

LAPORAN PENELITIAN

TINDAK RITUAL DAN KONTEKS KEPARIWISATAAN DALAM PERTUNJUKAN TABUT PARIAMAN



f

BIBLIOTEKA PERPUSTAKAAN IKIP PADANG	
DITERIMA TGL :	15-6-98
SUMBER / MASA :	H /
KOLEKSI :	K
NO. INVENTARIS :	515/K/98-E, 624
RELASIFIKASI :	390. SIR - 4

Oleh :

Drs. Miko Siregar

Penelitian ini dibiayai oleh :
Dana Rutin IKIP Padang
Tahun Anggaran 1997 / 1998
Surat Perjanjian Kerja No. 22/PT37.H8/N.1.4.2/1997
Tanggal 23 Juni 1997

INSTITUT KEGURUAN DAN ILMU PENDIDIKAN PADANG
1998

**TINDAK RITUAL DAN KONTEKS KEPARIWISATAAN
DALAM PERTUNJUKAN TABUT PARIAMAN
Miko Siregar**

A B S T R A K

Gejala memudarnya masyarakat tradisional di tengah merebaknya penetrasi modernisasi dalam kehidupan masyarakat kota dan desa dewasa ini merupakan satu isu sentral dalam kajian bidang sosial-budaya. Relevan dengan isu tersebut, penelitian ini dilakukan di Pariaman, sebuah kota kecil tipikal kota pesisir di Sumatera Barat. Cara berada (*mode of existence*) masyarakat Pariaman dalam menghadapi modernisasi dalam konteks fenomena turisme ditelusuri secara mikroskopis melalui studi kasus terhadap suatu pesta komunal berupa *festival ritual tabuik*. Fokus perhatian diarahkan pada pemaknaan prosesi-prosesi ritual sepanjang prosesi ritual.

Tindak ritual diasumsikan sebagai aktualisasi dari sistem makna dan nilai sehingga peristiwa itu dipandang setara dengan tindakan bermakna (*meaningful action*). Tujuan yang hendak dicapai adalah mencari penjelasan tentang bagaimana cakrawala makna pertunjukan disandikan dan dibaca oleh komunitas ritual. Tujuan itu diupayakan dengan cara meletakkan peristiwa ritual sebagai suatu wacana (*discourse*) sehingga memungkinkan untuk dipahami melalui proses pembacaan emik. Secara teoritis, konsep direalisasikan dalam bentuk pendekatan interpretasi menurut model hermeneutik.

Faktualitas historis menunjukkan bahwa pola ritual tabut yang original dalam pandangan emik komunitas tabut adalah perwujudan analogis yang ketat dari mitologi Hasan-Hosen. Dalam lintasan sejarah sosial masyarakat Pariaman, bentuk original mitologis itu mengejawantah menurut sistem sosiokultural yang khas Pariaman yang disebut *tabuik adat*. Selain karakteristiknya ditandai oleh keutamaan otoritas keluarga tabut, tetapi juga adanya keterikatan komunitasnya terhadap otoritas mitik seorang *syahid*. Akan tetapi karakteristik *tabuik adat* itu, terutama pada satu dekade terakhir ini, sedang mengalami transformasi yang nyata menjadi apa yang disebut masyarakat sebagai *tabuik pariwisata*.

Dalam keadaan (sedang) berlangsungnya transformasi ritual dewasa ini, komunitas ritual secara nyata menunjukkan dikotomi sikap kultural. Pertama, kelompok yang menganut pandangan *post figuratif*. Mereka umumnya terdiri dari para warga komunitas keluarga tabut dan sebagian besar pimpinan tradisional lainnya. Pandangan kultural yang ditekankan adalah pentingnya mempertahankan model *tabuik adat* beserta proses penyelenggaraan yang 'mambosok dari bumi' (*bottom up*). Kedua, kelompok yang termasuk mengambil sikap kultural yang kofiguratif. Mereka mengadvokasi pentingnya sekularisasi ritual menjadi *tabuik pariwisata*, beserta proses penyelenggaraan yang 'menitis dari langit' (*top down*). Umumnya mereka terdiri dari kalangan yang berada atau mempunyai afinitas dengan birokrasi pemerintahan setempat. Sistem nilai tradisional (adat), religi Islam dan ideologi nasional menjadi suatu entitas yang sedang mencari perwujudan dialektis dalam masyarakat Pariaman.

PENGANTAR

Kegiatan penelitian merupakan bagian dari darma perguruan tinggi, di samping pendidikan dan pengabdian kepada Masyarakat. Kegiatan penelitian ini harus dilaksanakan oleh IKIP Padang yang dikerjakan oleh staf akademiknya dalam rangka meningkatkan mutu pendidikan, melalui peningkatan mutu staf akademik, baik sebagai dosen maupun peneliti.

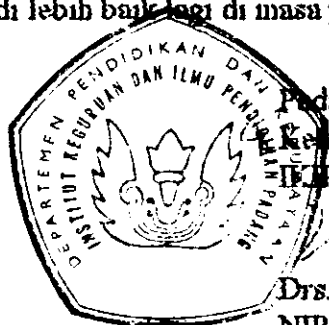
Kegiatan penelitian ini mendukung pengembangan ilmu serta terapannya. Dalam hal ini Lembaga Penelitian IKIP Padang berusaha mendorong dosen untuk melakukan penelitian sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kegiatan mengajarnya, baik yang secara langsung dibiayai oleh dana IKIP Padang maupun dana dari sumber lain yang relevan atau bekerja sama dengan instansi terkait. Oleh karena itu, peningkatan mutu tenaga akademik peneliti dan hasil penelitiannya dilakukan sesuai dengan tingkatan serta kewenangan akademik peneliti.

Kami menyambut gembira usaha yang dilakukan peneliti untuk menjawab berbagai permasalahan pendidikan, baik yang bersifat interaksi sebagai faktor yang mempengaruhi praktek kependidikan, penguasaan materi bidang studi, ataupun proses pengajaran dalam kelas yang salah satunya muncul dalam kajian ini. Hasil penelitian seperti ini jelas menambah wawasan dan pemahaman kita tentang proses pendidikan. Walaupun hasil penelitian ini mungkin masih menunjukkan beberapa kelemahan, namun saya yakin hasilnya dapat dipakai sebagai bagian dari upaya peningkatan mutu pendidikan pada umumnya. Kami mengharapkan di masa yang akan datang semakin banyak penelitian yang hasilnya dapat langsung diterapkan dalam peningkatan dan pengembangan teori dan praktek kependidikan.

Hasil penelitian ini telah ditelaah oleh tim pereviu usul dan laporan penelitian Lembaga Penelitian IKIP Padang, yang dilakukan secara "blind reviewing". Kemudian diseminarkan yang melibatkan dosen fakultas IKIP Padang untuk tujuan diseminasi. Mudah-mudahan penelitian ini bermanfaat bagi pengembangan ilmu pada umumnya dan peningkatan mutu staf akademik IKIP Padang.

Pada kesempatan ini kami ingin mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang membantu terlaksananya penelitian ini, terutama kepada pimpinan lembaga terkait yang menjadi objek penelitian, responden yang menjadi sampel penelitian, tim pereviu Lembaga Penelitian dan dosen senior pada setiap fakultas di lingkungan IKIP Padang yang menjadi pembahas utama dalam seminar penelitian. Secara khusus kami menyampaikan terima kasih kepada Direktur Pembinaan Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, yang telah berkenan memberi bantuan pendanaan bagi penelitian ini. Kami yakin tanpa dedikasi dan kerjasama yang terjalin selama ini, penelitian ini tidak akan dapat diselesaikan sebagaimana yang diharapkan, kerjasama yang baik ini diharapkan akan menjadi lebih baik lagi di masa yang akan datang.

Terima kasih.



Padang, Maret 1998
Ketua Lembaga Penelitian
IKIP Padang,
Drs. Kumaidi, MA., Ph.D.
NIP 130605231

DAFTAR ISI

	Halaman
ABSTRAK	i
PENGANTAR	ii
DAFTAR ISI	iii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Masalah Penelitian	6
C. Tujuan, Kegunaan, dan Prospek	7
BAB II STUDI KEPUSTAKAAN	9
A. Kajian Teoritis	9
B. Kerangka Konseptual	14
BAB III METODE PENELITIAN	18
A. Lokasi Penelitian	18
B. Informan	19
C. Jenis, Sumber dan Teknik Pengumpulan Data	20
D. Pengolahan dan Analisis Data	20
BAB IV KOMUNITAS DAN RITUAL TABUT PARIAMAN	24
A. Aspek Geografis dan Sosioekonomi	24
B. Organisasi Ritual Tabut	32
C. Masa Menjelang Ritual	41
D. Proses Konstruksi Tabut	45
E. Prosesi Ritual	51
F. Ritus dan Perubahan Sosiokultural	71
BAB V PENUTUP	88
A. Kesimpulan	88
B. Rekomendasi	94
GLOSARI	101
DAFTAR KEPUSTAKAAN	102

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Perubahan sosial-budaya masyarakat tradisional merupakan salah satu isu sentral yang seiring dengan gejala perubahan global menjelang akhir abad 20 ini. Kepedulian terhadap perubahan masyarakat tradisional menjadi penting sejalan dengan kenyataan bahwa hampir tidak ada lagi masyarakat yang sama sekali tertutup dari dan terhadap pengaruh masyarakat lainnya. Dalam konteks demikian, signifikansi kepedulian terhadap fenomena-fenomena sosiokultural di kalangan masyarakat yang mengalami akselerasi perubahan sosial bukanlah semata-mata didasarkan pada alasan dedikasi terhadap dunia ilmu sosial dan kebudayaan akan tetapi juga relevan dengan gagasan tentang pentingnya redefinisi dan reorientasi dalam menangani pembangunan dunia masyarakat manusia. Lebih-lebih, hal demikian amat penting dilakukan pada masyarakat suatu bangsa yang secara ideologis diikat suatu rasa nasionalisme tetapi secara kultural mempunyai kekhasan yang pluralistik.

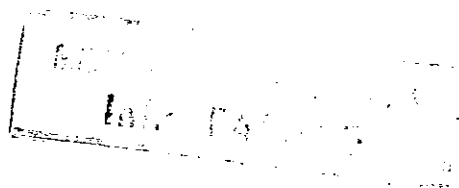
Pencapaian keberhasilan dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, tidak dapat dipungkiri, telah berpengaruh secara berarti terhadap cara bagaimana fenomena kultural global secara terus-menerus mencari bentuk perwujudan dalam berbagai corak dalam kehidupan masyarakat. Jika diamati misalnya aktualitas tindakan sosiokultural masyarakat di berbagai daerah di Indonesia, ada bukti-bukti yang tidak meragukan akan adanya kontak kultural melalui mobilitas masyarakat yang semakin tinggi, baik dalam bentuk turisme domestik maupun manca-negara.



Kontak kultural itu semakin intensif bersamaan dengan semakin tingginya intensitas kehadiran media informasi dalam berbagai bentuk dan jenis sehingga berdampak terhadap diversivitas konsumsi sosiokultural dengan aneka pilihan nilai. Seluruh fenomena sosial demikian, pada gilirannya, akan bermuara pada persoalan perubahan sosiokultural suatu masyarakat.

Salah satu bidang yang bersentuhan langsung atau tidak langsung dengan fenomena perubahan sosial masyarakat lokal di Indonesia ialah perwujudan modernisasi dalam bidang kepariwisataan. Modernisasi dalam bidang kepariwisataan itu pada umumnya berlangsung di kantong-kantong kultural pelosok nusantara. Hal ini terjadi karena sebagian besar aset pariwisata bertumpu pada peristiwa-peristiwa sosiokultural yang ada dalam masyarakat, seperti ritus-ritus sosioreligius, seremoni-seremoni sosial, festival-festival komunal, yang menjadi satu kesatuan dalam daur kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, persentuhan kepariwisataan dengan masyarakat lokal merupakan proses dialektis antara kebijakan politik birokrasi dengan sistem sosiokultural masyarakat lokal.

Persentuhan fenomena kepariwisataan dengan sistem sosiokultural suatu masyarakat mempunyai signifikansi yang penting. Para peneliti telah menunjukkan adanya signifikansi kepariwisataan terhadap keberadaan perubahan sosioekonomis masyarakat tradisional. Atmadja (1989:22) melalui kasus kepariwisataan di kalangan masyarakat Bali mengatakan bahwa *Seka*, suatu unit sosial yang dibentuk dengan tujuan fungsional tertentu, dapat dan telah menjadi suatu wadah atraksi kultural yang potensial bagi kepariwisataan. Tetapi dalam aktualitasnya, *seka* cenderung menjadi semacam sarana eksploitasi ekonomis oleh para calo,



sementara pelaku-pelaku *seka* mendapatkan sedikit sisa di atas pengorbanan sistem kultural yang didukung oleh masyarakat.

Dalam kasus *Aluk to Dolo* di Toraja, Cristal (1978:109) juga menunjukkan gejala lain. Analisisnya menunjukkan bahwa di atas maraknya pembangunan fisik kepariwisataan di tanah Toraja, ternyata masyarakat menghadapi kebingungan atas gencarnya fenomena pariwisata. Mereka merasakan bahwa ritus-ritus sosial mereka telah menjadi kurban bagi integritas kultural. Sementara itu, dalam kasus *Bala* di Flores, Dewa (1989:51) menunjukkan kasus yang lebih kurang serupa. Dalam kasus ini, jauh sebelum Flores menjadi sasaran wisatawan, *bala* tidak mempunyai arti ekonomis yang berarti bagi kehidupan masyarakat setempat. Akan tetapi dengan masuknya wisatawan asing ke daerah ini, nilainya mengalami peningkatan yang berlipat ganda. Masuk akal bila, pada gilirannya, kenyataan itu mendorong masyarakat menguras sumber daya *bala* yang terbatas demi pencarian keuntungan dalam pasar wisata.

Setara dengan kasus di atas, dan menjadi sasaran pembahasan dalam penelitian ini, ialah fenomone maraknya pertunjukan tabut, sekurang-kurangnya satu dekade terakhir ini, di Pariaman. Para peneliti telah membuktikan bahwa peristiwa ritual tabut mengalami pasang-surut sejalan dengan pengaruh otoritas pemaknaan terhadap ritual tabut (kartomi, 1986). Sepintas peristiwa pasang-surut itu berkaitan dengan faktor lain yang dapat dijelaskan seperti berikut. Pertama, kontroversi terhadap asal-usul tabut dalam kaitannya dengan mazhab Islam di Indonesia. Parlindungan melalui buku *Tuanku Rao* (1965) menempatkan kesejajaran sejarah munculnya dua tradisi, yaitu bertabut (*batabuik*) dan bersafar (*basapa*). Secara harfiah, *bersafar*

berarti menjiarahi kuburan keramat dari seseorang guru atau tokoh spiritual sebagaimana dikenal dari tradisi mashab Islam Syiah.

Antitesis terhadap pandangan di atas, Hamka (1974:84-5) menjelaskan bahwa timbulnya tradisi bersafar merupakan aktivitas ritual yang didorong oleh keinginan memperingati masa meninggalnya seseorang yang dianggap guru dalam satu tarekat kaum sufi. Sedangkan timbulnya sebutan bersafar semata merupakan hal yang kebetulan bahwa tokoh Sultan Alif dan Syekh Burhanuddin meninggal pada bulan Safar. Demikian, karena dalam pandangan ulama Wahabi tradisi pemujaan terhadap kuburan-kuburan keramat merupakan satu penyimpangan normatif agama, maka kemudian kuburan Sultan Alif diruntuhkan.

Hal kedua ialah persentuhan antara ritus tabut Pariaman dengan sejarah perkembangan partai politik di Indonesia. Dengan berdirinya negara kesatuan Republik Indonesia, sistem hukum nasional memberi warna tersendiri terhadap situasi timbul-tenggelam pertunjukan tabut. Perubahan suasana politik nasional pada pascaperang kemerdekaan merupakan kilas-balik yang memungkinkan pertunjukan tabut muncul ke permukaan. Dalam situasi demikian, atau sekitar 1950-an hingga awal 1960-an pertunjukan tabut muncul kembali dalam masyarakat. Akan tetapi tidak lama kemudian, karena diduga berkolaborasi dengan partai-partai politik masa itu, seperti Partai Komunis Indonesia (PKI) dan Partai Nasional Indonesia (PNI), maka tabut dilarang dipertunjukkan.

Ketiga, tabut Pariaman dengan strategi pembangunan kepariwisataan di Indonesia. Pada pertengahan 1970-an pemerintah dan ulama berhasil menjalin kesamaan pengertian agar pertunjukan

tabut dibangkitkan kembali dengan gaya pertunjukan rakyat sekuler (Kartomi, 1986:159). Akan tetapi dalam situasi demikian, karena pandangan terhadap pertunjukan tabut sebagai pemicu konflik massal yang dipandang sebagai tindakan *bidaah*, maka pengadaannya pun dilarang kembali.

De facto, pemerintah dan sebagian kelompok masyarakat menyokong gagasan pengadaan pertunjukan tabut sejak 1980-an hingga sekarang. Dengan kata lain, selama lebih kurang sepuluh tahun terakhir ini pertunjukan atau festival tabut senantiasa menjadi peristiwa akbar di Pariaman, baik bagi pihak masyarakat maupun bagi pihak pemerintah. Keadaan ini tidak dapat dilepaskan dari kenyataan bahwa pertunjukan tabut dewasa ini telah disejalkan dengan gerakan pembangunan bidang kepariwisataan di daerah setempat. Keadaan ini menjadi sangat nyata dengan adanya pengkuan pemerintah bahwa pertunjukan tabut merupakan salah satu agenda pokok kepariwisataan di Sumatera Barat semenjak awal 1990-an.

Memahami peristiwa tabut sebagai refleksi sosial belum pernah mendapat perhatian peneliti. Kalaupun ada, kepedulian para peneliti terhadap pertunjukan tabut tampaknya lebih terfokus pada soal asal-usulnya. Beberapa tulisan di antaranya adalah tulisan Parlindungan (1965), Hamka (1975), Mansur (1973), Navis (1982; 1986), Makmur, *et al* (1983), Darwis (1984), Sabar (1993). Tulisan selain itu, Kartomi (1986) yang mengungkapkan corak historis karakteristik instrumen musikal Muslim India yang digunakan dalam prosesi-prosesi ritual tabut di Bengkulu dan di Pariaman merupakan bahan acuan yang berarti dalam penelitian ini.

B. Masalah Penelitian

Semarak pertunjukan ritual *tabuik* di Pariaman pada dekade terakhir ini berlangsung di tengah gencarnya upaya pemerintah mengembangkan pembangunan kepariwisataan. Meskipun pada beberapa dekade sebelumnya, ritual *tabuik* sebagai sebuah ritus keagamaan berhadapan dengan pandangan kontroversial dari berbagai pihak di tengah masyarakat, akan tetapi kehadirannya mendapat rekontekstualisasi, sekurang-kurangnya, pada satu dekade terakhir ini. Rekontekstualisasi pertunjukan *tabuik* menjadi nyata di tengah masyarakat sejalan dengan konteks kehadirannya lebih dianggap sebagai "*permainan anak nagari*" ketimbang sebagai suatu ritus keagamaan.

Sebagai ritus religius, pertunjukan *tabuik* pada awalnya bertumpu pada tatanan kepercayaan setempat. Akan tetapi pada tahap evolusi kontemporer, festival *tabuik* di Pariaman sejak awal tahun 1990-an telah ditetapkan sebagai peristiwa sekuler dalam konteks penggalakan kepariwisataan di Sumatera Barat. Bagaimanapun, kenyataan ini dapat dipandang sebagai aktualisasi dialektis antara pranata tradisional dengan kebijakan politik kepariwisataan nasional. Atas situasi demikian, soal pokok yang menarik perhatian adalah bagaimana festival *tabuik* di Pariaman yang pada awalnya berorientasi nonprofit dapat bertahan di tengah praksis pembangunan yang berorientasi ekonomis. Dalam keadaan demikian, apakah semarak peristiwa pertunjukan *tabuik* akhir-akhir ini dapat dianggap mencerminkan perubahan cakrawala masyarakat terhadap pertunjukan *tabuik*. Dengan begitu, manifestasi pertemuan dua sistem, yakni kebijakan politik dalam bidang kepariwisataan dan sistem tradisional dalam pelaksanaan ritus *tabuik* mengandung dua aspek persoalan penting. Kedua sistem itu

berkaitan dengan aktualisasi penekanan aspek ekonomi kepariwisataan, di satu pihak, dan reaksi kognitif masyarakat setempat di lain pihak terhadap cakrawala penyelenggaraan pertunjukan tabut di Pariaman.

C. Tujuan, Kegunaan dan Prospek Penelitian

Dalam penelitian ini peristiwa pertunjukan *tabuik* dilihat sebagai refleksi cara bagaimana masyarakat mewujudkan reaksi kognitif dalam menata struktur peristiwa pertunjukan. Hal ini dimaksudkan untuk melihat dialektika reaksi kognitif antara pandangan *ko-figuratif* dan *post-figuratif* dalam menata sistem simbolik festival *tabuik*. Reaksi kognitif tersebut, dalam hal ini, dipandang sebagai proses tawar-menawar antara masuknya unsur baru dan bertahannya unsur lama dalam pelaksanaan ritual.

Penjelasan terhadap dialektika antara pandangan ko-figuratif dengan pandangan ko-figuratif terhadap pembangunan kepariwisataan berguna untuk melihat bagaimana perubahan sosiokultural masyarakat. Pemahaman terhadap reaksi kognitif masyarakat terhadap peristiwa-peristiwa komunal dengan segala perubahannya mempunyai dua kepentingan. *Pertama*, mempertajam visi kajian ilmiah terhadap bagaimana cara masyarakat memberi reaksi terhadap suatu inovasi yang diturunkan dari sistem nasional, di satu sisi, dan mempertahankan sistem tradisional yang sudah mapan, di sisi lain. *Kedua*, pemahaman yang disebut pertama, pada gilirannya, merupakan kontribusi yang penting bagi penyelenggaraan pembangunan, khususnya kepariwisataan kultural, di tengah masyarakat.

Mengenali reaksi kognitif masyarakat terhadap sistem nasional melalui aktualisasi pembangunan, pada hakikatnya

mempunyai urgensi yang khusus dalam masyarakat yang majemuk seperti halnya masyarakat Indonesia. Pengenalan masyarakat Pariaman melalui ritus tabut, misalnya, pada gilirannya membutuhkan pemahaman lebih lanjut terhadap cara bagaimana masyarakat mengadaptasi sumber-sumber adat, religi tradisional, Islam, dan ideologi nasional dalam proses penataan pandangan dunia masyarakat setempat.

BAB II STUDI KEPUSTAKAAN

A. Kajian Teoritis

Sebuah ritual pada hakikatnya menunjukkan karakteristik yang setara dengan tindakan bermakna (*meaningful action*). Sebagai tindakan bermakna, ritual bukanlah serangkaian peristiwa yang terjadi kebetulan melainkan bertumpu pada asumsi-asumsi sistem kognitif dan sistem nilai yang melembaga dalam komunitas ritual. Oleh karena itu, untuk memahami asumsi-asumsi makna yang mendasari tindakan ritual sejalan dengan pandangan bahwa suatu peristiwa suatu wacana. Pendekatan teoritis yang bertumpu pada wacana pada hakikatnya merupakan turunan dari konsepsi teori hermeneutik, yakni kaidah-kaidah kontekstualisasi terhadap makna suatu wacana yang terbentuk dalam sejarah sosial suatu masyarakat.

Pembahasan tentang konsep wacana berpusat pada adanya dialektika internal antara peristiwa (*event*) dan makna (*meaning*). Karena hakekat realisasi bahasa sebagai wacana terletak pada terwujudnya sebagai peristiwa, maka pengertian wacana mengandung perbedaan yang mendasar dengan hakikat sistem bahasa. Pertama, wacana ada hanya melalui realisasinya secara temporal dan ada pada saat 'sekarang' (*present*), sedangkan wujud sistem bahasa berada di luar waktu. Kedua, wacana terjadi karena ada pelaku (*subject*) yang bergerak menciptakan peristiwa, sedangkan adanya sistem bahasa tidak terkait dengan adanya pelaku. Ketiga, karena wacana merupakan suatu peristiwa *mengatakan sesuatu tentang sesuatu* (*saying something of something*), maka suatu wacana mengacu pada suatu konteks atau dunia yang

jelas. Sementara itu, karena sistem bahasa hanya mengacu pada dunia internalnya, maka bahasa tidak memiliki suatu dunia di luar dirinya. Keempat, wacana adalah peristiwa pertukaran pesan antara mitratutur, sedangkan sistem bahasa berfungsi menyediakan sistem kode bagi dimungkinkannya komunikasi. Benang merah keempat batasan di atas adalah bahwa bahasa menonjolkan dirinya sebagai sistem hanya melalui aktualisasinya dalam wacana, dan realisasi wacana sebagai peristiwa.

Makna (*meaning*) merupakan dimensi kedua dari wacana. Dalam hal ini, bilamana semua wacana direalisasikan sebagai peristiwa, maka semua wacana dapat dipahami sebagai makna. Hal yang dipahami dari sebuah wacana bukanlah peristiwa yang berlalu sekejap melainkan makna obyektif (*noema*) sesuatu yang dikatakan pada saat berlangsungnya peristiwa efemeral. Dalam hal ini, hanya dengan atau melalui kalimat (*sentence*) sebuah tuturan mengacu pada dunia luar. Karena kalimat merupakan satuan minimal dalam memahami sebuah wacana. Lebih lanjut, untuk mengklarifikasi konsep wacana sebagai makna, Ricoeur (1982:134) menempatkan pentingnya konsep tindak tutur (*speech act*) yang berasal dari gagasan Austin (1962) dan Searle (1969). Dalam pandangan ini, wacana dipahami sebagai bentuk yang hierarkhis dan subordinatif yang terdiri dari tiga lapisan tindakan. *Pertama*, tingkat tindak lokusional (*locutionary act*), pernyataan tanpa penegasan. *Kedua*, tingkat tindak ilokusional (*illocutionary act*), yakni penegasan maksud yang menyertai tindakan mengatakan sesuatu. *Ketiga*, tindak perlokusional (*perlocutionary act*), adalah tindakan yang menyertai kedua tindak lokusional dan ilokusional.

Konsekuensi dari transformasi wacana oral menjadi wacana

tulisan adalah terjadinya perubahan acuan makna. Referensi wacana oral adalah dunia pembicaraan bersama (*ostensive world*), sedangkan teks memiliki referensi pada dunia imajinatif (Kleden-Probonegoro, 1987:10). Dengan kata lain, referensi wacana lisan dapat dilacak dengan cara menunjukkan suatu realitas eksternal atau melalui indikasi ruang-waktu (*spatio-temporal*). Sedangkan referensi teks telah mengalami perubahan status dari dunia ostensif sebagai referensi tingkat pertama, terangkat menjadi referensi non-ostensif sebagai referensi tingkat kedua. Dalam pandangan Ricoeur (1982:141), referensi tingkat kedua ini sebagai mencakup acuan bukan hanya pada obyek-obyek yang dapat dimanipulasi namun juga menjangkau konsep, yang dipinjamnya dari Husserl disebut sebagai ungkapan dunia kehidupan (*lebenswelt*), atau meminjam dari Heidegger, sebagai ungkapan keberadaan dalam dunia (*being in the world*).

Perubahan referensi wacana sebagai peristiwa dan referensi wacana sebagai teks menjadikan teks memiliki sifat fundamental sebagai wacana yang dialamatkan kepada setiap orang. Berbeda dengan peristiwa dialogis dalam wacana lisan yang mempunyai alamat tertentu, sedangkan alamat teks terbuka bagi pembaca secara universal. Ricoeur (1982:184-185) menjelaskan bahwa pemahaman terhadap teks berkaitan dengan obyektivikasi dan *apropriasi* makna. Obyektivikasi berarti teks mendapat status sebagai mediasi makna untuk sementara yang berperan menghubungkan makna dengan pembaca. Sedangkan *apropriasi* berarti teks mengalami proses pengalamatan kepada siapa saja yang membaca atau memahami sebuah teks. Dalam hal ini, jika teks dianggap mempunyai pengarang yang mempunyai intensi tertentu, maka dalam proses *apropriasi* yang dipahami oleh pembaca tidak lagi makna

subyektif sebagaimana intensi pengarang, melainkan sesuatu yang dipahami oleh pembaca sesuai dengan cakrawala teks. Keadaan terjadi karena suatu teks memiliki kecenderungan untuk dipahami secara terbuka dan makna berarti bukan suatu konsep yang tersembunyi, berada dibelakang teks, melainkan sesuatu yang berada di depannya, dibukakan, diungkapkan.

Mengacu pada uraian di atas, dalam memahami makna sebuah teks, seseorang dihadapkan pada dua kecenderungan. Pertama, di lihat dari struktur semantik teks, yakni bahwa makna suatu teks didekati melalui unsur-unsur konstituen yang membentuk struktur teks itu sendiri. Hal ini sesuai dengan esensinya bahwa pada dasarnya teks terbentuk dari sebuntalan unsur-unsur konstituen yang satu sama lain berhubungan secara terpola dalam hubungan yang tidak terbatas. Pengertian ini sejalan dengan pandangan Levi-Strauss (1963, 1972) yang mengatakan bahwa teks, misalnya mitos, adalah kreasi dan refleksi pemikiran. Oleh karena itu, sebuah teks mengandung struktur abstrak yang dapat dipandang sebagai pola-pola bermakna yang tidak disadari oleh suatu masyarakat. Kedua, sebuah teks dapat didekati sebagai suatu wacana kontekstual yang memiliki makna *ke-kini-an* dan *di-sini-an*. Dalam hal ini sebuah makna sebuah teks merupakan proyeksi suatu situasi sosiokultural pada saat teks diaktualisasikan.

Analisis Bleicher (1982:102) menunjukkan bahwa Ricoeur pada dasarnya bermaksud mengintegrasikan teori interpretasinya dengan analisis struktural model Levi-Strauss. Dikatakan bahwa pemahaman makna melalui analisis struktural mengandung karakteristik, antara lain, mengacu pada sistem tak sadar, didasarkan pada perbedaan dan oposisi, dan terlepas dari pengamat. Dalam hal ini, Ricoeur (1982:161) mengatakan bahwa analisis struktur-

al ala Levi-Strauss lebih terfokus pada pemahaman semantik permukaan (*surface semantic*), yaitu memahami makna teks berdasarkan relasi-relasi unsur konstituen, seperti perbedaan dan oposisi-oposisi yang ditemukan dalam dunia teks itu sendiri.

Dalam pandangan Ricoeur (1982:185) memahami teks berarti menangkap arti dari dunia yang diusulkan, dibukakan, dan diproyeksikan melalui referensi non-ostensif teks. Mengikuti dinamika teks, dari hal apa yang dikatakan hingga tentang apa yang dikatakan merupakan proses memahami teks. Dengan begitu, Ricoeur dipengaruhi oleh konsep tanda (*sign*) dari Charles Sanders Peirce. Melalui analisis Zoest (1991:8-9) terhadap konsep tanda ala Peirce, dikatakan bahwa ada tiga cara bagaimana sebuah tanda menunjukkan denotatumnya. Jika melalui *kemiripan*, berarti tanda menggambarkan sesuatu, sebuah ikon. Misalnya, denah atau gambar grafis yang digunakan sebagai petunjuk jalan. Kedua, simbol merujuk kepada denotatumnya melalui konvensi. Misalnya, sistem tanda Morse menjadi tanda adalah melalui konvensi, seperti halnya bahasa yang digunakan sebagai sarana komunikasi. Ketiga, antara tanda dasar (ikon) dan kelompok tanda konvensi (simbol) terdapat tanda yang menunjuk denotatumnya atas dasar hubungan kontiguitasnya yang dinamakan indeks.

Konsep tanda Peirce bertumpu pada sistem trikotomi. Tanda sebagai satuan dari yang menandai (*signifier*) mempunyai kaitan langsung dengan satuan lain, yakni yang ditandai (*signified*). Dalam hal ini, unsur pikiran manusia berperan menghubungkan atau mempertalikan (*interpretant*) kedua unsur yang menandai dan yang ditandai. Bertumpu pada konsep seperti di atas, dalam pengertian yang lebih luas mengenai siklus hermeneutik, Ricoeur

(1982:163) mengungkapkan bahwa teks adalah obyek pemahaman dunia, tanda adalah semantik internal yang dibukakan melalui analisis struktural, dan *interpretant* adalah rantai interpretasi yang dihasilkan lewat pemahaman pembaca, atau kepada siapa teks dialamatkan.

B. Kerangka Konseptual

Apakah konsep dasar Ricoeur di atas dapat diterapkan pada suatu peristiwa sosial seperti peristiwa pertunjukan tabut? Ricoeur (1982) berpandangan bahwa tindakan sosial manusia tidak lebih dari tipe sebuah teks tertulis. Tindakan sosial terdiri dari serangkaian tanda yang maknanya dapat dipahami. Dalam pengertian yang lebih luas, tindakan manusia memiliki struktur internal yang memproyeksikan suatu dunia yang mungkin, suatu dunia yang memperlihatkan cara berada manusia yang seluk beluknya dapat diungkapkan melalui proses interpretasi. Oleh karena itu, Ricoeur (1983:203-205) mengungkapkan bahwa suatu tindak sosial dapat dihadapi melalui prosedur obyektivikasi sesuai dengan keempat prinsip distansiasi yang dikemukakan sebelumnya. Obyektivikasi mungkin dilakukan terhadap tindakan sesuai dengan struktur dalam (*inner structure*) tindakan sosial, yang secara analogis dengan tingkat tindak tutur. Dalam hal ini, aspek perbuatan (*doing*) mempunyai tipe yang dapat dipandang setara dengan tipe ujaran (*utterance*).

Hal ini didasarkan alasan, seperti yang diuraikan berikut ini. *Pertama*, suatu tindakan mempunyai sifat tindak lokusional, karena tindakan memiliki isi proposisional yang dapat diidentifikasi dan direidentifikasi dalam maksud yang sama. Isi proposisional aksi menyediakan basis untuk dapat disamakan dengan

dialektika peristiwa dan makna dalam kasus tindak tutur. Karena itu, suatu tindakan memiliki suatu struktur noematik (*noematic structure*), dan menjadi obyek yang dapat difiksasi. Kedua, aspek *noema* tindakan tidak hanya mengandung isi proposisional, tetapi juga lapisan ilokusi yang sama dengan tindak tutur. Oleh karena itu, suatu tindakan memiliki tipologi tindak ilokusi, karena ilokusi dieksteriorisasi atau diwujudkan melalui penegasan, misalnya melalui gestur atau gestikulasi atau aspek prosodi yang menegaskan maksud isi proposisional. Ketiga, suatu aksi atau tindakan seperti halnya tindak tutur dapat diidentifikasi dan direidentifikasi tidak hanya sesuai dengan isi proposisionalnya, melainkan juga sesuai dengan penegasan ilokusinya. Keduanya merupakan ungkapan yang mengandung arti-isi (*sense-content*) yang setara analogis dengan ekspresi.

Dalam pandangan Ricoeur (1982:206) ada tiga kriteria lain yang dibutuhkan dalam proses fiksasi tindakan sosial. Pertama, tindakan yang diinskripsi adalah tindakan yang telah mengalami otonomisasi. Berkaitan dengan hal ini, karena pelaku dan penggerak hadir bersama perbuatannya sebagaimana halnya pembicara hadir dalam pembicaraannya maka tindakan yang muncul dalam suatu peristiwa sosial adalah tindakan yang telah mengalami otonomisasi. Dengan kata lain, tindakan yang mendasari lahirnya tindakan bermakna adalah karena pelaku-pelaku dan penggerak-penggerak peristiwa sosial memiliki sejenis vokabulari tindakan sosial yang dapat dianggap, apa yang disebut Ricoeur sebagai dokumen tindakan manusia (*document of human action*). Kedua, karena sejumlah tindakan sosial dapat bersifat kebetulan, maka inskripsi dikenakan atau mengacu pada faktor keterkaitan (*relevance*) dan kepentingan (*importance*) dari suatu tindakan

dalam peristiwa sosial. *Ketiga*, seperti halnya tindak tutur yang diinskrpsi dan difiksasi adalah makna (noema) yang dialamatkan kepada orang lain, maka dalam tindakan sosial yang difiksasi adalah makna perbuatan atau suatu peristiwa yang memarkah dalam waktu sepanjang berlangsung tindakan-tindakan sosial.

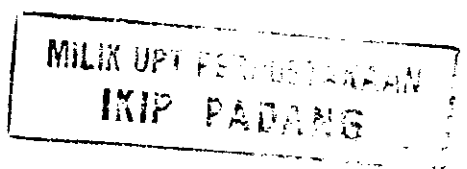
Sebagaimana pada bagian terdahulu dikemukakan, tujuan penelitian ini adalah untuk memahami makna pertunjukan tabut bagi masyarakat melalui tindakan-tindakan sosial yang diwujudkan dalam bentuk prosesi-prosesi ritual. Untuk sampai pada maksud ini, bangun pendekatan interpretasi tekstual *ala Ricoeur* (1982) sebagai sarana pemikiran. Peristiwa pertunjukan tabut dalam kajian ini dipandang sebagai suatu wacana. Dalam hal ini komunitas, khususnya para pelaku dan penggerak peristiwa ritual, dipandang berperan sebagai penghubung antara mitos dan ritual. Peran ini dilakukan melalui dua tahap, yakni menafsirkan makna mitos, kemudian merealisasikan penafsirannya dalam bentuk tindakan ritual. Dengan terlaksananya peran ini secara terus-menerus maka yang terjadi adalah bahwa struktur mitos dan struktur ritual adalah hasil dari penafsiran komunitas. Dalam peranannya sebagai penafsir (*interpretant*), komunitas dipengaruhi oleh orientasinya terhadap sistem tradisional dan sistem nasional. Pengertian orientasi komunitas terhadap sistem tradisional ditujukan untuk menyatakan bahwa struktur pertunjukan tabut direalisasikan dengan menggunakan sistem yang terdapat dalam pranata-pranata tradisional. Sedangkan orientasi komunitas terhadap sistem nasional dimaksudkan untuk menyatakan bahwa dalam struktur ritual ditemukan unsur-unsur yang bersumber dari pengaruh sistem nasional.

Sistem tradisional adalah keseluruhan pola-pola makna

30
KIT

dalam kebudayaan yang berfungsi menciptakan keajegan sosial, seperti mengatur hubungan sosial dalam kelompok genealogis atau geografis, mengatur produksi dan distribusi kesejahteraan, dan menyediakan wadah pengembangbiakan keturunan serta sosialisasi anggota masyarakat. Unsur-unsur ini terwujud dalam bentuk, misalnya, pola kekerabatan, keturunan, sistem ekonomi dan politik, sistem ekologis. Sedangkan sistem nasional mengacu pada perwujudan pertunjukan tabut dalam konteks kepariwisataan. Pada tataran ini sistem nasional lebih mengacu pada sistem struktural yang menjadikan masyarakat berhubungan dengan sistem sistem birokrasi pemerintahan daerah, khususnya kebijaksanaan penyelenggaraan kepariwisataan dalam kaitannya dengan pengembangan kesenian tradisional.

515/K/198 (2)



BAB 3 METODE PENELITIAN

a. Lokasi Penelitian

Berdasarkan sumber-sumber tertulis, penyelenggaraan pertunjukan tabut pernah tersebar di berbagai daerah di Sumatera Barat, seperti di daerah Solok, Pesisir Painan, Padang Panjang, Agam, dan Padang (Kartomi, 1986; Hamka, 1974). Tidak diketahui dengan jelas mengapa pada beberapa dekade terakhir ini, pertunjukan serupa jarang, bahkan tidak lagi dilakukan masyarakat di luar daerah Pariaman. Umum orang mengetahui bahwa Tabut berasal dari Pariaman, kemudian menyebar menurut ungkapan tradisional yang berbunyi *syarak mendaki, adat menurun*. Bertumpu pada alasan ini maka lokasi penelitian ini dilakukan di daerah Pariaman, tepatnya di Kecamatan Pariaman Tengah, Kota Administratif Pariaman, Sumatera Barat.

Sebagai sebuah kota kecil, Pariaman berada lebih kurang 55 kilometer di arah Utara Kota Padang. Pertunjukan tabut hanya dapat diamati, bukan di desa-desa atau *nagari*, melainkan pelaksanaannya dilangsungkan di pelataran kota Pariaman. Akan tetapi, meskipun pelaksanaannya dipusatkan di pelataran kota, komunitas tabut tersebar di desa atau *nagari* yang mengelilingi kota Pariaman. Secara fungsional, keseluruhan komunitas tabut yang bernaung dalam nagari tertentu dikategorikan ke dalam dua kelompok sosial, yaitu kelompok tabut pasar (*tabuik pasa*), yakni komunitas pada wilayah nagari V Koto Air Pampan. Dengan kata lain, kelompok tabut pasar adalah suatu kategori sosial yang dikaitkan dengan kecenderungan sikap dukungan komunitas terhadap tabut *kenagarian pasar*.

B. Informan

Informan kunci adalah anggota masyarakat tabut yang dipandang mempunyai dan menguasai sistem pengetahuan yang memadai tentang tabut. Informan kunci ini dijajagi melalui sistem jaringan antar-personal mulai dari kalangan praktisi tabut seperti anggota keluarga tabut, pawang tabut, (*pawang tabuik*), pemain tabut (*anak tabuik*), hingga para *ninik-mamak* dalam komunitas dan para panitia pelaksanaannya. Bagaimanapun anggota keluarga tabut, khususnya para pawang tabut, dan para *ninik-mamak* dari kedua belah pihak penyelenggara menjadi sumber-sumber informasi yang handal untuk dijadikan dasar untuk memetakan apa dan dengan cara bagaimana komunitas memahami memahami tindakan-tindakan sepanjang prosesi ritual. Secara umum cara ini ditempuh untuk memenuhi sedapat mungkin prinsip emik, yakni pemerolehan data berdasarkan pandangan orang dalam (*native's point of view*).

Kepentingan informan sesuai dengan status seperti disebut di atas berkaitan erat dengan anggapan sebagian masyarakat setempat dan keluarga tabut itu sendiri bahwa secara historis yang menjadi membawa tradisi tabut (*culture hero*) ke Pariaman adalah nenek-moyang yang genealoginya dapat ditelusuri dan terkait dengan keluarga tabut. Menurut sejarah setempat, yang disebut keluarga tabut adalah kelompok kerabat keturunan yang membawa tabut ke Pariaman pada abad yang lalu. Mereka termasuk imigran berasal dari Bengkulu yang sudah beradaptasi dengan sistem sosial setempat. Dalam perkiraan Kartomi (1986) sekitar limabelas tahun yang lalu, jumlah keluarga sangat kecil. Menurut pengamatan pada saat penelitian ini dilakukan, jumlah anggota keluarga tabut dari kedua belah pihak, kurang dari 10

keluarga yang berdiam di Pariaman.

Peranan unsur panitia penyelenggara tabut sebagai informan berkaitan dengan keadaan bahwa jauh sebelumnya pelaksanaan tabut merupakan perwujudan dari swadaya atau kegotongroyongan masyarakat yang 'datang dari bawah' (*mambosek dari bumi*). Dalam arti demikian, tradisi pelaksanaan tabut tidak berbeda sifatnya dengan pelaksanaan adat sebagai pranata tradisional. Akan tetapi melalui hasil pengamatan, tampaknya pada beberapa tahun terakhir ini, pelaksanaan tabut cenderung mengalami perubahan menjadi apa mereka sebut sebagai 'turun dari atas' (*manitiak dari langit*).

C. Jenis, Bentuk, Sumber, Metode Pengumpulan Data

Seperti dikemukakan pada bagian terdahulu, penelitian ini akan berfokus pada prosesi-prosesi ritual. Bentuk data yang diperlukan terdiri dari data tuturan dan tindakan. Data ini dijajagi dari para partisipan aktif dan pimpinan-pimpinan tradisional, seperti ninik-mamak, dan keluarga tabut. Cara pemerolehannya dilakukan melalui wawancara, pencatatan, dan melalui perekaman melalui metode etnografis (lihat, Danandjaya, 1986:193; Saville-Troike, 1989:119-23). Fokus data kedua adalah wacana ritual. Bentuk data yang diperlukan terdiri dari data *verbal* dan *nonverbal*. Ke dalam data verbal termasuk perilaku ritual atau tindak ujaran para pelaku dengan penonton, yakni, berupa ujaran-ujaran atau dialog atau interaksi komunikatif sepanjang peristiwa. Sedangkan data nonverbal meliputi jenis data yang meliputi bentuk (a) *kinetis*, berupa perilaku ritual dan nonritual yang ditampilkan para pelaku, dan penabuh gendang, (b) peralatan-peralatan dan benda-

benda simbolik-mitis, (c) lingkungan sosial pertunjukan, seperti latar (*setting*) dan masa pertunjukannya.

Data di atas diperoleh melalui pengamatan detil-detil peristiwa ritual. Pengamatan dilakukan dengan disertai perekaman gambar visual dengan menggunakan kamera, dan audio dengan menggunakan tape rekorder. Lebih lanjut, hasil pencatatan pengamatan dan perekaman terhadap tindak verbal dan nonverbal didiskusikan melalui serangkaian wawancara mendalam (*depth interview*) dengan informan-informan kunci. Wawancara mendalam bertujuan untuk memperoleh keabsahan pemahaman terhadap data sehingga dapat dikurangi apa yang disebut Geertz (1973:20) keterbatasan akses peneliti terhadap wacana sosial murni.

D. Pengolahan dan Analisis Data

Tugas yang paling mendasar yang harus dapat dilakukan oleh seorang etnografer dalam pandangan Geertz (1973:27) adalah menyingkap struktur konseptual yang terungkap melalui tindakan para subyek, kemudian mengkonstruksi suatu sistem analisis yang bersifat generis yang dengannya dapat diperlihatkan cara berada unsur-unsur yang membangun struktur itu sendiri. Dalam kaitan ini, untuk menyingkap struktur konseptual mitos dan ritual maka keduanya dihadapi dengan pendekatan kontekstual. Intinya adalah melalui instrumen konseptual mengenai bagaimana terwujudnya teks tulisan, etnografer berupaya melacak perwujudan mitos dan ritual sebagai teks melalui peristiwa mikroskopis selama berlangsungnya peristiwa pertunjukan. Misalnya, dengan beranggapan bahwa cerita yang diceritakan atau tindakan ritual yang dilakukan didasari oleh asumsi-asumsi kultural, maka cerita yang diceritakan atau tindakan yang dipertunjukkan dipandang setara

dengan teks tertulis. Pemikiran demikian menjadi dasar untuk mengatakan bahwa pertunjukan ritual merupakan teks kebudayaan.

Untuk mengolah peristiwa ritual menjadi wacana tulisan yang setara dengan teks dipedomani prosedur tertentu. Ricoeur (1982:206) mengatakan ada tiga kriteria yang dapat dipedomani dalam melakukan proses fiksasi peristiwa sosial. *Pertama*, tindakan diinskripsi dikenakan kepada tindakan yang telah mengalami otonomisasi. *Kedua*, mengenali tindakan-tindakan yang bersifat kebetulan dengan cara melihat aspek keterkaitan (*relevance*) dan kepentingan (*importance*) dari suatu tindakan dalam peristiwa sosial. *Ketiga*, mengenakan inskripsi terhadap tindakan sosial atau perbuatan-perbuatan yang memarkah dalam waktu sepanjang berlangsung tindakan-tindakan sosial.

Dalam prakteknya proses pengolahan data yang dimaksud di atas dilakukan untuk (a) menjaring data verbal dan nonverbal, (b) menata, memilah-milah, merajut, menyeleksi-ulang data (c) menyusun menjadi sebuah komposisi wacana-wacana tentatif, dan (d) melakukan interpretasi. Dengan kata lain, tahapan-tahapan yang ditempuh di atas merupakan wujud dari proses pengumpulan, fiksasi, dan interpretasi terhadap peristiwa ritual. Secara teoritis, analisis terhadap data dilakukan dengan menggunakan pendekatan interpretasi menurut gagasan Paul Ricoeur (1982). Gagasan tersebut bertumpu pada pandangan bahwa suatu peristiwa sosial adalah suatu tindakan bermakna (*meaningful action*) yang dapat dipahami sejalan dengan dialektika peristiwa dan makna dalam peristiwa berbahasa.

BAB IV KOMUNITAS DAN RITUAL TABUT PARIAMAN

A. Aspek Geografis dan Sosioekonomi Masyarakat

Jika berangkat dari kota Padang, ibukota Provinsi Sumatera Barat, menuruni jalan lintas provinsi jalur Barat maka dengan menempuh jalan sekitar 55 kilometer akan ditemui sebuah kota kecil bernama Pariaman. Pada zaman ini daerah Pariaman tidak lebih dikenal ketimbang masa pendudukan Inggris dan Belanda Abad 18 di Nusantara. Pada masa itu daerah sekitar pantai Pariaman dikenal sebagai bandar perhubungan laut. Akan tetapi dengan beralihnya fungsi transportasi melalui darat, fungsinya sebagai kota *lingua franca* nyaris pudar. Dewasa ini Pariaman lebih dikenal sebagai kota wisata pantai. Di sepanjang pesisirnya diupayakan wisata ekologis alamiah, meskipun hingga sekarang pertumbuhannya hanya sebatas alamiah. Bersahutan dengan sifat ekologisnya yang potensial sebagai daerah wisata pantai, ada ungkapan masyarakat Pariaman yang mengatakan *Piaman tadanga langang, dek batabuik mangko ramai*. Secara harfiah ungkapan itu berarti Pariaman suasananya lengang kecuali ada upacara tabut. Dengan begitu, dalam kerangka wisata, pertunjukan tabut, yang populer disebut *Festival Tabuik Piaman*, merupakan sebuah peristiwa yang berarti mengisi kelengkapan wisata di Pariaman.

Kecamatan Pariaman Tengah merupakan salah satu di antara empatbelas daerah kecamatan yang berada di bawah naungan wilayah Kabupaten Padang Pariaman. Kecuali di daerah Kecamatan

Pariaman Tengah berkedudukan pusat Kota Administratif Pariaman, tetapi juga merupakan pusat pemerintahan Kabupaten Dati II Padang Pariaman. Kecamatan Pariaman Tengah terletak pada posisi strategis yang mempunyai jalan lintas provinsi dengan wilayah lain di Sumatera Barat. Jalan perhubungan darat tersebut menghubungkannya dengan Kotamadya Padang, di bagian selatan, dengan Kabupaten Agam dan Pasaman di bagian utara. Dengan letak geografisnya yang bertepatan berada di pesisir pantai barat Sumatera Barat berbatasan pada bagian utara dengan Kecamatan Pariaman Utara, Kecamatan Pariaman Selatan di belahan timur, dan Kecamatan Nan Sabaris di bagian Selatan.

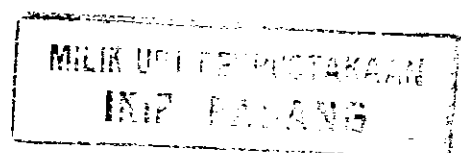
Sebagai sebuah kota kecil, kota Pariaman yang bertepatan berada di wilayah Kecamatan Pariaman Tengah, memiliki luas sekitar 23,77 kilometer persegi. Topografinya yang dapat digolongkan rendah berada di sekitar ketinggian antara 0 sampai 25 meter dari permukaan laut. Posisi lahannya yang membujur di sepanjang pantai arah selatan hingga utara sekitar 12 kilometer, berada pada posisi garis khatulistiwa antara $0^{\circ}.52',41''$ - $0^{\circ}.427''$ Lintang Selatan dan $100^{\circ}.5',52''$ - $100^{\circ}.10',12''$ Bujur Timur. Keadaan curah hujan < 4.000 mm/tahun dengan rata-rata setiap bulan pada tahun 1993 berkisar sebesar 133,33 mm atau rata-rata 17 hari setiap bulannya. Hari hujan terbanyak berlangsung pada bulan September, sedangkan keadaan hujan paling minimum terjadi pada bulan Pebruari.

Berdasarkan data statistik kependudukan yang dimuat dalam buku Kabupaten Padang-Pariaman dalam Angka 1993, jumlah total penduduk Kota Administratif Pariaman sebanyak 69.107 jiwa.

Populasi ini berdiam di Kecamatan Pariaman Tengah sebesar 30.325 orang, di Pariaman Utara sebesar 24.257 orang, dan di Pariaman Selatan sebanyak 18.355 orang. Jumlah penduduk usia angkatan kerja diketahui sebanyak 54.474 jiwa atau sekitar 75,69 % dari jumlah penduduk yang ada. Persentase angkatan kerja ini berada di Pariaman Utara sebesar 23,63 %, di Pariaman Tengah 22,85 %, dan di Pariaman Selatan sebesar 16,1 % dari jumlah penduduk masing-masing kecamatan. Dari totalitas penduduk, jenis mata pencaharian yang dominan adalah petani 36 %, pengrajin 24 %, nelayan 13 %, pedagang 8%, peternak 7 %, pegawai negeri 3,28 %.

Meskipun daerah Pariaman Tengah merupakan pusat pemerintahan dan perekonomian masyarakat kota Pariaman, namun aspek pertanian masih merupakan sumber pencaharian utama. Pertanian lahan basah, tanaman keras, dan tanaman palawija tersebar merata di pinggir kota. Beberapa jenis di antaranya adalah tanaman padi sawah dan padi gogo pada areal seluas sekitar 1.745 ha; terdapat sekitar 412 ha tanah yang ditanami tanaman kelapa dan tanaman sagu yang belum berproduksi; tanaman palawija seperti jagung, ubi kayu dan ubi jalar sekitar 77 ha; buah-buahan seperti ketimun, cabe, alpukat, mangga, rambutan, duku, jeruk durian, jambu, sawo, pepaya dan pisang sekitar 68 hektar tanaman kacang seperti kacang hijau dan kacang tanah, kacang panjang, terung sekitar 30 ha (Monografi Kecamatan Pariaman Tengah, Tahun 1993).

Sumber pencaharian lain yang menonjol adalah kegiatan perikanan. Hal ini dimungkinkan, karena daerah ini berada



memanjang persis di tepian pantai Barat Sumatera Barat. Pada tahun 1992, misalnya, perikanan laut mengalami produktivitas mencapai sekitar 8.907,80 ton. Bersarnya angka produktivitas ini terutama disebabkan karena banyak masyarakat yang bermukim di pinggir pantai bekerja pada sektor ini. Sistem pemasaran hasil tangkapan ikan laut tersebut unumnya masih bersifat tradisional, yaitu penjualannya secara langsung dilakukan oleh para nelayan di tempat penangkapan atau dipasarkan di kota Pariaman. Di Kecamatan Pariaman Tengah, jika jenis pencaharian pertanian sawah merupakan sumber pencaharian yang umum pada masyarakat *Kenagarian V Koto Air Pampan*, maka masyarakat di *Kenagarian Pasar* lebih umum melakukan aktivitas nelayan. Dalam hal ini, berdasarkan data statistik dapat diketahui bahwa jumlah pemukim di daerah *kenagarian pasar* lebih sedikit populasinya ketimbang di *kenagarian V Koto Air Pampan*.

Satu hal yang tak dapat dilupakan adalah bahwa dengan dijadikannya pantai Kota Pariaman sebagai kawasan wisata, maka keadaan tersebut berperan menunjang aktivitas perekonomian masyarakat di Pariaman. Keadaan ini terutama paling menonjol adalah selama masa-masa pelaksanaan pertunjukan tabut. Kecuali aktivitas ini sangat ditunggu-tunggu oleh sebagian besar para pedagang pemodal kecil, pengusaha swasta yang bergerak dalam bidang kendaraan umum, perusahaan kereta api, tetapi juga telah berperan menunjang pemasukan pendapatan daerah melalui retribusi kendaraan dan pengunjung dan biaya perbelanjaannya. Sebagai misal, menurut perkiraan panitia, banyaknya pengunjung selama 12 hari pertunjukan pada tahun 1995 tidak kurang dari

satu juta orang. Dari jumlah ini, diperkirakan limaratus ribu diperkirakan datang pada hari puncak pertunjukan. Hal ini merupakan indikasi bahwa pertunjukan tabut menempati peranan yang khas bagi sistem kehidupan sosioekonomis masyarakat Pariaman.

Fasilitas pelayanan sosial-ekonomi yang berperan menunjang roda kehidupan masyarakat Pariaman terdiri dari prasarana perdagangan seperti pertokoan, pasar, bank, terminal; prasarana pendidikan terdiri dari sekolah beberapa sekolah tingkat taman kanak-kanak, sekolah dasar, sekolah menengah pertama dan atas, perguruan tinggi. Prasarana kesehatan terdiri dari rumah sakit umum, puskesmas, posyandu, dan apotik; prasarana peribadatan terdiri mesjid, surau; prasarana olahraga, rekreasi dan kesenian, seperti stadion, lapangan olahraga, bioskop dan gedung kesenian; prasarana komunikasi dan telekomunikasi seperti kantor pos, bis-bis surat, pos keliling, telepon umum, dan sarana perbuhungan jalan darat untuk bis dan kereta api.

Pengaruh sistem nasional terhadap sistem *kenagarian* merupakan kenyataan yang berarti terhadap pelaksanaan tabut dewasa ini. Situasi keikutsertaan komunitas peserta pertunjukan tabut memiliki dinamika menurut perubahan situasi sosial-politik di daerah Pariaman. Menurut tradisi, kelompok-kelompok sosial yang terlibat dalam tradisi penyelenggaraan pertunjukan tabut di Pariaman mencakup desa-desa (kampung) yang termasuk dalam satu wilayah *kenagarian*. Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa satuan pemerintahan tradisional wilayah pemerintahan tertinggi disebut *nagari*. Sebuah *nagari* terdiri dari beberapa *koto* atau kampung,

sebuah *koto* terdiri dari beberapa *dusun*, dan *dusun* terdiri dari *taratak* atau dukuh. Oleh karena itu, keempat daerah yang meliputi *nagari*, *koto*, *dusun*, dan *taratak* merupakan struktur hierarkhis daerah pemukiman yang disebut kampung yang empat, *koto nan ampek*. *Nagari* dan struktur wilayah yang lebih kecil seperti di atas sejak lama telah digunakan pemerintah sebagai dasar bagi sistem pemerintahan desa.

Lahirnya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1979 tentang sistem pemerintahan desa, yang kemudian ditegaskan melalui Peraturan Daerah Tingkat I Propinsi Sumatera Barat Nomor 13 Tahun 1983, berpengaruh terhadap status *nagari*. Sebelum peraturan ini direalisasikan *nagari* mempunyai kedudukan baik sebagai kesatuan hukum adat maupun kesatuan sistem pemerintahan desa. Kemudian perealisasiannya undang-undang tersebut menjadikan *nagari* hanya terbatas sebagai kesatuan hukum adat. Perubahan ini sekurang-kurangnya telah memberi dampak terhadap keterlibatan masyarakat *nagari* dalam melaksanakan pertunjukan tabut. Pemisahan antara kesatuan hukum pemerintahan desa dan kesatuan hukum adat pada gilirannya menjadikan sebagian dari *nagari* terpecah ke dalam beberapa desa, atau wilayah kecamatan yang berbeda. Dampak tersebut menjadi jelas setelah sistem pelaksanaan pertunjukan tabut ditangani secara langsung oleh pihak pemerintah setempat. Di samping itu, dilihat dari segi birokrasi pemerintah, yang memotori pelaksanaan tabut pada akhir-akhir ini adalah elite birokrat pemerintah Kecamatan Pariaman Tengah.

Munculnya kebijakan pemerintah mengenai peralihan status *nagari* dan perampingan wilayah kecamatan di Sumatera Barat,

menyebabkan sebagian beberapa desa yang sebelumnya berada dalam suatu *nagari* mengalami keterpisahan. Dengan demikian, beberapa desa tabut yang pernah terlibat dalam festival terpisah pula dari kesatuannya. Oleh karena itu pula, desa tabut yang pernah aktif dengan cara membuat anak tabut semakin terpisah secara sosial dengan desa induknya. Dalam keadaan sekarang misalnya, anak tabut seperti *tabut taluak* yang menginduk ke Tabut Pasar, sekarang termasuk menjadi bagian wilayah Kecamatan Nan Sabarih, sedangkan *tabut Cimparuah* menjadi bagian wilayah Kecamatan V Koto. Sementara itu, *tabut Sungai Rotan* yang menginduk ke Tabut Subarang menjadi bagian wilayah Kecamatan Pariaman Selatan. Dapat diduga bahwa terjadinya kebijakan perubahan status *nagari* serta perampingan wilayah kecamatan memberi dampak terhadap kedekatan hubungan sosiokultural komunitas tabut, dan menyebabkan tradisi tabut yang terpendam di beberapa desa atau *nagari* di Pariaman tidak lagi muncul pada akhir-akhir ini.

Kecamatan Pariaman Tengah terdiri dari 25 kelurahan dan 10 desa. Dari keseluruhan kelurahan ini, yang resmi terlibat sebagai peserta dengan cara melibatkan diri ke dalam salah satu kelompok dari dua kelompok peserta terdiri dari 12 kelurahan. Peserta yang melibatkan diri ke dalam daerah atau pihak kelompok *Tabut Pasar* ialah Kelurahan Karan Aur, Kampung Perak, Lohong, Pasir Pariaman dan Pasir Pauh. Di lain pihak, kelurahan yang termasuk ke dalam kelompok *Tabut Subarang* ialah Kampung Pondok, Pondok II, Kampung Jawa I, Kampung Jawa II, Rawang, Jawi-Jawi I, dan Jawi-Jawi II. Keseluruhan kelurahan yang disebut pertama, memberi nama populer terhadap kesatuan geogra-

fisnya sebagai tabut *Pasar Sepakat*, sedangkan kelurahan-kelurahan yang disebut kemudian diberi nama populer sebagai tabut *V Koto Air Panpan*, merupakan nama baru dari kesatuan peserta *Tabut Subarang*.

Kesatuan sosial antara kedua kelompok tabut dapat dibedakan menurut batas wilayah geografis-tradisional. Batasan wilayah yang menjadi garis demarkasi yang memisahkan keduanya adalah Batang Air Piaman yang melintang membelah wilayah kota Pariaman dari arah utara ke selatan. Dalam hal ini, wilayah penyelenggara tabut pasar adalah daerah yang membujur di sepanjang pesisir pantai barat hingga sebatas pematang kali (sungai), sedangkan daerah di seberang kali, yang berada di belahan timur kota, merupakan daerah penyelenggara *tabut seberang*. Dengan kata lain, meskipun tidak semua kelurahan atau desa terlibat langsung, akan tetapi daerah-daerah di sebelah barat kali merupakan komunitas *tabut pasar*, sedangkan daerah-daerah di sebelah timur kali termasuk komunitas *tabut seberang*.

Pada pertunjukan tabut tahun 1995, tabut pasar dipusatkan di Kampung Perak dan *tabut seberang* dipusatkan di Kampung Pondok. Kedua lokasi ini merupakan lokasi pemusatan yang relatif baru, sehingga sebagian pemuka adat, khususnya pawang dari kedua belah pihak tabut memberi reaksi penolakan dengan cara menghindari keterlibatan dirinya. Lazimnya, pusat festival pada masing-masing kelompok tabut bertempat di sekitar halaman masing-masing rumah tabut. Menurut norma sakral berarti pusat lokasi *tabut pasar* adalah di rumah tabut yang berada di Kampung Perak dan di Kampung Jawa untuk *tabut seberang*. Meningkatnya

populasi kota Pariaman, menyebabkan menyempitnya lokasi perumahan. Dalam keadaannya sekarang, kondisi areal rumah tabut telah mengalami penyempitan oleh karena bangunan rumah-rumah keluarga. Penyempitan ruang pada kedua lokasi merupakan sebab pemindahan lokasi.

B. Organisasi Ritual Tabut

Bentuk organisasi sosial, betapapun sederhanya, merupakan perwujudan dari cara kelompok masyarakat menata dan menempatkan posisi warga masyarakat dalam tatanan struktur sosial. Secara teoritis, preskripsi kedudukan seseorang dalam suatu organisasi formal didasakan atas prestasi yang diraih seseorang, sedangkan dalam organisasi informal kedudukan tersebut didasarkan pada status sosial yang diperoleh atas pengakuan masyarakat. Dalam hal demikian, kedudukan preskriptif terhadap peran ideal seseorang. Karena status mengandung preskripsi terhadap peran ideal berarti suatu status berkaitan langsung dengan harapan sosial dan tanggung jawab sosial seseorang dalam suatu kegiatan komunal.

Bagaimanakah bentuk organisasi penyelenggaraan ritual tabut sebagai perwujudan dari cara masyarakat menata organisasi pelaksanaan ritual tabut adalah soal yang diuraikan berikut ini. Dari tatanan organisasi itu tercermin cara masyarakat menempatkan status sosial informal berhadapan dengan status sosial formal dalam suatu festival komunal. Sekaligus hal ini akan menunjukkan bagaimana pergeseran yang terjadi mencerminkan adanya konflik sosial dalam perubahan sosial masyarakat,

khususnya ketika pimpinan tradisional berhadapan dengan struktur birokrasi dalam fenomena kepariwisataan.

Membentuk kepanitiaan sekitar dua bulan menjelang hari festival tabut merupakan suatu kebutuhan. Lazimnya, penetapan peran-peran dalam pelaksanaan tabut bersifat komunal, yakni dibentuk oleh dan berdasarkan status sosial warga yang ada di lingkungan kerabat keluarga tabut. Akan tetapi, dalam kenyataannya dua-tiga tahun terakhir pelaksanaannya, bukan keluarga tabut melainkan kalangan elite pemerintah kecamatan setempat yang mengambil prakarsa membentuk kepanitiaan festival tabut. Bentuk kepanitiaan dibentuk dengan melibatkan unsur status sosial formal (pemerintah) dan informal (masyarakat setempat) sehingga bentuknya disebut sebagai kepanitiaan gabungan. Gagasan bentuk kepanitiaan gabungan ini merupakan gagasan baru sekaligus solusi terhadap kecenderungan terjadinya disintegrasi antara pemuka masyarakat (*ninik-mamak*) dan elite pemerintah (*cerdik-pandai*) sejak beberapa tahun lalu.

Struktur kepanitiaan yang berasal dari unsur-unsur formal dan informal demikian mengandung konsekuensi proses-proses musyawarah. Melalui serangkaian pertemuan, panitia berupaya menghimpun gagasan-gagasan masyarakat yang menggulir saat itu. Soal pelik yang menyita perhatian mereka ialah mencari solusi terhadap keberatan sebagian kalangan masyarakat perihal sifat sekularisasi pelaksanaan ritus tabut yang terjadi tahun-tahun sebelumnya. Akan tetapi, substansi yang dihasilkan dari pertemuan-pertemuan itu tidak berdaya mempertemukan kontroversi dualistik tentang model pelaksanaan ritual. Kalangan yang

keberatan terhadap sekularisasi ritual tabut mengatakan bahwa pelaksanaan tabut kurang-lebih sepuluh tahun berlalu adalah model tabut *pariwisata*, sedangkan pelaksanaan masa-masa sebelum dinamakan sebagai model *tabut adat*.

Apakah *tabut adat* dan *tabut pariwisata* dalam pandangan masyarakat? Bagi para pimpinan tradisional, upacara tabut yang dilaksanakan bertumpu pada tatanan normatif religius disebut *tabut adat*. Selain itu, secara sosial, pandangan masyarakat tentang pelaksanaan ritual tabut ialah bilamana tabut dilaksanakan bukan atas inisiatif para pimpinan tradisional, *ninik-mamak*, maka mereka namakan hal itu sebagai *tabut pariwisata*. Bagi penyelenggara dari pihak pimpinan formal, tolok-ukur keberhasilan festival tabut lebih ditekankan pada seberapa besar jumlah pengunjung yang datang menghadiri festival kultural ini. Gagasan ini lebih mengacu pada semarak yang berorientasi ekonomis ketimbang orientasi keabsahan spiritual. Keadaan demikian biasanya dinyatakan dengan ungkapan "*Piaman tadanga langgig, dek batabui mangko ramai*". Lain halnya dengan pandangan para pimpinan tradisional, khususnya keluarga tabut. Tolok ukur pandangan mereka lebih mengedepankan seberapa jauh aturan-aturan yang dipandang sakral tetap terjaga dan terlaksana dalam seluruh proses-proses ritual.

Struktur partisipan inti dalam penyelenggaraan festival dua tahun terakhir, tahun 1995 dan 1996, dibentuk melalui pendekatan status menurut struktur sosial yang disebut unsur "*tigo tungku sajarangan*", tiga tungku sejarangan. Kemudian ke dalam unsur ini ditambah unsur kepemudaan. Anggota kepanitiaan

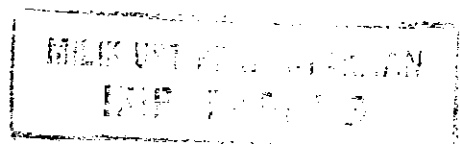
secara keseluruhan tergolong besar jumlahnya, yakni kurang-lebih sekitar seratus orang. Personil pada struktur paling atas adalah mereka yang berasal dari unsur elite pemerintah setempat, yang dapat disebut sebagai kaum cendikiawan (*cadiak-pandai*) modern. Pada lapisan kedua terdapat unsur pemuka adat dan agama yang disebut kaum *nimik-mamak* yang bukan berasal dari elite pemerintahan. Personil kepanitiaan dari lapisan elite pemerintah setempat merupakan unsur perencana dan pengambil keputusan yang berkenaan dengan pelaksanaan festival.

Sekitar empat puluh persen dalam ancangan struktur kepanitiaan berasal dari lapisan kedua, unsur pemuka adat dan agama bukan pemerintah. Berbeda dengan keadaan sekitar sepuluh tahun yang lalu, sekarang keterlibatan mereka lebih sebagai pelaksana atas rencana dan keputusan-keputusan elite pemerintah yang hampir tidak mungkin mereka ubah. Dalam menjelaskan peran seseorang dalam festival ritual tahun-tahun terakhir ini, mereka akan bertutur dengan mempertentangkan *tabut pariwisata* sebagai kutub yang identik dengan inisiatif pemerintah, dan bentuk *tabut adat* sebagai kutub yang identik dengan inisiatif para pemuka adat. Oleh karena itu, mereka menyebut pola-pola pelaksanaan festival ritual tabut beberapa tahun terakhir ini sebagai pelaksanaan yang mengabaikan peran-peran mereka sebagai pemuka adat.

Sementara itu unsur pemuda, *anak-kemenakan*, merupakan lapisan masyarakat yang secara ideal digambarkan sebagai orang yang "*diimbau tibo, disuruah pai*", dihimbau datang, disuruh pergi tampaknya mendapat pergeseran. Tidak lagi seperti masa-

masa sepuluh tahun yang lalu, bentuk-bentuk kerja yang dilakukan para pemuda dalam festival tabut bersumber dari hasil konsensus para *ninik-mamak*, tetapi sekarang para pemuda lebih integratif dengan kaum *cerdik pandai* dari kalangan elite birokrat setempat. Untuk menjelaskan hubungan para pemuka adat dengan lapisan *anak-kemanakan*, mereka lazim menggambarkan tatanan hubungan kerja ideal tersebut seperti ungkapan tradisi, *kemenakan ber-raja kepada mamak, mamak ber-raja kepada tungganai, tungganai ber-raja kepada penghulu, penghulu ber-raja pada mufakat, mufakat berdasarkan alur dan patut.*

Melalui pengisahan para pemuka adat dapat diketahui sistem pengetahuan mereka bahwa bilamana upacara *tabut adat* dilaksanakan berdasarkan inisiatif dan swadaya masyarakat maka sistem pelaksanaan itu dinamakan *mambosek dari bumi*, menyembur dari bumi. Ungkapan metaforis ini menggambarkan bahwa dalam pelaksanaan *tabut adat* inisiatif bertabut lahir dari masyarakat, dilaksanakan oleh masyarakat, untuk kebutuhan masyarakat, tanpa campurtangan pihak pimpinan formal atau pemerintah. Dalam konsepsi yang lebih khusus, pengertian masyarakat yang dimaksud lebih eksklusif, yakni terbatas pada lingkungan keluarga luas (*extended family*) keluarga tabut. *Keluarga tabut* yang dimaksud adalah anggota keluarga luas keturunan Cipahi, orang Keling imigran Bengkulu, yang moyang mereka diakui masyarakat sebagai pembawa tradisi ritual tabut ke Pariaman. Penetapan-penetapan peran praktisi-praktisi dalam prosesi-prosesi ritual dilaksanakan menurut ketentuan ideal, yang sepenuhnya merupakan wewenang pawang.



Jauh sebelum ini, otoritas pelaksanaan tabut terletak pada masing-masing *pawang*. Melalui artikel Kartomi (1986:143) diungkapkan bahwa yang mengambil peranan penting sebagai partisipan dalam ritual adalah anggota keluarga dari kedua belah pihak keluarga tabut, *tabut pasar dan tabut seberang*. Melalui informan (ZL, 52 tahun) dapat dipahami bahwa seorang *pawang wanita* adalah orang yang menguasai prosedur-prosedur rahasia pelaksanaan ritual, meramalkan kejadian-kejadian buruk yang mungkin terjadi sepanjang masa ritual, dan menuntun para partisipan ritual melakukan prosedur yang benar. Sedangkan *pawang laki-laki* merupakan perpanjangan tangan *pawang wanita* di lapangan. Akan tetapi, akhir-akhir ini peran-peran ini hampir tidak mendapat pengakuan sejak terjadinya dualitas bentuk pelaksanaan tabut.

Kecenderungan timbulnya perbedaan pendapat di kalangan ulama dan pemuka adat sejak tahun 1930-an terhadap sifat ritual tabut ini, telah mengundang perhatian pemerintah setempat untuk mesekularisasikan proses pelaksanaan tabut ini. Dengan demikian, sifat ekstrinsik yang disebut *bida'ah* dalam rangkaian prosesi ritual tereliminasi melalui intervensi keamanan formal. Diferensiasi pemahaman pemerintah, ulama dan pemuka adat terhadap soal yang disebut *bida'ah* pada dasarnya sudah merupakan tumpuan yang sering dijadikan tumpuan untuk mewujudkan pola pelaksanaan yang "*manitiak dari langit*", menitis dari langit.

Respons proaktif pemerintah terhadap gagasan para ulama dimanifestasikan melalui tindakan mensekularisasikan aspek-

aspek sakral dalam prosesi ritual tabut, sekaligus meningkatkan efektivitas dampak ekonomis festival ini terhadap masyarakat Pariaman. Suasana-suasana ini sejalan dengan maraknya motto pembangunan mewujudkan daerah Pariaman sebagai satu daerah pariwisata. Satu kebijakan yang berdampak serius terhadap struktur batin ritual tabut adalah terjadinya perubahan terhadap referensi waktu yang disebut, meminjam sebutan Eliade (1959) sebagai waktu sakral (*sacred time*) pelaksanaan ritual. Waktu sakral ritual adalah 1 Muharram hingga 10 Muharram sesuai dengan waktu yang direpresentasikan dalam mitos tabut. Perubahan tersebut diwujudkan melalui penyesuaian waktu festival ritual tabut dengan momentum wisata, yakni bahwa ritual tabut senantiasa berakhir pada hari Minggu. Perubahan terhadap waktu sakral merupakan faktor lain yang menjadi titik awal munculnya dualisme konseptual yang membedakan *tabut adat* pada kutub yang sakral, dan *tabut pariwisata* pada kutub yang sekuler.

Akan tetapi, para pemuka adat memandang perubahan-perubahan di atas sebagai akibat dari sistem pelaksanaan ritual tabut yang pola "*manitiak dari langit*". Secara harfiah konsep ini berarti bentuk pelaksanaan ritual lebih didasarkan pada kebijakan yang turun dari atas, yaitu elite pemerintah. Dalam hal pelaksanaan demikian, para *tuo adat* merasakan bahwa diri mereka dipandang dengan *sebelah mata* oleh panitia. Pendekatan yang tidak cukup ideal di mata para pemuka adat ini, berakibat bagi terjadinya minimalisasi peran dan memudarnya kharisma mereka dihadapan anak-kemenakan mereka. Keadaan ini menjadi rumit

karena kejadiannya berlangsung pada saat elite birokrat yang memunculkan ide tersebut tidak sepenuhnya berkesanggupan memasok dana pelaksanaan ritual. Bagaimanapun, tak pelak lagi, keadaan tersebut mengundang munculnya berbagai cemoohan dari anggota komunitas tabut. Bagi komunitas, keadaan-keadaan yang serba rumit ini dipandang sebagai gambaran dari kenyataan hilangnya esensi tabut adat (*tabuik adat*), dalam arti bahwa dalam pelaksanaan prosesi ritual, kaidah-kaidah ritual yang diwarisi turun-temurun telah diabaikan.

Tindakan eskapisme paling serius pada tahap awal ini muncul dari pihak keluarga tabut berkaitan dengan perubahan waktu sakral pelaksanaan ritual. Melalui catatan Kartomi (1986:148) pada awal tahun 1980-an keadaan ini diungkapkan sebagai keadaan awal munculnya dua jenis tabut, yakni tabut pemerintah dan tabut adat. Pada saat itu upacara tabut versi pemerintah berlangsung selama 14 hari, sedangkan versi lainnya tetap berlangsung selama 10 hari. Tawaran perubahan akhir upacara tidak diterima oleh keluarga tabut. Keluarga tabut mengemukakan argumentasi mistis bahwa pelaksanaan tabut di luar tatanan yang diwariskan sebagai sakral berarti akan mengundang bencana sebagai resiko yang didatangkan makhluk supernatural, seperti sangsi datangnya penyakit menghinggapi keluarga tabut. Kecuali itu, bagi keluarga tabut adalah terlarang atau tabu memperoleh keuntungan material melalui ritual tabut. Karena bagi mereka pada masa itu, upacara tabut hanyalah semata-mata ritual atau ibadah suci.

Formasi organisasi kepanitiaan dengan versi gaya baru ini

dalam sistem pengetahuan masyarakat disebut sebagai *manitiak dari langik, mambosek dari bumi*, menitis dari langit, menyembur dari bumi. Secara ideal formasi ini mengandung pengertian sebagai kehendak yang mengacu pada saling bertemunya partisipasi pemerintah dan partisipasi masyarakat dalam penyelenggaraan tabut. Melalui pendekatan ini, masyarakat tidak lagi mendapat beban memikirkan masalah prosedur ritual dan biaya pelaksanaannya, melainkan bertindak sebagai partisipan yang bergerak sesuai dengan desain-desain yang dirancang oleh panitia inti. Dalam hal ini, dana pelaksanaan yang tidak sedikit jumlahnya itu menjadi tanggung jawab yang disandang oleh panitia, khususnya panitia dari elite birokrat.

Akan tetapi tampaknya niat menggabungkan partisipasi bersama ini tidak mudah terealisasi. Lapisan masyarakat dari pihak pemuka adat (*tuo adat*) tetap merasakan bahwa selama ini tugas-tugas mereka sebagai ninik-mamak dirasakan telah diambil alih melalui tidak sepenuhnya dipertahankan pelaksanaan *tabut adat*. Kenyataan yang terjadi dapat digambarkan setara dengan gambaran Pak Lukman, seorang tua adat *subarang*, yang mengatakan bahwa situasi sekarang berada pada keadaan '*belum pulihnya luka-luka lama*'. Lebih jauh kenyataan ini digambarkan secara metaforis sebagai kejadian bahwa *jalan dialiah urang pajalan, cupak dialiah urang panggaleh*, jalan dialih orang pejalan, cupak dialih orang penggelas. Ungkapan ini berarti bahwa orang-orang yang "berwewenang" sekarang telah melakukan perubahan-perubahan terhadap aturan yang di mata para pemuka adat penting dalam pelaksanaan ritual tabut sebagai *tabut adat*.

C. Masa Menjelang Ritual

Sehari sebelum pelaksanaan upacara, utusan panitia pelaksana mendatangi pawang tabuik di kediamannya di rumah tabut. Kepada pawang tabut pasar, mereka mengkomunikasikan rencana kegiatan ritual sepanjang pelaksanaan ritual. Mereka menyampaikan kepada pawang bahwa seperti kejadian dua-tiga tahun lalu, *daraga*, pusat ritual, akan ditempatkan di Kampung Perak, berjarak sekitar 200 meter dari rumah tabut. Mereka memohon restu pawang atas pelaksanaan upacara tabut dan kesediaan pawang menurunkan sarana-sarana ritual tabut, seperti *panja*, *drabuka*, yang tersimpan di rumah tabut. Di samping itu, mereka memohon agar pawang mengadakan peralatan lain seperti *dulang* dengan segala unsur-unsurnya, kain putih, bendera. Permohonan lain yang disampaikan adalah agar pawang berkenan melakukan persyaratan ritual, misalnya *mendarahi* sekeliling daraga sebelum daraga didirikan sehari sebelum upacara. Bersamaan dengan permohonan ini, panitia menyerahkan seikat uang bernilai sekitar seratus ribu rupiah.

Terhadap kedatangan utusan panitia ini, pawang tabut mengungkapkan apresiasinya dengan menggambarkan cara tersebut sebagai tindakan *membawa lalu* adat (*norm*) pelaksanaan tabut. Secara sosial, ungkapan ini mengacu pada pengertian bahwa bagi sang pawang, tindakan permintaan restu pelaksanaan tabut oleh orang-orang atas dirinya bukan lagi seperti permintaan terhadap pemegang keputusan (*otoritas*) seperti pernah berlaku pada satu dekade lalu, melainkan tidak lebih dari sekedar basa-basi. Menurut pawang, betapa pun ia berkehendak mengungkapkan suasa-

na-suasana hati yang menggambarkan keberatannya atas semua keadaan ini, namun ia berkeyakinan empirik bahwa hal itu akan dengan mudah terabaikan oleh kehendak orang-orang yang mendatanginya. Kenyataan ini diungkapkan dengan merujuk pengalamannya pada pelaksanaan tabut tahun-tahun yang lalu.

Dengan prosedur yang sama, pihak panitia mendatangi pawang tabut seberang yang berdomisili di Kampung Jawa. Berbeda dengan sikap pawang tabut pasar, pawang tabut seberang menolak sama sekali untuk terlibat memenuhi persyaratan-persyaratan pelaksanaan tabut. Persoalan utama yang memberatkan pawang ini berkaitan dengan tempat atau lokasi *daraga* dibangun. *Daraga* adalah areal mitis tempat didirikannya kuburan yang mensymbolisasikan kuburan Husain (Hosen, sebutan setempat), serta pusat seluruh kegiatan pembuatan bangunan tabut. Lokasi *daraga* pihak tabut seberang dibangun di Kampung Pondok, yang jaraknya lebih kurang 500 meter dari rumah tabut, tempat kediaman pawang.

Permasalahan pemindahan tempat ini menjadi sebab utama penolakan pawang untuk melibatkan diri dalam keseluruhan prosesi tabut. Keadaan ini sebenarnya bukan untuk pertama kalinya, karena pada dua-tiga tahun sebelumnya pemindahan tempat dari lokasi rumah tabut ke Kampung Pondok sudah terjadi. Hal apa yang paling mendasar yang menyebabkan pawang tabut menolak permohonan panitia, lebih dijelaskan sebagai tidak mengindahkan wasiat atau amanah yang dipesankan oleh nenek moyang yang menurunkan tabut kepada mereka.

Sikap penolakan kedua pawang wanita *tabut pasar* dan *tabut seberang*, sebenarnya sama, meskipun memperlihatkan intensitas

yang berbeda. Pawang dari tabut pasar memenuhi persyaratan yang sangat minimal bilamana pihak panitia mendatangnya. Sementara itu, pawang pada pihak tabut seberang sama sekali tidak melibatkan dirinya, bahkan menghindari untuk melihat jalannya proses ritual. Permasalahan utama yang menyebabkan keberatan kedua pawang berkenaan dengan substansi yang sama, antara lain, ketidakpuasan suasana hati mereka jika persyaratan-persyaratan religius diabaikan sepanjang proses ritual. Salah satu di antaranya, pihak panitia penyelenggara festival tabut memandang penting agar *daraga* ditempatkan di arena yang lapang dan terbuka, sehingga strategis bagi pengunjung yang lalu-lalang di sana selama upacara.

Sehari-dua hari menjelang hari pelaksanaan upacara, utusan panitia pelaksana mendatangi masing-masing *pawang tabut* di kedua belah pihak pelaksana ritual. Kepada pawang tabut pasar, mereka menyampaikan rencana kegiatan yang telah dirancang sepanjang pelaksanaan ritual. Hal yang pokok dari rancangan yang mereka sampaikan ialah bahwa seperti halnya dua-tiga tahun lalu, *daraga*, pusat ritual, akan ditempatkan di Kampung Perak, berjarak sekitar 200 meter dari rumah tabut. Untuk keperluan itu, mereka memohon restu pawang atas pelaksanaan upacara tabut dan kesediaan pawang menurunkan sarana-sarana ritual tabut, seperti *panja*, *drabuka*, yang tersimpan di rumah tabut. Selain itu, mereka juga memohon agar pawang mengadakan peralatan lain seperti *dulang* dengan segala unsur-unsurnya, kain putih, bendera. Hal yang juga tidak terlupakan oleh mereka ialah memohon kesediaan pawang menyelenggarakan persyaratan sakral ritual,

ritus mendarahi pusat ritual, yakni, tempat daraga akan didirikan sehari sebelum upacara. Bersamaan dengan permohonan ini, panitia menyerahkan seikat uang bernilai sekitar seratus ribu rupiah.

Dengan prosedur yang sama, pihak panitia mendatangi pawang tabut seberang yang berdomisili di Kampung Jawa. Berbeda dengan sikap pawang tabut pasar, pawang tabut seberang menolak sama sekali untuk terlibat memenuhi persyaratan-persyaratan pelaksanaan tabut. Persoalan utama yang memberatkan pawang ini berkaitan dengan tempat atau lokasi *daraga* dibangun. *Daraga* adalah areal mitis tempat didirikannya kuburan yang mensymbolisasikan kuburan Husain (Hosen, sebutan setempat), serta pusat seluruh kegiatan pembuatan bangunan tabut. Lokasi *daraga* pihak tabut seberang dibangun di Kampung Pondok, yang jaraknya lebih kurang 500 meter dari rumah tabut, tempat kediaman pawang.

Alasan pemindahan tempat pemusatan ritual ini menjadi sebab utama penolakan pawang untuk melibatkan diri dalam keseluruhan prosesi tabut. Keadaan ini sebenarnya bukan untuk pertama kalinya, karena pada dua-tiga tahun sebelumnya pemindahan tempat dari lokasi rumah tabut ke Kampung Pondok sudah terjadi. Hal apa yang paling mendasar yang menyebabkan pawang tabut menolak permohonan panitia, dijelaskan sebagai tidak mengindahkan wasiat atau amanah yang dipesankan oleh nenek moyang yang menurunkan tabut kepada mereka, misalnya, semua alat itu dapat diturunkan dari *rumah tabut* jika yang dilaksanakan adalah *tabut adat*. Ia mengatakan lebih lanjut, jika sekarang dilaksanakan *tabut pariwisata*, ia pun tidak kuasa melarang,

tetapi sesungguhnya ia mempunyai kehendak melakukannya sesuai dengan aturan-aturan yang diturunkan oleh pendahulu tabut. Keadaan ini menyebabkan pawang tabut seberang ini tidak bersedia melibatkan diri dalam seluruh rangkaian upacara.

Sikap penolakan kedua pawang wanita *tabut pasar* dan *tabut seberang*, sebenarnya sama, meskipun memperlihatkan intensitas yang berbeda. Pawang dari tabut pasar memenuhi persyaratan yang sangat minimal bilamana pihak panitia mendatangnya. Sementara itu, pawang pada pihak tabut seberang sama sekali tidak melibatkan dirinya, bahkan menghindari untuk melihat jalannya proses ritual. Permasalahan utama yang menyebabkan keberatan kedua pawang berkenaan dengan substansi yang sama, antara lain, ketidakpuasan suasana hati mereka jika persyaratan-persyaratan religius diabaikan sepanjang proses ritual. Salah satu di antaranya, pihak panitia penyelenggara festival tabut memandang penting agar *daraga* ditempatkan di arena yang lapang dan terbuka, sehingga strategis bagi pengunjung yang lalu-lalang di sana selama upacara.

D. Proses Konstruksi Tabut

Sehari menjelang festival, ketua setempat dan beberapa orang *tuo adat* dari kedua pihak peserta festival tabut, *pasar* dan *subarang*, mengerahkan tenaga para pemuda setempat membenahi lokasi pusat pelaksanaan ritual. Lokasi di sekitar Jalan Bagindo Azis Khan di Kampung Perak ini, sebenarnya bukan lokasi yang lazim digunakan dalam pelaksanaan ritual tabut bertahun-tahun sebelumnya. Pertimbangan akan ketampanan lokasi ini ketimbang

lokasi yang lazim di pekarangan *rumah tabut* telah menjadikan tempat ini untuk ketiga kalinya dijadikan sebagai pusat ritual tabut bagi *tabut pasar*. Demikian juga dengan pusat ritual yang berlokasi di sekitar Jalan Diponegoro sekarang ini, dengan pertimbangan serupa oleh panitia, untuk kedua kalinya dijadikan pusat ritual untuk *tabut subarang*.

Menurut penuturan informan dari keluarga tabut, (TM, 68 tahun), seluruh unsur artefak *daraga* merupakan perlambangan sakral bagi pekuburan seorang tokoh suci bernama Hosen. Landasan *daraga* yang terbuat dari batu keras merupakan ungkapan akan semangat religius Hosen yang membaja semasa hidupnya. Unsur-unsur warna putih yang menyaput dan menggelantung dalam *daraga* merupakan ungkapan sakral bahwa *daraga* tersebut merupakan representasi dari kuburan seorang tokoh suci. Kesucian tokoh ini adalah karena heroisme religiusnya berjihad memperjuangkan kebenaran keyakinan Islamiah yang dianutnya. Pagar *daraga* yang dibuat rapat merupakan ungkapan kekokohan. Akan tetapi, dalam konteks dinamika masyarakat sekarang, makna *pagar* ini secara metaforis dipahami sebagai fungsi yang dimiliki dan dapat diperankan oleh *adat*. Kualitas makna yang terkandung dalam *adat* dipahami melalui ungkapan kontras '*Minangkabau bapaga adaik, Ulando bapaga basi*', Minangkabau berpagar *adat*, Belanda berpagar besi. Sifat *adat* dinyatakan sebagai seperti, '*adaik nan tak lakang dek paneh, nan tak lapuak dek hujan*', *adat* yang tidak lekang oleh panas, tidak lapuk oleh hujan.

Proses konstruksi tabut merupakan serangkaian tindakan membangun sebuah tabut raksasa (*tabuik gadang*) pada masing-

masing pusat ritual. Dilihat dari segi bentuknya, bangunan tabut terdiri dari kompleks artefak simbolik-mitis yang merepresentasikan bentuk kendaraan yang dikonsepsikan oleh masyarakat sesuai dengan pemahamannya terhadap sejarah dan kisah mitologis *Hosen*. Sebagai artefak simbolik, tabut merupakan kreasi yang diwujudkan oleh komunitas masyarakat berdasarkan pemahaman dan interpretasinya terhadap mitos yang mendasarinya. Dengan begitu, tabut adalah bentuk eksternalisasi dari pemahaman masyarakat terhadap peristiwa masa lalu, baik yang bersifat mitis atau bukan mitis. Idealnya, proses pembuatan tabut merupakan serangkaian tindak ritual berupa mendesain, merakit, mendekorasi hingga menaikkan pangkat tabut pada masa tertentu di seputar waktu sakral tertentu pula. Akan tetapi, dalam kenyataannya keadaan ideal tersebut mengalami distorsi di tengah-tengah munculnya dualisme dalam pelaksanaan ritual tabut.

Bahan-bahan yang dibutuhkan dalam pelaksanaan ritual tabut ada dua jenis. Pertama, tabut raksasa, yaitu benda yang dikreasi selama masa ritual yang bahan-bahannya terbuat dari bambu (*betung*), papan, rotan, kain beludru, berbagai macam kertas hias. Kedua, artefak-artefak sakral yang tersedia di rumah tabut, yaitu penjah *panja*, bendera kebesaran (*drabuka*), pedang *jenawi*, *dulang*, gendang *dol* dan *tasa*, periuk tanah, kepala burak, serban (*soroban*). Bahan yang disebut pertama merupakan artefak ritual yang diciptakan untuk *dibuang* se usai ritual tabut usai. Semua benda-benda yang diadakan pada saat masa ritual merupakan bahan habis. Sementara itu, artefak-artefak

yang disebut kedua, merupakan benda-benda sakral yang senantiasa dijaga, dipelihara, disimpan secara di tempat khusus dan oleh komunitasnya dianggap sebagai benda yang memiliki otonomi sakral sepanjang tahun.

Hari perdana pelaksanaan festival ritual merupakan awal dimulainya membangun tabut raksasa. Sepanjang pagi hingga petang, seorang lelaki tua berusia 60 tahunan, ditemani dua orang lelaki muda setengah baya, mengawali pekerjaan mereka membuat tabut di pondok pembuatan tabut, tepat di belakang *daraga*. Mereka sibuk membuat desain-desain dan kerangka landasan tempat tabut didirikan. Mereka adalah orang-orang profesional lokal yang disebut *tukang tabuik*, yang memiliki keahlian membuat *tabuik gadang*, tabut raksasa. Mereka adalah orang yang dihimbau secara khusus menjadi arsitek dan tukang untuk membangun tabut hingga terbentuk secara sempurna. Oleh karena itu atas perjanjian bahwa bangunan tabut harus sudah selesai dengan sempurna sehari menjelang hari puncak, kepada mereka disepakati imbalan jasa sekitar satu jutaan rupiah. Mereka adalah tukang tabut di Kampung Perak yang didatangkan dari luar komunitas kota Pariaman. Mereka akan bekerja selama masa festival untuk membangun sebuah *tabuik pasar* yang tingginya kurang-lebih duabelas meter.

Keadaan serupa terjadi di Kampung Pondok. Seorang kepala tukang berusia 50 tahunan, didampingi dua orang temannya, melakukan pekerjaan yang sama. Seperti halnya juga di belahan *tabut pasar*, pekerjaan membuat tabut tampak hanya seperti pekerjaan biasa, tidak ada ritus-ritus, tidak ada acara khusus

untuk memulainya. Tidak ada tanda-tanda keterkaitan antara proses ritual dengan proses pembuatan tabut selama masa festival. Seolah-olah merupakan dua tindak ritual yang terpisah. Tidak seperti dikatakan seorang pawang wanita kepada saya, sebelum dimulai bertukang tabut, di tempat pembuatan tabut harus ditanam *penolak bala*. Caranya adalah sisi-sisi dan sudut-sudut *daraga* dan pondok pembuatan tabut *didarahi* melalui bedah ayam. Tetapi cara itu tidak ada kali ini, seperti halnya juga setahun-dua tahun yang lalu.

Dengan memakai jasa tukang yang sama, pada tahun lalu mereka membangun tabut yang tingginya kurang dari sepuluh meter. Ukuran ketinggian tabut sebesar sepuluh meter merupakan ukuran ideal menurut pandangan beberapa pemuka adat. Karena ukuran ketinggian dan kebesaran tabut berakibat bagi diperlukannya sejumlah tenaga untuk menghoyaknya. Akan tetapi, pihak panitia *tabut subarang* tampaknya telah mengancang ketinggian tabut mereka setinggi sebelas meter untuk tahun ini. tampaknya, meski mereka menyadari risiko meninggikan tabut akan berakibat pada penambahan kebutuhan tenaga pada masa *hoyak tabuik*, akan tetapi meningkatkan ketinggian tabut agaknya merupakan suatu tuntutan bagi mereka. Mereka tidak mau menerima julukan sebagaimana tahun-tahun lalu orang banyak menjuluki tabut mereka sebagai *tabuik betina*, yakni tabut yang menampilkan karakter feminin, terkalahkan, surut dan lemah. Di lain pihak, keadaan serupa terjadi di pihak *tabut pasar*. Mereka mengancang ketinggian tabut hingga dua belas meter. Tahun yang lalu *tabuik pasar* setinggi sepuluh meter mendapat julukan kebanggaan sebagai

tabuik jantan, format tabut memperlihatkan citra kegarangan, kegagahan dan agresif. Tampaknya demikian, model oposisi biner *jantan-betina* merupakan pola logis yang memberi kerangka berpikir dalam mengkreasi tabut sehingga setiap tahun ketinggian dan kebesaran tabut berangsur semakin besar dan tinggi, semakin mahal dan bergengsi. Dalam hal ini, festival tabut merupakan *potlatch*, yakni aktivitas simbolik pamer kejayaan, kehandalan kejayaan citra komunitas suatu *nagari* ketimbang komunitas yang satu lainnya.

Sebuah bangunan tabut yang sempurna dapat diidentifikasi ke dalam dua komponen pokok. *Pertama*, kompleks struktur bagian bawah dengan segala unsurnya, disebut *pangkat bawah*. *Kedua*, kompleks struktur bagian atas dengan segala unsurnya, disebut *pangkat atas*. Kedua bagian ini dibentuk, dibangun secara terpisah. Menyambungkan, menaikkan *pangkat atas* ke permukaan *pangkat bawah* dilakukan melalui suatu tindak ritual, yang disebut *tabut naik pangkat*. Bagian badan yang disebut *pangkat bawah* terdiri dari komponen *tungku* dengan kincir-kincir, masing-masing empat buah *tonggak atam* dan *tonggak serak*; seekor burung burak (*boraag*) dengan unsur-unsur kaki, sayap, dan leher serta wajah merupakan personifikasi paras seorang dara; serta unsur *pasu-pasu*, *butun-butun* dan empat kuntum bunga yang ditanamkan pada masing-masing sudutnya. Sedangkan bagian *pangkat atas* terdiri dari bagian masing-masing empat buah *tonggak atam* dan *tonggak serak*, *bilik-bilik*, *pasu-pasu*, *butun-butun*, *gomat*, *daun pucuk rebung*, empat kuntum bunga payung yang ditanamkan pada masing-masing sudutnya dan puncak (*tower*) yang dijiwai

oleh sebuah payung kebesaran yang berdiri kokoh.

E. Prosesi Ritual

Hari perdana festival, 1 Muharam 1416 H, bertepatan hari Rabu adalah hari yang dinantikan banyak orang. Tidak seperti biasanya pembukaan festival tahun-tahun lalu, tahun ini pembukaan festival secara khusus dipadukan dengan momentum tahun baru Hijriah. Menjelang pukul empat petang hari, jalan-jalan utama semarak oleh pengunjung dan barisan panjang peserta pawai akbar. Mereka adalah anak-anak dari tingkat taman kanak-kanak, pelajar-pelajar sekolah dasar hingga sekolah menengah. Sebuah tim *marching band* di bawah naungan Telkom Kotamadya Padang serta-merta menciptakan ketergugahan suasana hati masyarakat kota menuju suasana festival tabut yang akan digelar selama duabelas hari berikutnya. Ini merupakan pola pembukaan festival tabut yang baru dilakukan untuk pertama kalinya, yakni dengan menggabungkan momentum tahun baru Hijriah dengan awal masa bertabut.

1. Ritus Mengambil Tanah

Sementara sepanjang pagi hingga petang para tukang tabut sibuk memulai pekerjaannya, pembukaan festival baru dilakukan sekitar pukul tiga petang hari melalui pawai akbar. Tak lama kemudian, menjelang pukul 05.00 petang hari, gema tabuhan musik pukul yang kurang begitu tertib tetapi dalam atmosfer yang merebak sekitarnya, tak pelak lagi menyebabkan munculnya massa berjubel memadati sekitar lokasi tempat *daraga*, baik di lokasi

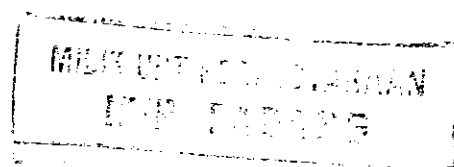
tabut pasar maupun di lokasi *tabut subarang*. Orang-orang yang berdomisili di dekat *daraga*, yang merasa terganggu perasaannya oleh tetabuhan bunyi gendang, turun dari rumah menyaksikan peristiwa yang setiap tahunnya mereka lihat. Tidak ada tanda-tanda yang menunjukkan bahwa mereka akan segera terlibat secara komunal. Mereka bertindak sebagai penonton seolah-olah tanpa suatu kepentingan religius yang mengikat. Akan tetapi juga, tatapan-tatapan mereka menunjukkan bahwa seolah-olah mereka menyaksikan suatu kejadian yang eksotik bagi mereka.

Seorang pimpinan, koordinator *tabut pasar*, sibuk membenahi *anak-anak tabut* agar siap melakukan peran. Formasi barisan memperlihatkan bahwa pada barisan paling depan berdiri tiga orang anak memegang bendera yang bertonggak lebih-kurang dua meter, yang satu berwarna hitam, dan satu yang kedua berwarna merah. Bendera merah disebut sebagai perlambangan yang menggambarkan spiritualitas Hosen dengan heroismenya, sedangkan bendera hitam sebagai perlambangan spritualitas Hasan dengan keteguhan semangatnya. Seorang di antara mereka berperan sebagai pembawa bendera kebesaran, yang disebut *drabuka*. Bendera setinggi tiga meter ini berlilitkan kain tiga warna, hitam, merah, kuning. Warna kuning dalam *drabuka* dipahami sebagai perlambangan spiritualitas para pendukung Hosen.

Tiga orang anak pembawa lampu obor yang belum menyala, bertonggak sekitar dua meter, sambil bergerak perlahan, mengikuti barisan di depannya. Seorang pemain gendang *tasa* disertai delapan orang pemalu *gendang dol* berjajar mengikuti barisan depan. Mereka bergerak, sambil memperlihatkan kemahiran

memukul gendang dengan gagahnya, dalam varian tempo sedang hingga tinggi, mengekspresikan suasana musikal iringan barisan militer. Para *tuo adat*, kurang dari sepuluh orang jumlahnya, serta-merta mengiringi rombongan ini dengan cara membaur dalam kerumunan orang, seraya mengikuti barisan di depannya. Barisan berjubel yang sebagian besar berusia remaja dan pemuda ini bergerak perlahan menuju *rumah tabuik*, yakni tempat kediaman pawang wanita yang berjarak sekitar duaratus meter dari *daraga*.

Sekarang mereka tiba di halaman rumah tabut. Di beranda *rumah tabut*, pawang wanita dan pawang laki-laki (saudara sepupu pawang wanita paling sulung), beserta anggota kerabat luas lainnya dalam keadaan siaga bertindak menunggu kedatangan rombongan yang sekarang telah tiba. Mereka terdiri dari sekelompok kecil keluarga dari keturunan orang Keling dari suku Sipahi (*Cipai*, sebutan setempat). Begitu rombongan tiba, pawang wanita mengambil dari bilik rumah sebuah talam, *dulang*, berisi sebuah periuk tanah, kemenyan yang asapnya mengepul dalam bara, dan botol kecil berisi air sorbat (*sorobat*). *Dulang* ini dibawa ke beranda, dilanjutkan dengan pembacaan doa secara berbisik sendirian, kemudian *dulang* diserahkan kepada pawang laki-laki. Selanjutnya, pawang laki-laki mengangkat *dulang* untuk dijunjung seorang anak seusia sekolah dasar. Lalu mereka berangkat. Di lokasi *daraga*, pawang wanita memimpin ritus pemberangkatan. Pawang wanita, pawang laki-laki, anak yang menjunjung *dulang*, beserta anggota keluarga lainnya mengitari *daraga* sebanyak tiga kali. Tindak ritual mengitari *daraga* ini disertai sejenis materal (doa) yang diucapkan berbisik oleh pawang wanita.



Tatkala azan magrib mengumandang, rombongan tiba di tempat tujuan. Kerumunan orang semakin berjubel. Di pematang kali, pawang menyalin pakaiannya hingga yang kelihatan melekat di sekujur tubuhnya hanya sepotong kain putih yang dililitkan melingkung di sekitar pinggulnya. Tatkala pawang siap-siap turun ke kali, dua-tiga anak berseru: "Lintah, awas lintah...! Lintah gadang (besar)!", membuat pengunjung tiba-tiba tertawa geli. Tetapi keadaan itu tidak tampak mengganggu konsentrasi pawang yang sekarang sudah berada di tengah aliran sungai.

Tatkala sang pawang berdiri tegak seraya berupaya merekareka dasar sungai tempat akan mengambil segumpal tanah, segera kemudian memberi isyarat agar anak-anak yang mengemban tugas memegang dulang dan merentang kain putih siap-sedia melakukan peran ritualnya. Sekarang pawang memusatkan pikiran sembari berdoa, mengungkap niatan hati dalam bisikan. Di pematang sungai, tampak dua orang anak seusia sekolah dasar menunjukkan kesiagaannya menyambut tanah dengan *periuk tanah*, dan dua orang anak lainnya memegang kain putih selebar kurang lebih satu meter persegi. Saatnya pun tiba, sang pawang mencemplungkan sekujur tubuhnya menyelam dasar sungai. Segera kemudian kedua anak pemegang kain putih menyusul bergerak turun ke dalam aliran sungai seraya merentangkan kain putih di permukaan air tempat pawang terbenam. Suasana sakral ini membuat pengunjung terkesima dalam sejenak keheningan yang membisu, tidak seorang pun berisik di tengah jubelan massa menunggu bangkitnya pawang daridalam air. Tidak begitu lama, pawang berhasil mengambil segumpal tanah dari dasar sungai yang sekarang terkepal di

tangannya, lalu memunculkan kepalanya ke permukaan air, sembari bergerak merunduk menuju tepi pematang air di bawah bentangan selebar kain putih yang dipengani oleh kedua orang anak yang serta-merta mengiringinya.

Tanpa ada kesempatan bagi siapa pun melihat wujud sekepal tanah di tangan pawang, sekepal tanah di tangan segera dibalut dan dibungkus dalam sepotong kain putih. Kemudian benda itu dimasukkan dalam *periuk tanah* yang terletak di *dulang*. Kemudian *periuk tanah* disaput dengan kain putih pula. Sekarang, *periuk tanah* di atas *dulang* sudah siap di bawa untuk disemayamkan di sebuah rumah yang berada beberapa puluh meter dari pinggir kali. Sekarang tanah sudah dibawa ke tempat persemayaman, tatkala pawang menyalin pakaiannya.

Di sebuah rumah yang menghadap jalan utama, di pinggir kali ini, *tanah* disemayamkan sebelum dibawa pulang ke *daraga*. Tanah dikremasi melalui pembakaran kemenyan serta disiram dengan percikan air *sorobat*. Rupanya di tempat ini, *tanah* telah ditunggu-tunggu oleh puluhan *tuo adat*. Sembari dikerumuni jubelan anak-anak, remaja dan pemuda, para orangtua yang sejak tadi menunggu di sana, secara antrian duduk bersila mengelilingi menghadapkan *tanah*. Masing-masing mereka berbisik sendiri-sendiri, menyampaikan suatu niat atau meminta berkat kepada kekuatan lain yang mengatasi diri mereka. Tetapi yang pasti adalah mereka memperlihatkan sikap dan tindak ritual yang menunjukkan bahwa *tanah* yang tersaput dalam *periuk tanah*, bukanlah tanah biasa, melainkan *tanah* sakral. Setiap kali seseorang selesai berbisik-bisik menyampaikan doa atau niat

hatinya, ia mengusapkan kedua tangannya ke permukaan wajahnya, seraya berdiri meninggalkan tempatnya. Dengan diucapkannya doa dalam bahasa Arab oleh seorang imam khatib menjadi akhir penye-mayaman *tanah* ini, untuk kemudian dibawa pulang ke *daraga*.

Sementara itu, pada *tabuik subarang* ritus *pengambilan tanah* telah berakhir menjelang pukul 20.00 wib. Penolakan pawang wanita untuk terlibat dalam prosesi-prosesi ritual pada *tabuik subarang* ini menyebabkan ritus-ritus tidak dapat ber-langsung suasana khusuk, misalnya pada saat rombongan berang-kat persyaratan ritus seperti *dulang* tidak tersedia. Meski duplikat *periuk tanah* disediakan oleh panitia, akan tetapi ketiadaan restu pawang atas bentuk pelaksanaan, seolah-olah menyebabkan suasana-suasana ritus tidak dapat berlangsung lebih khusuk, seperti masih ditemui pada *tabut pasar*. Juga di sini tidak ada ritus pemberangkatan rombongan mengambil tanah seba-gaimana masih terdapat pada *tabuik pasar*. Ritus pengambilan tanah dilangsungkan di Batang Air Pauh, sekitar satu setengah kilometer dari lokasi *daraga* di Kampung Pondok.

Ritus *pengambilan tanah* pada pihak *tabut sebarang*, tidak dapat berlangsung dengan lebih khusuk terutama karena perala-tan-peralatan asli *tabut* tidak berhasil diperoleh panitia dari pawang yang mengendalikannya. Oleh karena itu, oleh orang kebanyakan cara ini dianggap lebih merupakan formalitas belaka. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dengan tidak terlibatnya pawang wanita, maka tidak turun peralatan, akibat lebih lanjut tidak dimungkinkan dilakukan ritus yang dipandang memenuhi persyaratan. Oleh karena itu, kesakralan, dalam hal ini, merupa-

kan otoritas yang dimiliki pawang. Meskipun pawang tidak melibatkan diri, tetapi otoritasnya secara relatif masih berfungsi sebagai melegitimasi bagi pelaksanaan ritual tabut. Kenyataan itu merefleksikan sistem pengetahuan komunitas bahwa *tabut adat* bagi mereka masih merupakan ritual *das sollen*, sedangkan *das sein* yang mereka hadapi adalah *tabut pariwisata*.

2. Ritus Mengambil Batang Pisang

Sekitar pukul 15.00 tatkala waktu menjelang petang hari, dua-tiga orang pelaku ritual dari kedua belah pihak, *tabut pasar* dan *tabut subarang*, diutus mempersiapkan batang pohon pisang dan tebu menuju tempat yang telah ditentukan. Utusan dari pihak *subarang* pergi menuju Kelurahan *Kampung Lohong*. Menurut sistem pembagian hak *ulayat kenagarian*, wilayah ini merupakan termasuk areal di mana komunitas *tabut pasar* berdiam. Sementara itu, utusan pihak *pasar* pergi menuju Kelurahan *Kampung Jalombang*. Daerah yang dituju ini termasuk wilayah pendukung *tabut subarang*. Di sekitar tempat yang telah ditentukan, para utusan mencari tiga buah batang pisang dan tiga buah batang tebu, lalu dibawa ke pekarangan rumah seorang penduduk di lingkungan itu juga. Kemudian, batang pisang dan tebu ditanam kembali, seolah-olah tanaman itu tumbuh kembali secara alamiah. Di pihak *pasar*, ketiga buah batang pisang ditanam dengan posisi berjajar, sedangkan ketiga buah batang tebu diikat dengan tali lalu ditanam seonggok. Keadaan serupa juga dilakukan oleh pihak *tabut subarang*, kecuali tebut ditanam secara terpisah.

Informan (ZL, 65 tahun), pawang laki-laki tabut pasar, mengatakan, menurut keadaan masa dahulu, tempat *pengambilan tanah* dan *pengambilan batang pisang* ditentukan oleh pawang dengan prosedur rahasia. Tindakan merahasiakan ini dilakukan agar pawang dapat mengendalikan rombongannya bilamana menurut ramalan pawang akan terjadi suatu kejadian buruk akibat tindakan lawan. Konon, bilamana satu pihak memendam selisih terhadap pihak lainnya, puncak perselisihan dapat berlangsung pada saat satu pihak dengan sengaja melakukan selisih jalan pada jalan yang sempit pada perjalanan pulang. Akan tetapi pada masa kini, prosedur penetapan tempat sudah bersifat terbuka, satu sama lain saling mengetahui. Sementara itu, syarat tindak ritual pemancungan (*beheading*) batang pisang dan tebu tetap dilaksanakan hingga saat ini. Syarat tindak ritual pemancungan batang pisang dan batang tebu adalah bahwa tindak pemancungan dengan pedang *jenawi* harus mengakibatkan terputusnya setiap batang pisang dan atau seonggok batang tebu hanya melalui satu kali tebasan. Ini dimaknai sebagai simbolik pembalasan atas kekejaman atas kematian Hosen ditangan Yazid. Lalu batang pisang dan tebu dibawa pulang menuju daraga, ditempatkan pada setiap sudut *daraga*, bersamaan dengan bendera militer. Secara simbolik, hal ini merupakan tindak ritual yang menunjukkan solidaritas sosioreligius antaranggota komunitas di satu pihak, dan apresiasi komunitas terhadap spiritualitas Ali, Hasan dan Hosen.

Prosesi-prosesi ritual sepanjang ritus pengambilan *batang pisang* dimulai menjelang pukul 17.00 atau saat petang menjelang senja. Tabuhan gendang kembali mengobarkan suasana heroik

memecah suasana kota. Tidak begitu lama, kerumunan orang pun kembali berjubel di sekitar kedua lokasi *daraga*, pusat ritual Kampung Perak dan Kampung Pondok. Tabuhan musik mengumandang, mengundang kehadiran orang yang berdiam dari kampung-kampung di sekeliling kota. Meskipun para *tuo adat* tidak seberapa jumlahnya yang tampak, akan tetapi tampaknya keadaan tersebut tidak mengurangi semangat para penabuh gendang. Dari *daraga*, rombongan *tabut pasar* berangkat menuju tempat pengambilan *batang pisang*. Seperti pada saat ritus *pengambilan tanah*, para pelaku ritual, seperti pembawa lampu, bendera dan penabuh gendang bergerak dalam formasi barisan militer. Artefak ritual lainnya yang hanya dibawa oleh rombongan pada ritus ini adalah *tabut lenong lenong*, miniatur *tabut raksasa (tabuik gadang)*, berukuran setinggi kurang lebih dua meter dan beratnya sekitar tiga kilogram. Dalam formasi barisan ini tampak di bagian terdepan pawang laki-laki, seraya menyandang sebuah *pedang jenawi*, bertindak sebagai sutradara menggiring rombongan. Para penabuh gendang terdiri dari para pemuda. Mereka menabuh gendang dengan sangat bergairah sehingga kumandangnya memekak-riuh di atmosfer. Tempat yang dituju adalah satu daerah di Kampung Gelombang.

Sementara itu pula, rombongan *tabut subarang* berangkat menuju Kampung Lohong, berjarak kurang-lebih satu kilometer dari *daraga*. Rombongan ini berangkat dengan membawa peralatan-peralatan ritual yang sama dengan peralatan yang dibawa rombongan *tabut pasar*. Pada saat keberangkatan, kedua rombongan berangkat sendiri-sendiri, tanpa kontak langsung satu sama

lain, seolah-olah tindakan-tindakan ini berlangsung tanpa interaksi komunikasi. Kedua rombongan melakukan ritus keberangkatan dengan sendiri-sendiri. Kedua rombongan diiringi komunitas yang sebagian besar berusia muda, anak-anak, remaja dan para pemuda.

Perjalanan mencapai jarak kurang lebih satu kilometer hingga sampai ditempat tujuan, ditempuh hampir dalam tempo satu jam oleh rombongan *tabut pasar*. Begitu tiba ditempat yang dituju, kemenyan disiramkan ke atas bara yang berada dalam *dulang* (talam). Selanjutnya, orang-orang dari keturunan Sipahi dan beberapa orangtua lainnya, satu persatu duduk bersila, sembari menyampaikan niat, melalui doa yang mereka lakukan sendiri-sendiri secara berbisik. Setelah ritus-ritus doa selesai dilakukan, pawang mengasapi sekujur batang pedang *jenawi*. Seorang panitia berusaha melapangkan daerah mitis yang menyempit terdesak jubelan massa.

Suasana hening mencekam komunitas yang berkerumun, ketika pawang berdiri sembari mulai mengayun-ayunkan pedang *jenawi* yang dipegang berikat tali di tangannya. Dari arah utara, pawang menebaskan pedangnya ke batang-batang pisang, kemudian ke batang tebu. Ketiga batang pisang dan seikat batang tebu rebah, setelah masing-masing pokoknya putus sekali tebas oleh pawang. Keberhasilan pawang ini mengundang haru dan lega setelah suasana tegang mencekam kerumunan orang. Dengan sikap ekstase, pawang duduk bersila, sembari mengremasi pedangnya dengan air *sorobat* yang tersedia dalam *dulang*. Sementara itu pula, batang pisang dan tebu yang berebahan dengan segera

diserobot oleh anak-anak, kemudian diusung pulang ke *daraga*.

Menuju perempatan jalan di Kampung Cina sekarang, rombongan *tabut pasar* datang dari arah timur, sementara rombongan *tabut subarang* datang dari arah barat. Pada masing-masing sudut simpang di tempat ini, petugas keamanan dari kepolisian berjaga-jaga mengawasi perilaku orang-orang yang berkerumun di bawah suasana tabuhan gendang yang nennecah atmosfir. Para *tuo adat* dari kedua belah pihak bergabung sembari berdiri di antara kedua rombongan. Kerumunan massa yang semakin berjubel, seolah-olah berperan menambah semangat para penambuh gendang memalu gendangnya. Pembawa batang pisang dan tebu dari kedua belah pihak menghoyak-hoyakkan batang pisang dan tebu yang ada di tangannya, disertai dengan teriakan-teriakan yang responsif. Sementara bunyi tabuhan gendang bertahan dalam akselerasi dan frekuensi yang tinggi, kedua rombongan berusaha menghampiri *pagar betis* *ninik-mamak* yang berada dihadapan mereka. Para *ninik-mamak*, sembari mengawasi para *anak-kemenakannya*, melakukan urun-rembuk di tengah kedua rombongan yang seolah-olah dalam keadaan ekstase. Sekali-sekali, para *ninik-mamak* memberikan isyarat agar mereka tidak bergerak mendesak ke arah mereka.

Rombongan *tabut pasar*, dengan gerakan-gerakan yang lebih progresif menerobos *pagar betis* para *ninik-mamak* dengan cara mendesak-desakkan gendang yang sambil ditabuhnya. Secara bergantian, para pemuda kedua rombongan menghonjak-honjakkan *tabut lenong* ke arah atas-bawah. Rombongan dari pihak *subarang* tampaknya tidak tampak begitu progresif menerobos *pagar betis* para *ninik-mamak*. Seolah-olah mereka menunjukkan perasaan inferior

mereka menghadapi rombongan yang menghambat jalan mereka pulang. Berkali-kali rombongan dari *pasar* memperlihatkan aksi menerobos pagar betis *ninik mamak*, akan tetapi begitu para *ninik-mamak* memberi *isyarat-isyarat* penolakan, mereka pun mudur ke tempat semula. Suasana riuh, dan tak pasti menimbulkan rasa was-was penonton.

Suatu insiden yang sebenarnya sudah diwaspadai banyak pihak pun terjadi. Insiden tersebut segera mengakibatkan timbulnya suasana panik di antara kerumunan massa. Kejadiannya adalah bahwa seorang pemuda dari kelompok *pasar* melemparkan *tabut lenong* ke arah *ninik-mamak*. Tindakan pelemparan ini seolah-olah menunjukkan keberatannya bahwa mereka merasa dibendung terlalu ketat sehingga tak kunjung mencapai sasaran di depan. Pelemparan ini mengakibatkan luka pada pelipis seorang *ninik mamak* dari pihak *subarang*. Melihat keadaan cenderung tidak terkendali, beberapa pasang petugas berseragam hijau masuk ke tengah arena ritual. Tindakan ini dilakukan untuk mencegah agar arus sosial yang begitu padat tidak memicu terjadinya bentrokan massal. Sementara itu pula, mobil ambulan yang dikendarai seorang petugas berseragam segera melarikan seorang *ninik mamak* yang terluka ke rumah sakit. Tatkala para petugas berseragam masuk ke lapangan, rombongan para pemuda pihak *subarang* yang seolah-olah sejak tadi merasa inferior, segera berlari meninggalkan kerumunan yang sedang panik. Seolah-olah menunjukkan sikap penasaran, karena rombongan *tabut subarang* meninggalkan tempat, para pemuda *pasar* mengeluyur tumpah-ruah membuntuti pemuda *subarang* yang berlari meninggalkan lapangan

ritual. Tetapi suasana panik menjadi tenang kembali setelah para pemuda *pasar* berhasil dihimbau untuk segera kembali menuju *daraga* di Kampung Perak. Batang pisang dan tebu pun diantarkan ke masing-masing *daraga*. Batang pisang dan tebu ditaruh atau diikatkan pada masing-masing sudut *daraga*. Bersamaan dengan itu ditegakkan bendera militer warna hitam dan putih untuk *subarang* dan warna hitam dan kuning untuk *pasar*.

3. Ritus Maradai

Pengalaman emosional pada hari ketujuh, menurut jadwal festival, seharusnya diikuti ritus *maradai* pada hari kedelapan. Dalam kenyataan pada tahun ini, *maradai* digabungkan pelaksanaannya dengan ritus *mengarak jari-jari* di pihak *tabut pasar*. Di pihak *tabut subarang* peristiwa ini tidak dilakukan, meskipun telah direncanakan. Menurut penuturan seorang ketua panitia pak Nasrul namanya, *meradai* merupakan bagian ritual yang bertujuan mengundang simpati atas kemenangan yang diperoleh sehari sebelumnya. Pada kesempatan inilah komunitas ritual melalui spontanitasnya memberi sumbangan. Sumbangan ini dijadikan untuk menanggung sebagian biaya festival. Di sini, prosesi *tabut lenong*, menyerupai model *tabut terapung*, mengambil tempat di sepanjang jalan. *Tabuik lenong* merupakan miniatur *tabut raksasa (tabuik gadang)* yang tingginya kurang lebih dua meter, berukuran ringan sehingga dapat dihonjak-honjakkan seorang *anak tabuik* atau dijunjung di kepala para partisipan setiap kelompok. *Tabut* ini dihoyak (*swayed*) dari kiri ke kanan, dan sebaliknya, dengan semangat heriokreligius sebagaimana terjadi

pada hari puncak *hoyak tabuik* pada hari terakhir.

4. Ritus Maatam

Pada hari kesembilan dilakukan dua prosesi ritual. Menjelang pukul 11.00 *panja* diturunkan dari langit-langit rumah tabut. Kemudian persis pukul 12.00 siang hari, ritus *maatam* dilakukan di *daraga*. *Panja* dalam bahasa setempat berarti "jari-jari dalam usungan". Kata *panja* merupakan kata pinjaman dari bahasa Persia *penjah*, yang secara harfiah berarti jari-jari tangan yang terhampar berserakan. Sedangkan kata *maatam* merupakan derivasi dari *matam* berarti *maratok*, meratap. Kata *matam* merupakan kata pinjaman dari Sansekerta *matta*, berarti berkabut (*foggy*), mendung, suram (*cloudy*). *Matta* adalah satu jenis ritme lagu ritual pada *majlis* Muslim India. Menabuh gendang dengan ritme lagu lambat pada upacara *tabot* atau *ta'ziah* di India disebut irama *Ali Mahatam* (Kartomi, 1986).

Panja atau jari-jari adalah simbolisasi dari tangan *Hosen* yang terpotong-potong yang bahannya terbuat dari seng. Konon, menurut Etek Muna, informan saya, artefak ini terbuat dari bahan emas, perak, akan tetapi semua ini telah habis, yang sebagiannya hilang pada saat upacara ritual dilaksanakan. *Panja*, sepanjang tahun disimpan di loteng rumah tabut, dan diturunkan hanya pada masa upacara tabut tiba. Benda ritual ini selalu disimpan rapi, terbungkus dalam kain *putih*. Hanya pawang wanita yang diperkanankan membersihkannya dengan cara membasuh dengan air limun. Air basuhan ini konon dianggap memiliki nilai magis sebagai air suci (*holy water*), dan dimanfaatkan sebagai

obat berbagai penyakit. Pada masa upacara tabut masa puluhan tahun lalu air suci ini biasanya dijual, dan hasilnya digunakan sebagai biaya pelaksanaan ritual. Akan tetapi sekarang semua kebiasaan ini tidak lagi dilakukan sejalan dengan melemahnya otoritas pawang.

Panja di pihak *tabut subarang* tidak diturunkan, sehingga ritus *maatam* tidak dilakukan. Ritus *mengarak jari-jari* pada kelompok *tabut subarang* tidak dilengkapi dengan peralatan, seperti usungan *panja*, sebagaimana dilakukan di pihak *pasar*. Di pihak *tabut pasar*, begitu *panja* diturunkan, pawang wanita melakukan ritus pembasuhan jari-jari tangan yang berjumlah lima pasang di dalam sebuah wadah berbentuk kotak setengah bulatan. Pekerjaan ini dilakukan sendirian di rumah tabut oleh pawang. Ia menghiasi bagian pinggir sekeliling bulatan rumah-rumah *panja* atau jari-jari dengan dandanan bunga-bunga yang berwangi semerbak berwarna merah dan putih.

Pada siang hari, ketika bayang-bayang badan bersembunyi di bawah tapak kaki, *panja* digotong ke areal *daraga*. Di tempat ini, seorang anak keturunan keluarga tabut mengusung *panja* di kepala, untuk kemudian diarak berkali-kali keliling *daraga*. Saat arakan dilangsungkan, pawang wanita melantunkan ratapan-ratapan seraya menepuk-nepukkan tangan kanannya ke bagian dada. Seperti biasanya orang berzikir, lirik ratapannya adalah "Ah, ah, Hosen, Ali bidansyah, Ali kasihan, ah, ah, Hosen, Kasihan Hasan, Hasan Allah mati, Hoyak Hosen, Mahoyak Hosen." Sementara itu, komunitas ritual yang turut mengiringi ritus ini sertamerta mengalunkan secara repetitif "Hasan, Hosen" sambil berpu-

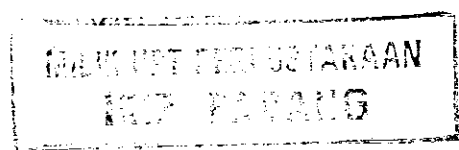
tar mengitari sekeliling *daraga*. Pada kesempatan tersebut, pemukul gendang memainkan gendangnya dengan mengikuti irama *Ali Mahatam*, ritem pukulan gendang yang mengekspresikan kesedihan. Dibandingkan dengan hasil keadaan tahun 1982, beberapa tindak ritual seperti dikisahkan Kartomi (1986:151) tidak lagi terjadi pada tahun ini. Tindak ritual yang masih ada sekitar satu dekade yang lalu, misalnya, tatkala komunitas ritual meratapi atau mengenang nasib yang menimpa Hosen serta-merta pada saat itu mereka melemparkan biji-biji beras kuning, memerciki *daraga* dengan minyak wangi-wangian. Sambil meraih sejempit beras kuning dari wadah yang disediakan di atas *dulang*, mereka menyiramkan beras tersebut ke seputar areal *daraga*. Sebagai pengganti beras kuning yang dipakai menyirami *daraga*, mereka menaruh sekeping uang di atas sebuah talam. Pada saat giliran mereka akan kembali, mereka biasanya tidak lupa membeli debu-debu sisa-sisa pembakaran kemenyan yang hal itu mereka yakini dapat menjadi obat mujarab menyembuhkan berbagai jenis penyakit atau menambah rezeki.

5. Ritus Mengarak Jari-Jari

Pada hari kesembilan sesudah magrib dilakukan ritual *mengarak jari-jari*. Hakikat tindak ritual ini merupakan representasi primitif dari kejadian ditemukan kembali sisa-sisa bagian tubuh, jari-jari *Hosen*, setelah *Hosen* menjalani eksekusi mati di tangan *Yazid*. Di Pariaman, para komunitas tabut mengeksteriorisasi kejadian ini melalui tindak ritual menyaksikan bukti jari-jari mitis *Hosen* seperti terdapat dalam usungan

panja. Menurut tradisi, tindak ritual ini dilakukan dengan mengarak *jari-jari (panja)* keliling kota. Komunitas bergerak mengiringi penabuh gendang yang ditabuh dalam ritme *Ali Mahatam*, seperti dilakukan pada tindak ritual *maatam*, seraya dengan suasana khusuk melirikkan "Ah, ah, *Hosen, Ali bidansyah, Ali kasihan, ah, ah, Hosen, Kasihan Hasan, Hasan Allah mati, Hoyak Hosen, Mahoyak Hosen*. Menurut sebagian besar informan saya, tidak diketahui apa arti yang sebenarnya. Mereka umumnya mengatakan bahwa orangtua dulu tidak pernah menjelaskan arti lirik tersebut kepada keturunannya. Namun seorang informan mengatakan kepada saya, secara harfiah lirik ini berarti bahwa kepada *Hosen* pengikutnya berkata, "*Ali* adalah orang suci, kasihan kepadanya, kasihan *Hasan*, karena *Hasan* mati karena Allah, selamat *Hosen*, panjang riwayatmu *Hosen*. Lirik tersebut tampaknya merupakan hymne yang ditujukan kepada tokoh spiritual religius sebagaimana dimaksudkan dalam mitos *tabut*.

Pada penyelenggaraan festival tahun ini, ritus *mengarak-jari-jari* dilakukan oleh komunitas *abut pasar* berbarengan dengan ritus *meradai*. Rombongan berangkat dari rumah *tabut*, seorang menjungjung *panja* di kepala, seorang menghoyak-hoyak *tabut lenong*, seperti dilakukan pada ritus *mengambil batang pisang*. Rombongan ini dipimpin oleh pawang laki-laki, sedangkan pawang wanita yang biasanya memimpin ritual ini berdiam di rumah. Ketidakterlibatan pawang wanita ini rupanya tidak merupakan kelaziman, karena menurut adatnya, pawang wanitalah yang menuntut jalan rombongan ke mana pergi. Di bagian depan *panja* ditaruh *dulang* disertai dengan kepulan asap kemenyan sepanjang



jalan. Begitu rombongan mendekati pintu-pintu rumah, para tuan rumah meletakkan sekeping uang di atas *dulang*. Sementara para pelaku arakan ini bergerak dari pintu ke pintu rumah di sepanjang jalan-jalan kota, para penabuh gendang kedua belah pihak menabuh gendangnya di jalan-jalan utama.

Semula direncanakan, pihak *tabut subarang* akan *meradai* sekaligus *mengarak jari-jari* ke rumah-rumah di wilayah *pasar*, dan sebaliknya rombongan *pasar* menuju rumah-rumah di wilayah *subarang*. Menurut tradisi yang lebih klasik, pola persilangan ini dilakukan, sehingga pada saat pulang akan terjadi representasi *perselisihan* antar kedua belah pihak yang saling berlawanan. Akan tetapi, karena *panja* di pihak *subarang* tidak turun, maka pihak *pasar* melakukannya di wilayah sendiri. Para penabuh gendang *tabut pasar* tidak mengikuti rombongan pengarak jari-jari di sepanjang jalan. Konsentrasi mereka lebih terpusat pada peristiwa *basalisiah* yang diramalkan akan terjadi pada akhir ritual ini. Malam itu, dua-tiga buah gendang yang mereka palu, *tabuak* (robek) karena intensitas pukulan para pemuda yang bersemangat tinggi ini melebihi kekenyalan kulit gendang.

Menjelang pukul 11.00 malam hari, rombongan pengarak jari-jari pulang menuju *daraga*, sementara itu penabuh gendang dan rombongan dari kedua belah pihak *pasar* dan *subarang*, berkonsentrasi di sekitar perempatan jalan Kampung Cina. Sejak ritual mengarak jari-jari dimulai, para panitia menunggu kehadiran para *ninik-mamak* untuk menghadiri ritus *basalisiah*. Akan tetapi, sementara para penabuh gendang memperlihatkan semangatnya untuk melakukan ritus "*basalisiah*", para *ninik mamak* tak kun-

jung mencukupi jumlahnya. Para *ninik mamak* dari pihak *tabut subarang* hanya dua-tiga orang yang datang, seolah-olah mereka memberi respons atas cederanya anggota mereka pada malam ritual *pengambilan batang pisang* pada hari ketujuh yang lalu. Untuk menghindari kejadian yang tidak diduga-duga, panitia memutuskan agar para penabuh gendang kembali ke tempat masing-masing. Para penabuh gendang menurunkan gendang yang tergantung di lehernya, seolah-olah mengunjuk rasa hambar atas ritus yang tidak jelas akhirnya. Ritual ini berakhir sekitar pukul 11.00 malam hari.

6. Ritus Mengarak Serban

Dalam ancangan panitia, ritual mengarak serban (*maarak soroban*) akan dilakukan pada hari kesepuluh. Akan tetapi, baik di pihak *tabut pasar* maupun di pihak *tabut subarang* ritus ini tidak dilaksanakan. Menurut penuturan informan saya, ritual mengarak serban merupakan representasi dari tindakan para pengikut *Hosen* telah menemukan serban, sebagaimana halnya tindakan yang dilakukan setelah menemukan *jari-jari (panja)*. Menurut tradisi ritual, prosesi ritual ini dipresentasikan pada saat baru saja mata hari terbenam. Prosesi ini berlangsung di sekeliling kota, menjunjung tinggi heroisme *Hosen*. Komunitas ritus dengan semangat yang penuh gairah meneriakkan secara repetitif: "*Kita menang, ini soroban (serban) Hosen*", seraya beberapa orang mengibar-kibarkan serban di sekeliling kerumunan orang. Kedua belah pihak *tabut*, kembali *basalisiah* diperempatkan jalan di Kampung Cina, merepresentasikan peristiwa di Padang kerbala. Tabuhan gendang pada saat ini terlahir dalam akselerasi dan frekuensi tinggi hingga menyemangati komunitas

mengulangi kalimat seperti disebut di atas.

Pihak *tabut subarang* yang tampaknya mengalami trauma akibat insiden kecil pada saat ritus *pengambilan batang pisang* menyebabkan para ninik-mamak enggan melakukan ritus *mengarak serban*. Ketiadaan "lawan" pendukung *tabut pasar*, seolah-olah mengendorkan semangat mereka melakukannya. Meski para pemuda dari kedua belah pihak bersitegang memperlihatkan kesiapannya mendukung pelaksanaan ritual ini, akan tetapi pihak panitia tidak mau mengambil resiko munculnya insiden.

Sejauh ini, kecenderungan munculnya insiden bentrok antara pemuda kedua belah pihak dapat dikatakan memerankan fungsi inisiasi *anak nagari* dalam menjejak masa dewasa. Seorang pemuda yang ideal diharapkan dapat memiliki kematangan berhadapan dengan tantangan yang muncul dalam lingkungan sosialnya. Seorang pemuda sebelum berangkat merantau perlu memiliki bekal ketangkasan menghadapi atau mengelakkan ancaman-ancaman fisik yang berkemungkinan dihadapinya. Seorang pemuda dipandang perlu memiliki kemandirian dalam memutuskan suatu tindakan yang tepat jika berhadapan dengan suatu tantangan. Seorang pemuda dipandang perlu memiliki kemahiran bergaul dengan warga lain sebelum membentuk rumah tangga. Oleh karena itu, pertunjukan *tabut* dapat dikatakan sebagai suatu ritus lintasan (*rites de passage*) bagi para pemuda nagari.

7. Tabut Naik Pangkat

Menjelang subuh, orang-orang kembali berkerumun pada kedua lokasi pusat ritual. Mereka menunggu-nunggu peristiwa *tabut naik pangkat*. Tabut naik pangkat secara harfiah berarti menaik-

kan tabut pangkat atas (*jagad atas*) ke bagian tabut pangkat bawah (*jagad bawah*) sehingga bersatunya kedua badan tabut menjadikan konstruksi tabut menjadi lengkap. Menurut tradisi, ritus *tabut naik pangkat* sudah harus selesai sebelum matahari pagi terbit, dan semua tindakan ini harus dilaksanakan dilokasi pembuatan tabut. Setelah semua ini selesai baru kemudian sesaat terbitnya matahari, tabut diarak keluar dari hangarnya. Pada tahun ini, berbeda dengan *tabut subarang* yang dapat melakukan persyaratan ini sesuai dengan ketentuan disebut di atas, para pendukung *tabut pasar* melakukannya setelah *pangkat bawah* dan *pangkat atas* diboyong keluar dari sarangnya ke tengah pasar.

Sementara kerumunan orang semakin berjubel di kedua lokasi, para *anak-anak tabut* didampingi oleh para ninik-mamak dari masing-masing komunitas tabut bersama-sama menaikkan pangkat tabut. Volume dan ketinggian tabut yang melebihi ukuran biasa menimbulkan kesulitan bagi kelompok *tabut pasar*. Mereka berusaha agar bagian persambungan tabut terpadu dengan kuat, sehingga tidak terjadi patah pingang kalau dihoyak seperti kejadian yang pernah dialami tahun-tahun lalu. Prosedur *tabut naik pangkat* dapat dengan mulus terlaksana oleh pihak *tabut subarang*. Secara bergotong royong, pangkat atas diangkat kepermukakan pangkat bawah yang berdiri tegak. Lain halnya dengan *tabut pasar*, pangkat atas dinaikkan dengan posisi rebah. Melihat keadaan yang demikian, di sana-sini orang-orang berciloteh mengomentari cara ini.

Menjelang pukul 11.00 siang hari, kedua belas tabut siap *dihoyak* di *pemedanan*, yang bertempat di wilayah terminal

opelet Pariaman sekarang ini. Arena ini ini mereka sebut sebagai representasi analogis *Padang Karbela*, tatkala seteru Hosien dengan Yazid berlangsung. Demikian juga, tempat pelaksanaan puncak ritus ini dapat dikatakan merupakan bentuk lain dari *pamedanan* yang yang tampil dengan gaya masa kini. Sejak pagi hari, di tempat ini ratusan ribu pengunjung menunggu peristiwa *hoyak tabut*, upacara seremonial formal dilangsungkan. Episode seremonial ini merupakan bagian dari peran panitia formal dan elite pemerintah daerah secara hirarkhis. Di pentas depan yang beratapakan terpal, sekelompok anggota dharma wanita dan pejabat pemerintah dari unsur tripida setempat duduk berjajar mengenakan seragam sarung songket rajutan Palembang, yang dipasangkan dengan baju khas potongan cina tenunan daerah setempat. Satu-persatu wakil unsur tripida dan pejabat lainnya menyampaikan sambutan bermuatan sanjungan, himbauan dan tekad pembangunan, utamanya mengenai pembangunan wisata di wilayah Pariaman. Akan tetapi, sambutan yang kelihatan berisikan pesan rutinitas ini, seolah-olah tak menarik perhatian massa berjubel yang ditimpa terik matahari di sekeliling lapangan. Begitu doa penutup diakhiri dikumandangkan tabuh gendang tabut pun segera mengumandang.

Tidak lama setelah matahari condong kebarat, tabuhan gendang *tasa* dan *dol* kedua belah pihak, disertai tabuhan tim profesional penabuh gendang yang secara khusus diundang, mengumandang sahut-menyahut menyemarakkan suasana puncak ini. Satuan demi satuan penabuh gendang bergerak selisih-menyelisih jalan mengitari tempat sekitar pusat arena. Dengan disemangati tabuhan gendang, para pemuda *anak tabut* kedua belah pihak,

secara berangsur memperlihatkan ketangkasan *menghoyak-hoyak* tabut yang dielukan mereka. Tabut yang berdiri tegar, yang seolah-olah *burak*-nya dikedarai seorang insan berparas feminim itu, diangkat, dihempas, diputar-putar, direbahkan, diseret-seret mengitari sepanjang jalan utama pusat arena di pamedanan tabut. Seolah-olah mereka semua melakukannya dalam keadaan tidak sadar (*trance*). Setiap kali tabut akan dihoyak ke sana-kemari, mereka lebih dahulu menghimpun semangat bersama dengan teriakan, "Hoyak tabuik, hoyak tabuik".

Tidak seperti biasanya *hoyak tabut* pada hari puncak dipimpin oleh pawang wanita, saat ini para pemuda seolah-olah melakukannya tanpa komando dari seorang yang mereka anggap memiliki superioritas. Hanya dua-tiga orang ninik-mamak, yang juga termasuk sebagai panitia, senantiasa setia mengikuti gerakan-gerakan para pemuda. Sekali-sekali para *anak tabut* memanjati, menaiki pingang tabut seraya bersorak-sorai memperlihatkan ketangkasan kelompoknya "mempermainkan" tabut raksasanya. Sementara itu, kelompok penghoyak tabut yang satu lainnya berupaya mendemonstrasikan manuver-manuver yang berbeda. Petugas keamanan berseragam lengkap senantiasa bertindak mewaspadaai bertemunya kedua belah pihak, yang tampak seolah-olah tak sadar melakukan manuver-manuver dengan kepadatan emosional yang maksimal.

Kubu *tabut subarang* hampir tidak kesulitan mengarakrebahkan tabut tatkala melintasi jalur lintasan yang terhalang kabel, sehingga bagian-bagian tabut mereka masih kelihatan utuh hingga di arak ke pinggir laut. Sementara pada saat kubu *tabut pasar* mengarak tabut mereka, ornamen-ornamen hias tabut berco-

potan di sepanjang jalan mengakibatkan timbulnya celaan dari para pengunjung atas kejadian itu. Keadaan itu bagi mereka merupakan cacat sakral, karena tabut menurut tradisi harus dibuang dalam keadaan utuh. Bagaimana pun, dari segi ini maka tabut dapat dikatakan sebagai suatu persembahan kepada 'Nan Bana' (Yang Lain). Sesuatu yang menuntut kesempurnaan sebelum tiba pada tujuannya, sesuatu yang aib jika persembahan mengandung cacat fisik. Demikian, kecuali suasana yang tercipta mengandung 'surplus' emosi kolektif dan emosi riligijs, tetapi juga memperlihatkan 'surplus' emosi sosioreligijs yang memberi efek terhadap keperkasaan, kejayaan dan loyalitas kubu yang satu ketimbang kubu yang satu lainnya.

Menjelang pukul lima petang, arakan tabut di arahkan menuju arah barat kota Pariaman. Tempat yang dituju adalah sebuah gelanggang yang biasa dijadikan arena permainan rakyat. Tempat yang biasanya digunakan sebagai tempat permainan ini akhir-akhir ini populer disebut *Pantai Gandoriah*. Tempat ini merupakan tempat wisata pantai yang berada di persisir Lautan Indonesia, percis berada di belahan Barat kota Pariaman. Di sana ratusan ribu orang sudah menunggu, ingin menyaksikan peristiwa pembuangan tabut. Setelah mengerahkan pemuda *anak tabut* secara bergantian dari masing-masing pihak, satu persatu tabut berhasil melintasi jalan bersemak yang tidak mulus dilalui. Menjelang pantai, kepala burak berupa boneka mitis yang mensimbolisasikan malaikat dicopot dari kedua tabut. Sementara itu, semarak membuang tabut disertai luapan emosi yang begitu padat dan nyaris menyebabkan timbulnya 'perang pasir' yang berketerusan di sepanjang pantai. Ratusan ribu pengunjung melindungi

wajahnya dari siraman pasir yang menghujani pengunjung di sepanjang pantai. Mulanya hanyalah berupa tindakan iseng dari seseorang, tetapi kemudian menyulut timbulnya tindakan serupa dari seseorang yang lain. "*Perang pasir*" pun tak dapat dihindarkan, terjadi berkali-kali mengguyur kerumunan massa di sepanjang pantai. Semua orang berupaya melindungi kepala dari siraman pasir pantai.

Betepatan pukul 18.00, saat matahari terbenam di ufuk barat, kedua tabut digulingkan secara beramai-ramai ke sawang, laut. Begitu kedua tabut yang digulingkan dihempas ombak samudera, segerombol anak-anak, pemuda dari kedua belah pihak berduyun-duyun menaiki kerangka-kerangka tabut, seraya mencopot bagian-bagian tabut. Tidak sampai satu jam setelah itu, kerangka tabut telah menjadi bagian-bagian yang tercerai-berai di tangan-tangan mereka. Mereka adalah pemuda dan anak-anak tabut yang berasal dari kalangan *bukan keluarga tabut*.

Membuang tabut ke laut merupakan akhir seluruh prosesi ritual yang dilakukan pada tahun ini. Tabut yang dibuang ke laut merupakan representasi dari diterbangkannya jasad Hosen ke langit oleh malaikat yang mengendarai burak. Para *penghoyak tabut* kembali dengan sukaria, berkat keberhasilan mereka menyelesaikan pekerjaan yang berat. Mereka adalah orang yang *diibau datang, disuruah pai*. Mereka kembali ke posko mereka untuk menerima ala kadarnya, pembagian atas jasa mereka sepanjang hari. Mereka kembali dengan tindak sorak-sorai repetitif seperti, "*Ali Bidayo, Ali Bidansyah, Ya Hosen !*". Representasi perang antara Hosen dengan Yazid telah berakhir, kedua kubu yang seolah-olah bermusuhan selama dua belas hari pun berakhir.

Mereka mengatakan, jika tabut telah berhasil dibuang ke laut berarti merupakan wujud suatu kemenangan, karena *Hasan* dan *Hosen* telah berhasil naik ke langit (sorga) bersama dengan malaikat. Kenaikan *Hosen* bersamaan dengan buraknya itulah mengungkapkan suatu kemenangan, kemenangan melakukan amanah perayaan tabut. Kemenangan itu secara sosial diungkapkan melalui rekonsiliasi antara kedua kubu yang kelihatan saling bermusuhan selama festival. Mereka satu sama lain saling menjulurkan tangan, menyatakan ungkapan maaf atas keterlanjuran. Tindakan-tindakan ini mereka lakukan secara personal dengan sikap elegan sebagai pertanda bahwa mereka sudah berhasil melakukan suatu pekerjaan yang tidak mungkin dikerjakan sedikit orang.

Menurut tradisi, ritual belum berakhir sampai di sini. Tiga hari setelah itu, masih dilakukan suatu ritual yang disebut membuang benda-benda artefak ritual *daraga*. Ritus pascafestival ini memiliki hakikat bahwa segala persyaratan-persyaratan sepanjang prosesi ritual telah dilakukan, oleh karena itu bagian-bagian *daraga* yang masih tersisa sudah dapat dibuang sehingga tidak berakibat pada keluarga tabut. Hal ini sesuai dengan keyakinan yang diungkapkan melalui penuturan pawang bahwa adalah tabu bilamana ada bagian-bagian artefak tabut tinggal di rumah tabut. Namun demikian, ritual ini tidak dilakukan pada dua, tiga tahun terakhir ini. Begitu tabut di buang ke laut, *daraga* dibersihkan, pagar-pegar dibuang sebagaimana orang membuang sampah biasanya.

F. Ritus dan Perubahan Sosiokultural

Mengapa polaritas ritual terjadi? Pertanyaan ini berangkat

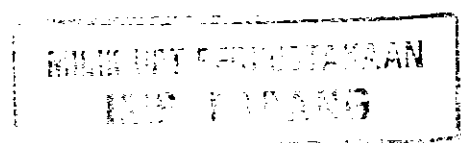
dari kenyataan bahwa praktek ritual tabut dapat berlangsung hanya jika terdapat sekurang-kurangnya dua komunitas yang masing-masing berasal dari wilayah tradisional yang berbeda. Dalam pelaksanaan tahun ini, kedua komunitas tersebut adalah kelompok *tabut pasar*, di satu sisi, dan kelompok *tabut subarang*, di sisi lain. Dalam pelaksanaan ritual, hubungan kedua komunitas tersebut tidak bersifat hierarkhis. Masing-masing pihak bersifat mandiri, tidak saling mencampuri, tetapi kehadiran keduanya menjadi syarat bagi terlaksananya festival ritual.

Dalam wacana tindak ritual muncul polaritas antara *tabut pasar* dengan *tabut subarang*. Polaritas tersebut muncul dengan cara di mana kedua pihak memerankan peran protagonis, di satu pihak, dan memerankan peran yang antagonis, di lain pihak. Dilihat dari sudut peran protagonis, kedua belah pihak komunitas ritual secara bersama-sama menempatkan posisinya sebagai komunitas yang menilai tinggi nilai tokoh protagonis. Sedangkan sifat antagonisnya diperlihatkan dengan cara menghadapi pihak komunitas lainnya, secara sadar atau tidak sadar, sebagai tokoh antagonis.

Namun demikian, polaritas di atas juga dapat dijelaskan sebagai manifestasi dari orientasi komunitas terhadap sistem tradisional. Secara sosiogeografis, komunitas ritual tabut terstrukturisasi ke dalam bentuk dualitas komunitas. Dualitas tersebut muncul dalam bentuk di mana kelompok yang satu adalah *tabut pasar* yang berasal dari *kenagarian pasar*, dan *tabut seberang* berasal dari *kenagarian V Koto Air Pampan* atau yang dahulu disebut *kenagarian subarang* mendukung ritual berdasarkan primordialitas asal. Dapat dikatakan bahwa komposisi komunitas

ini dapat dipandang sebagai transformasi dari hubungan struktural *antarnagari* pada masa dahulu. Menurut sistem tradisional, sebuah nagari merupakan suatu kesatuan yang memiliki sistem politik yang otonom. Dengan begitu, nagari-nagari yang bertetangga memiliki kedudukan setara. Dalam kaitan ini, Josselin de Jong (1980:81) menyebut hubungan antara nagari dengan nagari lain yang berbatasan sering ditunjukkan melalui fungsi pranata gelanggang atau tempat kegiatan duniawi. Dalam hal ini, disebutkan bahwa persyaratan berdirinya *nagari* adalah adanya gelanggang (*cock-pit*), di samping adanya *balai*, *mesjid*, *labuhan*, dan *tempat permaduan*. Navis (1986:190) mengatakan jika *gelanggang* merupakan tempat permainan rakyat, maka *pamedanan* sebagai wilayah takbertuan yang dijadikan tempat penyelesaian persengketaan antara orang seorang, kaum atau dua nagari yang bertikai.

Pertunjukan tabut berlangsung pada suatu arena yang diposisikan di sekitar garis demarkasi yang memisahkan antara kenagarian. Dalam kasus pertunjukan tabut, ritus perselisihan dilaksanakan di sekitar wilayah perbatasan antara Kenagarian pasar dan Kenagarian V Koto Air Pampan. Dalam sistem ritual tradisional cara ini menurut Josselin de Jong (1982:82) masih ditemui hingga sekitar tahun 1920-an, yang dipandang berfungsi sebagai ritual moiety di Minangkabau. Ia memandang ritual sejenis ini sebagai manifestasi persaingan dualistik (*dualistic rivalry*) yang diragakan dalam unjuk prestise sosial (*potlatch*). Dikatakan, pola komposisi dualistik tersebut umumnya berpola desa lawan bukit, serdadu lawan pelaut, barat lawan timur, dan masing-masing kelompok memandang kelompok yang lainnya sebagai



musuh (*enemy*). Ciri ritual *moiety* ini berkoeksistensi dalam ritual tabut. Berdasarkan pengamatan Kartomi (1986a) dapat diketahui bahwa kekuasaan yang mengendalikan jalannya prosesi ritual tabut berada di tangan *pawang* dan para pimpinan tradisional. Seperti keadaannya masa kini, ritus-ritus berselisih senantiasa dilaksanakan pada daerah perbatasan antarnagari, dan pada waktu sakral yang dimaknai sebagai daerah dan waktu yang bebas hukum ketertiban nasional, dan pendukung ritual tabut selalu berasal dari dua *nagari* yang berbeda.

Berdasarkan pengertian di atas, persaingan dualistik yang disebutkan de Josselin de Jong di atas merupakan ekspresi dari pandangan 'melawan dunia orang' (*melawan dunia urang*). Dalam ritual tabut, keadaan ini dimanifestasikan dengan cara di mana masing-masing pihak berkompetisi secara sibomlik memperlihatkan kejayaan, kemegahan, kebersamaan, keperkasaan yang satu terhadap yang lainnya, tetapi satu sama lain tidak saling meniadakan. Kompetisi ritual itu berlangsung dinamik menurut aturan sosioritual yang disebut, *nan gadang jan malendan, nan cadiak jan manjua*, yang berkuasa menenggang yang lemah.

Berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan bahwa wacana mitos dan sistem tradisional menopang dinamika polaritas ritual ini. Intensi tindak ritual kedua komunitas ritual diperlihatkan dengan cara menilai tinggi sistem nilai yang didukung tokoh protagonis dan memandang sebaliknya terhadap ide tokoh antagonis. Visi komunitas yang protagonis bersumber dari model mitos, sedangkan visi komunitas antagonis bersumber dari orientasi komunitas terhadap sistem kenagarian. Secara ritual, kombinasi kedua model di atas diperlihatkan dengan cara menjungjung

tinggi keluhuran, kebesaran tokoh-tokoh protagonis mitis, seperti Ali, Hasan, utamanya Hosen. Sementara itu, kedua komunitas saling berusaha membangun konstruksi tabut yang lebih raksasa ketimbang tabut lawan, menampilkan dekorasi artistik yang lebih unik ketimbang satu yang lain, memperlihatkan perilaku sakral pada saat *hoyak ta-buik* dengan arogansi dan provokasi yang unik satu sama lain.

Seperti dikatakan sebelumnya bahwa orientasi komunitas terhadap sistem nilai yang mengacu pada konsep *alam terkembang jadi guru* merupakan metafora akar yang diwujudkan dalam tatanan kompleks artefak dan tindakan-tindakan ritual tabut. Kecuali intensinya memanasikan apresiasi yang tinggi akan harkat tokoh-tokoh protagonis (+), tetapi juga merefleksikan prestise sosial dan kejayaan citra *harga diri* yang bernilai lebih satu sama lainnya. Spiro (1980:108) menyebut intensi pertama sebagai fungsi tersembunyi (*latent*), sedangkan yang kedua sebagai fungsi nyata (*manifest*).

Kedua, polaritas tersebut secara unik dapat berlangsung karena tindak ritual *berselisih* dan *basosoh* berlangsung dalam keadaan *liminal*. Dalam keadaan demikian tindak ritual berlangsung bukan dalam keadaan sosial (*social states*) tetapi sebagaimana dicirikan Van Gennep (1960) pada tahap *merge* dalam ritus lintasan (*rites de passage*). Turner (1983:28-9) mengemukakan ciri pokok kondisi *liminalitas* sebagai peniadaan intensi tindak sosial yang berlaku umum dalam keadaan sosial atau relasi-relasi sosial menurut status sosial normal.

Keadaan seperti ini dapat ditunjukkan melalui karakteristik pertunjukan ritual *taout* pada masa akhir-akhir ini. Menurut

pandangan komunitas yang terungkap melalui komentar yang terliput di lapangan, keadaannya dapat kemukakan dengan mengutip sebuah ulasan yang ditemui dalam brosur panitia tabut pada pelaksanaan tahun 1985 sebagai berikut:

".... kebanyakan orang tidak menghayati hikmah yang terkandung dalam rentetan peristiwa yang berhubungan dengan kebudayaan tabut ini, sehingga timbul bermacam-macam kejadian yang tidak diinginkan. Yang sangat aneh adalah timbulnya perkelahian-perkelahian antara orang-orang yang mempunyai kepercayaan sesama Islam, antara satu kampung dengan kampung yang lain, tidak kenal ipar-besan, andan-pasumandan, mamak-kemenakan, kalau perkelahian datang pukul-memukul saja, sedangkan kebudayaan tabut itu membangkitkan semangat juang melawan kezaliman dan memupuk jiwa kepahlawanan untuk menggalang diri sebagai pembawa kebenaran" (Dikutip dari brosur: *Tabuik Piaman*, 1406 H/ 1985: 14).

Bagaimanapun, suasana-suasana seperti dikemukakan di atas, dapat dikatakan merupakan gambaran dari orientasi komunitas terhadap fungsi *pemedanan* dalam sistem tradisional. Navis (1986:189) mendeskripsikan pranata pemedanan (*pamedanan*) sebagai wilayah tidak bertuan, yang digunakan sebagai tempat menyelesaikan persengketaan antara kaum, dan atau antara nagari yang tidak mungkin diselesaikan penghulu masing-masing. Persengketaan yang dibawa ke *pemedanan* lebih bersifat persengketaan karena harga diri seseorang tersinggung, baik diselesaikan secara fisik maupun secara simbolik. Dengan kata lain, pemedanan atau dan ritual tabut dapat dipandang sebagai wadah yang memberikan kemungkinan ditemukannya solusi-solusi terhadap keadaan relasi-relasi sosial yang disharmonik antar-individu atau kelompok sosial.

Dengan kata lain, fenomena konflik ritual yang muncul

dalam pertunjukan ritual seperti di atas yang dijelaskan Kartomi (1986) sebagai signifikansi fungsi musik gendang tabut dalam ritual adalah sangat terbatas untuk dijadikan sebagai sandaran kesimpulan. Dikatakan, "*Without the drumming, however, the antagonism that was supposed to exist the two sides was entirely absent. Without the music, the occasion was meaningless*" (Kartomi, 1986:155-6). Dalam hal ini, Kartomi tidak memandang instrumen gendang dan suasana musikal yang ditimbulkannya sebagai pemicu tereksteriorisanya intensi yang mengandung konflik dan dinamika sosial. Dalam pandangan saya, musik gendang adalah medium yang memungkinkan komunitas ritual bertindak, berperilaku dengan suatu cara yang khas, spontan, yang tidak mungkin dilakukannya dalam suasana kendala-kendala situasi sosial normal.

Turner (1983:55) menyebut *drama sosial* sebagai satuan-satuan peristiwa sosial yang *disharmonik*, yakni suasana yang mengandung konflik. Secara prosedural, drama sosial berlangsung melalui empat fase peristiwa sosial dalam masyarakat. Kesatu, pelanggaran kebiasaan (*breach of regular*) yang sudah mapan merupakan pertanda awal munculnya krisis awal integrasi sosial. Kedua, berlanjutnya pelanggaran terhadap kebiasaan (*following breach of regular*) sebagai pertanda meningkatnya krisis hubungan-hubungan sosial. Ketiga, munculnya aksi penyebaran krisis (*redressive action*) yang diwujudkan dalam bentuk tindakan-tindakan pengganti melalui berbagai bentuk tindakan. Keempat, penyatuan kembali (*reintegration*) relasi-relasi sosial yang mengalami krisis. Mekanisme perubahan sosial sebagaimana dise-

but terakhir ini merupakan fungsi yang sering diemban oleh festival ritual atau seremonial.

Dapat dikatakan bahwa fungsi integrasi sosial seperti dimaksud di atas diperankan secara efektif oleh ritual tabut. Akan tetapi, karena tipe ritual tabut mengandung karakteristik sebagai ritual perang maka terdapat kecenderungan bahwa intensi obyektif dan intensi subyektif individual sering tereksteriorisasi secara tersembunyi dalam prosesi ritus "berselish". Oleh karena itu, ritual mengemban fungsi integrasi sosial yang memungkinkan hubungan-hubungan sosial dalam suatu komunitas pada masa itu bergerak menurut pola yang bersifat sentripetal dan sentrifugal. Dengan kata lain, keadaan relasi sosial yang disharmonik dapat meningkat menjadi krisis atau sebaliknya pada saat ritual dilangsungkan. Keadaan disharmonik dalam hal ini sini harus diartikan sebagai tegangan-tegangan keseharian yang berlangsung sebagai bagian dari proses adaptasi dinamik dalam bentuk *melawan dunia orang*. Ketegangan itu merupakan suasana yang tercipta dalam rangka mencapai prestasi dan prestise sosial, sebagaimana sering diungkapkan *hendak mulia suka memberi, hendak ternama berdiri pada kemenangan, hendak cerdas rajin berguru, hendak kaya kuat mencari*. Ungkapan ini mengacu pada usaha-usaha individu atau kelompok meraih harga diri yang lebih ternama dalam berhadapan dengan individu atau kelompok lainnya.

Dalam kasus pertunjukan tabut, orientasi komunitas terhadap sistem sosiogeografis berfungsi sebagai basis konvensional bagi pemberian label kedua komunitas, yakni kelompok *tabut*

pasar atau dan *tabut subarang*. Akan tetapi, sistem religius, yang bersumber dari mitos, membentuk integrasi antara kedua komunitas ritual. Dengan demikian, di satu sisi ritual berfungsi menegaskan kesatuan sosial komunitas, dan di sisi lain mengandung fungsi mempertegas perasaan membedakan diri dari komunitas lainnya. Hal ini relevan dengan latar belakang sosio-geografis kedua komunitas *tabut*, komunitas *tabut pasar* berasal dari kampung yang berada di *nagari* di sepanjang pantai, sementara komunitas *tabut subarang* berasal dari wilayah kenagarian yang ada di sekitar belahan dalam Pariaman. Dengan kata lain, kedua belah pihak peserta ritual berasal dari *nagari* yang berbeda-beda.

Berdasarkan uraian di atas dapat dikemukakan bahwa struktur mitos menjadi model bagi munculnya polaritas ritual, di satu pihak, tetapi juga orientasi komunitas terhadap sistem tradisional memberi kontribusi bagi terbentuknya polaritas pelaksanaan ritual menjadi *tabut pasar* versus *tabut subarang*. Berkaitan dengan polaritas ritual, mitos berfungsi memberi arah terhadap model dualistik ritual, sedangkan aspek sosiogeografis memberi kontribusi bagi munculnya polaritas komunitas ritual. Demikian, ritual dapat dipandang berfungsi fungsi *pemedanan* di satu sisi, tetapi merupakan sarana penghayatan religius di lain sisi.

Ketika Suparlan (1993) menjelaskan fenomena perubahan tradisi keagamaan, ia mengatakan bahwa perubahan tersebut disebabkan oleh adanya perbedaan interpretasi para penganut dan oleh situasi-situasi yang diinterpretasikan secara berlainan

oleh para penganutnya. Pasang surut pelaksanaan ritual tabut sejak 1930-an hingga dekade terakhir ini dapat dijelaskan menurut pendapat di atas. Kenyataan pasang surut tersebut bukan hanya berkaitan dengan lahirnya reformisme Islam pada 1920-an, tetapi juga tidak terlepas dari kontrol pihak pemerintah kolonial Belanda, kependudukan Jepang, partai-partai politik pasca-kemerdekaan, dan pemerintah orde baru (Kartomi, 1986a). Perbedaannya adalah bahwa sebelum dekade terakhir ini, ritual tetap merupakan aktivitas yang lahir dari prakarsa masyarakat, khususnya keluarga pewaris tabut. Mereka menyebut pola pelaksanaan tabut hingga tahun ini sebagai tradisi yang *mambosek dari bumi*, menyembur dari bumi. Peranan penting berada di tangan para *ninik-mamak* atau tua adat, mereka berkuasa untuk mengatur dan membimbing *anak-kemenakan* mereka pada pelaksanaan ritual.

Awal 1980-an merupakan momentum baru bagi munculnya pola pelaksanaan ritual dengan versi sekuler. Sistem nasional, baik dilihat dari sisi konstitusional maupun implementasi pembangunan nasional menciptakan situasi baru bagi keberadaan tabut. Dalam hal ini, sistem nasional merupakan pengimplementasian sistem konstitusional dan implementasi pembangunan nasional yang didukung secara hierarkhis oleh struktur birokrat pusat hingga di tingkat daerah. Dari sisi pembangunan ekonomi nasional, tabut bukan lagi dipandang penting sebatas komunitas tabut ritual, melainkan ritual ini dipandang penting sebagai alternatif bagi peningkatan sumber pendapatan daerah melalui program kepariwisataan.

Terdapat dua konsekuensi mendasar dari pengaruh sistem

nasional yang secara langsung dan tidak langsung terhadap pertunjukan tabut di Pariaman. Pertama, berkaitan dengan otoritas yang memegang "keamanan" pelaksanaan ritual. Pada mulanya, otoritas pelaksanaan ritual berada di tangan pawang dengan dibantu oleh struktur tradisional, akan tetapi pada satu dekade terakhir ini peran tersebut beralih dari otoritas tradisional ke tangan lembaga formal, aparat kepolisian setempat. Secara deskriptif, status keamanan formal lebih kurang sama dengan status massa penonton. Akan tetapi secara kontekstual, dengan turut sertanya keamanan formal mendampingi sepanjang peristiwa ritual maka hal ini secara ritual berpengaruh terhadap otoritas pawang dan *ninik-mamak*. Dalam hal ini yang terjadi adalah penggabungan dua suasana, yaitu keamanan formal hadir sebagai orang yang bertanggung jawab terhadap situasi sosial yang bersifat, menggunakan istilah Turner (1982) "struktural", sedangkan komunitas, pelaku-pelaku dan penggerak, ritual berada dalam keadaan sosial yang bersifat "antistruktural".

Kedua, dengan masuknya program pariwisata nasional, maka di satu sisi pertunjukan tabut menjadi tradisi yang bernilai ekonomis bagi kalangan pemerintah, tetapi sekaligus berdampak terjadinya desakralisasi atau sekularisasi ritus. Desakralisasi itu terutama terjadi karena hilangnya makna waktu sakral sejalan dengan munculnya kebijakan penyesuaian pelaksanaan ritual tabut dengan momentum wisata. Menurut norma pelaksanaan tabut, waktu sakral pelaksanaannya berawal dari tanggal 1 Muharam dan berakhir 10 Muharam menurut kalender Hijriah. Sementara itu, kebijaksanaan baru menggugatnya dengan direalisasikan ketetapan

hari terakhir sekaligus hari puncak ritual pada hari hari Minggu pada setiap pelaksanaannya. Masyarakat dengan kemampuan dana terbatas, yang hanya bersumber dari dana sumbangan sukarela keluarga setempat, akhirnya tidak mampu melaksanakan sendiri pola ritual yang disebut *tabut adat*.

BAB V P E N U T U P

A. Kesimpulan Penelitian

Belum dapat sepenuhnya diketahui sejak kapan pertunjukan ritual *tabut* mengalami kontak dengan masyarakat Minangkabau di Sumatera Barat. Penjelasan spekulatif yang pernah dikemukakan Parlindungan melalui buku *Tuanku Rao* (1965) dan Hamka melalui buku *Antara Khayal dan Fakta: Tuanku Rao* (1974) tidak memberikan informasi yang sistematis terhadap masalah ini. Namun demikian, penjelasan Kartomi (1986) terhadap lintasan sejarah *tabut* agaknya dapat dijadikan sebagai titik tolak. Menurut pengamatannya, terdapat ritual *tabut* pada berbagai kelompok masyarakat di Indonesia yang keluruhannya dapat dikategorikan ke dalam dua tipe ritual, yaitu corak ritual sederhana dan ritual yang dielaborasi menjadi ritual yang kompleks. Munculnya kedua tipe tersebut dilatarbelakangi oleh dua gelombang sejarah Islam Syi'ah yang pernah berpengaruh ke Indonesia.

Tipe pertama dengan bentuk ritual *tabut* yang sederhana, diperkirakan masuk pada gelombang pertama yang berlangsung sekitar Abad 14 yang lalu. Jenis pertama ini menyebar dari arah Utara menuju ke Selatan pulau Sumatera, seperti terdapat misalnya *tabut* yang disebut *Asan-Usen* di Aceh, *tabut* di Barus, Sibolga dan Riau. Tipe kedua merupakan bentuk ritual yang terelaborasi menjadi ritual teatral, yang diduga masuk pada gelombang kedua Islam berpengaruh ke Indonesia sekitar akhir abad 17 yang lalu. Gelombang kedua ini masuk melalui jalur India bersamaan dengan didatangkannya para serdadu Inggris

berbangsa India dari suku Sipahi (*British Indian Sepoy troops*) untuk membangun dan mempertahankan benteng Inggris di Bengkulu. Kesamaan tipe *tabot* di India, *tabot* di Bengkulu dan *tabuik* di Pariaman merupakan indikasi yang dijadikan dasar untuk mengatakan bahwa tabut pada ketiga kawasan tersebut mengandung tipe yang sama. Menurut legenda lokal di kalangan pendukung *tabut* di Pariaman, orang Sipahi dari Bengkulu sekitar akhir abad 19 menyebar ke daerah pesisir pantai barat Sumatera Barat, seperti halnya sekelompok kecil di antara pendukung tabut di Pariaman sekarang ini.

Begitupun, sejarah pertumbuhannya tidak terlepas dari masa pasang surut, baik karena faktor yang bersumber dari iklim kependudukan Belanda dan Jepang maupun sistem keagamaan dan sistem nasional. Pada dekade 1920-an, misalnya, tabut mengalami kendala pertumbuhan dalam kaitannya dengan kepentingan pemerintah kolonial Belanda, gerakan Muhammadiyah sejak 1930-an berupaya mengeliminasi unsur-unsur yang dipandang sebagai peninggalan Syi'ah. Di lain pihak, pada era pascarevolusi kemerdekaan tabut muncul kembali kepermukaan melalui campur tangan partai politik pada masa itu, seperti Partai Komunis Indonesia (PKI) dan Partai Nasional Indonesia (PKI). Situasi demikian menjadi sebab lahirnya kebijakan pemerintah setempat melarang kembali pertunjukan tahun 1965 hingga pertengahan 1970-an.

Peningkatan pendapatan daerah melalui bidang kepariwisataan merupakan konsensus yang sudah lama diupayakan antara pimpinan formal dan informal di Sumatera Barat. Hal ini berkaitan dengan kenyataan bahwa sejak lama sumber pendapatan daerah yang berasal dari bidang kepariwisataan dipandang berbeda oleh unsur pimpinan informal yang termasuk dalam struktur *tiga*

tungku sejarangan. Akan tetapi semenjak 1980-an ditemukan kecenderungan konsensus melalui tumbuhnya kesepahaman antara pemerintah daerah dengan para ulama setempat. Hal ini sejalan dengan maraknya pemikiran di tingkat nasional mengenai pentingnya peningkatan pendapatan nasional melalui sumber daya alam *nonmigas*. Situasi ini mendorong tumbuhnya pemikiran ulang terhadap pemanfaatan sistem ekologis, peninggalan-peninggalan kepurbakalaan, dan kesenian-kesenian tradisional untuk dimekarkan sebagai aset kepariwisataan di Sumatera Barat. Dengan begitu, potensi ekologis pantai Pariaman dan siklus pertunjukan tabut tahunan merupakan dua faktor yang memungkinkan munculnya kembali gagasan pemerintah dan pemuka masyarakat lainnya untuk medesakralisasi ritual tabut.

Pertunjukan tabut pada hakikatnya mengandung tiga unsur pokok, antara lain, unsur mitos, ritual dan komunitas. Dapat dikatakan bahwa unsur mitos tabut mengandung sistem kepercayaan religius. Sistem kepercayaan tersebut mengacu pada utamanya misteri kematian tokoh mitologis Hosen. Menurut mitologinya, kematian Ali, Hasan, utamanya Hosen tidaklah sama dengan kematian orang-orang biasa. Peristiwa kematiannya lebih merupakan kematian seorang tokoh sipiritual yang memiliki status sebagai martir atau mati *syahid*. Menurut logika internal mitos, legalitas status tokoh sakral ini dilegitimasi melalui kehadiran tokoh mitis 'malaikat' yang berperan mengemansipasi kematian Hosen dengan cara membawa jasadnya terbang ke 'langit'.

Secara struktural, ritual tabut mengandung dua dimensi, yakni tabut sebagai prosesi-prosesi ritual, dan tabut sebagai sistem ikonik. Tabut sebagai ikonitas berarti tabut merupakan konstruksi sistem makna yang disandikan dalam serangkaian

simbol yang dipandang identik merepresentasikan pandangan hidup masyarakat. Sistem makna tersebut terutama diendapkan dalam struktur tabut yang disebut *pangkat bawah* dan *pangkat atas*. Pangkat bawah adalah representasi sistem tradisional yang mengacu pada sistem adat, sedangkan pangkat atas merupakan representasi sistem agama. Konstruksi sempurna dari *pangkat bawah* dengan *pangkat atas* merupakan representasi dari model ideal masyarakat yang disimpulkan melalui ungkapan *adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah*.

Tabut sebagai prosesi-prosesi ritual mengacu pada pengertian direalisasikannya serangkaian tindakan ritual yang memuat interpretasi komunitas terhadap makna mitos dan tanggapan mereka terhadap lingkungan sosial. Secara struktural, prosesi-prosesi tabut distrukturisasi ke dalam serangkaian tindakan simbolik, seperti *mengambil tanah, mengambil batang pisang, meradai, maatam, mengarak jari-jari, mengarak serban, tabut naik pangkat, dan tabut dibuang ke laut*. Keseluruhan tindak simbolik ini direalisasikan secara ritual dengan dipolarisasi secara sosial menurut sistem *kenagarian* oleh komunitas ritual.

Komunitas adalah pelaku-pelaku (*subjects*) dan penggerak (*agent*) yang terlibat langsung atau tidak langsung dalam peristiwa pertunjukan tabut. Dalam pengertian yang sempit, komunitas pendukung langsung dan tidak langsung peristiwa ritual adalah masyarakat lokal menurut sistem dan struktur tradisional. Corak komunitas yang diturunkan melalui sistem tradisional yang terpenting adalah munculnya pola dualistik menurut sistem *kenagarian* tradisional. Pola ini melahirkan struktur ritual di mana keseluruhan komunitas terpolarisasi menjadi komunitas

Kenagarian Pasar sebagai pendukung *tabut pasar* dan komunitas *Kenagarian V Koto Air Pampan* sebagai pendukung *tabut seberang*. Pertemuan antara keduanya hanya pada saat ritus "berselisih" pada tapal batas kedua *nagari* di mana tempat tersebut diandalkan sebagai *Padang Karbela*.

Selain komunitas berasal dari kedua wilayah *tabut*, tetapi keberadaan *tabut* juga dipengaruhi komunitas masyarakat luas, khususnya Sumatera Barat, seperti ulama Muhammadiyah, dan kelompok pimpinan birokrasi nasional. Kedua kelompok sosial ini juga bertindak sebagai *interpretant* dan karena pengaruh otoritas signifikan di kalangan masyarakat maka produk tanggapan mereka berpengaruh secara nyata dan berarti terhadap transformasi struktur ritual. Sistem nasional diturunkan melalui kolaborasi antara kelompok ulama dengan kelompok kelompok struktural pemerintahan. Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa bahwa pihak ulama menolak tradisi ini dilanggengkan, sedangkan pihak pemerintah memandangnya sebagai aset dalam pengembangan kepariwisataan. Resolusi dari kedua keinginan yang berbeda ini diwujudkan dengan cara mesekularisasikan pertunjukan *tabut*. Dampak dari resolusi ini adalah munculnya dualitas tatanan pelaksanaan *tabut*. Di satu sisi, sementara para pemuka adat menghendaki pelaksanaan *tabut* melalui prinsip *mambosek dari bumi*, pada saat yang bersamaan pihak ulama dan elite birokrasi menghendaki prinsip *manitiak dari langit*.

B. Rekomendasi Teoritik

Secara teoritis ada pernyataan yang mengatakan bahwa ritual merupakan dramatisasi dari mitos, dan sebaliknya, mitos merupakan deskripsi dari ritual. Menyambut pernyataan ini,

dalam kajian ini dikemukakan anggapan dasar bahwa relasi antara mitos dan ritual tidaklah bersifat permanen akan tetapi dapat terstrukturisasi secara berbeda dalam kebudayaan yang berbeda atau dalam kebudayaan yang sama dalam waktu yang berbeda. Oleh karena itu, dapat dikemukakan bahwa totalitas makna pertunjukan tabut terletak pada gabungan cakrawala mitos, ritual dan orientasi sosial komunitas. Dengan kata lain, mitos memiliki fungsi memberi arah bagi kaidah-kaidah ritual, akan tetapi baik pada saat komunitas menafsirkan makna mitos maupun pada saat merealisasikannya ke dalam praktek ritual, komunitas dipengaruhi oleh orientasinya terhadap sistem tradisional dan sistem nasional. Secara konseptual, orientasi sosial komunitas dimaksudkan untuk sikap dan pandangan komunitas terhadap sistem tradisional dan sistem nasional yang ditunjukkan dari kehadiran dan ketidakhadirannya dalam struktur ritual.

Berdasarkan ringkasan yang diuraikan sebelumnya, dapat dikemukakan bahwa cakrawala mitos dan cakrawala komunitas berperan menentukan struktur ritual. Dalam hal ini, mitos mengandung struktur semantik bercorak dualistik. Struktur dualistik tersebut terbentuk sebagai konsekuensi dari pola hubungan figur-figur tokoh mitis protagonis dengan antagonis. Figur-figur tokoh mitis protagonis dapat dikatakan sebagai sistem simbolik yang berfungsi sebagai rujukan preferensi sistem nilai yang diinginkan atau diharapkan oleh kedua kelompok komunitas tabut. Sedangkan figur tokoh antagonis merupakan kebalikannya, yaitu sistem simbolik yang berkedudukan sebagai model dari sesuatu hal yang dijauhi, ditolak, dihindarkan oleh komunitas. Dalam hal ini, relasi dualitas *protagonis-antagonis* mitos merupakan model simbolik bagi munculnya polaritas komuni-

tas tabut.

Di lain pihak, polaritas tersebut dapat ditelusuri melalui pranata yang terdapat pada sistem tradisional masyarakat. Menurut de Josselin de Jong (1980) bahwa *nagari* merupakan unit sistem pemerintahan tertinggi dalam sistem tradisional di Minangkabau. Persyaratan berdirinya sebuah *nagari*, kecuali harus tersedia mesjid, balai, *tabuah*, tepian tempat mandi, tetapi juga harus ada *gelanggang* atau dan tempat kegiatan duniawi (*badunie*). Tempat kegiatan duniawi ini disebut Navis (1986) sebagai *pamedanan*. Menurut kaidah tradisional, wadah *pamedanan* biasanya berada di tapal batas antara dua *nagari*. Salah satu fungsi utamanya adalah sebagai arena penyelesaian kasus yang menyangkut pelecehan harga diri seseorang, suatu kaum atau masyarakat suatu *nagari*.

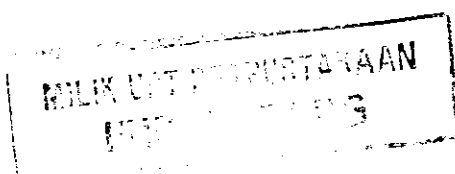
Esensi pengertian di atas dapat ditemukan dalam struktur ritual tabut, misalnya dalam corak komunitas dan ritus-ritus "berselisih". Dengan pengertian di atas, maka sistem tradisional yang mengacu pada sistem *kenagarian* tradisional berfungsi memberikan model bagi lingkup komunitas. Sistem *kenagarian* ini berfungsi membentuk kesadaran individu suatu komunitas untuk membedakan dirinya dari individu yang berasal dari komunitas lain (*in-outgroup feeling*). Lingkup komunitas tersebut melahirkan corak komunitas dualistik, yaitu komunitas *tabut pasar* yang berasal dari *kenagarian pasar* di satu pihak, dan *tabut seberang* yang berasal dari *kenagarian V Koto Air Pampan* di lain pihak. Seperti halnya dalam sistem tradisional di mana hubungan antara *nagari* yang satu dengan *nagari* yang lain bersifat mandiri maka sepanjang prosesual ritual hubungan antara *tabut pasar* dengan *tabut seberang* juga bersifat mandiri tetapi tidak terpisahkan

satu sama lain.

Kombinasi kedua model simbolik yang bersumber dari mitos dan model simbolik yang bersumber dari sistem tradisional dalam ritual berlangsung dalam kondisi *liminal*. Secara kontekstual, komunitas tabut mengklaim diri sebagai penyandang peran protagonis, sementara itu satu sama lain menghadapi komunitas lainnya sebagai penyandang peran antagonis. Dalam kondisi demikian, ritual secara nyata mengandung fungsi ganda, yakni sebagai gerakan proses-proses sosiorereligius yang mengandung kekuatan sentripetal dan sentrifugal bagi pola hubungan-hubungan individu dalam atau antar-komunitas ritual. Sebagai gerakan sentripetal, ritual berfungsi menciptakan, mengukuhkan, menguatkan kohesivitas sosial, sedangkan ritual sebagai gerakan sentrifugal menjadi wadah yang berfungsi menyeleksi, mempertegas keretakan sosial atau menjadi wadah proyektif akan adanya konflik sosial. Bagaimanapun, fungsi ganda ini inheren dalam ritual tabut terutama karena tipenya sebagai ritual perang. Konsekuensinya adalah bahwa ritual menyediakan kemungkinan yang luas terhadap tumpangtindihnya pengungkapan intensi *noematik* dan *noesis*.

Pengungkapan *noema* mitos secara konsisten sepanjang prosesual ritual dapat dikatakan sebagai proyeksi dari realitas sosial masyarakat setempat. Dalam keadaan demikian, ritual sekaligus berperan meneguhkan kembali hubungan-hubungan sosial masyarakat. Akan tetapi, dengan terbukanya alternatif terbaurnya intensi *noesis* ganda dalam ritual maka peristiwa ritual memerankan fungsi dialektis antara keadaan disharmonik dengan integrasi sosial komunitas.

Dalam hal demikian, bentrok (*battle*) antar-komunitas tidak



dapat dikatakan sebagai determinasi aspek musikal sebagaimana dijelaskan Kartomi (1982). Peran suasana musikal lebih dapat dijelaskan sebagai penyedia iklim bagi eksternalisasi fungsi ganda yang bersifat dialektis tadi. Kecenderungan efektifnya fungsi ganda di atas sangat berkaitan dengan pergeseran otoritas pimpinan tradisional dalam masyarakat, khususnya dalam konteks penyelenggaraan tabut. Pimpinan tradisional yang terpenting adalah para *ninik-mamak* yang terdiri dari para penghulu, *tungganai*, dan ulama pada masyarakat setempat. Menurut sistem tradisional, deskripsi peran anggota masyarakat terungkap seperti dalam adagium *anak dipangku, kemenakan dibimbing*. Akan tetapi dengan melemahnya otoritas elite tradisional maka efektivitas kontrol sosial dalam ritual pun menjadi melemah pula, dan berakibat pada munculnya interupsi pelaksanaan ritual.

Faktor yang utama menyebabkan pergeseran peran pimpinan tradisional, seperti pawang dan para *ninik-mamak*, dalam pelaksanaan tabut bersumber dari sistem nasional. Sistem nasional itu berpengaruh sejalan dengan direalisasikannya gagasan pengembangan bidang kepariwisataan. Lebih lanjut, gagasan ini mendorong penginovasian pertunjukan tabut menjadi pertunjukan sekuler. Gerakan kepariwisataan dalam festival tabut merupakan manifestasi sistem nasional yang secara hierarkhis didukung para kolaborator yang *kofiguratif* terhadap pembangunan nasional. Sebaliknya, keterbatasan akses para *ninik-mamak* melibatkan diri melalui gerakan inovasi ini menyebabkan sebagian mereka bercokol pada visinya yang *post-figuratif* dalam pelaksanaan ritual. Kenyataan ini berlangsung dalam kondisi diwujudkan perubahan gaya penyajian ritual dari bentuk ritus reli-

gius menjadi pertunjukan sekuler. Perubahan tersebut berakibat bagi ketidakteraturan sistem makna yang disandikan secara simbolik dalam mitos dan ritual. Menurut versi pendukung ritus *tabut adat*, ritual merupakan sarana komunikasi simbolik sosio-religius, sedangkan dalam pandangan politik pembangunan kepariwisataan, ritus *tabut* merupakan komunikasi sosial yang berorientasi ekonomis.

Kecenderungan kontemporer menunjukkan bahwa kompleks cakrawala komunitas maka otoritas yang menjadi sumber peletak makna mitos dan ritual cenderung mengalami perubahan ke arah otoritas yang dominan berpengaruh terhadap masyarakat. Melalui kasus pertunjukan *tabut*, secara teoritis dapat dikemukakan bahwa pergeseran otoritas peletak makna terjadi melalui tiga tahap pergeseran. Pada tahap dini, masyarakat memandang mitos sebagai otoritas makna sehingga peran komunitas adalah menjelajahi originalitas makna mitos. Dalam hal ini, komunitas tidak memerankan kreativitasnya, kecuali berupaya mencari makna mitos dalam bentuk nilai yang paling asli (*original*), kemudian merealisasikannya dalam ritual. Pada tahap kedua, komunitas secara kreatif menafsirkan makna mitos dan merealisasikan ritualnya sesuai dengan sistem tradisional serta merta menjaga keaslian makna yang dipandang masih setara dengan makna asli dari mitos. Pada tahap ketiga, kedudukan mitos dan sistem tradisional bergeser melalui kehadiran sistem nasional maupun sistem global. Pada tahap ini makna mitos dan ritual sangat tergantung pada sejauhmana sistem nasional dan global memberi kontribusi menciptakan cakrawala baru terhadap mitos dan ritual.

GLOSARI

A

- adat = Kebiasaan setempat.
- Adat = Norma, hukum, kaidah tradisional.
- Ali Mahatam = Irama khas lagu dengan tempo lambat yang mencerminkan kepiluan.
- Anak-kemenakan = Para pemuda dalam suatu *nagari*.
- Arak panja (*penjah*) = Ritus mengarak jari-jari mitis Hosen.
- Atam = Tonggak yang menjadi rangka dasar bangun tabut pangkat atas.

B

- Batabuik (*bertabut*) = Melaksanakan upacara tabut
- Basapa (*bersafar*) = Ritus ziarah ke kuburan seorang-guru spiritual.
- Bidaah = Tindakan yang dianggap sesat.
- Burak (*boraag*) = Burung mitis yang mengedari tabut.

C

- Cadiak-pandai (*cerdik-pandai*) = Pimpinan tradisional yang dipandang menguasai adat, dewasa dalam adat.
- Cipai (*cipahi*) = Kelompok masyarakat yang mengakui diri mempunyai hubungan genealogis dengan orang yang menyaksikan perang di Padang Karbela.

D

- Daraga = Kuburan mitis Hosen yang ditempatkan di pusat ritual.
- Disuruah pai, diimbau tibo = Ungkapan kepada pemuda *nagari* yang selalu siap bekerjasama dengan para *ninik-mamak*
- Dol = Alat musik pukul (gendang) bermuka dua.
- Dusun = Suatu wilayah yang lebih kecil dari *koto*

Dulang	= Talam tempat sesajen ketika upacara tabut.
Drabuka	= Bendera kebesaran dalam upacara tabut.
F	
Festival	= Perayaan yang dilakukan memperingati suatu tokoh, masa yang dianggap penting
Festival tabuik	= Perayaan tabut
J	
Jenawi	= Pedang yang disematkan pawang di pinggang dan digunakan memancing batang pisang.
K	
Kampung	= Suatu wilayah yang setaraf dengan desa.
Keluarga tabuik	= Keluarga yang mengaku sebagai pembawa ritus tabut ke Pariaman.
Kenagarian (<i>negeri</i>)	= Menunjuk pada kesatuan wilayah otonom secara struktural dalam pemerintahan tradisional Minangkabau.
Koto	= Suatu wilayah yang berada di bawah struktur <i>kenagarian</i>
M	
Maatam	= Ritus yang dilakukan untuk menunjukkan rasa prihatin atas kematian Hosen.
Maarak jari-jari (<i>penjah</i>)	= Ritus mengarak jari-jari mitis Hosen.
Maarak soroban (<i>serban</i>)	= Ritus mengarak serban mitis Hosen.
Mamak	= Saudara laki-laki ibu.
Membuang tabut	= Ritus paling akhir dalam rangkaian ritus dengan cara membuang tabut ke laut.
Mengambil batang pisang	= Ritus yang biasa dilaksanakan setelah ritus mengambil tanah.

Mengambil tanah	= Ritus mengambil tanah dari dasar sungai yang dilaksanakan pada hari pertama upacara.
Maradai	= Ritus yang bertujuan menampung rasa simpati dengan cara mengumpulkan sumbangan spontan.
Mendarahi	= Menaburkan darah ayam di sekeliling <i>daraga</i>
Menitiak dari langik (<i>menitis dari langit</i>)	= pandangan yang diturunkan karena otoritas pimpinan (<i>top down</i>).
Mambosek dari bumi (<i>me-nyebur dari bawah</i>)	= pandangan yang diadaptasi dari masyarakat umum (<i>bottom up</i>).
N	
Nagari	= Unit wilayah tertinggi dalam sistem pemerintahan tradisional Minangkabau.
Ninik-mamak	= Pemuka adat pada umumnya.
P	
Pamenan anak nagari (<i>permainan anak nagari</i>)	= Akitivitas sekuler bagi pemuda setempat yang dianggap legal.
Panja	= Jari-jari, artefak mitis jari-jari Hosen.
Pangkat atas	= Bagian atas jagad tabut.
Pangkat bawah	= Bagian bawah jagad tabut.
Pawang	= Pemimpin upacara dalam pelaksanaan prosesi-prosesi ritual tabut.
R	
Rumah tabuik	= Rumah keluarga yang didiami oleh pawang, dan tempat disimpannya peralatan tabut.
S	
Serak	= Tonggak penyangga yang berpasangan dengan tonggak atam pada pangkat atas.
Sorobat	= Air yang disakralkan terbuat dari ramuan daun-daunan yang dianggap mempunyai khasiat.
T	
Tabuik (<i>tabut</i>)	= Suatu bentuk festival religius bernuansa Islam yang dikaitkan dengan mitologi Hasan-Hosen

Tabuik adat (<i>tabut adat</i>)	= Upacara tabut menurut kaidah sakral.
Tabuik batino	= Sosok tabut yang mengesankan kewanitaan, tidak garang dan kurang perkasa.
Tabuik jantan	= Sosok tabut yang mengesankan kejantanan dan keperkasaan.
Tabuik lenong	= Tabut berbentuk miniatur tabut raksasa.
Tabuik naik pangkat	= Ritus menaikkan pangkat atas ke pangkat bawah pada hari kesepuluh, yang keduanya dibangun terpisah.
Tabuik pariwisata	= Upacara tabut yang tidak berorientasi pada kaidah-kaidah ritus sakral.
Tabuik pasa (<i>tabut pasar</i>)	= Tabut yang didukung oleh komunitas di sekitar pasar Pariaman atau pinggir pantai.
Tabuik raksasa	= Bagun tabut yang besar, yang dibuat selama upacara tabut.
Tabuik subarang (<i>tabut seberang</i>)	= Tabut yang didukung oleh komunitas seberang pasar atau masyarakat pedalaman.
Taratak	= Suatu wilayah yang lebih kecil dari dusun.
Tasa	= Alat musik pukul bermuka satu
Tigo tungku sajarangan (<i>tiga tungku sejarangan</i>)	= Kesatuan pimpinan yang terdiri dari <i>ninik-mamak, cerdas padai, dan alim-ulama</i>
Tuo adat	= Pemuka adat setempat
Tukang tabuik	= Orang yang diupah secara ritual membuat tabut pada saat upacara.
Tungku	= Struktur dasar bagian paling bawah yang terdiri atas empat kaki bangun tabut.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Amran, Rusli. (1980). *Sumatera Barat Hingga Plakat Panjang*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Bleicher, Josef. (1982). *The Hermeneutic Imagination: Outline of a Positive Scientism and Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- De Josselin de Jong, P.E. (1980). *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-political Structure in Indonesia*. Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgeverij.
- Darwis, Alwir. (1984). *Tabut Pariaman Bukan Suatu Upacara Keagamaan*. Padang: FPIPS-IKIP Padang (tidak dipublikasikan).
- Eliade, Mircea. (1959). *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt, Brace & World Inc.
- Esten, Mursal. (1992). *Tradisi dan Modernitas dalam Sandiwara*. Jakarta: Intermedia.
- Gellner, Ernest. (1992). *Menolak Posmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, terjemahan dari, *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Geertz, Clifford. (1973). *Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, Inc.
- (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, Inc.
- H A M K A. (1974). *Antara Fakta dan Khayal "Tuanku Rao"*. Jakarta: Bulan Bintang.
- (1982). *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera Barat*. Jakarta: Umminda.
- Humas V Koto Air Pampan. (1985). *Tabuik Piaman 1406/1985. Pariaman: Humas V Koto Air Pampan. Pariaman (tidak terbit)*.
- Kartomi, J. Margaret. (1986) *Tabut - A Shiah Ritual Transplanted from India to Sumatra, dalam Ninetieth Century Indonesia*, David P. Chandler and M.C. Ricklefs, (ed.). Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, hal. 142-162.
- Lerner, Daniel. (1983). *Memudarnya Masyarakat Tradisional*, terjemahan dari, *The Passing of Traditional Society Modernizing the Middle East*, (Muljarto Tjokrowinoto, penterjemah. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Levi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. New York: Basic Books
- Makmur, Erman, at al. (1982). *Tabut dan Peranannya dalam Masya-*

rakat. Padang: Proyek Pengembangan Permuseuman Sumatera Barat.

- Mansur, MD, *at al.* (1970). *Sejarah Minangkabau*. Jakarta: Bharata.
- Navis, A.A. (1982). *Seni Minangkabau Tradisional, Sumbangan Budaya dalam Pembangunan Nasional*, dalam Analisis Kebudayaan. Jakarta: Depdikbud, Tahun II, No. 2, Hal. 94-101.
- (1986). *Alam Terkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafitipers.
- Parlindungan, Onggang. (1965). *Tuanaku Rao*. Jakarta: Tanjung Harapan.
- Pemerintah Daerah Kabupaten Padang Pariaman. (1983). *Kabupaten Padang Pariaman dalam Angka*. Pariaman: Pemda Kabupaten Padang Pariaman, Sumatera Barat.
- Ricoer, Paul. (1982). *Hermenutics and The Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. (edited, translated and Introduction by Thompson. London: Cambridge University Press.
- Saville-Troike. (1989). *The Ethnography of Communication: an Introduction*. New York: Basil Blackwell.
- Schrieke, B.J.O. (1973). *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Jakarta: Bharata.
- Spillane, James J. (1993). *Ekonomi Pariwisata: Sejarah dan Prospeknya*. Yogyakarta: Kanisius.
- Tongga, M.Z.R. (1981). *Resume Kisah Tabuik Piaman. Pariaman: Badan Koordinasi Kesenian Nasional Indonesia. (Tidak Dipublikasikan).*
- Turner, Victor W. (1982). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Antions in Human Society*. Ithaca & London: Cornell University Press.