranformasi Aktivitas Ritual Magis
Menuju Seni Pertunjukan**

Penulis
Marzam

Penyunting
John de Santo

Kata Pengantar
Umar Yunus

Disain Sampul
Pang Warman

Tata Letak
Agus

Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Indonesia
Oleh penerbit KEPEL Press
Purwangan PA I/551 Yogyakarta 55112
e-mail: kepelcom@yahoo.com

bekerjasama dengan
Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation

Kp. 02.02 – 11
Cetakan Pertama, Februari, 2002

ISBN: 979-3075-00-7

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR

Gagasan Awal penelitian ini sudah timbul sejak penulis kuliah di Jurusan Karawitan STSI Surakarta (1988 – 1991) pada jenjang S1. Mulanya topik ini hendak diangkat sebagai penelitian skripsi, tetapi ketika itu penulis masih gamang sehingga gagasan itu kembali ‘tertimbun’. Barulah setelah penulis melanjutkan kuliah pada S2, penulis mulai memberanikan diri menekuni topik ini secara lebih serius. Kebetulan, pengelola Program Studi Pengkajian Seni Pertunjukan dan Seni Rupa PPS UGM menunjuk Dr. Sri Hastanto, S. Kar., seorang yang memiliki kompetensi tinggi di bidang etnomusikologi sebagai pembimbing penulis. Berkat bimbingan beliau, jadilah gagasan yang semula cuma sekedar obsesi, berkembang menjadi topik penelitian tesis yang kemudian diterbitkan sebagai buku ini.

Sebagai sebuah karya ilmiah, tulisan ini bersifat ‘terbuka’. Banyak pokok pemikiran di dalamnya yang mungkin menimbulkan kontroversi. Sumbang saran, ajakan dialog, dan diskusi akan diterima dengan hati terbuka dan lapang dada.

Dalam penyusunan tulisan ini, penulis menerima bantuan yang amat berharga dari berbagai pihak. Ucapan terima kasih pertama-tama penulis sampaikan kepada Dr. Sri Hastanto, S. Kar., atas segala bimbingan dan masukan-masukannya. Juga kepada Prof. Dr. R.M. Soedarsono sebagai pengelola Program Studi

Pengkajian Seni Pertunjukan dan Seni Rupa bersama para dosen: Prof. Dr. T. Ibrahim Alfian, M.A.; Dr. Hans J. Daeng; Dr. Kodiran, M.A.; Dr. I Wayan Dibia; Prof. Soedarso SP., M.A.; Prof. Dr. Syafri Syairin, M.A.; dan Dr. Sumartono; serta Drs. Bakdi Sumanto, S.U.

Ucapan yang sama juga penulis sampaikan kepada pegawai Perpustakaan Fakultas Sastra UGM, Perpustakaan Pascasarjana UGM, Perpustakaan UMUM (unit I dan II) UGM, Perpustakaan Wilayah Yogyakarta, serta pegawai Perpustakaan Nasional Jakarta.

Selama proses penyusunan tulisan ini, banyak sahabat yang dengan sabar melayani dan mendengarkan ‘keluh kesah’ penulis. Kepada rekan Andar Indra Sastra, Marta Rosa, Ediwari, dan Wilma Sriwulan, penulis ucapkan terima kasih. Di samping itu, ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya juga penulis sampaikan kepada Drs. Wimbrayardi yang telah membantu penulis melakukan pengukuran nada-nada *saluang sirompak* dan menuliskan transkripsi melodi instrumen dan dandang musik sirompak. Dalam pengumpulan data di lapangan, penulis banyak dibantu oleh Sdr. Helmi Syarif, S. Pd., terutama di bidang audio-visual, untuk itu penulis ucapkan banyak terima kasih. Sebagai bagian yang tak kalah pentingnya dalam rangka penyusunan tulisan ini, adalah bantuan Sdr. Drs. Harto Juwono dalam

menterjemahkan beberapa sumber berbahasa asing yang penulis perlukan. Tidak lupa pula kepada Sdr. Drs. Ardoni Yonas yang membantu sebagai editing tulisan ini dalam rangka penerbitan buku ini, penulis ucapkan banyak terima kasih. Akhir kata, disampaikan penghargaan sedalam-dalamnya kepada seluruh keluarga penulis yang dengan penuh pengertian dan kesabaran telah memberikan pengorbanan dan semangat.

Semoga Allah SWT membalasnya dengan berlipat ganda.
Amiiiiiin.

Padang, awal Ramadhan 2001

Penulis.

Marzam

PENGANTAR UMAR YUNUS

BASIROMPAK: YANG DIPERTANYAKAN DAN YANG MEMPERTANYAKAN

Penghinaan, akibatnya bisa fatal. Terutama oleh seorang gadis, atau keluarganya, terhadap seorang perjaka. Ini saya baca pada *Kaba¹ si Umbuik Mudo* “Si Umbut Muda”, diceritakan kembali oleh Ilyas Payakumbuh (Bukittinggi, Balai Buku Indonesia, 1985). Ibu Puti Bungsu yang kaya mengiringi penolakannya terhadap pinangan ibu Umbuik menjodohkan Umbuik dengan Puti Bungsu dengan “penistaan”. Akibatnya, Umbuik lalu “mengobati” Puti Bungsu hingga ia bermimpikan Umbuik. Pada cerita yang saya baca, akhir cerita hampir sama dengan Romeo – Juliet.

Atau pada kisah *Abidin dan Bainar*, *kaba* dengan cerita baru diceritakan Pirin Asmara dalam lagu-lagu rabab Pasisia dan diterbitkan dalam kaset² (Padang, Tanama Record, 1992). Bainar

¹*Kaba* adalah suatu pengisahan prosa lirik yang kadang bisa membawa kita kepada suasana pantun dan saya duga suatu yang unik yang hanya ada dalam budaya Minang. Ini saya bicarakan dalam *Kaba dan sistem sosial Minangkabau, suatuproblema sosiologi sastra* (Jakarta, Balai Pustaka, 1984).

²Sejak awal 1980-an sampai 1994 – terakhir saya ke Padang dan punya waktu mengunjungi toko kaset – dapat saya kumpulkan sebanyak 48 judul cerita *kaba* yang diterbitkan secara komersil dalam kaset dan umumnya cerita baru, yang dikarang sendiri oleh tukang *kaba*. Dan ada yang diceritakan dalam 20 kaset. Ini saya bicarakan dalam *A comparison between the Minangkabau and the Riau Malay folktales: an ideological interpretation*, Singapore, 1988, Southeast Asia Syudies Program; “Kaba as a text”, *Masyarakat Indonesia*, XXI no.1, 1994 (Juni), dan *Kaba: an unfinished (his)story*”, *Tonan Ajia Kenkyu (Southeast Asia Studies)*, 32 no. 3, 1994 (Des.).

mencaci Abidin bila terkena bola tendangan Abidin. Abidin yang tak menerima cercaan ini lantas menggasieng-tangkurakkan Binar hingga Binar tergila-gila kepadanya. Akhirnya mereka kawin dan bahagia.

Atau pada cerita Si Babau dalam *Cerita Rakyat dari Sumatera Barat* (Khairul Jasmi dan Nita Indrawati, eds. Padang, Yayasan Citra Budaya Indonesia, 2000) – di sini pertama kali saya kenal Si Babau atau ‘Si Berbau’³ dan tradisi *basirompak* atau *Sibabau* – ejaan dalam buku yang saya antar. Ada yang lain antara keduanya. Pada *Si Babau*, ia dihina Puti Lesung Batu ketika ia masih bau ketika mereka berselisih jalan. Dan dengan bantuan penghuni Gunung Bungsu Si Babau berhasil “menggilakan” Puti Lesung Batu hingga ia mengikutinya – malam pertemuan mereka di suatu goa di Gunung Bungsu jadi malam pengantin mereka. Agak lain pada *Sibabau*. *Sibabau* telah disembuhkan mambang hitam dan putih. Ia dihina keluarga Puti Lesung Batu bila ia minta sedekah ke rumah mereka.

³Bahasa Minang memungkinkan adanya kontruksi **Si Babau** – **Si Berbau** dalam bahasa Indonesia, tapi tak produktif. Saya baru sadar hal ini setelah membaca teks AMMS 1589 – dikerjakan di Bukittinggi awal abad 19 tapi kini ada di Perpustakaan Negara Malaysia. Bahasanya Melayu Minang atau Minang Melayu (Umar Yunus, *Undang-undang Minangkabau, wacana intelektual dan warna ideology*, Kuala Lumpur, Perpustakaan Negara Malaysia, 1997). Pada A5 ada **si menegur** dan pada A7 **si mewakili**. – saya bicarakan pada halaman 47. Ada beda antara **si menegur** dan **penegur**. **Si menegur** adalah ‘orang yang menegur’ sedang **penegur** adalah ‘orang yang suka menegur’. Dan saya tak tahu bagaimana mengucapkan **si mewakili** selain dari pada **si mewakili**. Dan kontruksi **Si Babau** dihasilkan oleh proses yang sama yang menghasilkan **si menegur** dan **si mewakili**.

Karena itu Puti Lesung Batu disijundainya. Puti kemudian terpaksa dikawinkan keluarganya dengan Sibabau, meskipun mereka tak suka. Perlu dicatat, Sibabau saya baca setelah menonton *basarompak* dalam VCD *Kesenian tradisi Minangkabau* (dimainkan oleh Theatre Indo Jati, Taman Budaya Padang dan diterbitkan oleh PT. Sinar Padang, 2000). Saya makin tertarik ke alamnya, kepada hal-hal yang tak saya kenal melalui “Si Babau”. Hal-hal yang terabai dalam membaca *Titian Wisran Hadi*⁴ - Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Dep. P&K, 1982. Dan yang memungkinkan saya mengantar buku tentang *basirompak* ini dengan rasa yaklin diri.

Tapi saya juga dibawa kepada *basarompak*, hingga kehadiran *basirompak* tak lagi utuh dalam diri saya. Saya jadi ragu mengaitkan **basi-** pada *basirompak* dengan **basi-** pada **basijobang** (Nigel Phillips, *Sijobang: Sung narrative poetry of West Sumatra*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981) – dan **basimalin** (Suryadi, *Naskah tradisi basimalin, pengantar teks dan interpretasi*, Jakarta, Univ. Indonesia, 1998). **Basijobang** bercerita tentang *Anggun nan Tingga Magek Jobang*. **Basimalin** tentang Malin Deman. Sama dengan **basirompak** atau **basarompak** keduanya

⁴Terima kasih kepada Wisran yang mengingatkan saya kepada drama ini. Dan juga terima kasih untuk Fitra Elia yang menyadarkan saya akan kehadiran VCD yang antara lain berisi pertunjukan *basirompak*. Malah Fitra telah bekerja keras memindahkan lirik dalam VCD ke atas kertas dan mengirimkannya kepada saya. Dan juga terima kasih kepada Ivan Adilla yang mendapatkan VCD itu untuk saya di Padang dan lalu mengirimkannya kepada saya dengan uang sendiri padahal biaya pos di Indonesia kini sangat mahal. Sekali lagi terima kasih.

bagian dari kehidupan budaya luhak 50 Koto – saya rasa ini tak dikenal di daerah Minang lain⁵. Tapi saya kecele. Dalam cerita *basirompak* tak ada **si rompak**. Ada lagi perbedaan lain antara *basirompak* dan dua **basi-** lain. Dua **basi-** lain adalah cerita tentang seorang tokoh cerita. Tak demikian halnya dengan *basirompak*. Ia tidak menceritakan suatu cerita. Ia adalah upacara dunia *sono* meskipun ia juga bisa diceritakan. Tidak ada tokoh cerita yang pasti, meskipun ia biasa dikaitkan dengan si Babau. Karena itu **basarompak** saya anggap alternatif terhadap **basirompak**. dan **basarompak** sebagai kata saya kaitkan dengan “berserempak”, arti yang muncul aneh pada saya. Arti ini serasa saya temukan pertama kali membaca catatan Wisran Hadi tentang *basirompak* dalam lampiran⁶ drama *Titian* (52) Saya rasa ia saya baca dalam kaitan ucapan ini:

⁵Ada fenomena lain yang saya duga hanya ditemui di daerah 50 Koto. Bila di seluruh Minang, saudara lelaki ibu dipanggil dengan kata **mamak**, lain halnya pada beberapa negeri di 50 Koto. Ia dipanggil dengan menggunakan kata yang sama untuk “bapa”, tapi ada tambahan di belakangnya. Bila di daerah lain ada **mak uniang**, maka ia di beberapa tempat di 50 Koto dipanggil **pak uniang**. Saya kaget bila mendengar ini – awal tahun 60-an. Tapi ada yang menyarankan ini mungkin pengaruh budaya Melayu, yang memang tidak membedakan panggilan untuk saudara lelaki ibu dan saudara lelaki bapa. Dan ini adalah juga fenomena di Negeri Sembilan, dengan orang-orang yang berketurunan Minang.

⁶Dalam hal ini saya abaikan rujukan lain Wisran tentang *basirompak* (*Titian*, 30, 35-37). Perlu juga saya beritahu di sini, drama ini pertama kali saya baca dalam bentuk naskah. Dan baru pada 1985, ketika saya berada di Padang, saya diberi Wisran, naskah cetak. Mulanya catatan tentang *basirompak* saya baca sambil lalu saja. Drama itu, dan catatan Wisran tentang *basirompak*, baru saya baca kembali setelah omong-omong dengannya tentang hal itu. Akhirnya catatan ini jadi lebih panjang dari awal yang saya rencanakan.

Konon Sirompak ini adalah bentuk kerja dari sebuah *tim* dukun yang bergerak dalam dunia *black magic*. Seorang lelaki yang mungkin dikecewakan seorang gadis atau merasa dihina si gadis, menemui dukun itu untuk “mengerjai” si gadis. Tim dukun ini berkerja secara diam-diam, dalam malam, tanpa di lihat atau diketahui seorang pun.

Tapi ia “menghilang” kali kedua saya baca. *Sirompak* menurut Wisran “adalah bentuk kerja dari sebuah *tim* dukun yang bergerak dalam dunia *black magic*”. ini mengingatkan saya kepada sibabau, simenegur dan simewakili. Karena itu, ia masih bisa saya kaitkan dengan *sijobang* dan *simalinI* dalam *basijobang* dan *basimalin*. Yang masih tanda tanya mengapa ada **basarompak**? Jawabnya juga ada pada catatan Wisran “bentuk kerja dari sebuah *tim* dukun”. Ini membawa saya kepada “serempak” dan “berserempak”. Dua atau tiga orang dukun bekerja serempak. Dan *cognate* ‘berserempak pada dialek 50 Koto – dialek /o/ - ialah **basarompak** dan ini sama dengan **basarompak** pada dialek /a/⁷.

⁷Di sini saya gunakan pemikiran *internal reconstruction* dalam linguistik komparatif yang sering dilupakan. Di kota Padang ada jalan yang dalam bahasa Minang dikatakan *Tapi Banda Olo*. Dan ini diindonesiakan jadi **Tepi bandar Olo**. *Banda* Minang jadi **Bandar** Indonesia. Ini memungkinkan kita mengaitkannya dengan “bandar” dengan yang ada pada ‘Syahbandar’. Dalam hal ini orang lupa bahwa *cognate* kata *banda* Minang ialah *bandar* Indonesia/Melayu. Kata *bandar* jadi *banda* dalam dialek /a/ dan *bondai* dalam dialek /o/. Dan pada pinggir jalan *Tapi banda Olo* memang ada ‘bandar’. Dengan proses yang sama, dari **berserempak** saya sampai kepada **basarompak**. Prosesnya begini: /ber-/jadi/ba-/, /se-/jadi/sa-/dan/rempak/jadi/rompak/sama halnya dengan **sambah** jadi **sambah** – dalam dialek /a/ **sembah** jadi **sambah**.

Akibatnya ada berbagai alternatif untuk *basirompak*. dalam hal ini tetap saya hargai usaha Marzam mengaitkan **rompak** dengan “rompak”, yang biasa bersama kata ‘lanun’, membentuk “perompak lanun”⁸. Dan artinya kira-kira sama dengan “rampok”.

Ada lagi yang lain pada cerita VCD. Ia cerita dunia kini, bukan dari masa entah-berentah. Tentang seorang gadis yang jadi gila akibat digasiangtangkuraki yang diiringi *saluang sirompak*. Cerita VCD hanya pertunjukan yang bersama cerita lain memenuhi satu VCD. Ia hidup di luar realitasnya, dalam dunia *hyper-reality* menurut Umberto Eco (*Travels in hyper-reality*, London, Picador 1986). Dan *simambang putih* jadi *simambang kuning* pada VCD. Ini menyadarkan saya hakikat **basirompak** sebagai dunia terbuka, terbuka kepada sembarang interpretasi. Tak ada satu interpretasi mutlak tentangnya. Suatu interpretasi akan berdialog dengan interpretasi lainnya. Hakikat ini yang saya gunakan untuk mengantar buku tentang *basirompak* ini.

Basirompak membawa kita ke dunia *sono*, keluar dari dunia akal biasa. Dan ini ada di mana saja. Juga pada masyarakat modern. Namun begitu ia biasa dikaitkan dengan masyarakat pramodern. Ini saya kenal masa kecil di kampung. Bila minum di suatu lepau,

⁸Kata *rompak* dalam bahasa Minang biasa saya dengar dalam bentuk *perompak lanun*. Dan bisa dikatakan tak pernah saya dengar ada ucapan *merompak*. Karena itu, andai *rompak* pada **basirompak** dikaitkan dengan “merampok”, maka ini mungkin ada di 50 Koto saja. Dalam bahasa Malaysia memang biasa ada kata *merompak* dan ini mungkin saja berpengaruh kepada pemakaian bahasa di 50 Koto. Dalam hal ini perhatikan juga catatan kaki 7.

jangan dikatakan kopinya kurang manis atau kurang pahit. Takut-takut ini dianggap pemiliknya tantangan. Lalu ditambahkannya yang lebih manis dari gula atau lebih pahit dari kopi. Tapi ada juga yang baik. Dukun mengurut orang dengan mengurut rotan. Atau melihat penyakit seseorang dengan melihat tubuh ayam. Hakikat hubungan dunia kini dan dunia *sono* ini juga dibicarakan Marzam dalam bukunya ini.

Tapi ada yang lain antara *basirompak* dengan dunia *sono* lain. Dunia *sono* lain tak mengembangkan diri jadi bentuk kesenian. Penggasing(-tengkorakan) hanya kerja orang seorang. Abidin sendiri yang menggasing⁹ Binar dalam *Kisah Abidin dan Binar*. Umbuik sendiri yang “mengerjai” Puti Bungsu. Lain halnya dengan *basirompak*. ia mengembangkan diri jadi bentuk kesenian karena ia dilakukan oleh satu tim ahli. Malah kelansungan hidupnya akibat kini ia ditanggap orang sebagai kesenian – paling tidak kesan ini ada pada saya ketika menonton VCD. Dalam hal ini perhatikan juga catatan Wisran berikut:

⁹Saya dengan latar Minang tahu apa *gasing*. Tapi bila kata ini saya gunakan dalam bicara dengan orang yang tak kenal budaya Minang, pada mereka muncul arti lain, yaitu alat permainan, yang terutama populer di Malaysia dan ini sesuai dengan satu-satunya arti *gasing* dalam *Kamus bahasa Indonesia* terbitan Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa pada 1993. Begitu juga halnya dengan kata *sijundai*. Bila kata ini saya sebut dalam pembicaraan dengan seorang orang Melayu, mereka tak tahu apa yang dimaksud kata itu. Dan saya juga tak menemukan kata ini dalam kamus yang saya rujuk tadi. Dan saya harap pada buku tentang *basirompak* ini ada informasi lain agar orang memahami arti *gasing* dan *sijundai*.

Akhirnya, Sirompak dimasukkan dalam kategori “kesenian tradisional” karena memenuhi persyaratan, seperti adanya tari, diiringi lagu, dalam bentuknya yang nyata. Ia punya rakyat, untuk rakyat, dan anonim. (52)

Ini ditambah dengan adanya persyaratan lain pada basirompak. Ada syarat tertentu untuk tongkoraknya. Ada syarat tertentu untuk bambu *saluang sirompak*. Dan ada juga syarat bagi pelaksanaannya. Dan ada “kepastian” tentang mantra yang unsur verbalnya dan ini sekaligus mencirikan hakikat dirinya sebagai suatu kesenian. Ini bisa dibaca pada buku yang saya antar ini.¹⁰ Dan ini bisa dikatakan tak ditemui pada dunia *sono* yang lain.

Pada buku tentang *basirompak* ini ada ulasan terinci tentang musik basirompak. bukan hanya liriknya. Juga tangga nadanya. Dan karena ini *terra incognita* bagi saya, tak ada yang perlu saya bicarakan. Tapi perlu dicatat bahwa menurut Marzam yang nada *basirompak* adalah enam, sesuatu yang saya rasa perlu diberi perhatian khusus. Ini lain dari Barat yang tujuh dan Jawa yang lima. Dan ini adalah aspek teknik basirompak yang mungkin akan diabaikan oleh seseorang dengan latar belakang seperti saya atau Suryadi – Phillips yang pernah menyinggung hal ini tapi tak terinci.

¹⁰Sebenarnya ada tiga versi mantra *basirompak*. dan ini bisa dijadikan dua, Versi Marzam dan Wisran berasal dari pawang *basirompak* yang pernah didatangkan ke Padang Panjang. Tapi karena kelainan tujuan tulisan mereka, muncullah dua catatan yang agak berbeda. Dengan keterangan ini, sebenarnya Cuma ada dua versi, versi Marzam/Wisran dan versi pada *basarompak* yang ada pada VCD.

Dan ini aspek positif yang saya temui dalam membaca buku ini. Ia tak berhenti di situ. Ada aspek positif lain.

Tadi telah disebutkan tentang prasyarat tengkorak yang akan dijadikan *gasing tengkorak* dan bambu yang akan dijadikan *saluang sirompak*. Saya tidak tahu apakah persyaratan ini berlaku juga di luar dunia *basirompak*. Yang pasti, saya tak pernah tahu atau diberitahu tentang hal ini. Tapi prasyarat ini, *basirompak* membawa kita masuk lebih dalam ke dunia *sono*. Dunia hitam. Tapi ada aspek lain *basirompak* yang terasa seakan ia membuka diri kepada dunia luar. Ini bertentangan dengan fenomena di luar *basirompak*. dunia *sono* dalam satu budaya biasanya adalah dunia esoterik. Orang luar tak tahu tugas seseorang dalam upacara dunia *sono*. Orang luar hanya mungkin menduga, tanpa pernah merasa pasti. Malah ada yang mungkin mempertanyakan kehadiran dunia *sono* itu karena ia hanya mendengar cerita orang yang sebenarnya adalah cerita burung. Orang luar juga tak pernah tahu tentang mantra dalam dunia *sono* yang lain sebagai mana kita tahu mantra pada *basirompak*. sayang Marzam kurang memberi perhatian kepada hal ini.

Meskipun *basirompak* adalah dunia hitam, tapi untung ini diikuti Marzam dengan suatu catatan. Ada syarat yang menentukan kemampuan *basirompak*. seorang gadis hanya akan terkena *sijundai* – akibat *basirompak* – bila ia menghina seorang perjaka atau lelaki. Tanpa penghinaan oleh pihak gadis – termasuk keluarga –

basirompak tak akan ampuh. Dengan kata lain, seseorang tak mungkin begitu saja mendapatkan seorang gadis yang diinginkannya. Ia mesti dimulai dengan penghinaan oleh fihak gadis. Tapi ini suatu hal yang mudah dipancing. Dengan berulang kali “menggangu” seorang gadis seseorang gadis akan menyebabkan gadis itu marah dan menghina. Dan kemarahan serta penghinaan gadis itu memungkinkan si perjaka meminta pertolongan *pawang sirompak* untuk *mensijundai* gadis itu. Dan inilah aspek negatif yang tak bisa dipisahkan dari aspek positif tadi. Dengan kata lain, *basirompak* adalah dunia yang *ambiguous*. Dab keambiuosannya tak hanya berhenti di situ. Ia berlanjut ke persoalan sosio-budaya. Dengan cara ini Marzam mempertanyakan hakikat *basirompak*.

Minangkabau biasa dikaitkan dengan Islam, yang hanya mengenal Tuhan yang Esa tanpa ia mungkin disekutukan dengan yang lain. Sesuai hal ini *basirompak*, mestinya tak ada dalam budaya Minang. Dalam *basirompak* orang minta p[ertolongan kepada kuasa gaib yang bukan Tuhan. Marzam mencoba menjawab kontradiksi ini, hadirnya *basirompak* dalam budaya Minang erat terkait dengan Islam. Hal ini dijawab Marzam dengan meminjam perspektif sejarah. *Basirompak* berasal dari dunia lampau, yang tak Islam, yang masih berlanjut ke hari ini. Bila ia masih hidup kini maka ia hidup dalam bentuk kesenian, yakni seni pertunjukan. Di samping itu, masyarakat Minang bukan monolitik. Ada yang taat Islam, tapi ada juga yang menyimpang dari pengertian Islam. Lalu ada yang merasa perlu

minta tolong kepada kekuasaan lain, melupakan Tuhan. Terutama untuk mendapatkan hasil yang *instan* sebagai ciri yang melekat kepada mantra. Dengan mantra diharapkan permintaan seseorang akan segera terakbul, ada di depan mata. Lain halnya dengan do'a. Do'a lebih dikaitkan dengan kehidupan nanti. Sesuatu yang baik untuk masa depan (yang jauh). Dengan ini saya tutup catatan saya untuk buku Marzam yang membuka mata saya kepada hal-hal yang selama ini masih merupakan *terra incognita* bagi saya.

Umar Yunus.

17 September 2001.

DAFTAR ISI

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| BASIROMPAK: | ii |
| PENGANTAR | iii |
| CATATAN UMAR YUNUS..... | vi |
| DAFTAR ISI..... | xvii |
| DAFTAR GAMBAR | xix |
| BAB I LATAR BELAKANG AKTIVITAS RITUAL MAGIS.... | 2 |
| BAB II WILAYAH DAN MASYARAKAT NAGARI TAEH BARUAH..... | 38 |
| A. Wilayah Nagari Taeh Baruah..... | 38 |
| B. Asal-usul Masyarakat..... | 54 |
| C. Sistem Keekerabatan..... | 62 |
| D. Mata Pencaharian..... | 78 |
| E. Agama | 79 |
| BAB III BASIROMPAK SEBAGAI AKTIVITAS RITUAL MAGIS DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT NAGARI TAEH BARUAH..... | 83 |
| A. Aktivitas Ritual dan Kepercayaan Masyarakat | 83 |
| B. Pengaruh Adat-istiadat dan Agama terhadap Individu dalam Masyarakat | 118 |
| C. Penyelenggaraan Basirompak | 128 |
| BAB IV BASIROMPAK SEBAGAI AKTIVITAS PERTUNJUKAN HIBURAN..... | 199 |
| A. Perubahan Penggunaan dan Fungsi Basirompak | 199 |
| B. Penyelenggaraan Basirompak | 223 |
| C. Transkripsi Musik Sirompak..... | 232 |

| | |
|------------------------|-----|
| BAB V KESIMPULAN | 261 |
| DAFTAR PUSTAKA | 268 |
| NARA SUMBER..... | 275 |
| LAMPIRAN..... | 277 |

DAFTAR GAMBAR

| | |
|-----------------------------------------------------|-----|
| 1. Pola Organisasi KAN di Sumatera Barat..... | 49 |
| 2. Fungsi dan Hubungan Kerja KAN..... | 51 |
| 3. Peta Kecamatan Payakumbuh..... | 54 |
| 4. Anggota ideal sebuah Rumah Gadang..... | 71 |
| 5. Saluang sirompak..... | 137 |
| 6. Tanjung Karambia..... | 138 |
| 7. Yurnalis Dt. Bijo (pawang sirompak)..... | 141 |
| 8. Klasifikasi alat musik Minangkabau..... | 151 |
| 9. Gasiang tangkurak | 153 |
| 10. Suai | 156 |
| 11. Sketsa saluang sirompak..... | 157 |
| 12. Alur melodi dendang dan instrumen sirompak..... | 178 |
| 13. Alur melodi saluang dendang (darek)..... | 179 |
| 14. Pertunjukan randai sirompak | 212 |
| 15. Pertunjukan musik sirompak..... | 231 |

BAB I LATAR BELAKANG AKTIVITAS RITUAL MAGIS

Perbedaan manusia dengan makhluk-makhluk lain adalah, bahwa manusia mempunyai kebudayaan. Sejak manusia dilahirkan, dia sudah dikelilingi dan diliputi oleh kepercayaan-kepercayaan dan nilai-nilai tertentu. Sejak awal keingintahuan manusia hingga mulai mengenal lingkungan, sudah dikenalnya larangan-larangan baik yang berdasarkan kepada kenyataan yang dapat membahayakannya, maupun yang berdasarkan kepada kepercayaan-kepercayaan, anggapan-anggapan, atau prinsip-prinsip tertentu. Unsur-unsur kebudayaan seperti ini memiliki jalinan yang erat dengan unsur-unsur kebudayaan yang lain, yaitu norma-norma. Anggapan-anggapan dan kepercayaan-kepercayaan meliputi keadaan-keadaan, tetapi norma-norma meliputi perbuatan.¹ Misalnya ada kepercayaan, bahwa dengan perantara *tukang sirompak*² seorang pemuda dapat merubah

¹Soedjito S. 1991. *Transformasi Sosial Menuju Masyarakat Industri*. Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, p. 19.

²Pawang yang memimpin aktivitas *basirompak*, bertujuan untuk mempengaruhi pikiran seorang perempuan. Apabila perempuan ini menghina dan menolak seorang laki-laki yang secara baik-baik menyatakan cinta kepadanya, maka dengan perantaraan seorang *tukang sirompak*, perempuan tersebut dapat berbalik menjadi tergila-gila (Jurnalis Dt. Bijo dan Yusni Said, *Wawancara*. Tanggal 11 Maret 1998).

“secara paksa” seorang perempuan yang telah menolak dan menghina cintanya, berbalik menjadi tergilagila kepadanya. Dari kepercayaan ini kemudian timbul norma-norma mengenai perbuatan, bahwa menghina adalah suatu perbuatan yang tidak baik.

Bagi sebagian masyarakat yang hidup di *Nagari*³ Taeh Baruah (tempat objek dan penelitian dilakukan), kepercayaan seperti ini tampak tercermin dalam kehidupan mereka. Penolakan atau penghinaan cinta yang dilakukan oleh seorang perempuan, langsung mendapat respon dari pihak laki-laki. Hal itu terlihat dari jawaban-jawaban yang mereka berikan tatkala pertanyaan-pertanyaan yang diajukan berhubungan dengan “bagaimana sikap laki-laki apabila mendapat penolakan dari seorang perempuan”. Jawaban yang dapat disimpulkan berdasarkan model pertanyaan seperti di atas adalah bahwa sikap perempuan

³Rusli Amran. 1981. *Sumatera Barat Hingga Plakat Panjang*. Sinar Harapan, Jakarta, pp. 61-62. *Nagari* adalah kesatuan teritorial dan pemerintahan, yang menjadi dasar Kerajaan Minangkabau dahulu. Tiap *Nagari* mempunyai pemerintahan sendiri....Satu *Nagari* atau federasi dari 2 atau lebih *Nagari*, adalah semacam republik mini, komplit dengan alat-alat pemerintahannya. Kalau menurut *mamangan* (kata-kata adat), suatu *Nagari bacupak bagantang, baradat balimbago; bataratak, bakapalo koto; babalai bamusajik, balabuah bagalanggan, batapian tampek mandi*. Menurut Stibbe, *Nagari* merupakan masyarakat di suatu daerah yang berdiri sendiri dengan alat-alat perwakilannya, hak milik, kekayaan dan tanahnya sendiri.

yang menghina dan melecehkan seperti itu harus mendapatkan ganjaran yang setimpal. Kalau seorang laki-laki—yang dihina cintanya oleh seorang perempuan—tidak mendapatkan perempuan itu, maka dengan perantaraan tukang sirompak akan dibuatnya perempuan itu menjadi gila. Namun, apabila seorang perempuan menolak cinta seorang laki-laki secara baik-baik, dan laki-laki itu tetap saja pergi ke tukang sirompak untuk melaksanakan niat jahatnya, maka perempuan itu tidak akan “termakan” oleh usaha laki-laki tersebut.⁴ Diskusi selanjutnya tentang hal ini akan diuraikan dalam Bab III.

Nilai-nilai atau adat kebiasaan yang berlaku dalam sekelompok masyarakat, akan sangat berpengaruh terhadap perilaku individu yang ada di dalam masyarakat tersebut.

Apabila kita menyelidiki secara mendalam dan tuntas sistem-sistem masyarakat yang mendapat kesempatan berkembang tanpa pengaruh-pengaruh dari luar, maka ternyataRiwayat hidup individu terutama sekali ialah penyesuaian kepada pola-pola dan ukuran-ukuran, yang

⁴Wawancara dengan beberapa tokoh masyarakat *Nagari* Taeh Baruah, di antaranya; Bapak Yurnalis Dt. Bijo, mantan Kepala Desa Dalam Koto; Bapak Zubir Dt. Pobo di Desa Kubu Gadang, pensiunan pegawai Balaikota Payakumbuh; Bapak Yusni Said, Kepala Desa Parik Dalam yang sekarang; Bapak Amir seorang *tukang sirompak* dan peniup *saluang sirompak*, tinggal di Desa Parik Dalam yang berprofesi sebagai kusir bendi; serta dengan beberapa anggota masyarakat lainnya.

turun-temurun ada dalam masyarakatnya.⁵
[ejaan disesuaikan dengan EYD]

Dengan demikian, perilaku individu dalam sekelompok masyarakat merupakan cerminan dari perilaku budaya masyarakat lingkungan individu tersebut. Artinya, perilaku manusia sebagai individu akan selalu terikat oleh pikiran-pikiran kolektif masyarakat lingkungan individu tersebut secara turun-temurun. Hal ini didukung pula oleh pendapat Durkheim bahwa:

Agama, pernikahan dan keluarga, bukan merupakan fitrah manusia! Namun, merupakan proses “akal kolektif”—yakni, sesuatu yang selalu berevolusi, berubah dan berganti bentuk, karena masyarakat-masyarakat tidaklah tetap pada satu kondisi. Oleh sebab itu, setiap masyarakat akan membuat agama (atau tanpa agama), sistem-sistem perkawinan (atau tanpa sistem perkawinan), dan sistem-sistem keluarganya (atau tanpa sistem-sistem kekeluargaan) masing-masing—yang karenanya jika akal kolektif dalam salah satu tahapannya mengatakan: “Harus menjadi agama,” maka hal itu menjadi agama! Jika ia mengatakan: “Harus menjadi perkawinan,” maka hal itu menjadi perkawinan! Jika dia mengatakan “Harus menjadi keluarga,” maka hal itu menjadi keluarga, sedangkan jika akal kolektif—sesuai

⁵Ruth Benedict. 1934. *Patern of Culture*. Houghton Mifflin Company, Boston. Terjemahan Sumantri Mertodipuro. 1962. Dalam Judul *Pola-pola Kebudayaan*. P.T. Pustaka Rakjat, Djakarta, p. 16.

dengan keinginannya atau berdasarkan “kepastian fenomena-fenomena sosial” yang tidak timbul dari suara hati dan fitrah individu, tidak ada hubungannya dengan perasaan-perasaan individu, dan tidak dengan kerelaan atau memang dia tidak rela!—mengatakan: “Harus tidak ada agama, harus tidak usah ada perkawinan, harus tidak usah ada keluarga,” maka individu-individu harus menyerah kepada “tekanan fenomena sosial...”.⁶

Dari kutipan itu jelas bahwa kehendak individu akhirnya selalu menyerah kepada “tekanan sosial”. Demikian pula *basirompak* dalam budaya masyarakat *Nagari* Taeh Baruah, sudah merupakan fenomena sosial yang disyahkan oleh masyarakatnya. Selanjutnya Durkheim juga menandakan kembali tentang posisi kekuatan masyarakat dalam membentuk perilaku individu sebagai berikut. “Interpretasi global terhadap sejarah juga berusaha menafsirkan manusia dari luar, yakni berusaha menafsirkan manusia selaku individu—mau tidak mau—selalu dibentuk oleh “kekuatan” masyarakat...”.⁷

Disebut *basirompak*, sesuai dengan arti kata dasar *rompak* yaitu dobrak, rampok, mengambil secara paksa,

⁶Muhammad Qutub. 1995. *Evolusi Moral*. Terjemahan Drs. Yudian Wahyudi Asmin dan Drs. Marwan. Penerbit Al-Ikhlash, Surabaya, pp. 92-93.

⁷*Ibid*, p. 75.

dalam hal ini adalah memaksa batin seseorang sesuai dengan keinginan orang yang melakukannya, dengan bantuan kekuatan gaib.⁸

Basirompak adalah suatu bentuk upacara ritual magis yang dilakukan oleh seorang pawang *sirompak* dengan tujuan untuk menaklukkan hati seorang perempuan yang telah menghina seorang laki-laki. Menurut kepercayaan

⁸Konsep pikiran masyarakat setempat tentang ilmu batin yang animistis dengan dua dogma utama, fetisisme dan spiritisme adalah, bahwa setiap manusia memiliki *nyao* (nyawa) dan *sumangek* (semangat). Nyawa dianggap sebagai prinsip hidup, kehidupan atau nafas kehidupan, sedangkan semangat dipercaya sebagai kekuatan hidup, api kehidupan dan kesadaran. *Nyao* dapat dipadankan dengan jiwa, yaitu sesuatu yang utama dan menjadi sumber tenaga dan sumber semangat, sedangkan semangat itu sendiri dapat dipadankan dengan roh, yaitu sesuatu yang hidup yang tidak berbadan jasmani, yang berakal budi dan perasaan (lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, 1995: 416, 866). Makna semangat dalam pandangan masyarakat setempat, adalah sebuah petunjuk yang diterima dengan sadar dan terlepas dari keberadaan tubuh. Semangat bisa meninggalkan raga karena digasing oleh dukun sihir. Ada keyakinan bahwa mereka bisa memperoleh bantuan lewat sihir ini dari roh-roh jahat, untuk menarik semangat wanita yang ditujunya dan membuatnya marah-marah, yang dikenal lewat nama *sijundai*. Demi tujuan itu dia berusaha memiliki tulang kepala, tengkorak, dari orang-orang berani atau orang “berilmu” dan beberapa rambut kepala korbannya. Pada tulang ini dia memberikan betuk bulatan; dia membungkus rambutnya dengan beberapa ikatan, sehingga alat itu kembali bisa digerakkan olehnya, yang bisa dibuka; menghasilkan bunyi berdesing. Bersama desingan gasing ini, mantra diucapkan, dia berangkat (biasanya petang hari) menuju tempat-tempat keramat di hutan. Untuk tujuan ini, dia memanggil roh-roh. Jika panggilannya berhasil, maka perempuan yang ditujunya akan menderita sakit, bereaksi dalam kondisi jalang, demikian J.L. van der Toorn (1890: 48-50) menceritakan.

masyarakat setempat, kegiatan ini diselenggarakan di tujuh tanjung yang terdapat di *Nagari* Taeh Baruah. Sebelum melakukan upacara, pihak yang meminta penyelenggaraan upacara terlebih dahulu harus menyiapkan *pambaokan* (sesaji) berupa: nasi kuning, *bareh rondang* (beras yang telah direndang), *bungo panggia-panggia* (semacam kembang setaman), kemenyan, serta salah satu unsur yang ada pada diri perempuan yang dituju (seperti rambut, kuku, bagian dari pakaian, foto, dan lain sebagainya). Dengan semua kelengkapan tersebut, *pawang sirompak* melaksanakan tugasnya. Pada masing-masing tanjung yang didatangi, *tukang sirompak* menyiapkan sesaji dan membakar kemenyan, kemudian mulai mendendangkan mantra-mantranya. Demikian hal ini dilakukan berturut-turut di ketujuh tanjung itu.⁹

Berdasarkan cerita yang berkembang dalam kehidupan masyarakat setempat, dalam kisahnya tersebutlah seorang pemuda tampan bernama Sibabau, terusir dari kampung halamannya karena berpenyakit kusta. Sang pemuda pergi mengembara tak tentu rimba, mengikuti ke mana arah kakinya melangkah. Mengingat penyakitnya bertambah parah jua, Sibabau menghentikan pengembaraannya dan

⁹Yurnalis Dt. Bijo, *Wawancara*, Tanggal 12 Maret 1998.

melakukan tapa disebuah tempat di kaki Gunung Bungsu bernama Batu Ampa Putih. Di tempat pertapaanya tersebut, Sibabau bertemu dan berkenalan dengan Tuanku Syekh Panjang Janguik (Panjang Jenggot). Tuanku Syekh Panjang Janguik merasa kasihan dan tertarik kepada pemuda malang berpenyakit kusta tersebut. Akhirnya, disamping mengobati Sibabau, Syekh Panjang Janguik juga menurunkan kesaktiannya kepada sang pemuda. Selama menjalani pengobatan dan sambil menuntut ilmu kesaktian, setiap tengah malam Sibabau selalu didatangi oleh dua makhluk halus bernama *simambang hitam* dan *simambang putih*. Kedatangan kedua makhluk halus tersebut kadang-kadang menyerupai binatang. Disetiap kedatangannya, kedua binatang tersebut selalu menjilati penyakit Sibabau, hingga penyakit kusta yang dideritanya hilang sama sekali. Pada akhirnya, kedua makhluk halus ini selalu mengikuti perjalanan Sibabau.

Setelah sembuh dari penyakit kustanya, Sibabau kembali melanjutkan pengembaraannya, hingga pada suatu hari Sibabau pergi meminta-minta ke sebuah kampung bernama Kampung Nan Anam. Di kampung ini Sibabau singgah di sebuah rumah keluarga kaya dan mencoba minta makan. Tetapi yang di dapat Sibabau adalah hinaan dan cacian dari

Puti Lasuang Batu yang cantik, anak gadis keluarga kaya tersebut. Mendapat perlakuan seperti ini, Sibabau merasa sedih dan sakit hati. Dengan membawa perasaan hiba bercampur sakit hati, Sibabau pergi meninggalkan Kampung Nan Anam. Senja hari sampailah Sibabau di sebuah tanjung, yaitu Tanjung Situka. Di tanjung inilah Sibabau melaksanakan pembalasan terhadap peng-hinaan yang dilakukan oleh Puti Lasuang Batu. Pada tengah malam Sibabau mulai mendendangkan mantra dan nama Puti Lasuang Batu. Dengan pertolongan *simambang hitam* dan *simambang putiah*, keesokan harinya Puti Lasuang Batu menjadi sakit. Sakitnya sangat aneh, wajahnya membayangkan ketakutan, badannya dihempas-hempaskan. Dalam sakitnya, Puti Lasuang Batu selalu ingin lari. Dalam keadaannya yang demikian, Puti Lasuang Batu memanggil-manggil nama Sibabau. Ternyata Puti Lasuang Batu menjadi tergila-gila kepada Sibabau, namun Sibabau tidak mengindahkan Puti Lasuang Batu. Maka jadilah Puti Lasuang Batu merana sepanjang hayatnya. Hingga sekarang, tujuh buah tanjung yang terdapat di sekitar *Nagari Taeh Baruah*—oleh *tukang sirompak*, dijadikan sebagai tempat untuk melaksanakan aktivitas ritual magis *basirompak*.

Oleh masyarakat setempat, penyakit yang diderita Puti Lasuang Batu ini disebut *kanai cimbabau*, yaitu telah kena guna-guna atau pengaruh magis dari Sibabau. Dalam banyak

peristiwa—lewat aktivitas *basirompak*—tidak jarang terjadi seorang perempuan yang telah *kanai cimbabau* diobati dan kemudian dijadikan istri oleh laki-laki yang melakukan aktivitas ritual magis *basirompak* tersebut, dengan syarat, yang mengobati haruslah dukun atau pawang yang menjadikan si perempuan terkena *cimbabau*. Namun tidak jarang pula si perempuan yang telah *kanai cimbabau* itu dibiarkan merana sepanjang hidupnya. Walaupun ada usaha dari pihak keluarga si perempuan untuk mengobatinya dan ternyata dapat disembuhkan, pada suatu saat apabila si gadis yang telah sembuh penyakit *cibabau* itu mendengar, baik langsung maupun hanya sekedar mendengar rekaman lagu *sirompak*, penyakit *cimbabaunya* dapat dipastikan akan kambuh.¹⁰

¹⁰Dalam wawancara yang dilakukan dengan beberapa informan di lokasi penelitian, mereka selalu menceritakan kisah di atas apabila peneliti bertanya soal asal-usul dan akibat yang ditimbulkan oleh aktivitas ritual magis *basirompak* ini. Informasi yang paling sering peneliti dapatkan adalah tentang kambuhnya penyakit seseorang yang pernah terkena *cimbabau* apabila mendengarkan kembali dandang *sirompak*, baik mendengarkan langsung maupun mendengarkannya dari hasil rekaman. Di Desa Kubu Gadang—*Nagari* Taeh Baruah terdiri dari tiga desa, antara lain Desa Parik Dalam, Desa Dalam Koto, dan Desa Kubu Gadang—beberapa informan menceritakan bahwa beberapa hari sebelum kedatangan peneliti ke desa ini, seorang perempuan berumur sekitar 45 tahun baru saja sembuh dari pengaruh *cimbabau*. Penyakit perempuan ini kambuh ketika mendengarkan radio dengan siaran kesenian tradisional. Kebetulan sekali acara kesenian tradisional yang disiarkan oleh salah satu radio swasta di kota madya Payakumbuh tersebut adalah dandang *sirompak*.

Terhadap kasus penghinaan pemuda miskin (Sibabau) oleh putri cantik (Puti Lasuang Batu) yang kaya dan ter-pandang tersebut di atas, tidaklah berlebihan apabila dikata-kan bahwa, keterbatasan akal dan pikiran manusia serta keyakinannya yang kuat terhadap hal-hal yang suprana-tural,¹¹ menjadikan hal-hal yang magis¹² adalah jalan satu-satunya untuk memecahkan persoalan. Praktek ritual magis semacam itu akhirnya diceritakan (menurut masyarakat setempat) menjadi populer di kalangan pemuda yang menyatakan cintanya kepada seorang perempuan, tetapi mendapat tanggapan yang tidak baik. Maka, bila ada seorang pemuda ditolak/dihina cintanya, datanglah ia kepada Sibabau untuk meminta tolong supaya dengan kekuatan gaibnya, menjadikan perempuan itu berbalik menjadi tergila-gila kepadanya.

Keberadaan tukang sirompak saat ini yang menjadi tumpuan para pemuda yang ditolak/dihina cintanya itu,

¹¹Ajaib (tidak dapat diterangkan dengan akal sehat); gaib (*KBBI*. p. 978).

¹²Claude Lévi-Strauss. 1997. *Mitos, Dukun, dan Sihir.*, Terjemahan Drs. Agus Cremers, SVD dan Drs. De Santo Johanés. Penerbit Kanisius, Yogyakarta, p. 148. Magi adalah serangkaian teknik untuk mempengaruhi hal-hal gaib dan kekuatan-kekuatan supernatural secara langsung dan otomatis. Teknik atau cara ini diyakini dapat menimbulkan kekuatan gaib, sehingga oleh karenanya manusia dapat menguasai alam sekitar, termasuk alam pikiran dan tingkah lakunya (lihat juga *KBBI*. 1995: 612).

adalah sebagai kelanjutan dari legenda Sibabau. Mereka diperkirakan masih melakukan aktivitas ritual magis *basirompak* secara legal sampai tahun 50-an. Bahkan sekarang pun praktek itu masih berjalan walaupun diselenggarakan secara sembunyi-sembunyi. Seorang pemuda yang ditolak dan dihina cintanya, secara diam-diam akan meminta pertolongan kepada tukang sirompak agar perempuan yang telah menghinanya itu berbalik menjadi tergila-gila kepadanya. Biasanya seorang pemuda yang meminta tolong kepada tukang sirompak, sangat percaya bahwa tukang sirompak lah yang akan mampu menolongnya. Berkaitan dengan ini, Brandon mengungkapkan sebagai berikut.

*An animist also believes in the existence of extraordinarily important "magic power".... When one person acts on behalf of another or for the community at large the act becomes a magic ritual. In prehistoric civilization animistic magic ritual must have been an important source of artistic inspiration.*¹³

Berdasarkan kutipan itu dapat dilihat suatu indikasi bahwa, aktivitas ritual magis masyarakat *Nagari* Taeh Baruah merupakan aspek penting dalam kebudayaan tradisional, yang pada akhirnya mengarah kepada bentuk-bentuk

¹³James R. Brandon. 1967. *Theatre in Southeast Asia*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 10.

seni pertunjukan. Kenyataan ini didukung pula oleh pernyataan Wagner (dalam Brandon), bahwa “...*who think and act magically and which can be termed “artistic expression were originally firmly rooted in magic ritual”*”.¹⁴

Aktivitas ritual magis *basirompak* adalah sebuah kegiatan yang memanfaatkan mantra-mantra dan diselenggarakan oleh individu dengan perantara *tukang sirompak* untuk memaksakan keinginannya kepada orang lain. Dalam prakteknya, kegiatan itu dilaksanakan di tempat-tempat yang dianggap sakti dan jauh dari keramaian. Semua itu bertujuan untuk menjamin terciptanya suasana keheningan demi kelancaran tahap-tahap jalannya upacara, sedangkan hari yang dianggap cocok untuk menyelenggarakan kegiatan itu adalah hari Selasa atau hari Sabtu. Masyarakat pendukung budaya *basirompak* percaya bahwa, hari-hari tersebut mudah mendatangkan bencana atau penyakit.¹⁵

Aktivitas ritual magis *basirompak* dalam kehidupan masyarakat Taeh Baruah, tidak hanya mengandalkan kekuatan roh-roh gaib—spiritisme¹⁶—yang ada di alam, tetapi

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Yurnalis Dt. Bijo. *Wawancara*. Tanggal 12 Maret 1998; Amir. *Wawancara*. Tanggal 14 Maret 1998.

¹⁶Pemujaan kepada roh; kepercayaan bahwa roh dapat berhubungan dengan manusia yang masih hidup (*KBBI*. 1995: 960).

juga memanfaatkan benda-benda yang dipercaya mempunyai kekuatan tertentu—dinamisme¹⁷—seperti bagian dari tengkorak manusia yang dijadikan gasing, jenis bambu “terpilih” yang dijadikan sebuah alat musik tiup, dengan harapan semua benda-benda itu dapat memperkuat daya kerja kekuatan gaib yang dimanfaatkannya. Pemanfaatan benda-benda itu dapat dilihat pada aktivitas *basirompak* selanjutnya, yaitu perlengkapan yang diperlukan untuk terlaksananya aktivitas ritual magis yang dilengkapi dengan berbagai alat bantu¹⁸ seperti, *saluang sirompak*, *gasiang tangkurak*, dan seorang tukang *soga*. Artinya, aktivitas ritual magis *basirompak* tidak lagi dilaksanakan oleh individu, melainkan telah dilaksanakan oleh sekelompok orang. Masing-masing pelaku berperan sebagai; pemimpin sekaligus

¹⁷Kepercayaan bahwa segala sesuatu mempunyai tenaga atau kekuatan yang dapat mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan manusia dalam mempertahankan hidup (*Ibid*, p. 234.).

¹⁸Amir, 45 tahun, penduduk desa Parik Dalam (di *Nagari* Taeh Baruah), adalah seorang *tukang ombuh saluang sirompak* (peniup *saluang sirompak*) dan *tukang sirompak*. Beliau mengungkapkan bahwa, penambahan perlengkapan tersebut, terutama *gasiang tangkurak* (gasing yang dibuat dari bagian tengkorak manusia) dan *saluang sirompak* (alat musik tiup tradisional masyarakat *Nagari* Taeh yang dibuat dari bahan bambu dengan garis tengah $\pm 1,5$ cm), dimaksudkan untuk membantu menciptakan suasana magis yang diinginkan. Di samping itu, dengan memakai *gasing tangkurak* dan *saluang sirompak* tingkat pencapaian “ma’rifatnya” lebih cepat bila dibandingkan dengan hanya mendengarkan mantra-mantra saja (*Wawancara*. 13 Maret 1998).

pawang atau dukun yang mendendangkan mantra-mantra; sebagai peniup *saluang sirompak*; sebagai pemain *gasing*; dan sebagai tukang soga yang juga berteriak (dalam bahasa setempat disebut *manyoga*) dan bergerak hingga tidak sadarkan diri, dengan tujuan agar perempuan yang menjadi sasaran upacara, juga berperilaku seperti tukang soga itu.

Mantra yang didendangkan dalam aktivitas ritual magis *basirompak* adalah, kalimat yang disusun dan dianggap dapat mendatangkan kekuatan gaib. Karena itu kandungan syairnya merupakan gambaran hasrat kepada sasaran serta keyakinan yang tinggi terhadap kekuatan gaib. Kekuatan gaib yang dimintai pertolongannya adalah makhluk halus yang disebut *rajo jin*, *rajo angin*, *mambang hitam*, dan *mambang putih*, seperti terungkap dalam pantun mantra berikut.

*Alu tataruang patah tigo
alu tatumbuak pado tabiang
den baluik luko jo kapeh
Indak do malu samalu nangko
arang tacoreang pado kaniang
walau ka lauik den tuntuik baleh*

(Alu tersandung patah tiga
alu terbentur oleh tebing
kubalut luka dengan kapas
Tiada malu semalu ini
arang tercoreng pada kening
walau ke lautan ku tuntut balas)

*Anak angin si gampo angin
hinggok di rantiang kayu rimbo
manolah kau si rajo angin
angkau den suruah den surayo
mancari si mambang putiah
duo jo si mambang hitam
etan di puncak gunuang bungsu*

(Anak angin *sigampo* angin
hinggap di ranting kayu di rimba
wahai engkau si raja angin
engkau aku suruh dan aku perintah
mencari si *mambang putih*
dan si *mambang hitam*
yang berdiam di puncak gunung Bungsu).

*Tinggi manjulanglah kau pulai
baurek sampai ka baruah
mangalobanglah kau lantai
nan satantang sianu tidua*

(Tinggi menjulanglah kau *pulai*
berakar sampai ke hilir
bergetarlah kau lantai
di bawah tempat sianu tidur)

*Nak den huni tanjuang nan tujuh
sampai ka rawang Bancah Dalam
nak den masuk ka dalam tubuh
jantuang den hui siang malam*

(Akan kuhuni tanjung yang tujuh
hingga ke rawa-rawa Bancah Dalam
kan kumasuk ke dalam tubuh
jantung kuhuni siang malam)

*nan pincono panjang duo eto
den randang bareh sipuluik
kok tak namuah adiak den bao
nan sijundai datang manjapuik
(Benang tujuh ragam panjang dua hasta
akan kurendang beras pulut
kalau tak mau adik kubawa
sijundai pasti datang menjemput)*

Tidak dapat dipungkiri, bahwa *basirompak* sebagai aktivitas ritual magis pada akhirnya kurang disukai oleh sebagian masyarakat di *Nagari* Taeh Baruah Kecamatan Payakumbuh. Hal itu disebabkan oleh fungsi serta akibat yang ditimbulkan oleh aktivitas tersebut. Banyak perempuan yang menolak cinta seorang pemuda, tidak saja berbalik menjadi tergila-gila, tetapi banyak pula yang benar-benar menjadi gila. Kegilaan seorang perempuan yang diakibatkan oleh aktivitas ritual magis itu, sulit untuk disembuhkan. Kalau pun ada yang mampu mengobatinya, dapat dipastikan, apabila sekali waktu didengarnya dandang *sirompak*—walaupun yang didengarnya bukan dandang-dandang mantra—kegilaannya akan kambuh. Kondisi seperti itu merupakan kendala yang patut diperhitungkan dalam rangka perubahan aktivitas ritual magis *basirompak* kepada bentuk seni pertunjukan yang berorientasi kepada hiburan.

Munculnya *basirompak* sebagai suatu bentuk seni pertunjukan hiburan, dipelopori oleh Murni Jamal (alumnus ASKI Padang Panjang). Kegiatan itu berawal pada tahun 1975, pada waktu ia melakukan penelitian terhadap kesenian tradisional yang berkembang di *Nagari* Taeh Baruah (untuk apa dilakukannya penelitian itu tidak didapat keterangan dan sampai penelitian ini disusun, peneliti tidak menemukan laporan tertulis hasil penelitian Murni Jamal itu). Dua tahun setelah melakukan penelitian (tahun 1977), Murni Jamal memperkenalkan kesenian *sirompak* ke ASKI Padang Panjang.

Berawal dari usaha Murni Jamal itu, masyarakat mulai mengenal *basirompak* sebagai sebuah bentuk pertunjukan hiburan. Lebih dikenal lagi setelah *basirompak* ini dilibatkan dalam shooting film Himbauan Ranah Minang pada tahun 1979 yang berlokasi di *Nagari* Tarantang Kecamatan Harau. Sejak itu, *basirompak* sebagai sebuah bentuk seni pertunjukan yang berorientasi kepada hiburan, mulai mendapat tempat dalam kehidupan masyarakat *Nagari* Taeh Baruah.¹⁹

¹⁹Bapak Zainur Mukhtar Dt. Ajomarajo membenarkan cerita beberapa informan (Bapak Yurnalis Dt. Bijo, Bapak Zubir Dt. Pobo, dan Bapak Yasni Said) tentang mula-mula dikenalnya *basirompak* sebagai sebuah bentuk seni pertunjukan. Bapak Zainur Mukhtar Dt. Ajomarajo ikut terlibat sebagai penari dalam kegiatan shooting film Himbauan Ranah Minang dan saat ini beliau satu-satunya anggota yang terlibat dalam kegiatan shooting film itu yang masih hidup.

Perubahan *basirompak* menjadi sebuah bentuk seni pertunjukan yang mempunyai kandungan musikal dalam melantunkan dendang-dendang, serta diiringi dengan sebuah instrumen musik tiup yaitu *saluang sirompak*, adalah akibat dari perubahan fungsi dan nilai yang terkandung di dalam aktivitas budaya *basirompak* tersebut. Sejalan dengan hal itu, Soedarsono mengungkapkan bahwa “...hampir semua bentuk seni pertunjukan dahulu berfungsi sebagai sarana upacara. Hal ini banyak kita jumpai pada masyarakat yang masih melestarikan kebudayaan pra-Hindu...”.²⁰

Pada waktu *basirompak* hadir sebagai sebuah bentuk seni pertunjukan yang berorientasi hiburan, masyarakat dengan tidak merasa berat hati mengklaim bahwa *basirompak* adalah bentuk seni musik tradisional milik mereka. Bahkan dengan bangga mereka mengatakan bahwa, *sirompak* adalah jenis musik tradisional yang menjadikan ciri khas *Nagari* Taeh Baruah. Kalau orang membicarakan jenis-jenis musik tradisional yang berkembang di seantero wilayah Kabupaten Limapuluh Kota, orang akan ingat dengan *sirompak*, dan itu hanya ada di *Nagari* Taeh

²⁰Prof. Dr. R.M. Soedarsono. 1985. “Peranan Seni Budaya Dalam Sejarah Kehidupan Manusia Kontinuitas Dan Perubahannya”. *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar* pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, p. 3.

Baruah.²¹ Kaemmar mengidentifikasi gejala seperti ini berdasarkan kepada perubahan fungsi atau makna dari musik itu sendiri, yaitu:

*A common type of change in meaning today is from ritual music to music as an expression of ethnic identity. This change particularly important to people who find their life-styles changing drastically in the face of modern industrialized society, yet who value the bonds which tie them together as a community. Frequently, older traditional music and dances which have become ritually irrelevant assume importance as a symbol of a group's distinctive culture. Performances of traditional musical idiom affirm an individual's membership and pride in the group.*²²

Di mana saja—di *Nagari* Taeh Baruah—dan kapan saja pertunjukan hiburan *basirompak* ini diselenggarakan, selalu dipenuhi oleh kehadiran masyarakat (kecuali para wanita yang pernah *kanai cimbabau* di masa lalu). Pada bentuk pertunjukan seperti itu, keangkeran *basirompak* seolah-olah sirna. Masyarakat tidak lagi dihantui oleh akibat-akibat yang ditimbulkan oleh aktivitas ritual magis *basirompak* di masa lalu. Lebih menarik lagi, menurut keterangan Yasni Said (informan), *basirompak* sebagai

²¹Yurnalis Dt. Bijo. *Wawancara*. Tanggal 15 Maret 1998.

²²John E. Kaemmer. 1993. *Music in Human Life Anthropological Perspectives on Music*. University of Texas Press, Austin, p. 175.

bentuk seni pertunjukan hiburan telah menjadi bagian penting dalam pertunjukan *randai* yang diselenggarakan oleh masyarakat di *Nagari* Taeh Baruah.²³ Dendang *sirompak* menjadi repetoar yang senantiasa ditunggu-tunggu kemunculannya oleh penggemar kesenian tradisional *randai*.

Pertunjukan *sirompak* yang sekali waktu diselenggarakan sekarang, adalah sebuah bentuk seni pertunjukan yang berorientasi hiburan. Tentu saja bentuk penyajian dan syair-syairnya disesuaikan dengan situasi dan kebutuhan sekarang. Misalnya, syair dari pantun yang didendangkan lebih banyak berisikan tentang nasihat dalam menjalani kehidupan atau merupakan suatu perenungan terhadap nasib yang sedang dijalani, sedangkan dalam pertunjukan *randai*,

²³Sekitar tahun 50-an, *dendang sirompak* sudah dimasukkan ke dalam *randai*. Hanya saja pada waktu itu, *randai* yang memakai unsur *sirompak* ini tidak pernah disajikan di daerah asalnya (*Nagari* Taeh Baruah), tetapi lebih banyak di tampilkan apabila kesenian tradisional daerah ini mendapat undangan ke luar daerah. Keadaan seperti ini berlangsung cukup lama, hingga pada bulan September 1996 Taman Budaya Padang mengundang daerah-daerah untuk menampilkan kesenian tradisionalnya masing-masing, Hidwan Reta (menantu Kepala Desa Parik Dalam), seorang guru SMU di Kecamatan Guguk Kabupaten Limapuluh Kota, memasukkan kembali unsur *sirompak* ke dalam garapan *randainya*. Ternyata usaha Hidwan Reta ini mendapat sambutan dari kelompok masyarakat Desa Parik Dalam. Hingga sekarang, repertoar *sirompak* ini menjadi primadona dalam pertunjukan *randai* yang disajikan oleh masyarakat *Nagari* Taeh Baruah (*Wawancara* dengan Yasni Said tanggal 11 Maret 1998).

syair dendang *sirompak* disesuaikan dengan cerita yang dibawakan di dalam *randai* tersebut.

Sebagai sebuah bentuk seni pertunjukan, *basirompak* merupakan fenomena musikal yang sangat berbeda jika dibandingkan dengan kebanyakan musik tradisional pada umumnya yang berkembang di Minangkabau (wilayah *darek*). Secara musikal, terdapat dua perbedaan yang mendasar. (1) Urutan nada dalam rangkaian nada *saluang sirompak*, dapat dikatakan mirip dengan urutan nada yang ada pada tangga nada heksatonik dengan jarak nada $1\frac{1}{2} - 1 - 1 - 1 - \frac{1}{2}$, sedangkan yang umum berlaku pada urutan nada-nada musik tradisional Minangkabau (wilayah *darek*) memiliki kemiripan dengan tangga nada pentatonik dengan jarak nada $1 - 1 - \frac{1}{2} - 1$. (2) Bentuk sajian kesenian sejenis (berupa sajian *saluang* dan *dendang*), perjalanan melodi instrumen dan melodi dendang kebanyakan berjalan dalam pola *unisono* berbentuk *strofik*, melodi dendang selalu mengikuti melodi instrumen pengiringnya atau sebaliknya, sedangkan setiap *stansa* (bait) dendang memiliki melodi yang sama dengan melodi dendang bait berikutnya walaupun syairnya berbeda.²⁴

²⁴Pono Banoe. 1985. *Kamus Istilah Musik*. CV. Baru Jakarta, pp.230-231.

Lain halnya dengan sajian *sirompak*, setiap stansa melodi *dendang* tidak selalu sama. Melodi *dendang* pada stansa pertama tidak sama dengan melodi *dendang* stansa kedua dan seterusnya. Bentuk yang ada dalam sajian *sirompak* itu memiliki kesamaan dengan bentuk “digubah dalam bentuk menyambung” yaitu suatu bentuk yang memiliki perbedaan antara melodi musik setiap stansa yang disajikan. Bentuk ini cenderung mengikuti perubahan ide dan suasana dari teks yang ada.²⁵ Di samping itu, terdapat pula perbedaan antara melodi vokal dengan melodi instrumennya. Diskusi lebih lanjut tentang hal ini lihat Bab III.

Berdasarkan fenomena yang telah diuraikan, *basirompak* sebagai aktivitas ritual magis dan *basirompak* sebagai aktivitas seni pertunjukan yang berorientasi hiburan, sangat menarik untuk dikaji. Untuk itu dimanfaatkan konsep-konsep etnomusikologi sebagai pendekatan utama, serta di-dukung dengan pendekatan konsep-konsep antropologi dan sosiologi.

Pengkajian terhadap musik tradisional *basirompak* yang berkembang di *Nagari* Taeh Baruah Kecamatan Payakumbuh, telah cukup banyak dilakukan. Hasil

²⁵*Ibid.*, p. 231

penelitian terhadap objek ini telah ada dalam bentuk skripsi dan laporan penelitian.

Mulyadi K.S (1988), dalam laporan penelitiannya dengan judul “Tari Sirompak Di Koto Tengah Simalanggang Kecamatan Payakumbuh” mengupas masalah keberadaan tari *sirompak* bagi masyarakat pendukungnya di bekas *Nagari* Koto Tengah Simalanggang. Penjelasan lebih jauh dalam laporan penelitian itu adalah, menentukan konstruksi tari *sirompak* yang meliputi; bentuk dalam pola tematik; pola tata urutan, penyambungan dan penutup; dinamika dan perubahan selama penampilan yang menyangkut ritme, ketukan, tempo, gaya, dan tingkat ruang.

Zainal Warhat, skripsi (1993) dengan judul “Lagu Sirompak Pada Masyarakat Kanagarian Taeh Baruah Kecamatan Payakumbuh Sumatera Barat: Suatu Studi Kasus Musik dan Geseran Konteks Sosio-Budaya” mendeskripsikan aspek-aspek sosio-budaya yang meliputi tata cara, syarat-syarat, waktu dan tempat pelaksanaan acara *sirompak*, baik yang berkaitan dengan upacara *sijundai* atau yang berkaitan dengan acara hiburan; deskripsi terhadap aspek-aspek tekstual yang terdapat dalam sajian *sirompak*; serta deskripsi musikologis yang meliputi organisasi ritmis, organisasi melodis, bentuk dan kantar lagunya.

Yuniarti, skripsi (1991) dalam judul “Studi Tentang Struktur Musikal Musik Sirompak”, mengkhususkan tulisannya kepada analisis struktur musikal *saluang* dan *dendang* dalam pertunjukan *sirompak*. Sementara itu Rizaldi, skripsi Sarjana Muda (1979) dalam judul “Saluang Sirompak Di Kanagarian Taeh Baruah Dalam Kecamatan Payakumbuh”, bahasannya terhadap *sirompak* difokuskan kepada perbandingannya dengan *saluang darek*, fungsi sosial, organologis, serta memberikan beberapa contoh lagu/ melodi *saluang sirompak*. Terakhir adalah tulisan Firdaus Labanta (1979) “Keberadaan Tari Sirompak Di Nagari Simalanggang”, menyorot masalah sejarah dan fungsi tari *sirompak* di tengah-tengah masyarakat pendukungnya.

Fokus yang telah dikaji oleh para peneliti terdahulu berbeda dengan pokok kajian yang kini peneliti kerjakan. Dalam hal ini peneliti memfokuskan kepada ekspalanasi terhadap faktor-faktor apa dan bagaimana seluk-beluk faktor-faktor tersebut, sehingga aktivitas ritual magis *basirompak* mendapatkan legalitasnya; mengapa dan bagaimana aktivitas ritual magis *basirompak* berubah kepada suatu bentuk pertunjukan hiburan; serta bagaimana kandungan musikal dalam budaya *basirompak*, baik sebagai aktivitas ritual magis maupun sebagai aktivitas pertunjukan

hiburan. Namun demikian, tulisan-tulisan tersebut di atas akan besar manfaatnya bagi penulis, terutama sebagai bahan perbandingan serta untuk menghindari terjadinya duplikasi.

Buku ini tidak semata-mata mengkaji perubahan budaya *basirompak* dari aktivitas ritual magis ke pertunjukan hiburan, tetapi juga mengkaji bagaimana aktivitas ritual magis ini mendapatkan legalitasnya dalam kehidupan masyarakat pendukungnya, serta mengkaji bagaimana kandungan musikal, baik dalam aktivitas ritual magis maupun dalam aktivitas pertunjukan hiburan.

Basirompak sebagai aktivitas ritual magis, dalam pengkajiannya difokuskan kepada aspek kepercayaan masyarakat pendukungnya serta kepada aspek musikal yang terkandung di dalamnya. Sementara itu, terhadap aspek gerak (tari) yang juga terdapat di dalamnya tidak disinggung dalam penelitian ini, karena aspek tari dalam aktivitas ritual magis *basirompak* ini hanya merupakan pelengkap saja. Sehubungan dengan hal itu, permasalahan yang ada dalam fokus penelitian ini dikaji berlandaskan teori-teori etnomusikologi yang ditunjang dengan teori-teori antropologi dan sosiologi.

Pengkajian terhadap keberadaan budaya *basirompak* ini didukung dengan menggunakan teori-teori dalam lingkup

antropologi, terutama teori yang mengaplikasikan konsepsi-konsepsi dan pandangan hidup masyarakat pendukung kebudayaan tersebut. Berkaitan dengan hal itu, yang dipergunakan adalah teori-teori yang berorientasi kepada keyakinan religi dan sikap manusia kepada hal yang gaib.

Fenomena aktivitas ritual magis yang berkembang dalam kehidupan masyarakat *Nagari* Taeh Baruah Kecamatan Payakumbuh, didasari oleh pemahaman masyarakat pendukungnya terhadap adanya kekuatan supernatural di luar diri, yang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan-kepentingan tertentu dalam kehidupan mereka. Untuk memahaminya sebagai suatu fenomena budaya, dalam penelitian ini memanfaatkan konsep Kruyt tentang Animisme dan Spiritisme yang menguraikan bahwa:

Manusia primitif atau manusia kuno itu pada umumnya yakin akan adanya suatu zat halus yang memberi kekuatan hidup dan gerak kepada banyak hal di dalam alam semesta ini. Zat halus yang oleh Kruyt disebut *zielestof* itu terutama ada dalam beberapa bagian tubuh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan, tetapi seringkali juga dalam benda....Keyakinan kepada *zielestof* seperti itu oleh Kruyt disebut animisme....Di samping keyakinan kepada *zielestof*, manusia kuno juga mempunyai keyakinan lain, yaitu kepada berbagai macam makhluk halus yang menempati alam sekeliling

tempat tinggalnya....Karena manusia biasanya mem-bagi dunia makhluk halus ke dalam dua golongan, yaitu makhluk halus yang jahat dan yang baik, maka bayangan orang tentang wujud berbagai makhluk halus itu dibagi pula dalam wujud yang mengerikan dan yang menarik hati. Sistem keyakinan akan adanya makhluk-makhluk halus tersebut di atas oleh Kruyt disebut spiritisme.²⁶

Di samping itu, digunakan pula konsep pemikiran E.B. Tylor yang terkenal dengan Teori Jiwanya—berpusat kepada keyakinan religi manusia purba, yaitu:

Makhluk-makhluk halus yang tinggal di dekat tempat tinggal manusia itu, yang bertubuh halus sehingga tidak dapat tertangkap oleh panca indera manusia, yang mampu berbuat hal-hal yang tak dapat diperbuat manusia, mendapat tempat yang sangat penting dalam kehidupan manusia, sehingga menjadi obyek penghormatan dan penyembahannya, yang disertai berbagai upacara berupa doa, sajian, atau korban.²⁷

Manusia dalam menghadapi persoalan-persoalan hidupnya, mencoba mengatasinya dengan akal dan sistem pengetahuannya, tetapi akal dan sistem pengetahuan tersebut ada batasnya. Makin terbelakang kebudayaan manusia, makin sempit lingkaran batas akalnya. Soal-soal

²⁶A.C. Kruyt dalam Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Teori Antropologi I*. UI-Press, Jakarta, pp. 63-64.

²⁷E.B. Tylor dalam Koentjaraningrat, 1987. p. 49.

hidup yang tak dapat dipecahkan dengan akal, dipecahkannya dengan *magic*, ilmu gaib.²⁸ J.G. Frazer dengan teori kemampuan ilmu gaib, yang berpusat kepada sikap manusia purba terhadap kekuatan-kekuatan gaib yang menyebabkan adanya apa yang dikehendaki manusia, mengungkapkan bahwa “*magic* adalah semua tindakan manusia untuk mencapai suatu maksud melalui kekuatan-kekuatan yang ada di alam, serta seluruh kompleks anggapan yang ada di belakangnya”.²⁹

Untuk mengetahui kandungan musikal yang terdapat dalam budaya *basirompak* serta bagaimana hubungannya dengan aktivitas budaya tersebut, dalam pembahasannya menggunakan konsep-konsep musikologi, diantaranya seperti yang dikemukakan Malm bahwa:

“...music is its meaningfulness to the culture. Music is used throughout an...life to teach him what he must know about his culture, about his place in it, and about its place in the world of nature and supernature”.³⁰

Membicarakan konsep musikal suatu masyarakat, pada akhirnya tidak dapat dipisahkan dari persoalan-

²⁸J.G. Frazer dalam Koentjaraningrat, 1987. p. 54.

²⁹*Ibid.*

³⁰William P. Mallm. 1977. *Music Cultures of The Pacific, The Near East, and Asia*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, p. 2.

persoalan musik tersebut secara teknis. Untuk itu, pembahasan terhadap *basirompak* secara musical menggunakan prosedur musikologis pada umumnya, sedangkan konsep *weighted scale* yang ditawarkan Malm³¹ digunakan untuk mendeskripsikan melodi yang terdapat dalam kegiatan musikal *basirompak*. Deskripsi ini dilakukan dengan tujuan untuk mengungkapkan kebermaknaan unsur musik dalam budaya *basirompak*, baik sebagai bagian dari upacara ritual magis, maupun sebagai aspek penting yang menunjang keberadaannya sebagai sebuah bentuk seni pertunjukan hiburan.

Mendeskripsikan melodi, Malm menyarankan untuk memusatkan perhatian terhadap beberapa karakter, diantaranya adalah; tangga nada, nada dasar, wilayah nada, jumlah nada-nada, jumlah interval, dan sebagainya. Pemakaian konsep ini, selanjutnya disesuaikan dengan fenomena musikal yang ada dalam budaya *basirompak*.

Permasalahan yang berhubungan dengan fungsi dalam aktivitas budaya *basirompak*, salah satu konsep yang dimanfaatkan adalah seperti yang dirangkum Nadel (dalam Merriam) sebagai berikut.

³¹*Ibid.*, p. 8.

The concept of function has been used in social science in a number of ways, and Nadel (1951) has summarized the various usages into four major types. First, "having a 'function' is used as a synonym for 'operating', 'playing a part', or 'being active', the functioning culture being contrasted with the sort of culture archaeologists or diffusionists reconstruct."...And finally, function "may be taken to mean the specific effectiveness of any element where by it fulfills the requirements o the situation, that is, answers a purpose objectively defined;..."³²

Konsep fungsi seperti yang terkandung dalam kutipan di atas berlaku dalam budaya *basirompak*, yang pada dasarnya memiliki peranan yang penting dalam kebudayaan masyarakat *Nagari* Taeh Baruah.

Perubahan yang terjadi dalam budaya *basirompak*, dibahas berdasarkan unsur-unsur inovasi di dalam budaya *basirompak* itu sendiri. Dalam hal ini, melihat perubahan suatu kebudayaan tidak hanya berdasarkan kepada pengaruh langsung dari unsur-unsur kebudayaan asing, tetapi di dalam konteks kebudayaan itu sendiri terjadi pembaruan. Kaemmer melihat perubahan tersebut didasari oleh tingkah laku individu yang tunduk kepada tekanan sosial. Katanya:

³²Alan P. Merriam. 1980. *The Anthropology of Music*. Indiana University Press, Burlington, p. 210.

*An important question concerning music change is how individual behavior that is subject to social pressures can still lead to new sociocultural norms. Examining these processes of change can substantially increase the range of explanations offered for present forms of music activity.*³³

Sejak perkembangan Islam—di Minangkabau Islam mulai berkembang secara merata diperkirakan sejak awal abad ke 14³⁴—dan menjadi agama orang-orang Minangkabau pada umumnya, masyarakat dalam menjalani hidupnya mulai berpegang dan berpedoman kepada ajaran-ajaran Islam. Hal-hal yang selama ini dianggap biasa dilakukan oleh masyarakat, seperti menyabung ayam, kegiatan-kegiatan yang masih menyertakan unsur-unsur kebudayaan animisme, serta ber-bagai unsur kebudayaan Minangkabau lama lainnya yang bertentangan dengan ajaran Islam, mulai ditinggalkan. Dalam hal ini termasuk *basirompak* sebagai aktivitas ritual magis, yang tata cara penyajian dan tujuannya didasarkan kepada kepercayaan terhadap kekuatan magi. Oleh karena itu, kehadirannya dalam kehidupan masyarakat *Nagari* Taeh Baruah yang saat ini pada umumnya memeluk agama Islam, tidak lagi

³³John E. Kaemmer, *Op.Cit.*, p. 170.

³⁴Hamka. 1984. *Islam dan Adat Minangkabau*. P.T. Pustaka Panjimas, Jakarta, p. 10.

mendapat tempat. Kondisi ini dapat terjadi, karena ajaran Islam mengharamkan kegiatan yang didasarkan kepada kekuatan magi atau kekuatan-kekuatan lain yang berasal dari roh-roh nenek moyang, dewa-dewa, dan lain-lain. Apalagi diketahui bahwa Nabi Muhammad SAW menyerukan kutuk atas praktek-praktek musik yang berhubungan dengan kegiatan magi (sihir), dan kepercayaan akan kekuatan-kekuatan roh, jin, syetan, sebagai sesuatu yang mengilhami (inspirasi) timbulnya musik.³⁵

Basirompak sebagai aktivitas ritual magis adalah sebuah fenomena yang tidak dapat diterima oleh masyarakat di mana aktivitas *basirompak* tersebut tumbuh dan berkembang. Hal itu berarti bahwa, *basirompak* sebagai aktivitas budaya yang memiliki kandungan musikal, berada pada posisi sulit untuk berkembang dalam kehidupan masyarakat pendukungnya yang sedang berubah menuju ke bentuk masyarakat modern. Untuk mempertahankan eksistensinya dalam kehidupan masyarakat modern saat ini, perlu dilihat unsur-unsur apa saja yang patut dipertahankan. Di

³⁵Lebih lanjut tentang hal ini lihat M. Abdul Jabar Beg (ed). 1981. *Fine Art in Islamic Civilization*. The University of Malaya Press, Pantai Valley, Kuala Lumpur. Terjemahan Yustiono dan Edi Sutriyono. 1988. dalam judul *Seni Di Dalam Peradaban Islam*. Pustaka, Bandung, pp. 30-31.

samping itu, perlu dilakukan perubahan-perubahan atau perlu diciptakan bentuk-bentuk baru berdasarkan budaya *basirompak* tersebut.

Perubahan dapat saja terjadi karena keinginan-keinginan kelompok masyarakatnya, atau oleh keinginan individu-individu yang ada dalam kelompok masyarakat pendukung budaya tersebut, atau perubahan dapat terjadi:

...ketika ada suatu krisis dalam masyarakat yang bersangkutan, yang berarti bahwa dalam masyarakat itu ada sejumlah orang yang menentang keadaan karena mereka sadar akan kekurangan-kekurangan yang ada dalam masyarakat sekelilingnya, dan merasa tidak puas dengan keadaan itu.³⁶

Namun demikian, Barnett (dalam Kaemmer) mengingatkan bahwa perubahan itu dapat terjadi karena didasari oleh:

*Earlier concepts of culture as a relatively fixed entity were accompanied by a theory of change often called the **innovation-acceptance theory**. This theory basically states that change occurs as a new idea, called innovation, is presented to a society or sub-group, whose members then either accept or reject it. The innovation can be either a totally new concept originating with a member of the society (invention) or it can be some new idea from outside the society (diffusion). The innovation was not considered a*

³⁶Koentjaraningrat, 1990, *Sejarah Teori Antropologi II*, UI-Press, Jakarta, p. 111.

*part of culture until it had been accepted by the people in the group. Innovations that were not accepted did not result in culture change.*³⁷

Di samping itu, Robert Chin dan Kanneth D. Benne mengungkapkan pula bahwa, “Perubahan akan terjadi hanya karena orang-orang yang terlibat dapat digerakkan hatinya untuk mengubah orientasi normatif mereka terhadap pola lama dan mengembangkan komitmen terhadap pola yang baru”.³⁸

Kedatangan Islam di Minangkabau (termasuk *Nagari* Taeh Baruah), membawa banyak perubahan dalam kehidupan masyarakat. Tidak sedikit pola kehidupan dan kebudayaan Minangkabau lama, yang telah berkembang dan mengakar pada zaman pra-Islam (animisme, dinamisme, Hinduisme, dan budhisme) tidak sesuai bahkan bertentangan dengan ajaran Islam. Misalnya, aktivitas ritual magis *basirompak* yang mendasari pelaksanaan kegiatan itu kepada kepercayaan magis serta bertujuan balas dendam dan menganiaya orang lain. Dalam hal ini, ajaran Islam dapat dikatakan sebagai sumber penting yang datang dari luar, serta memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam merubah

³⁷John E. Kaemmer, *Op.Cit.*, p. 173.

³⁸Dalam Warren G. Bennis, dkk. (ed.). 1990. *Merencanakan Perubahan*. Terjemahan Wilhelmus W. Bakowatun dan Bosco Carvalo. Intermedia, Jakarta, p. 29.

konsep dan pandangan masyarakat *Nagari* Taeh Baruah (Minangkabau pada umumnya) terhadap hubungan manusia dengan Tuhannya dan hubungan sesama manusia. Bahwa menurut Islam, perbuatan balas dendam dan penganiayaan terhadap sesama manusia adalah perbuatan yang hina (lihat Al-Qur'an surat Ali Imran ayat 112), mulai dipahami sebagai sebuah ajaran yang dapat mempersatukan dan menjalin hubungan yang harmonis dalam hidup bermasyarakat.

Berdasarkan pandangan yang demikian, masyarakat dapat melihat dan memahami bahwa praktek ritual magis *basirompak* dengan segala akibatnya, menjadikan hubungan sesama manusia dan hubungan dengan Tuhan menjadi tidak harmonis. Oleh sebab itu, perubahan yang terjadi pada aktivitas budaya *basirompak* dengan meninggalkan unsur-unsur magis dan/atau magisnya, dianggap oleh masyarakat *Nagari* Taeh Baruah sebagai sesuatu yang sudah seharusnya terjadi.

BAB II WILAYAH DAN MASYARAKAT NAGARI TAEH BARUAH

A. Wilayah Nagari Taeh Baruah

Pusat daerah pemukiman Minangkabau terdiri atas empat lembah di dataran tinggi, dalam kawasan Bukit Barisan. Keempat lembah masing-masing terpisah dari lainnya oleh bukit-bukit berbatu, dan masing-masing berada di dekat sebuah gunung berapi.

Lembah Agam terletak di kaki Gunung Singgalang, sebuah gunung berapi dengan ketinggian ± 9.400 kaki. Di sebelah tenggara Lembah Agam terletak Lembah Tanah Datar, keduanya dipisahkan oleh kerucut puncak Gunung Merapi yang tingginya mencapai 9.500 kaki. Gunung ini menurut legendanya adalah tempat pemukiman pertama orang-orang Minangkabau. Dari Gunung Merapi menurun perlahan-lahan ke bawah, sejajar dengan Tanah Datar yang terpisah oleh pegunungan rendah, terletak Lembah Singkarak - Solok. Di lembah ini terdapat gunung berapi yaitu Gunung Talang dengan ketinggian ± 4.500 kaki. Lembah keempat terletak jauh di sebelah timur, sejajar dengan Lembah Agam, disebut Limapuluh Kota dan merupakan lembah terendah di antara keempat lainnya, dengan ketinggian tidak lebih dari 1.500 kaki. Di lembah ini

juga terdapat gunung berapi, yaitu Gunung Sago dengan ketinggian \pm 5.000 kaki di atas permukaan laut.³⁹ Barisan pegunungan yang membatasi tiap lembah memperkuat perbedaan-perbedaan geografis, dan memungkinkan masing-masing mengembangkan identitas sosialnya sendiri. Berkaitan dengan hal itu, M.D. Mansoer mengungkapkan sebagai berikut.

Lereng-lereng bukit barisan “semarak Alam Minangkabau”, berhutan lebat, berjurang terjal, luas dan dalam, merupakan batas-batas alamiah yang memisahkan dataran-dataran tinggi lembah gunung-gunung dengan sesamanya. Daerah-daerah terisolir dengan batas-batas alam yang sulit untuk diatasi pada abad-abad yang lampau itu bukan saja merupakan isolasi alamiah, tetapi juga mengakibatkan isolasi rohaniah. Timbullah kesatuan-kesatuan geografis, sosial-ekonomi, politis, dan kulturil,...⁴⁰ [Ejaan disesuaikan dengan EYD]

Walaupun ada faktor pembeda yang jelas, keempat lembah secara historis dianggap sebagai satu kesatuan oleh orang Minangkabau. Lembah-lembah ini dianggap sebagai kampung halaman orang Minangkabau, dan dalam arti lebih

³⁹Christine Dobbin. 1992. *Kebangkitan Islam Dalam Ekonomi Petani Yang Sedang Berubah, Sumatera Tengah 1784 - 1847*. (Terjemahan Lillian D. Tedjasudhana). Indonesian - Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), Jakarta, p.3

⁴⁰M.D. Mansoer, dkk. 1970. *Sedjarah Minangkabau*. Bhratara, Djakarta, p3

luas lagi menjadi *Alam Minangkabau*. Semua yang di luarnya, termasuk lembah-lembah kecil lainnya di dataran tinggi, dengan danau, sungai dan gunung-gunung, masing-masing yang terletak di sebelah barat laut dan tenggara, merupakan *rantau*,⁴¹ yang didiami orang-orang Minangkabau.

Ada beberapa rantau *Pesisir* sepanjang pantai barat Sikilang - Air Bangis ke utara, Tiku-Pariaman, Padang, Bandar Sepuluh, Air Haji, Indrapura, Kerinci, dan terus ke selatan ke Muko-muko dan Bengkulu. Ke utara Agam terdapat rantau Pasaman-Lubuk Sikaping dan Rao sampai ke perbatasan Mandahiling...Ke selatan dan tenggara Tanah Datar terdapat *ekor rantau*, yang meliputi daerah-daerah Solok-Salayo, Muara Panas, Alahan Panjang-Muara Labuh, Alam Surambi Sungai Pagu, dan Sawahlunto-Sijunjung sampai ke perbatasan Riau dan Jambi. Dan ke sebelah timur adalah rantau sebelah timur yang dahulu pernah mencakup keseluruhan daerah Sumatera Tengah bagian timur. Daerah-daerah ini adalah rantau

⁴¹Dalam pengertian kebudayaan, wilayah teritorial Minangkabau terdiri dari wilayah *darek* dan *rantau*. Di wilayah *darek* tersebar tiga *luhak* yaitu, Luhak Tanah Datar, Luhak Agam, dan Luhak Limapuluh Kota (dikenal dengan istilah Luhak nan Tigo, yaitu kesatuan-kesatuan geografis, sosial ekonomi, politis, dan kultural) yang merupakan inti dari pusat tanah Minangkabau. Dari sinilah bermula ekspansi ke dataran rendah pantai barat (rantau Pesisir) maupun juga kembali ke timur berperahu menempuh batang air yang sama (Rantau Timur). Rantau, jadinya adalah daerah-daerah sekeliling daerah asli, Luhak nan Tigo (Lihat Mochtar Naim. 1984: 61.; M.D. Mansoer. 1970: 3-4).

daerah hiliran sungai-sungai besar: Rokan, Siak, Tapung, Indragiri (atau Kuantan), dan Batang Hari—yang secara historis juga disebut sebagai “Minangkabau Timur”.⁴²

Kecamatan Payakumbuh merupakan salah satu kecamatan yang berada di dalam wilayah Lembah Lima puluh Kota, sekarang menjadi wilayah administratif Kabupaten Limapuluh Kota Sumatera Barat.

Sebelum dikeluarkannya undang-undang No. 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, Kecamatan Payakumbuh terdiri dari 12 *nagari*. Salah satu di antaranya adalah *Nagari* Taeh Baruah yang terletak di sebelah utara Kotamadya Payakumbuh, berjarak kurang lebih 10 kilometer dari pusat kota arah ke utara.

Pada masa penjajahan Belanda, Taeh Baruah dan Taeh Bukik adalah sebuah *nagari*, yaitu *Nagari* Taeh yang pusat pemerintahannya berkedudukan di Taeh Baruah. Pada tahun 1911, *nagari* Taeh dipecah menjadi 2 yaitu *Nagari* Taeh Baruah dan *Nagari* Taeh Bukik. Dahulu kedua *nagari* ini

⁴²Mochtar Naim. 1984. *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, p. 61. Dalam versi yang lain, lihat Burhanuddin Daya. 1995. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*. Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, p. 29.

berada di bawah kekuasaan *Lareh*⁴³ Sungai Baringin yang berkedudukan di Piobang.

Nagari Taeh Baruah dengan luas wilayah kurang lebih 15 km² berpenduduk 6.930 jiwa,⁴⁴ merupakan dataran rendah yang dilalui oleh sebuah sungai yaitu Batang Sinamar. Batang Sinamar berhulu di kaki Gunung Mas dalam wilayah Kecamatan Suliki, mengalir dari Utara ke Selatan (yang melewati *Nagari* Taeh Baruah). Oleh sebagian besar masyarakat *Nagari* Taeh Baruah, aliran Batang Sinamar ini dimanfaatkan untuk mengairi areal persawahan mereka.

Sejak pemerintah Republik Indonesia mengeluarkan undang-undang No. 5/1979 tentang Pemerintahan Desa, yang ditindaklanjuti dengan diterbitkannya S.K. Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat No. 162/GSB/1983, menyatakan berlakunya undang-undang dimaksud

⁴³Christine Dobbin. *Op.Cit.*, p. 295. Diuraikan 2 pengertian istilah *lareh* (laras). (1) istilah untuk dua tradisi politik-hukum di Minangkabau, yaitu Bodi Caniago dan *Koto* Piliang (lihat juga M.D. Mansoer, dkk. 1970: 4), (2) unit administratif ciptaan Belanda, di atas *nagari* dan di bawah *afdeling*. *Lareh* yang dimaksud di sini adalah pengertian dari istilah yang ke 2.

⁴⁴Dari catatan monografi berangka tahun 1992/1993 yang terdapat di kantor Kerapatan Adat *Nagari* (KAN) Taeh Baruah. Berdasarkan musyawarah adat yang dilakukan oleh para penghulu adat *Nagari* Taeh Baruah, kantor Kerapatan Adat *Nagari* didirikan di desa Dalam *Koto* atas pertimbangan, Desa Dalam *Koto* berada di tengah-tengah di antara kedua desa lainnya, yaitu Desa Parik Dalam dan Desa Kubu Gadang.

tanggal 1 Agustus 1983, maka *jorong* (kampung) berubah menjadi desa yang langsung berada dalam sebuah wilayah kecamatan. Akibat dari diberlakukannya undang-undang itu, maka SK Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat No. 155/GSB/1974 tentang Pemerintahan *Nagari*, dihapuskan.⁴⁵

Nagari yang semula berfungsi sebagai unit pemerintahan terendah di Sumatera Barat dan sekaligus sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat, dengan diterapkannya undang-undang No. 5/1979, menjadikan *nagari* hanya berfungsi sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat saja. Dalam UU No. 5/1979 ditegaskan bahwa unit

⁴⁵Sebelum ini telah ada beberapa surat keputusan tentang pengaturan Pemerintahan *Nagari*, di antaranya adalah; (1) Keputusan Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat tanggal 8 September 1958 No. 2/GSB/KN-1958, yang mengatur Pemerintahan *Nagari* dilaksanakan oleh *Nagari*. (2) S.K. Penguasa Perang Sumatera Barat tahun 1959, tentang Peraturan Penertiban Pemerintahan *Nagari* dalam daerah Tingkat I Sumatera Barat. (3) S.K. Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat No. 02/Desa/GSB/PRT/1963, tentang peraturan Pemerintahan *Nagari* di Daerah Tingkat I Sumatera Barat. (4) S.K. Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat No. 015/GSB/1968, tentang pokok-pokok Pemerintahan *Nagari* dalam Daerah Propinsi Sumatera Barat. (5) S.K. Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat No. 155/GSB/1974, tentang pokok-pokok Pemerintahan *Nagari* dalam Daerah Tingkat I Sumatera Barat. (6) S.K. Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat No. 156/GSB/1974, tentang Kerapatan *Nagari*. (7) S.K. Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sumatera Barat No. 157/GSB/1974, tentang tata-cara pemilihan Wali *Nagari* (Sumber: Arsip KAN *Nagari* Taeh Baruah).

pemerintahan terendah langsung di bawah Camat adalah desa. Namun dengan terbentuknya desa, *nagari* masih tetap diakui sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat yang mempunyai fungsi sebagai berikut.

1. Membantu pemerintah dalam kelancaran pembangunan di segala bidang, terutama di bidang kemasyarakatan dan budaya.
2. Mengurus urusan hukum adat dan adat-istiadat dalam *nagari*.
3. Memberikan kedudukan hukum menurut hukum adat terhadap hal-hal yang menyangkut harta kekayaan masyarakat *nagari* guna kepentingan hubungan keperdataan adat juga, dalam hal persengketaan atau perkara perdata.
4. Menyelenggarakan pembinaan dan pengembangan nilai-nilai adat Minangkabau dalam rangka memperkaya, melestarikan, dan pengembangan kebudayaan Minangkabau pada khususnya.

5. Menjaga, memelihara, dan memanfaatkan kekayaan *nagari* untuk kesejahteraan masyarakat *nagari*.⁴⁶

Fungsi-fungsi tersebut dilakukan oleh Kerapatan Adat *Nagari* (KAN) berdasarkan azas mufakat, menurut *alua jo patuik* (kebiasaan-kebiasaan yang pantas) sepanjang tidak bertentangan dengan “Adat bersendikan syarak, syarak bersendikan Kitabullah”, untuk kepentingan ketertiban, ketentraman, dan kesejahteraan masyarakat *nagari*. Lebih lanjut di dalam PERDA No.13/ 1983 diatur tentang susunan, hubungan kerja, antara Kerapatan Adat *Nagari* dengan Pemerintahan Desa/Kelurahan sebagai berikut.

1. Pucuk adat atau Ketua.
2. Datuk-datuk Kaampekk [keempat] suku.
3. Penghulu-penghulu andiko.

⁴⁶Keterangan tentang ini diambil dari arsip kantor KAN *Nagari* Taeh Baruah, yaitu surat edaran Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM) tentang Pemahaman Peraturan Daerah Tingkat I Sumatera Barat Nomor 13 Tahun 1983, berkaitan dengan harta kekayaan isi *nagari* dan *nagari* sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dalam Propinsi Daerah Tingkat I Sumatera Barat.

4. Urang nan ampek jinih [orang yang empat jenis].⁴⁷

Hubungan kerja antara KAN dan Kepala Desa/Kelurahan bersifat konsultatif. Masalah-masalah yang diatur oleh KAN adalah sebagai berikut.

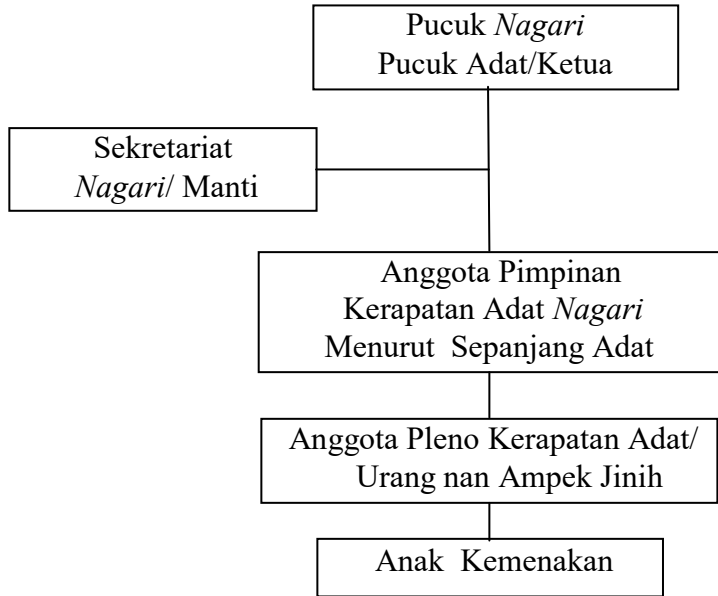
⁴⁷Sejumlah suku yang ada dalam sebuah *nagari*, melalui musyawarah adat di *balairung* akan memilih seorang pemimpin adat atau dinamakan juga *pucuk* (pucuk) adat. Pucuk adat ini biasanya dipilih dari unsur *ninieki mamak* masing-masing suku yang terdapat di dalam *nagari* bersangkutan. *Datuk-datuk Kaampeki Suku*, adalah pemimpin-pemimpin di keempat suku induk (Koto, Piliang, Bodi, dan Caniago) yang terdapat di dalam sebuah *nagari*. *Penghulu-penghulu Andiko* atau lebih sering disebut *Penghulu* saja, adalah pemimpin-pemimpin suku yang berada di bawah naungan masing-masing keempat suku induk. *Urang nan Ampek Jinih*, pada hakekatnya adalah *ninieki mamak* dalam pengertian umum yang berkaitan dengan ketradisional Minangkabau. Mereka di antaranya adalah: *Panghulu*, yaitu “orang yang ditinggikan seranting, didahulukan selangkah” (diangkat sesuai dengan tata-cara yang berlaku di masing-masing kelompok persukuannya). *Panghulu* ini bertugas, “kusut akan menyelesaikan, keruh akan menjernihkan” (menyelesaikan persoalan-persoalan yang timbul di dalam kelompok persukuannya; *Manti*, yaitu pembantu penghulu yang menjadi *camin taruih* (penghubung) atau semacam sekretaris penghulu; *Malin*, pembantu penghulu yang bertugas di bidang keagamaan; serta *Dubalang*, pembantu penghulu yang bertugas di bidang keamanan *nagari*. Dalam sebuah *nagari* kadang-kadang hanya ada suku *Koto Piliang* saja atau sebaliknya. Masing-masing suku induk ini memiliki cabang-cabang persukuan seperti, suku Piliang, Tanjung, *Koto*, Jambak, Sikumbang, Petapang, Guci, Kutianyir, Payobada, Kampai, Pisang, Simabur untuk suku induk *Koto Piliang*, sedangkan cabang-cabang persukuan suku induk Bodi Caniago, di antaranya adalah Caniago, Panyalai, Sipanjang, dan Bodi. Di samping cabang-cabang persukuan yang berasal dari keempat suku induk tersebut, terdapat pula cabang-cabang persukuan yang berasal dari suku Melayu - Mandahiling, terdiri dari Dalimo, Mandahiling, Bendang, Panai, dan Melayu (Lihat Tsuyoshi Kato. 1983. *Matriliny and Migrations*. Terjemahan Azizah Kasim dalam judul *Nasab Ibu dan Merantau*. Penerbit Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, p. 67.).

1. Mengurus dan mengelola hal-hal yang berkaitan dengan adat, sehubungan dengan *sako*⁴⁸ dan *pusako*.⁴⁹
2. Menyelesaikan perkara-perkara perdata dan adat-istiadat.
3. Mengusahakan perdamaian dan memberikan kekuatan hukum terhadap anggota masyarakat yang bersengketa, serta memberikan kekuatan hukum terhadap sesuatu hal dan pembuktian lainnya, menurut sepanjang adat.
4. Mengembangkan kebudayaan masyarakat *nagari* dalam upaya melestarikan kebudayaan daerah, serta dalam rangka memperkaya khasanah kebudayaan nasional.
5. Menginventarisir, menjaga, memelihara, dan mengurus serta memanfaatkan kekayaan *nagari* untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat *nagari*.

⁴⁸Sako adalah wasrisan, martabat yang dilahirkan melalui gelar yang turun-temurun menurut garis matrilineal. Mengurus sako berarti, urusan yang berkaitan dengan penurunan gelar penghulu kepada generasi berikutnya. Pemberian gelar penghulu kepada generasi berikutnya harus melalui musyawarah adat. Gelar penghulu tidak turun secara otomatis dari *mamak ka kamanakan*.

⁴⁹Pusako *nagari* adalah harta benda bergerak dan tidak bergerak yang bertebaran di *nagari* Alam Minangkabau, seperti kata *mamangan* (kata-kata adat), *capo nan sabatang lah bapunyo, rumpuik sahalai lah bapunyo, tamasuak hutan tanah, sawah ladang, gurun tandus dan rimbo rayo*. Ada pula pusako peninggalan nenek moyang yang pewarisannya langsung kepada generasi berikutnya. Di Minangkabau, masalah pewarisan pusako ini diatur berdasarkan logika matrilineal, yaitu penguasaan terhadap pusaka ini berada di tangan perempuan.

6. Membina dan mengkoordinir masyarakat hukum adat mulai dari kaum menurut sepanjang adat yang berlaku di setiap *nagari*, berjenjang naik bertangga turun yang berpucuk kepada Kerapatan Adat *Nagari*, serta memupuk rasa kekeluargaan yang tinggi di tengah masyarakat *nagari* dalam rangka meningkatkan kesadaran sosial dan semangat gotong-royong.
7. Mewakili *nagari* dan bertindak atas nama dan untuk *nagari* atau masyarakat hukum adat *nagari* dalam segala perbuatan hukum di dalam dan di luar pengadilan untuk kepentingan yang menyangkut dengan hak dan harta kekayaan *nagari*.



Gambar 1
 Pola Organisasi Kerapatan Adat *Nagari*
 di Sumatera Barat berdasarkan PERDA No. 13/1983
 Sumber: Monografi KAN Taeh Baruah

Keterangan:

Sekretariat *nagari* dipimpin oleh Manti *Nagari*.

Tugas Sekretariat *nagari* mengurus tata usaha tentang:

1. Urusan perdamaian adat
2. Urusan pembinaan dan pengembangan adat
3. Urusan harta kekayaan *nagari*
4. Urusan peningkatan kesejahteraan masyarakat *nagari*
5. Urusan keuangan *nagari*

- Anggota Pimpinan Kerapatan Adat *Nagari* (KAN) ialah perangkat fungsionaris adat yang telah ada dan hidup selama ini menurut “sepanjang adat” [sesuai dengan aturan-aturan adat] pada setiap *nagari* berdasarkan

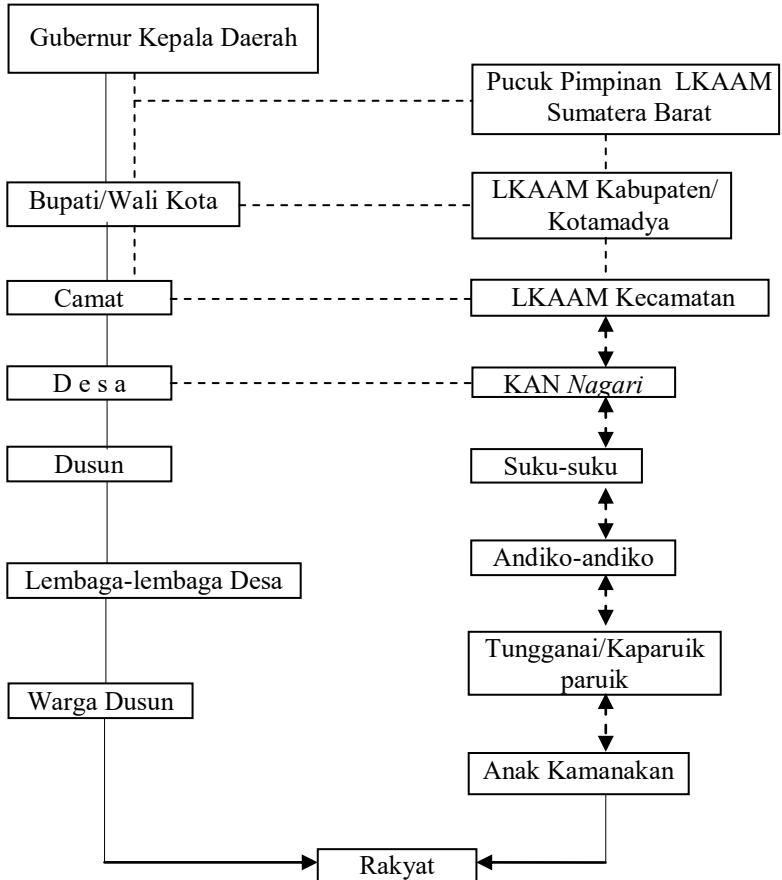
sistem adat yang dipakai pada *nagari* yang bersangkutan (*Koto* Piliang atau Badi Caniago).

- Anggota Pleno Kerapatan Adat *Nagari* ialah perangkat fungsionaris adat dengan unsur Pucuk Adat atau Ketua/Pucuk *Nagari*, Datuk-datuk Kaampek Suku, Andiko-andiko, Malin, Manti, Dubalang, Cadiak Pandai (Urang nan Ampek Jiniah).

Nagari Taeh Baruah terdiri dari 3 desa yaitu: Desa Parik Dalam, Desa Dalam Koto, dan Desa Kubu Gadang, yang terletak memanjang dari Selatan ke Utara dari jurusan Kota Payakumbuh arah ke *Nagari* Mungka sepanjang 5 kilometer dengan lebar wilayah 3 kilometer. Saat ini jalan raya yang melewati *Nagari* Taeh Baruah dari jurusan Kota Payakumbuh arah ke Mungka telah diaspal mulus dengan lebar jalan kurang lebih 2,5 meter. Kondisi ini membuat perhubungan dan arus informasi menjadi lancar, baik yang masuk ke dalam *Nagari* Taeh Baruah maupun yang ke luar *Nagari* Taeh Baruah.

Wilayah *Nagari* Taeh Baruah berbatasan dengan:

- *Nagari* Koto Tengah Simalanggang di sebelah Selatan
- *Nagari* Mungka di sebelah Utara
- *Nagari* Taeh Bukik di sebelah Timur
- *Nagari* Kuranji dan Guguk di sebelah Barat.



Gambar 2
 Fungsi dan hubungan kerja
 Kerapatan Adat *Nagari* menurut PERDA No.13/83
 Sumber: Monografi KAN Tach Baruah

Keterangan:

- : Garis Komando (UU No.5/79)
- - - - - : Hubungan Pembinaan (PERDA No.13/83)
- > : Hubungan Fungsional PERDA No.13/83
- <— : Hubungan di dalam lembaga KAN menurut adat

Di Desa Dalam Koto terdapat beberapa peninggalan yang telah menjadi pusaka dan kebesaran adat, berupa megalit yang berdiri kokoh di depan kantor Kerapatan Adat *Nagari* (KAN) Taeh Baruah. Masyarakat menamakan megalit itu dengan *batu nobat*. Menurut Yurnalis Dt. Bijo⁵⁰ (demikian juga keterangan yang didapat dari beberapa anggota masyarakat Desa Dalam Koto), *batu nobat* dahulu merupakan batu tempat menobatan para penghulu. *Batu Nobat* ini terdiri dari 4 buah yang berdiri tegak setinggi 2 meter dan di depan *batu nobat* ini terhampar sebuah batu bulat pipih bergaris tengah 2 meter. Pada batu inilah dahulu tempat *Datuak Pucuk* berdiri menyaksikan penobatan para penghulu.

Agak terpencil berseberangan jalan dengan posisi letak *batu nobat*, terdapat pula sebuah megalit lain terpancang setinggi dada orang dewasa, dinamakan *batu balasuang* menghadap tepat ke arah Gunung Bungsu. Sejajar dengan *batu balasuang* arah ke Balai Adat, berjejer sebanyak 27 buah batu sandaran (sebanyak jumlah penghulu

⁵⁰Yurnalis Dt. Bijo adalah Kepala Desa pertama Desa Dalam Kota sewaktu *Nagari* Taeh Baruah dipecah menjadi 3 (tiga) desa. Saat ini beliau juga dikenal sebagai *pawang sirompak*. Sebagai pewaris, dari beliau banyak diperoleh informasi tentang aktivitas ritual magis *basirompak*.

Nagari Taeh Baruah) para penghulu. Tempat ini—dinamakan *medan nan bapaneh*—oleh para penghulu dijadikan sebagai tempat bermusyawarah dan memutuskan segala sesuatu yang berkaitan dengan masalah *nagari* dan adat-istiadat. Pada tahun 1931, *medan nan bapaneh* berikut ke 27 buah batu sandaran para penghulu ini dibongkar. Di lokasi *medan nan bapaneh* ini sekarang telah berdiri kokoh Balai Adat *Nagari* Taeh Baruah. Kira-kira 200 meter dari *batu nobat* arah ke Kampung nan Anam, ada lagi sebuah *lasuang batu* yang dinamakan *lasuang batu kuciang*, yaitu sebuah lesung batu berbentuk kepala kucing yang juga menghadap ke arah Gunung Bungsu.

Masih dalam wilayah Desa Dalam Koto, yaitu di dusun Kapalo Koto kurang lebih 125 meter dari Pakan Jum'at arah ke Mungka, terdapat pula sebuah batu yang disebut *lasuang batu baukie* sebesar *carano*. Batu berbentuk *carano* berukir ini terletak pada sebuah landasan—dari batu—berukir bunga padma (teratai). Semua megalit tersebut adalah merupakan pusaka adat masyarakat *Nagari* Taeh Baruah dan oleh masyarakat setempat, dianggap sebagai simbol keberadaan *nagari* mereka.



Gambar 3
Peta Kecamatan Payakumbuh
Sumber: Monografi Kecamatan Payakumbuh

B. Asal-usul Masyarakat

Mulonyo rantiang kadipatah, mulo nagari kadihuni, basabab dek tambilang basi rang tuo-tuo. Rajin mancancang jo malatih, dibuek sawah jo ladang, banda baliku turun bukit. Sawah batumpak di nan data, ladang babidang di nan lereang, sawah gadang satampang baniah. Dari tutua nan dijawek, kaba barito nan didanga, samak baluka dahuluno. Bialah samak jo baluka, ditabang hutan rimbo rayo, mambuek tampek surang-surang. Dari taratak manjadi koto, koto manjadi dusun, dusun manjadi nagari.⁵¹

⁵¹Dipetik dari catatan Yurnalis Dt. Bijo, tentang "Tach Baruah Selayang Pandang". Data-data yang berkaitan dengan Nagari Tach Baruah, menurut pengakuan beliau, telah mulai dikumpulkan semenjak beliau berumur 25 tahun dan hingga sekarang, data-data tersebut masih tetap dalam berupa catatan dengan tulisan tangan.

Mamangan tersebut di atas, adalah gambaran bagaimana asal mula *Nagari* Taeh Baruah didirikan oleh orang-orang pertama yang datang ke wilayah itu. Dalam petikan *mamangan* tersebut diceritakan, bahwa awal mula *nagari* dibangun, disebabkan oleh usaha yang gigih dari nenek moyang mencari lahan baru untuk dijadikan sawah dan ladang. Lahan persawahan dan perladangan ini, berubah menjadi *nagari*; seperti gambaran berita yang ada dalam *tambo*⁵² pada umumnya tentang asal-usul

⁵²Kata *tambo* itu diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan *traditional historiographi* ‘lukisan sejarah tradisional’ (lihat Abdullah, 1974: 8). Jadi *tambo* adalah historiografi tradisional Minangkabau. Terjemahan *tambo* menjadi historiografi tradisional itu kiranya memerlukan penjelasan tentang pengertian historiografi tradisional itu sendiri. Dalam konsep ilmu sejarah, historiografi itu adalah “rekonstruksi imajinatif dari pada masa lampau, berdasarkan data yang diperoleh dengan menempuh metode sejarah (proses menguji dan menganalisis data secara kritis) rekaman dan peninggalan masa lalu” (lihat Gottschalk, terjemahan Notosusanto, 1975: 32). Sungguhpun demikian, menurut kenyataan *Tambo Adat Alam Minangkabau* bukan lah berisi rekonstruksi masa lampau masyarakat Minangkabau, melainkan berisi hikayat masyarakat Minangkabau masa lampau. *Tambo* tidak diungkap melalui metode sejarah, tetapi melalui bentuk mitos. Dari kenyataan ini, jelas bahwa *tambo* tidak memenuhi persyaratan yang dituntut historiografi dalam ilmu sejarah. Persyaratan yang berlandaskan ilmu sejarah seperti yang diungkapkan Gottschalk di atas, menurut Sartono disebut historiografi modern (lihat Kartodirdjo, 1982: 16), sedangkan *tambo* yang berbentuk mitos itu, sama halnya dengan *babad*, hikayat, silsilah dan kronik, oleh Sartono disebut historiografi tradisional (*Ibid*). Betapapun non-ilmiahnya sebuah *tambo*, fungsinya dapat dipadankan dengan sebuah mitos. Mitos mempunyai fungsi membuat masa lampau bermakna dengan memusatkan kepada bagian-bagian masa lampau yang mempunyai sifat tetap, dan berlaku secara umum, maka dalam mitos tidak ada unsur waktu, juga tidak ada masalah kronologi, tidak ada awal maupun akhir (*Ibid*). *Tambo* merupakan konsepsi kesejarahan tradisional masyarakat Minangkabau, yang hingga masa kini masih hidup dalam kesadaran masyarakat, oleh karena itu *tambo* dapat dikategorikan kepada historiografi tradisional Minangkabau.

sebuah *nagari* di Minangkabau, *bamulo* dari *taratak*, sudah *taratak* menjadi *dusun*, sudah *dusun* menjadi *koto*, sudah *koto* menjadi *nagari*.

Taratak ialah suatu kawasan yang biasanya dikelilingi oleh hutan dan memiliki tempat-tempat tinggal sementara. Pohon-pohon ditebang supaya dapat didirikan tempat tinggal dan dibuat ladang. Pada tahap pembukaan *taratak* ini, penghidupan belum lagi tetap. Barulah pada tahap mendirikan *dusun*, kehidupan mulai stabil. Rumah yang lebih kokoh didirikan. Di samping membuka ladang-ladang, sawah telah mulai diusahakan. Maka muncul tanah pusaka dan ketua-ketua adat. Pada tahap mendirikan *koto*, rumah tangga menjadi sempurna. Sebuah *balai* didirikan untuk menyelenggarakan musyawarah-musyawarah penting yang berkaitan dengan urusan-urusan masyarakat yang sudah terbentuk. *Nagari* adalah tahap yang paling tinggi dalam pembinaan tempat tinggal manusia dan dengan terbentuknya *nagari* ini, maka sempurnalah pembentukan suatu tempat kediaman manusia.⁵³ Dt. Maruhum Batuah menjelaskan asal-usul *nagari* yang bermula dari *taratak* ini sebagai berikut.

⁵³Tsuyoshi Kato, *Op.Cit.*, p. 61.

Taratak adalah areal perladangan. Yang bermukim di sini adalah orang-orang yang mengerjakan sawah dan ladang. Di sini hanya boleh dibangun rumah-rumah sederhana (*dangau*). Belum boleh didirikan rumah bergonjong dan surau di sini. Pemimpin areal ini adalah *tuo taratak*, bukan penghulu. *Dusun* adalah *taratak* yang berkembang jumlah penduduk-nya. Oleh karena itu rumahnya sudah boleh ber-gonjong, tetapi hanya bergonjong dua. Surau sudah boleh didirikan. Pimpinnnya adalah *tuo dusun* yang dipilih warga dusun. *Koto* adalah *dusun* yang semakin padat penduduknya. Dahulu, *koto* ini dipagari dengan aur berduri dan dikelilingi parit karena arti *koto* yang sesungguhnya adalah benteng. Tetapi karena diperluas menjadi *nagari* pagar dan parit itu dihilangkan. *Koto* ini sudah memenuhi syarat untuk menjadi *nagari*, jadi sudah boleh membangun *labueh* (jalan raya), tepian tempat mandi, balai adat, mesjid, dan rumah adat bergonjong-gonjong. Di sini sudah ada penghulu-penghulu yang berfungsi sebagai anggota dewan legislatif dalam soal *nagari*, anggota eksekutif dalam kaumnya.⁵⁴ [Ejaan disesuaikan dengan EYD]

Berkaitan dengan masalah asal-usul *nagari* dan masyarakat sebagai penduduknya di berbagai tempat di Minangkabau, J.F.A. van Rooy juga mengungkapkan sebagai berikut.

⁵⁴A.M. Dt. Maruhum Batuah dan D.H. Bagindo Tanameh. 1958. *Hukum Adat dan Adat Minangkabau*. Poesaka Asli, Djakarta, pp. 59-59.

Orang-orang pertama yang mendirikan beberapa *nagari*, dapat diusut sampai ke *nagari* Pariangan - Padang Panjang di kaki sebelah selatan Gunung Merapi; di sana mereka berhenti sebelum sampai ke tujuan terakhir yang dengan jelas sekali dapat kita ikuti. Hubungan antara keluarga di suatu tempat dengan keluarga di tempat-tempat sebelumnya, tetap dijaga dan menjadi alasan kunjung mengunjungi atau undang-mengundang.... Dengan mengembaranya rakyat ke segala jurusan itu dari pusat tertua Pariangan - Padang Panjang, maka timbullah tempat-tempat tinggal yang dikerjakan oleh beberapa keluarga. Mereka berusaha mengerjakan pertanian, penangkapan ikan atau berburu. Untuk ini pun mereka harus sering berkelana di daerah-daerah sekeliling, di mana di sana sini pohon-pohon harus ditebang atau diberi tanda sebagai bukti bahwa mereka berhak atas tanah itu yang akan mereka kerjakan nanti atau disediakan sebagai cadangan untuk daerah-daerah pertanian. Lama kelamaan datang keluarga-keluarga yang sudah lebih dahulu datang ke sana. Mereka ini mengakui hak dari keluarga-keluarga pertama atas tanah yang mereka anggap kepunyaan mereka. Keluarga yang baru datang akan mencari tanah atau hutan-hutan yang belum ada yang punya, atau mengerjakan tanah dari dan seizin keluarga-keluarga yang terdahulu. Dengan demikian, di tanah-tanah yang gampang dikerjakan, berdirilah kelompok-kelompok manusia yang bertempat tinggal, biasanya di puncak bukit-bukit atau di atas punggung pegunungan rendah

karena di sini orang merasa lebih aman. Jelas bahwa sejak dari semula telah ada hubungan antara tetangga berdekatan dan kadang-kadang perselisihan pun timbul. Oleh karena itu ada pikiran menyatukan tenaga, merupakan semacam persekutuan. Karena persatuan ini, mereka merasa lebih kuat dan turun dari puncak-puncak bukit mendirikan tempat-tempat pertahanan di daerah terbaik yang disebut kota (*koto*), biasanya di mana air mudah didapat. Tiap keluarga tetap mengerjakan tanah mereka atau yang telah mereka sediakan sebagai cadangan, atau mencari tempat-tempat pertanian baru yang lebih baik dan letaknya tidak begitu jauh. Dengan demikian, perlahan-lahan orang mendekati daerah-daerah datar, di mana para petani lebih mudah bekerja dan untuk ternak pun lebih mudah mencari makanan. Orangpun mengetahui bahwa tanah dapat dikerjakan beberapa kali setahun tanpa kehilangan kesuburannya. Kemudian orang sampai pada penanaman [padi di] sawah dan ternyata bahwa dengan air orang bisa panen terus menerus dari tanah yang itu-itu juga. Ini menyebabkan orang bertempat tinggal secara permanen sedangkan hak-hak atas tanah asli yang terus dikerjakan tetap berlaku. Karena adanya pendatang-pendatang baru, maka tanah-tanah di sekeliling tempat itu mulai lagi dikerjakan seperti pada waktu permulaan tadi, maka timbul kota-kota (*koto-koto*) kemudian *nagari*.⁵⁵

⁵⁵J.F.A van Rooy dalam Rusli Amran. 1981. *Sumatera Barat Hingga Plakat Panjang*. Penerbit Sinar Harapan, Jakarta, pp. 62-63.

Nenek moyang masyarakat yang sekarang mendiami *Nagari* Taeh Baruah, oleh mereka diyakini berasal dari Pariangan - Padang Panjang. Sebanyak 27 orang *ninieks* telah meninggalkan pusat *nagari* tertua (Pariangan - Padang Panjang) untuk mencari daerah baru. Diyakini pula bahwa ke 27 orang *ninieks* ini sampai ke sebuah tempat (daerah perbukitan di sebelah Timur *Nagari* Taeh Baruah sekarang) yang diberi nama Batu Kabau (sampai sekarang pun tempat tersebut masih bernama Batu Kabau). Di wilayah inilah mereka pertama kali *manaruko* (membuka) ladang dan *taratak*. Selanjutnya ke 27 orang *ninieks* ini melanjutkan perjalanan arah ke Barat yang kemudian membuka *koto-koto* lainnya, seperti Parik Dalam dan Dalam *Koto*.

Berdasarkan catatan-catatan yang ada dalam *tambo* adat masyarakat *Nagari* Taeh Baruah serta sesuai pula dengan keterangan yang diperoleh dari beberapa tokoh masyarakat *Nagari* Taeh Baruah, perkembangan *koto* dan *nagari* diawali dengan membuka daerah yang mula-mula sekali yaitu, *Koto* Kaciak—lokasinya di Desa Parik Dalam sekarang—oleh ke 27 orang *ninieks* tersebut di atas. Di sini

didirikan sebuah *balai*⁵⁶ untuk tempat mereka berkumpul dan mengadakan musyawarah.

Ternyata daerah baru ini memiliki tanah yang subur dan baik untuk mengembangkan usaha pertanian dan penangkapan ikan. Selanjutnya, semakin banyak keluarga-keluarga baru datang ke tempat ini. Akhirnya, atas kesepakatan bersama antara keluarga-keluarga yang datang lebih dahulu dengan keluarga-keluarga yang datang kemudian, diadakan perluasan tempat-tempat tinggal dan dicari tanah-tanah baru, maka berdirilah *koto* baru yang diberi nama Dalam *Koto*.

Desa Kubu Gadang semula adalah lokasi lahan pertanian keluarga yang bermukim di Dalam *Koto*. Karena kondisi alam pada waktu itu, perjalanan yang ditempuh untuk mencapai lahan pertanian itu membutuhkan waktu yang agak lama. Agar tidak menghabiskan waktu untuk pulang dan pergi dari tempat tinggal di Dalam *Koto* ke lokasi lahan pertaniannya, maka didirikanlah *dangau-dangau* (pondok-pondok tempat tinggal sementara). Akhirnya lokasi lahan pertanian ini berkembang menjadi tempat

⁵⁶Ruang berkumpul; tempat pertemuan bagi penghulu dalam suatu desa di Minangkabau (lihat Dobbin. 1992: 293).

tinggal tetap dan *koto*, yang sekarang disebut Desa Kubu Gadang.⁵⁷

C. Sistem Keekerabatan

Penelitian-penelitian sosial - antropologi yang pernah dilakukan oleh para ahli di berbagai suku bangsa, persoalan adat-istiadat (tentu berhubungan pula dengan sistem keekerabatan) selalu merupakan masalah penting yang tidak pernah dilewatkan. Hal itu dapat berarti bahwa, adat merupakan titik tolak pembicaraan manusia, adat ada di mana saja manusia bertempat tinggal. Seperti tanah, adat *indak lakang dek paneh, indak lapuak dek hujan* (tidak kelam karena panas, tidak luntur karena hujan). Adat memiliki landasan yang kuat; orang menggunakan yang baik dan membuang yang buruk berlandaskan adat.

Di Minangkabau, hanya ada dua jalan, jalan adat dan jalan agama, dan juga ada dua tulisan; yang pertama adat, yang diterima dari leluhur Datuak Katumang-gungan dan Datuak Parapatiah nan Sabatang; yang kedua aturan agama, diterima dari Nabi Muhammad, SAW. Adat berkumpul di ruang peradilan, agama di mesjid. Keduanya saling

⁵⁷Zubir Dt. Pobo. *Wawancara*. Tanggal 12 Maret 1998. Bapak Zubir Dt. Pobo adalah seorang pensiunan pegawai Kota madya Payakumbuh. Di samping sebagai penghulu di dalam sukunya yang tentu saja secara otomatis adalah anggota Kerapatan Adat *Nagari*, beliau juga seorang tokoh Muhammadiyah *Nagari* Taeh Baruah yang aktif dalam pembinaan kesenian *anak nagari* (rakyat).

menyetujui dan saling melengkapi. Jangan mengacaukan aturan adat dan aturan dari Kitab agama, jika terjadi pelanggaran adat, lihat adat; jika terjadi pelanggaran agama, lihat Qur'an dan Hadist. Adat bertumpu pada agama dan Kitab Allah; yang dianggap dosa dalam agama, bisa dihukum dalam adat dan adat memiliki kekuatan dalam aturan agama. Adat menjadi jiwa daerah, adat bertumpu pada penghormatan, pada apa yang terjadi, pada apa yang dibenarkan dan apa yang benar menurut Kitab Allah.⁵⁸

Demikian diuraikan dalam artikel yang ditulis oleh J.C. van Eerde 100 tahun yang lalu—artikel ini ditulis pada tahun 1898—tentang pedoman hidup masyarakat Minangkabau yang hingga sekarang tetap dipertahankan dengan kesepakatan “Adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah”.

Sendi-sendi kehidupan masyarakat Minangkabau—seperti yang diberitakan dalam *tambo* dan banyak ditanggapi dalam berbagai tulisan mengenai Minangkabau—diwarisi tidak lain dari Datuk Katumanggung dan Datuk Parapatiah nan Sabatang, yang hingga kini tetap populer dan dikenang oleh Masyarakat Minangkabau. Kedua Datuk ini mempunyai pandangan yang berbeda dalam hal pemerintahan dan adat, kedua-duanya juga mempunyai kelompok pengikut tersendiri. Kalau dalam

⁵⁸J.C. van Eerde. 1922. “De Adat Volgens Minangkabausche Bronen”. *BKI*, xx, p. 151.

zaman modern sekarang, mereka berdua adalah negarawan dan pemimpin-pemimpin “partai” yang mempunyai pengikut dan kekuasaan.

Banyak cerita atau lebih tepat disebut legenda mengenai kedua Datuk ini yang sangat dihormati orang Minangkabau. Dipercayai kedua Datuk inilah yang membawa sistem matriakat ke sana, adat-istiadat yang dipakai sampai sekarang, pembagian atas suku-suku, dan juga jiwa demokrasi. Adat-istiadat dan kehidupan bersuku-suku yang sampai sekarang masih hidup dan tetap dipegang teguh dalam kehidupan sosial masyarakat Minangkabau, adalah salah satu sendi-sendi kehidupan yang diterima dari kedua Datuk tersebut.⁵⁹

Di Minangkabau terdapat empat suku⁶⁰ pokok, berpasang-pasangan menjadi dua *kelarasan*⁶¹ yaitu, suku Koto dan suku Piliang termasuk dalam *kelarasan* Koto Piliang, sedangkan suku Bodi dan suku Caniago termasuk dalam

⁵⁹Lebih rinci tentang ini lihat Burhanuddin Daya. 1995. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*. Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, pp.30-31.

⁶⁰Empat suku pokok tersebut adalah Koto, Piliang, Bodi, dan Caniago. Walau pun begitu, beberapa sumber menuliskan bahwa suku yang tertua di Sumatera Barat adalah Melayu (Lihat A.M. Datuak Maruhum Batuah dan D.H. Bagindo Tanameh, *Op.Cit.*, p. 34.; M. Rasjid Manggis Datuk Rajo Panghulu. 1971. *Minangkabau: Sejarah Ringkas dan Adatnya*. Sri Darma, Padang, p. 53.).

⁶¹Pengertian *kelarasan* yang dimaksud di sini adalah, pengertian istilah yang termaktub dalam Christine Dobbin, 1992: 259 point pertama.

kelarasan Bodi Caniago. Masing-masing suku ini dikepalai oleh seorang penghulu. Keempat suku ini merupakan suku induk atau *prototype* dari suku-suku lain sebagai perkembangan dari suku yang empat itu yang sekarang sudah berjumlah sekurang-kurangnya dua puluh enam suku.⁶²

Secara populer dikatakan bahwa adat Bodi Caniago lebih demokratis dan lebih toleran, sedangkan adat *Koto Piliang* lebih otokratis, konservatif, dan condong pada agama, atau menurut pepatahnya “Koto Piliang jatuh ke agama, siapa membunuh - siapa dibunuh; Bodi Caniago jatuh ke adat, hilang dicari, lapuk diganti”. Kedua prinsip ini hanya bisa berkembang dengan murni, kalau masing-masing hidup sendiri-sendiri, dengan batas-batas tertentu, dengan pimpinan yang nyata. Ini sudah tidak mungkin karena penambahan dan perpindahan penduduk. Semenjak kedua kelompok ini tidak saja hidup bersama dan berdampingan tetapi juga bersatu karena perkawinan, prinsip tersebut hanya tinggal kata-kata indah saja yang selalu dikenang.

Pada saat ini, unsur-unsur suku *Koto Piliang* dan suku *Bodi Caniago* dapat ditemukan dalam *nagari* yang sama di Minangkabau, sekalipun *nagari* itu biasanya ditandai oleh

⁶²St. Mahmud, B.A. dan A. Manan Rajo Panghulu. 1978. *Himpunan Tambo Minangkabau dan Bukti Sejarah*. t.p. Lima Kaum, p. 18.

suku yang lebih dominan.⁶³ Di luhak Limapuluh Kota umpamanya, terkenal dengan daerah Koto Piliang. Kekuasaan “penghulu nan 4 suku” sangat besar di dalam perkara-perkara yang dibawa ke Dewan Penghulu. Dalam *nagari-nagari* yang dominan Koto Piliang, pada kedua ujung *balainya* terdapat *anjungan* (suatu tempat yang ditinggikan ± 75 cm dari lantai dasar), tempat raja dan orang-orang besarnya. Terdapat pula *labuah* (jalan) gajah jika raja datang mengendarai gajah, sedangkan di luhak Agam yang lebih dominan Bodi Caniago—dalam pertemuan-pertemuan penghulu—semua penghulu duduk di lantai yang rata, mempunyai suara sama, *balai* tak beranjung maupun “labuh gajah”. Sepanjang adat Bodi Caniago berlaku prinsip, *kamanakan barajo ka mamak, mamak barajo ka panghulu, panghulu barajo ka mupakaik*, dan *mupakaik barajo ka nan bana* (kemenakan patuh kepada mamak, mamak patuh kepada penghulu, penghulu patuh kepada azas mupakat, dan mupakat berpedoman kepada azas-azas kebenaran; semacam prinsip-prinsip demokrasi). Jika kedua *kelarasan* tadi ingin mengadakan rapat bersama, diadakan di mahkota sekalian *balai*, yakni di *Balai nan Panjang* dalam *nagari* tertua Pariangan - Padang Panjang.

⁶³Mochtar Naim, *Op.Cit.*, p. 18.

Tidak saja tertua, tetapi dianggap netral, sebab dianggap tidak “termasuk” salah satu *kelarasan* tersebut. Secara adat, *nagari* tertua Pariangan - Padang Panjang ini tertuang dalam *mamangan* yang terkenal yaitu: *Pisang sikalek-kalek hutan, pisang timbatu nan bagatah, Koto Piliang inyo bukan, Bodi Caniago inyo antah* (sebuah ungkapan bahwa nagarai tertua Pariangan – Padang Panjang adalah sebuah *nagari* netral yang tidak terikat kepada salah satu *kelarasan* Koto Piliang atau Bodi Caniago. Di *nagari* tertua ini kedua *kelarasan* hidup berdampingan dengan saling isi mengisi).

Warisan adat yang sekarang berkembang di *Nagari* Taeh Baruah, adalah warisan adat dengan sistem ganda Koto Piliang dan Bodi Caniago. Hal ini dapat dilihat/dimungkinkan tidak lain karena, di wilayah ini bermukim masyarakat dari suku-suku yang berasal dari keempat persukuan pokok tersebut di atas yang sudah membaur satu sama lain. Oleh sebab itu, penggantian *sako* di *Nagari* Taeh Baruah dilaksanakan dengan dua sistem pula. Bagi suku-suku yang bernaung di bawah persukuan induk Bodi Caniago, pewarisan *sakonya* dilaksanakan dengan sistem *hiduik bakarelaan*, yaitu berdasarkan hasil musyawarah dari penghulu-penghulu suku itu sendiri, sedangkan bagi suku-suku yang bernaung di bawah per-

sukuan induk Koto Piliang, pewarisan *sakonya* berlangsung secara turun-temurun dari *mamak* ke *kamanakan*.

Di samping itu, dapat pula dilihat dari model warisan *balai* adatnya. Skema *balai* adat Koto Piliang, pada bagian ujung kiri dan kanan lantai *balai* adat terdapat *anjungan*. Di *anjungan* inilah biasanya penghulu-penghulu suku duduk apabila kelompok persukuan mengadakan pertemuan. Dalam kerapatan adat kelompok persukuan Koto Piliang ini berlaku pepatah *dianjuang tinggi, diamba gadang*, artinya orang yang duduk *dianjung* memiliki kedudukan yang lebih tinggi di dalam persukuannya dari pada peserta kerapatan lain yang duduk di lantai dasar, sedangkan skema *balai* adat Bodi Caniago, lantai *balai* adatnya datar saja. Semua orang yang hadir dalam kerapatan adat duduk di lantai yang sama, di sini berlaku pepatah *duduak samo randah, tagak samo tinggi*, artinya di dalam kerapatan adat kelompok persukuan Bodi Caniago, orang yang satu tidak lebih berkuasa dari pada orang yang lain. Dalam kerapatan adatnya lebih mengembang-kan unsur musyawarah, setiap orang dalam kerapatan adat itu memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam menyuarakan pendapatnya.

Di atas telah disinggung, bahwa kondisi alam Minangkabau telah menciptakan isolasi alamiah masing-

masing wilayah/*nagari* di Minangkabau. Tiap-tiap *nagari* berkembang sendiri-sendiri serta menimbulkan perbedaan dalam adat-istiadat dan tradisi di antara banyak *nagari* tersebut. Tafsiran dan amalan adat, berlainan antara *nagari* yang satu dengan *nagari* yang lain. Walaupun demikian, “adat yang sebenarnya adat” termasuk sistem matriakat, kedudukan penting kaum perempuan, dan kehadiran suku dalam setiap *nagari* sama-sama dipegang”.⁶⁴ Pakaian adat, bentuk rumah, dan upacara-upacara adat berbeda di setiap *nagari*. Bahasa yang digunakan menunjukkan beberapa perbedaan dari segi infleksi (perubahan tinggi rendah suara), logat, dan kadang-kadang istilah. Namun demikian, Radjab menguraikan bahwa:

Masyarakat suatu *nagari* di Minangkabau merupakan satu satuan sosial yang bersendikan satu kebudayaan dan dasar kebatinan, dengan arti bahwa mereka bersama-sama mendiami suatu tempat karena mereka berasal dari nenek moyang yang sama. Mereka bukan saja diikat oleh kehendak ingin hidup bersama, tetapi juga oleh satu kepatuhan kepada norma-norma pergaulan hidup yang sama. Setelah lama hidup bersama di dalam satu *nagari*, orang-orang yang

⁶⁴Taufik Abdullah. 1972. “Modernization in the Minangkabau World: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century”. dalam Claire Holt (ed.). *Culture and Politics in Indonesia*. Cornell University Press, Ithaca and London, p. 190.

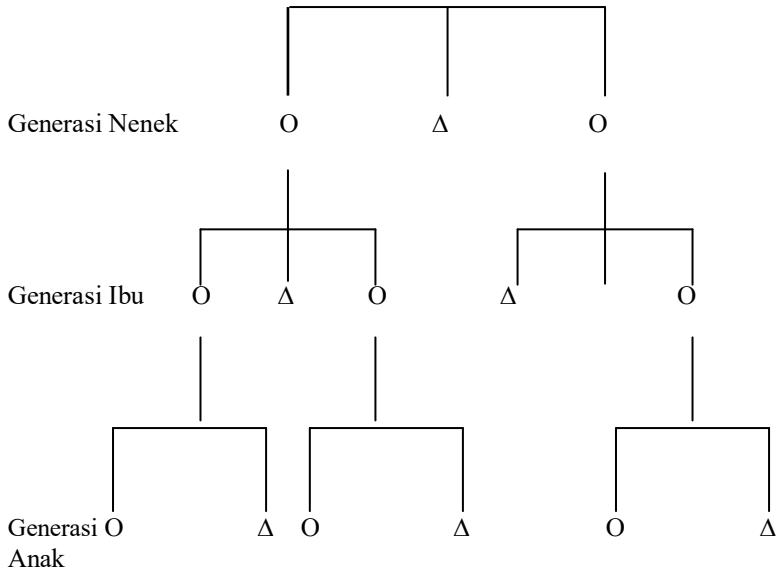
dari berbagai suku itu lalu menjadi satu perkauman teritorial, dan mempunyai kepentingan-kepentingan hampir bersamaan, sehingga timbul semangat tolong-menolong, gotong-royong, dan keinginan hidup bersama secara damai di kalangan mereka.⁶⁵ [Ejaan disesuaikan dengan EYD]

Secara umum, sistem matriakat yang berlaku dalam setiap *nagari* di Minangkabau (termasuk *Nagari* Taeh Baruah) terdiri dari tingkatan (*sa*) *paruik*, (*sa*) *payuang*, dan (*sa*) *suku*. Dalam pengertian yang sempit, *saparuik* adalah sekumpulan orang yang tinggal bersama dalam satu rumah di bawah pengawasan seorang pemimpin disebut *tungganai* (*mamak rumah*), *sapayuang* adalah kumpulan rumah yang berada di bawah pengawasan seorang pemimpin yang disebut penghulu, sedangkan *sasuku* adalah gabungan dari beberapa kelompok di bawah pimpinan penghulu yang memiliki pertalian darah dan diyakini sama-sama berasal dari satu nenek moyang yang tidak mereka kenali.⁶⁶ *Saparuik* bermakna orang-orang yang berasal dari satu perut, biasaya dikaitkan dengan satu kumpulan orang yang tinggal dalam satu *rumah adat* atau *rumah gadang*.

⁶⁵M. Radjab. 1969. *Sistem Kekerabatan di Minangkabau*. Center for Minangkabau Studies Press, Padang, p. 12.

⁶⁶Sultan Mangkuto, A. Adnan. t.t. "Masyarakat Adat dan Lembaga Minangkabau". Mimeographed, Padang, p. 50.

Umpamanya, tiga generasi tinggal dalam satu tempat yang terdiri dari, generasi nenek, generasi ibu, dan generasi anak.



Gambar 4
 Anggota ideal sebuah rumah gadang/rumah adat
 Sumber: Tsuyoshi Kato

Keterangan:

- O : Perempuan
- Δ : Laki-laki

Mereka yang tinggal di rumah adat itu adalah semua anggota keluarga yang perempuan dan semua anggota keluarga laki-laki yang belum dewasa. Laki-laki dewasa yang menjadi *tungganai rumah gadang* tidak tinggal di sini,

sedangkan suami-suami anggota perempuan (*urang sumando*) tinggal di *rumah gadang* ini hanya pada malam hari saja dan tidak berhak menjadi *tungganai rumah gadang* istrinya.

Apabila anggota *saparuik* bertambah, sebagian anggotanya pindah dari *rumah gadang* yang asli dengan mendirikan rumah-rumah baru. Beberapa rumah yang anggotanya memiliki pertalian darah dan terbentuk melalui perpecahan *paruik* disebut *sapayuang* yang berada di bawah pengawasan seorang penghulu.⁶⁷ Kuasa penghulu menurut adat asli Minangkabau, hanya menjaga dan memelihara hubungan keluar, sedangkan persoalan-persoalan yang ada di dalam rumah tangga diurus oleh anggota perempuan *rumah gadang* itu.

Di Minangkabau pada umumnya (termasuk di *Nagari* Taeh Baruah), orang laki-laki takluk kepada hukum Ibu (sistem matriakat). Harta benda dicari dan diusahakan untuk mempergemuk harta kepunyaan suku. Meskipun mereka berusaha, (bersawah, berladang), hasilnya bukanlah untuk anaknya, tetapi buat kemenakannya. Menurut adat Minangkabau asli, orang laki-laki di rumah anak dan istrinya hanya sebagai tamu (*orang sumando*) yang tidak

⁶⁷Tsuyoshi Kato, *Op.Cit.*, p. 29.

wajib memberi nafkah anak dan istrinya itu. “Sampai sekarang, di daerah-daerah yang kuat memegang adat, amat malu istri yang meminta belanja rumah tangga kepada suami, memberi malu kepada *mamak* dan kaumnya”.⁶⁸ Yang mencukupi kebutuhan anak dan istri itu telah ada, bukan ayahnya, tetapi *mamaknya*. Walau- pun demikian, *mamak*, atau *tungganai*, dan penghulu, tidak berhak membawa hasil pencahariannya ke rumah istrinya. Sebagai *urang sumando*, yaitu suami-suami dari perempuan-perempuan di dalam sebuah *rumah gadang*, sama sekali tidak boleh campur tangan di dalam *rumah gadang* istri dan anaknya.

Kadang-kadang bila anak kandungnya sendiri akan dinikahkan oleh *mamak rumah* atau *tungganai*, *urang sumando* atau si ayah hanya diberi tahu saja dan tidak mempunyai hak membantah keputusan yang telah dibuat di rumah gadang istrinya. Dengan demikian, tiap-tiap *urang sumando* atau tiap-tiap suami terhadap istri, atau ayah terhadap anak, menurut pokok adat Minangkabau tidak ada tanggung jawabnya.⁶⁹

Pepatah Minangkabau tentang anak dan kemenakan, yaitu *anak dipangku, kamanakan dibimbiang* tepat benar menggambarkan keberadaan anak dan kemenakan

⁶⁸Hamka. 1984. *Islam dan Adat Minangkabau*. PT. Pustaka Panjimas, Jakarta, p. 23.

⁶⁹*Ibid.*, p. 24.

ini—berdasarkan adat Minangkabau asli. Secara tersirat, pepatah itu dapat diartikan bahwa seorang ayah di Minangkabau tidak mengharapkan/ menghendaki anaknya dapat membantu pekerjaannya, tetapi lebih mengharapkan/ menghendaki kemenakannya dapat membantu pekerjaan dan semua usahanya. Kondisi seperti itu tentu saja berakibat kepada hasil yang diterima orang (seorang anak) yang berada di pangkuan (yang tidak ikut bekerja), dengan hasil yang diterima kemenakan (ikut bersusah payah bersama *mamaknya*), tidak akan sama. Hal seperti itu didukung pula oleh adat seorang laki-laki di Minangkabau, yang 90% memikirkan urusan sanak saudara perempuan dan kemenakannya. Apabila ayahnya meninggal dunia—menurut adat Minangkabau asli—tidak ada yang akan diterimanya, tetapi kalau *mamaknya* yang meninggal dunia, sekurang-kurangnya *sako mamaknya* akan turun kepadanya.⁷⁰ Oleh karena anak tidak di bawah tanggung jawab ayahnya, melainkan *kamanakan* di bawah tanggung jawab *mamaknya*, maka mudah saja menjadi *urang sumando* di sebuah *rumah gadang* dan akhirnya timbul “orang jemputan”. Menurut Hamka:

⁷⁰*Ibid.*

Fihak mamak-mamak dari orang perempuan, meminta menjemput orang laki-laki yang disetujuinya buat suami kemenakannya. Dijemput dengan uang, kuda, bendi, kereta angin (sepeda) dan lain-lain.⁷¹

Berdasarkan posisi laki-laki menurut adat Minangkabau asli seperti uraian di atas, membuka peluang kepada seorang laki-laki—di Minangkabau pada umumnya (termasuk di *Nagari* Taeh Baruah)—untuk memiliki isteri lebih dari satu. Selanjutnya Hamka juga menjelaskan bahwa:

Karena itu pula mudah berpoligami, beristri lebih dari satu. Maka nyatalah bahwa poligami Minangkabau itu bukan poligami agama Islam, melainkan poligami adat. Sebab laki-laki Islam itu ialah kepala rumah-tangga, jadi suami dan ayah, sedang poligami Minangkabau, suku anak berlainan dengan suku ayah. Dan mudah pula bercerai, sebab meskipun banyak anak, anak itu lebih dekat kepada ibunya dari pada kepada ayahnya. Setelah datang agama Islam, maka diambillah oleh orang Minangkabau alasan-alasan Islam itu buat menguatkan adatnya. Sebaliknya jika Islam meminta waris diturunkan kepada anak, maka ahli adat akan berkeras mengatakan bahwa anak tidak berhak dapat apa-apa menurut adat Perpatih. Ulama-ulama hanya sanggup meminta sebagian kecil saja dibagi menurut agama, yaitu harta pencaharian. Tetapi

⁷¹*Ibid.*