



***Ojhung* di Atas Bukit: Budaya Magis Orang Madura Utara**

Ardhie Raditya*

* Prodi Sosiologi, Universitas Negeri Surabaya dan Sekolah Kritis Younesa

Alamat surel: yunesa.movement@gmail.com

Abstract

Keywords:

Ojhung;
North
Madura;
Magical
Rituals;
Culture of
Life.

The lives of the people of North Madura have not been the focus of mainstream attention in the academic studies of Madura people. Most Madura researchers often look to the south because it is the center of urban progress on the island of Madura. The purpose of this research reveals the uniqueness of North Madura culture which has been limited in the academic studies of Madura people. One of the typical cultures of North Madura is a magical ritual culture performance, namely *Ojhung Co' Ghunong*. Based on in-depth observations collected by researchers show that *Ojhung Co' Ghunong* is the art of fighting between North Madura men as a magical ritual in the tradition of raining during the long dry season. Through the work of the monographic ethnographic method, it was found that the cultural values of life were found among *Ojhung Co' Ghunong*. This culture of life is not only an attempt to revitalize drought-stricken agricultural lands, but has also been transformed into educational channels among The North Madurese to maintain their two body strengths, namely material and non-material bodies, in order to become real Madura men.

Abstrak:

Kata Kunci:

Ojhung;
Madura Utara;
Ritual Magis;
Budaya Kehidupan

Kehidupan orang-orang Madura Utara selama ini belum menjadi fokus perhatian arus utama dalam studi-studi akademik orang Madura. Sebagian besar peneliti Madura sering memandang ke arah selatan karena menjadi pusat kemajuan kota di pulau Madura. Tujuan penelitian ini mencoba mengungkap kekhasan budaya Madura Utara yang selama ini masih sangat terbatas dalam studi-studi akademik orang Madura. Salah satu budaya khas Madura Utara tersebut adalah pagelaran budaya ritual magis, yakni *Ojhung Co' Ghunong*. Berdasarkan observasi terlibat yang dihimpun oleh peneliti menunjukkan bahwa *Ojhung Co' Ghunong* adalah seni bertarung lelaki Madura Utara yang memainkan peranan penting bagi ritual magis dalam tradisi menurunkan hujan ketika musim kemarau panjang. Melalui kerja metode etnografi monografi, tersingkap kandungan nilai budaya kehidupan di antara *Ojhung Co' Ghunong*. Budaya kehidupan ini tidak hanya berupa usaha menghidupkan lahan-lahan pertanian yang dilanda kekeringan, melainkan juga telah bertransformasi menjadi saluran pendidikan di antara orang-orang Madura Utara untuk menjaga dua kekuatan tubuh mereka, yakni tubuh material dan non material, agar menjadi lelaki Madura sejati.

Terkirim: 1 April 2022 ; Revisi: 16 Juni 2022 ; Diterima: 13 Juli 2022

©Ghâncaran: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia
Tadris Bahasa Indonesia
Institut Agama Islam Negeri Madura, Indonesia

PENDAHULUAN

Tidak ada satu pun modernisasi yang benar-benar menghancurkan solidaritas tradisional masyarakat. Modernisasi ini merupakan pengejawantahan subjek sebagai pusat realitas. Dengan mendudukan subjek sebagai sumber penentu realitas, maka apa pun yang ditangkap oleh rasio akan menjadi objek yang manipulatif dan terasing dari dirinya sendiri. Inilah yang dimaksud bentuk kematian fenomenologis dan eksistensial dengan melemparkan manusia modern ke dalam dunia mekanistik (Hardiman, 2016). Kematian manusia modern mengartikan terjadinya peristiwa kekeringan spiritual yang menampakkan diri melalui kelangkaan permenungan pada situasi hidup keseharian. Sehingga dunia kehidupan kehilangan daya magisnya atau mistiknya. Hal ini bukan karena terjadinya kekerasan, melainkan mengeroposnya suasana kerasan (faktisitas) atau melunturnya konsentrasi hidup yang berada dalam dunia (Heidegger, 1988). Dengan demikian, setiap manusia akan berjalan menuju kematian dan kematian ini mendasari gerak kehidupan untuk mengatasi persoalan eksistensinya.

Manusia agar mampu memahami kapasitas dirinya sendiri sebagai proyeksi keberadaannya di dalam dunia bersama “pihak lain”, demi mengantisipasi masa depan yang penuh ketidakpastian serta dihantui kecemasan (Pattison, 2013). Maka, perjalanan menuju kematian ini telah mengubah konsep kesadaran, dari keterarahan pada sesuatu di luar dirinya menjadi penghayatan di dalam dirinya, dari pengetahuan yang berasal dari orang luar menjadi pendalaman kenyataan dari orang dalam, dari penjelasan naif menjadi penyingkapan magis (Heidegger, 1988). Maka dari itu, apa yang dituangkan di dalam tulisan ini berasal dari kehendak membuka tabir kesadaran dan kenyataan magis “orang dalam” Madura.

Kesadaran magis terhadap kematian telah melekat di dalam dunia kehidupan orang Madura. Sejak bayi Madura lahir, orang tuanya akan menguburkan ari-arinya di sekitar hunian para leluhurnya (*buju*) agar anak-anaknya kelak tidak sengsara selama menjalani hidup (Niehof, 1985). Menurut Munir (1993) menyibak ritual peralihan orang Madura dari hidup menuju kematian, dari yang duniawi menuju yang adikodrati, sebagaimana mewahyukan dirinya melalui ritual kepercayaan dan laku penghormatan pada leluhur atau nenek moyang yang mendiami tempat-tempat keramat, seperti batu, tanah, pohon, mata air, kuburan, dan lain sebagainya.

Orang Madura yang memiliki hajat, seperti meraih jabatan terpandang, melariskan dagangan, mendapatkan jodoh atau keturunan, mendalami ilmu kesaktian, dan kesembuhan diri dari penyakit mematikan, termasuk meraup berkah, seperti

keselamatan, ketenteraman batin, kerukunan, dan tolak bala, maka pasti akan berkunjung ke tempat-tempat keramat yang mereka percaya memancarkan kekuatan gaib (Rato, 2003). Kesadaran mistifikasi dalam ritus kematian sebagai proyeksi kecemasan bagi kelompok masyarakat akan selalu diatasi dengan berbagai cara, baik estetis, antropologis, maupun sosiologis. Budaya yang menciptakan jalan hidup bagi proses perkembangan individuasi yang jauh lebih tinggi berhasil memperlakukan budaya kematian bagian dari struktur sosial maupun psikologis mereka sebagai cara mengatasi kontradiksi eksistensialnya (Fromm, 1965).

Ini menunjukkan kedigdayaan masyarakat modernitas sebagai tipe masyarakat berstandar kemajuan, senyatanya telah membawa empat kesalahan besar. Pertama, kesalahan kausalitas yang mengorupsi pikiran karena melihat segala hal dari fakta materialnya saja. Kedua, kesalahan kausalitas semu yang selalu mencari motif tindakan tanpa menghayati dari mana sumber pengetahuan itu berasal. Ketiga, kesalahan psikologis yang selalu mencari kesenangan untuk menjelaskan terhadap apa pun yang tidak mungkin semuanya terlihat. Keempat, kesalahan tentang psikologi yang memiliki kehendak bebas, mengakibatkan terseret pada logika manipulasi realitas ibarat perempuan yang merias dirinya karena takut disebut tidak menjaga penampilan (Polt, 1997).

Secara sosiologi posmodern, kesadaran magis akan datangnya ritus kematian dari kelompok sosial yang lebih dominan terhadap kelompok masyarakat subordinat, biasanya segera mendorong terjadinya permainan topeng sosial yang mengorbankan keterbukaan di antara mereka. Etiket pergaulan terpaksa dibuat sarat basa-basi untuk menjaga keamanan relasi sosial yang timpang, sehingga luka sosial dan pendarahan budaya ditutupi dengan senyuman dangkal, kepatuhan artifisial, dan penghasutan diri sendiri lainnya, sebagai koleksi transkrip publik yang tidak setara atau berat sebelah. Akting kesopanan sepanjang sejarah manusia umumnya muncul atas dasar paksaan oleh kelompok mayoritas, sehingga kinerja publik digerakkan atas dasar subordinasi sosial yang rumit dan sistematis, seperti karyawan dengan bosnya, pelayan kepada majikannya, budak kepada tuannya, dan lain sebagainya, sebagai “transkrip publik” yang mengisahkan politik keseharian saling mematikan (Scott, 1990).

Perlawanan tersebut menyulut anonimitas keseharian dari orang-orang kecil maupun orang-orang kalah yang mencirikan tiga hal utama. Pertama, perumpamaan linguistik yang membingungkan dan sulit dijelaskan. Kedua, pengetahuan yang diam tanpa ucapan lisan sebagai tatanan makna. Ketiga, kerja keras peneliti untuk menyatukan serpihan-serpihan nilai dan makna ini yang mungkin sulit disatukan dalam

fakta generalisasi (Scott, 1985). Masyarakat Madura adalah masyarakat yang dalam wacana akademik sering dipandang sebelah mata, karena stigma kekerasan selalu melekat padanya. Padahal, orang yang pernah menjalin persahabatan dan pergaulan intensif dengan orang Madura berpandangan sebaliknya, karena orang Madura memiliki sikap tegas, rasa hormat dengan sesama, berakhlak mulia berkat kuatnya pendidikan agama (Islam), dan menjaga tata krama yang diwariskan leluhurnya melalui *bâbhurughân beccè'* (nasehat baik) (Wiyata, 2013; Wibowo, 2002; Akhmad Sofyan & Akhmad Haryono, 2009). Bahkan, sikap peduli terhadap sosial masyarakat, seperti rasa saling tolong menolong akan terealisasi dengan baik di masyarakat Madura (Arifin & Ayuanita, 2020).

Terdapat keunikan kelompok masyarakat perbukitan menghadapi dan mengatasi kondisi kematian eksistensial yang disebabkan ketidakpastian kondisi alam dan risiko sosiologis daripada masyarakat pedesaan. Masyarakat pedesaan mungkin saja bergantung pada kebaikan alam yang teratur, disertai hubungan sosial dengan masyarakat tetangganya yang cepat tanggap, termasuk dengan masyarakat kotanya berkat dukungan sarana transportasi yang tampak sedemikian majunya. Tetapi, di perbukitan masalahnya tampak jauh lebih rumit. Hal ini karena tinggal dan menuju ke sana membutuhkan bekal ketangguhan mental, ketahanan sosial yang gawat darurat, dan kepasrahan total menjalani medan berbahaya. Seperti, serangan binatang buas dan kejahatan di perjalanan yang bisa merenggut nyawa. Kejadian ini sering dialami masyarakat *zomia* (perbukitan) di Tibet dan Burma. Hidup di dataran tinggi berbeda dari dataran rendah. Sehingga ketahanan hidup di dataran tinggi sangat ditentukan oleh budaya bela diri, solidaritas sosial, dan memahami ritme alam yang tidak selalu bersahabat. Kewaspadaan, ketangguhan, dan budaya keberanian orang perbukitan ini memenuhi kriteria kemiliteran, sebagai barisan prajurit pilih tanding yang pantang mundur. Keunggulan ini di masa lalu dimanfaatkan kolonial Belanda untuk memerangi kerajaan lain di nusantara yang tidak tunduk pada pemerintahannya (Scott, 2010).

Menurut Lombard (2000) dalam catatan perjalanan Rijklof van Goens yang mengunjungi Mataram tahun 1648 dan 1654 mengungkapkan bahwa, terdapat susunan barisan militer yang wajib disediakan oleh keluarga raja di luar pasukan militer kerajaan dengan jumlah: 50.000 orang di Madiun, 40.000 orang di Blitar, 50.000 orang di Surabaya, dan 20.000 orang untuk daerah Tuban, Demak, Peralang, dan Madura. Orang-orang yang enggan mengerahkan tenaganya untuk bertarung atas nama kerajaan Mataram biasanya melarikan diri ke daerah pegunungan, bermigrasi ke luar

daerah, menjadi pengembara. Bahkan, juga menjadi anggota rombongan penyamun, kelompok kesenian, dan bekas pasukan perang yang kalah berperang (Kusnadi, 2003).

Sekalipun anggota barisan Madura ini disambut meriah pasca kemenangan perang besar, seperti perang Aceh. Namun, secara sosial ekonominya tidak terjamin, karena tidak menerima uang pensiun. Kecuali mereka berasal dari keluarga kaum bangsawan. Barisan Madura yang resmi dibentuk pada tahun 1831 oleh kolonial Belanda memainkan peranan penting sebagai penyaluran budaya kesatria orang Madura. Tetapi, standar gaji bulannya (sebesar 4,80 Gulden) tidak mampu mencukupi biaya hidup satu orang dengan satu istri tanpa anak. Karena pada saat itu pengeluaran paling rendah mencapai 19,50 Gulden sebulan. Sedangkan, anggota barisan laki-laki bujang, mereka membutuhkan biaya rokok, makan sepertiga nasi, dan dua pertiga jagung setiap harinya. Kebutuhan ini menghabiskan 16,50 Gulden/bulan, sehingga gaji bulannya tekor atau minus terus (Kuntowijoyo, 2002).

Walaupun Madura dikelilingi daerah perbukitan yang terhampar luas, terutama di sepanjang wilayah utara daerahnya. Bahkan di seberang lautan Gresik dan separuh pesisir utara Jawa bisa melihat puncak perbukitan Madura. Namun, studi orang-orang bukit di Madura masih belum menggembirakan. Sebagian besar studi Madura, terutama yang diteliti orang luar dan dianggap referensi terkemuka, masih berorientasi ke “selatan” yang dianggap pusat kemajuan kotanya. Seperti de Jonge (1989) pernah melakukan studi lapangan untuk melihat perkembangan ekonomi empat zaman masyarakat Madura, masih berpusat di wilayah pesisir selatan Madura yang terbentang di antara batas wilayah Pamekasan-Sumenep. Bahkan, de Jonge (2011) juga mengulas tumbuhnya tambak dan industri garam di Madura pada masa silam yang berada di daerah selatan Madura, mulai dari Sumenep, Pamekasan, hingga Sampang. Kumpulan gagasan para peneliti Madura lintas disiplin yang tersusun dalam buku “*Across Madura Strait*” Dijk, Jonge, & Touwen-Bouwsma (1995) juga mengulas perkembangan modernisasi Madura sebagian besar menghadap ke selatan.

Studi masyarakat agraris Madura berdasarkan pendekatan historis yang dilakukan Kuntowijoyo (2002) dan jaringan kekerabatan Kiai di Madura yang dipublikasikan oleh Mansurnoor (1990) juga belum menelusuri Madura Utara. Sekalipun orang Madura, terutama kaum terpelajar atau intelektual Madura, merasa gembira karena daerahnya berkontribusi bagi ilmu sosial-budaya. Namun, kehidupan Madura Utara perlu diberi tempat untuk berkontribusi juga.

Tulisan ini akan menyuguhkan tradisi orang Madura Utara dengan berfokus bahasan pada seni bertarung yang menjadi dunia magis orang bukit. Tradisi ini sebagai

ritual meminta hujan supaya kemarau panjang segera mungkin teratasi, yakni *Ojhung Co' Ghunong*. Studi akademik mengenai *Ojhung Co' Ghunong* di Madura, sejauh penelusuran penulis, sepertinya belum menggairahkan. Literatur yang cenderung menjadi rujukan mengenai *Ojhung* orang Madura datang dari hasil studi (Bouvier, 1989 & 2002). Dari hasil studi ini, Bouvier menjelaskan bahwa *Ojhung* Madura yang terdapat di daerah Batang-Batang dan Batuputih (keduanya bagian dari wilayah administratif Sumenep) adalah kesenian tradisional Madura yang memadukan antara musik, pertunjukan, dan bentuk perkelahian atau perang tanding antara dua laki-laki yang sebelumnya telah dimantra-mantrai oleh *dhukon* (dukun) untuk saling melukai dan hanya diperagakan di musim kemarau.

Brandts Buys & Buys--van Zijp (1928) menyamakan *Ojhung* dengan “mainan-berdarah” yang mirip tarian perang untuk menguji kejantanan seseorang sebelum dia dinyatakan layak menyandang predikat kesatria dan masuk dalam golongan prajurit kerajaan. Institusi kebudayaan nasional menggolongkannya sebagai seni pertunjukan suci yang bercampur unsur olah raga, karena pukulan yang diterima para petarungnya berfungsi menghapuskan “dosa-dosa” masa lalu penduduk desa, sehingga ‘kutukan’ kekeringan yang melanda daerahnya menjadi lenyap (Depdikbud, 1986). Bouvier (1990) mempertemukan *Ojhung* dan pencak silat dalam konsepsi seni bela diri yang menguji sportivitas dan ketangkasan mengalahkan lawan tandingnya. Meskipun keduanya dalam beberapa aspek memiliki perbedaan, seperti pencak silat yang mengutamakan teknik dasar, pelatihan terjadwal, dan level keilmuan berjenjang. Sementara *Ojhung* mengandalkan kekuatan magis, keberanian dan kepercayaan diri individu.

Perbedaan kedua karakter seni pertarungan ini menjelaskan dua kutub awal mula penyebarannya: pencak silat berkembang dari lingkungan keraton yang khas perkotaan, sedangkan *Ojhung* khas masyarakat pegunungan atau perbukitan yang jauh dari jangkauan keraton. Islama (2013) menghasilkan penelitian *Ojhung* Madura di Situbondo, tepatnya di desa Bugeman. Berbeda sekali setelah *Ojhung* Madura ini dikenalkan pada masyarakat setempat. *Ojhung* yang dibawa oleh leluhur mereka dari Madura ternyata digunakan bukan ritual magis memanggil hujan, tetapi sebagai tradisi meruwat desa, acara utama perayaan Maulid Nabi, sekaligus berfungsi sebagai transformasi budaya keperkasaan lelaki desa Bugeman. Tetapi, berbagai hasil studi *Ojhung* tersebut mengabaikan etika jagoan lokal dan tubuh sosial orang Madura yang di dalamnya bersemayam sendi-sendi pendidikan orang Madura. Terutama untuk lelakinya yang menjunjung budaya kehidupan sebagai jalan hidup magis di antara

sesamanya. Sehingga, kapasitas diri menguak selubung peristiwa keterlemparan yang datang dari “pihak luar” dapat terus terjaga. Tulisan berbasis riset lapangan ini hendak menjawab relasi keter selubungan yang belum terungkap di antara *Ojhung Co’ Ghunong*, jagoan lokal, dan tubuh sosial orang Madura Utara.

METODE

Langkanya penyelidikan budaya bertarung orang bukit di Madura Utara telah memosisikannya sebagai ‘orang-orang termarginalisasi ganda’. ‘Orang-orang yang termarginalisasi ganda’ sering mengalami kehidupan sarat penanggulangan dari dalam masyarakatnya sendiri dan masyarakat lain yang diteliti (Evans-Pritchard, 1983). Mereka yang mengalami marginalisasi ganda bisa dipotret melalui tiga cara kerangka kerja lapangan etnografi, yakni etnografi sistemik berskala besar, monografi yang berskala kecil, atau gabungan dari keduanya. Tetapi, etnografi yang saya pakai pada kerja lapangan ini adalah etnografi monografi sebagai cara memotret, membaca, dan menulis teks *Ojhung Co’ Ghunong*. Ini sebabkan karena sulitnya mencari pelaku dan saksi mata yang masih aktif menggelutinya di masa sekarang, secara rutin maupun terbuka, selain juga butuh waktu lama untuk tinggal di sana, daerah yang sama sekali tergolong asing bagi sebagian besar peneliti Madura.

Bouvier (1989, 1990 & 2002) mengalami keterbatasan meneliti *Ojhung* di wilayah Madura Utara karena medannya penuh risiko, sehingga penelitiannya dikonsentrasikan di perbukitan utara Sumenep, meskipun *Ojhung* di perbukitan utara Pamekasan sempat menarik perhatiannya. Ini sebabnya, *Ojhung* pada penelitian ini akan dikonsentrasikan pada wilayah perbukitan utara Pamekasan untuk memperkaya wacana akademik atau mungkin mengisi ruang kosong diseminasi ide utama bertemakan *Ojhung Co’ Ghunong* yang masih tergolong “sepi peminat”. Sebagaimana disinggung oleh Jordaan (1985) dalam catatan risetnya bahwa di wilayah pantai utara Pamekasan hingga menembus batas wilayah Sampang terdapat *Ojhung* yang kemungkinan besar berbeda dari masyarakat desa Sumenep, tetapi butuh bekal yang cukup dan waktu yang khusus untuk menelusurinya.

Kerja lapangan etnografis juga menghadapi persoalan etnosentrisme, tetapi metode translasi relativisme mungkin bisa mengatasinya. Metode ini bersandar pada deskripsi sebagai cara mendekatkan diri kita pada pandangan dunia ‘orang pribumi’ atau penduduk asli di lokasi penelitian (*the native conceptualisation*). Sedangkan, interpretasi sebagai cara mengoneksikan orang-orang yang diteliti dengan konseptualisasi ‘mata’ peneliti atau level teoritis tertentu (*the researcher*

conceptualisation) (Eriksen, 1995). Sehingga kita bisa belajar membaca, menulis, dan memproduksi teks budaya ini lebih terbuka (Geertz, 1988). Maka, penelitian etnografis monografi ini berorientasi refleksi tahap kedua yang tidak membakukan pada abstraksi absolutisme, melainkan pada “topikalitas” bahasan. Karena, eksistensi setiap orang selalu menemukan jalan ‘berinkarnasi’ sebagai suatu upaya memandangi diri mereka bukan secara kasat mata, tetapi melampauinya, bukan sebatas tertuju pada yang nyata, tetapi juga yang tidak kongkret, untuk menunjukkan pengalaman hidup yang berbeda dari masyarakatnya (Bubbio, 2005).

Kerja lapangan ini, berdasarkan hitungan kasar, diperkirakan memakan waktu tiga atau empat bulan lamanya secara sporadis, terhitung mulai dari awal tahun 2020 hingga awal tahun 2021. Biasanya, pada masa-masa ini, satu atau dua tradisi *Ojhung Co’ Ghunong* mudah terlihat, nyatanya tidak. Mungkin karena pandemi, sehingga tidak membuat pelakunya bersemangat melakukannya, khawatir diterjang Corona. Padahal, pada tahun 90-an, tradisi *Ojhung Co’ Ghunong* di wilayah utara Madura marak terjadi. Setengah dekade lalu, jauh sebelum Corona datang, ketika saya mengunjungi teman-teman di Madura Utara, satu atau dua *Ojhung Co’ Ghunong* yang terlaksana menjadi buah bibir, topik pembicaraan yang menggelora bagi masyarakat setempat. Bahkan, kemeriahan *Ojhung Co’ Ghunong* di Madura Utara ini dapat mengalahkan kemeriahan hiburan modern orang-orang kota yang berpusat di sisi selatan daerahnya.

Perjalanan kembali ke Madura Utara berikutnya bagaikan menelan pil pahit, karena kisah-kisah heroik yang dulu pernah melingkupi perbincangan hangat di pasar, pematang sawah, dan warung kopi setempat, tiba-tiba kini semakin misterius. Hanya ada serpihan cerita di perbukitan Waru, salah satu daerah administratif kabupaten Pamekasan. Agar tidak kehilangan memori, penelitian ini banyak mengarah pada tradisi *Ojhung Co’ Ghunong* yang pernah ada, atau mungkin masih ada tetapi tidak lagi dilakukan terbuka, bahkan dalam lingkaran cerita mengasyikkan di masyarakat sekitarnya. Minimnya kepedulian dari pelindung kebudayaan masyarakat perbukitan, misalnya Bupati hingga jajaran di bawahnya. Serangan ideologis dari penganut fanatisme Islam ortodoks, membuat promosi kegiatan kuno seperti *Ojhung* agaknya kurang meluas daripada seni bela diri orang Madura lainnya (Bouvier, 2002).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Ojhung dan Martabat *Bâjing* Madura

Di Madura, konsepsi gunung bukan mengacu pada gunung aktif sebagaimana halnya tipikal gunung di sebagian besar pulau Jawa. Orang Madura memiliki beberapa

istilah lokal yang bersinonim dengan gunung, di antaranya adalah *bukè'* (bukit), *konco'* (pucuk) atau *co'* (puncak), *ongghâ'an* (daerah tanjakan), *ro'-cerro'* (daerah pedalaman atau lembah), *ghunong* (daerah perbukitan), *ghi-tèngghinah* (daerah ketinggian), *las-alas* (bukit yang dikelilingi hutan belantara), dan lain sebagainya. Secara umum, rata-rata daerah ketinggian perbukitan di daerah di Madura Timur adalah di atas 250 meter. Ketika menyusun tulisan ini, saya mencoba melintasi rute pantai utara Madura yang terbentang dari daerah utara Bangkalan hingga Sumenep. Dari observasi ini tampak nyata bahwa perbukitan dan tanjakan berkelok-kelok banyak menyapa para pelintas jalur utara, dan ketika memasuki wilayah utara Pamekasan hingga membujur ke arah pesisir utara Sumenep justru medannya semakin rumit serta mencekam.

Di Madura Barat (Sampang dan Bangkalan), bukit dan lereng-lerengnya jarang sekali mencapai rata-rata ketinggian 250 m. Sementara, puncak tertinggi di Madura Timur, khususnya, di Sumenep adalah gunung Gadu (341 m), gunung Marèngan (398 m), dan gunung Tembuku (471 m). Di Pamekasan, gunung tertinggi adalah gunung Panongko'an (310 m), gunung Jambangan (290 m), dan puncak Waru (159 m). Sebagian besar gunung-gunung Madura Utara ini terkadang terlihat dari sisi pelabuhan Gresik, pulau Bawean, dan pesisir utara Probolinggo, terutama saat tatapan kita tidak terhalangi pengapnya kabut atau gelombang pasang laut.

Itulah sebabnya, dapat dimengerti mengapa orang Madura mempercayai bahwa asal-usul nama Madura berasal dari kondisi geografis "Lemah Duro" yang berarti muncul tenggelamnya puncak gunung-gunung Madura di sebelah utara pulaunya. Di sebelah utara, daerah dataran tinggi, hanya sedikit orang mempunyai lahan untuk menanam padi dibandingkan jagung, karena di sana banyak peternak sapi yang membagi komponen jagung untuk pakan ternaknya. Sementara di sebelah selatan, padi dan tembakau mendominasi, termasuk wilayah pesisir sebagai daerah penting bagi penghasil ikan, garam, serta perdagangan antar pulau (Lombard, 2000).

Terutama di daerah perbukitan Madura Utara, lebih mudah ditemui basis-basis kelompok petarung atau jagoan desa yang sepak terjangnya bergaung hingga ke luar pulaunya. Bagi masyarakat Madura Timur, mereka lebih akrab dengan istilah *bâjing*. Citra simbolik *bâjing* yang melekat adalah wajahnya tenang dan sangar, tatapannya tajam bagaikan burung elang, berkumis tebal yang kedua ujungnya dibiarkan melintir, berkopiah hitam yang terkadang dipakai miring, gaya bicaranya padat berwibawa, dan secara penampilan kurang mengikuti perkembangan mode pakaian orang-orang kota, sarungnya digulung separuh kaki, atau sesekali bercelana kain hitam seperti pemain pencak silat. Keberadaan *bâjing* Madura ini jarang terekspos media massa daripada

jagoan Madura Barat, *blatèr*. Bagi masyarakat Madura Timur, *blatèr* lebih dekat pada kriminalitas yang membabi buta, seperti yang terekam media lokal tentang peristiwa pembunuhan Habib Alwy di Kedungdung, daerah utara Sampang, karena persoalan mengganggu istri kerabat pelaku pembunuhan (Radar Madura, 2013) dan pemalakan liar terhadap para pedagang di sepanjang jembatan Suramadu (Radar Madura, 2008).

Berdasarkan penjelasan beberapa tokoh budaya dan bahasa Madura yang pernah saya temui di lapangan, boleh jadi terminologi *bâjing* ini diserap dari kosa kata sansekerta, yakni “*bhre*” dan “*jung*”, yang apabila dua kata ini digabungkan berarti orang-orang yang secara agama dan sosial politik memisahkan diri dari lingkungan istana dan mencoba membuka tanah harapan baru untuk memulai kehidupannya sendiri. Karena lidah orang Madura tidak suka berbelit-belit, maka kosa kata ini dipermudah pengucapannya menjadi *bâjing*. Pada lingkaran kelompok jagoan desa ini terungkap bahwa posisi puncak seorang *bâjing* Madura ditentukan oleh tiga hal, yaitu: membantu rakyat kecil yang kesusahan, tidak berambisi pada kedudukan politik, dan menjaga atau memagari tubuhnya agar tetap tangguh dalam menghadapi segala medan berbahaya.



Gambar 1. Peta Lokasi *Ojhung Co' Ghunong* di Madura Utara, Pamekasan (Foto Repro: Ara)

Selain karapan sapi, *koloman* (pengajian rutin berskala kecil), dan tetabuhan seni pertunjukan tradisional, kelompok *bâjing* di Madura Utara ini juga menyukai tradisi *Ojhung Co' Ghunong*. *Ojhung Co' Ghunong* identik dengan Waru dan sekitarnya (lihat gambar 1). Berdasarkan peta geografis di atas, perbukitan Waru berbatasan dengan kecamatan lain yang masih tergolong wilayah puncak gunung (*Co' Ghunong*), seperti Batumarmar dan Pasean. Ketiganya tergolong daerah sentral sapi yang jumlahnya sekarang mencapai dua kali lipat dibanding pada tahun 2005 yang ternak sapi di Waru sebanyak 8.452 ekor, di Batumarmar sebanyak 8.308 ekor, dan di Pasean berjumlah 14.282 ekor (Monografi Desa, 2005). Jumlah ternak tersebut jauh melampaui sepuluh

kecamatan lain di Pamekasan yang rata-rata masih berkisar di bawah 8000 ekor populasi ternak sapi (Pamekasan dalam Angka, 2005). Ladang dan tanaman jagung yang berfungsi sebagai makanan pokok sapi ini juga berjumlah cukup besar, misalnya di Waru (4.451 Ha), Batumarmar (10.448 Ha), dan Pasean (5.975 Ha), daripada kecamatan lainnya (Pamekasan dalam Angka, 2005).

Selain jagung dan sapi, hamparan tanaman Siwalan atau Aren berjajar di sepanjang jalan utama perbukitan dan mengisi ruang pekarangan rumah penduduk. Air buah Siwalan ini turut menopang perekonomian masyarakat perbukitan utara Pamekasan. Jumlah tanaman Siwalan di Waru sebanyak 202 Ha, di Pasean 312 Ha, dan hanya terbatas di Batumarmar yang berjumlah 5 Ha (Pamekasan dalam Angka, 2005). Di selatan Pamekasan, jarang dijumpai perbukitan aluvial dan susunan bukit landai berkapur. Di dataran selatan Pamekasan umumnya berbatasan langsung dengan selat Madura, sehingga yang terlihat adalah deretan pohon Mangrove yang saling berdempetan dengan batu-batu karang berukuran besar yang bentuknya bermacam-macam. Di daerah pesisir pantai selatan, seperti daerah Branta, Bunder, dan Talang, sumber daya ekologis ini banyak dimanfaatkan penduduk untuk ladang garam, pasar-pasar sumber daya laut, maupun tempat idola para pemancing ikan segar.

Iklim Pamekasan bercirikan dua musim. Yakni, musim penghujan (*nambhârâ*) dan kemarau (*nèmor*). Musim penghujan biasanya terjadi pada bulan Oktober hingga April, meskipun belakangan ini tidak bisa diprediksi ketepatan waktunya. Berdasarkan laporan stasiun pencatat pemerintah, sepanjang tahun 2014, rata-rata curah hujan tertinggi di Pamekasan berada di daerah utara, khususnya di Pakong, yang mencapai 8,08 hari dengan rata-rata curah hujan 158,25 mm. Sedangkan, yang terendah curah hujannya adalah di daerah Pasean, yang lokasinya berada dibalik perbukitan sebelah utara Pakong. Melalui laporan data stasiun pencatatan resmi setempat, menunjukkan bahwa sepanjang tahun yang sama diketahui setidaknya tiap bulan rata-rata hujan terjadi 3,67 hari dengan rata-rata curah hujan mencapai 92,66 mm (Pamekasan dalam Angka, 2015). Di wilayah Madura Barat lebih beruntung, karena lebih banyak turun hujan daripada Madura Timur. Di Pamekasan, suhu udara minimum-maksimum berkisar antara 28°-30°. Pada musim kemarau, suhu udara itu bisa lebih panas dari biasanya. Kondisi alam ini membuat keberadaan tanaman keras maupun sejumlah tanaman yang tidak membutuhkan persediaan air lebih dominan di Madura, misalnya, tanaman tembakau dan Siwalan (*Tarèbung* atau *Ta'al*). Pada tahun 1865, Pamekasan

dikenal sebagai tempat penanaman tembakau pertama di Madura dan mengungguli tembakau dari daerah Madura lainnya (Kuntowijoyo, 2002) (Leunissen, 1989).

Tanaman Siwalan memiliki peran penting bagi kehidupan masyarakat Madura, terutama bagi orang-orang utara Pamekasan. Semakin ke timur, maka pohon Siwalan (*Borassus sundaicus*) ini tampak semakin sering merajai pemandangan (Rifai, 2007). Siwalan sepertinya tumbuh baik di tanah-tanah tandus seperti di Madura. Seluruh bagian pohon Siwalan dapat dimanfaatkan banyak hal, seperti bahan dasar minuman keras, cuka, gula, serta bahan-bahan bangunan yang kokoh (Kuntowijoyo, 2002). Bagi masyarakat sekitar, terutama perempuan, Siwalan menjadi komoditas penting untuk dijual di sepanjang jalan utara Pamekasan yang berguna sebagai penghangat badan (*la'ang*). Kaum laki-laki di daerah utara ini menggunakan pelepah dan batang pohon Siwalan sebagai alat pelengkap *Ojung Co' Ghunong*. (Untuk pohon Siwalan di lokasi penelitian, bisa dilihat di gambar 2.)



Gambar 2. Pohon Siwalan di Daerah Waru Sebagai Bahan *Ojung Co' Ghunong* (Foto: Ara)

Mengacu kamus lengkap bahasa Madura-Indonesia, *Ojung* diartikan suatu budaya, tradisi, atau upacara tradisional Madura untuk meminta hujan kepada Tuhan pada saat penduduk dilanda kemarau panjang. Upacara ini dimulai dengan dua orang yang bertarung sampai berdarah, memakai senjata rotan, diiringi tetabuhan kendang disertai teriakan-teriakan magis (Pawitra, 2009). Pengertian *Ojung* ini mungkin tepat apabila ditujukan terhadap tradisi serupa di luar utara Pamekasan. Namun, tidak dengan *Ojung Co' Ghunong* yang pelakunya para lelaki petarung daerah utara (*rèng dêjeh*) Pamekasan. Masyarakat utara ini menyebut mereka yang berani memainkan *Ojung Co' Ghunong* sebagai orang berkarakter *bâjing*.

Tidak ada satupun yang tidak mengenal *Ojhung* bagi mereka yang hidup dan besar di wilayah Madura Utara. Hampir setiap penduduk utara Pamekasan, jauh sebelum kemerdekaan, terbiasa menonton (*nèngghuh*), mengadakan (*nangghâ'*) dan ikut memainkan (*a maèn*) *Ojhung*. *Ojhung Co' Ghunong* berfungsi bagi kelompok jagoan desa, *bâjing*, sebagai uji keberanian dan kekebalan tubuhnya. Budaya *Ojhung Co' Ghunong* menjadi jalan bermartabat dan penyelamatan hidup daripada menempuh jalan carok. Ka' Mad (usia 75 tahun) dikenal sebagai jagoan desa paling dihormati sekaligus dia pelaku *Ojhung Co' Ghunong* yang sulit ditandingi para lawan. Menurutnya, lebih baik menyelesaikan perkara sesama jago desa melalui jalan *Ojhung* utara daripada merampas nyawa manusia dengan alibi membela harga diri yang terluka.

***Ojhung* dan Tubuh Magis Orang Madura**

Berdasarkan data yang dihimpun di lapangan, *Ojhung* berarti pukulan dengan menggunakan peralatan khusus yang biasa disebut *lopalo(h)*, yang sengaja dilakukan oleh dua orang pemain *Ojhung* (*tokang Ojhung*) di arena yang ditentukan sebelumnya. *Lopalo(h)* berasal dari kata dasar *polo(h)* yang berarti berpuluh-puluh atau berlipat-lipat. Dari kata dasar ini menunjukkan *lopalo* terbuat dari serat tangkai pohon siwalan (*tarèbung*) yang dililit berlipat-lipat, mirip kerangka pecut, yang panjangnya kira-kira satu setengah lengan orang dewasa. Di bagian bawah *lopalo*, diapit potongan batang pohon pisang (*katebbung*), lantas diikat dengan pelepah pohon pisang (*pappa*) hingga menutupi seluruh gagang. Pengapit yang bahan bakunya terbuat dari pohon pisang ini bertujuan gagangnya *lopalo(h)* terasa nyaman saat digenggam pemain *Ojhung*. Sehingga, tenaga untuk mengayunkannya ke arah anggota badan lawannya menjadi mantap.

Dibandingkan rotan, *lopalo* ini dianggap lebih tahan lama. Karena, rotan yang dipakai *Ojhung* di luar utara Pamekasan (seperti di Batu Putih, Sumenep), cenderung rotan yang beruas (*bukoh*) yang menjadi pembatas antara gagang dan kerangkanya. Rotan beruas seperti ini justru membuat alat pemukul itu lebih rentan patah. Berbeda dengan *lopaloh* yang ujungnya lentur. Selain itu, ujung *lopaloh* yang berbahan pohon siwalan tampak bersisi keras. Sehingga, dalam kondisi "normal" akan mudah melukai siapa pun yang terkena sabetannya. Tidak semua orang mampu membuat *lopaloh*, karena tugas itu diserahkan khusus kepada *tokang ghâbây* (pembuat *lopaloh*). Selain ketelatenan dan pengetahuan yang luas tentang pemilihan bahan baku, kemampuan spiritual dan ilmu kanuragan menjadi syarat utama yang harus dimiliki *tokang ghâbây*

lopaloh. *Lopaloh* hanya digunakan pada saat ajang *Ojhung*. Karena, *lopaloh* dianggap benda sakral yang dimantrai khusus oleh *tokang ghâbây*.

Selain *lopaloh*, para pemain *Ojhung* dilengkapi lilitan kain dan alat pelindung badan lain. Pelindung yang digunakan di bagian kepala disebut *opè*. *Opè* merupakan pelepah pohon pinang (Pawitra, 2009). Tetapi, *opè* di sini adalah pelepah pohon siwalan yang telah dikeringkan dan dipotong hingga berbentuk trapesium yang masing-masing sisinya tidak sejajar dengan sisi bagian depan, sepintas bentuknya mirip lidah terbalik. *Opè* ini lalu digunakan menutupi kepala yang dibungkus (*è bhungkos*) rapi dengan kain (umumnya memakai sarung), seolah pemakainya mengenakan jilbab. Seluruh tangan kiri pemainnya juga dibungkus dengan dua hingga tiga lapis sarung. Tangan kiri berfungsi sebagai alat tangkis *Ojhung* (pukulan) lawan. Selain tangan kiri, separuh anggota badan dibungkus dengan tiga hingga empat, bahkan lebih, sarung yang dililitkan dari bawah leher hingga ke ujung bawah perutnya. Sementara tangan kanannya dibiarkan terbuka. Meskipun pakaiannya ini amat sederhana, para petarung *Ojhung* yang gagah berani dan berlaga tanpa pelindung mengingatkan pada prajurit arkais yang amat disegani para lawannya di era kejayaan Yunani kuno (Bouvier, 2002).

Selain memegang *lopaloh*, tangan kanan para petarung juga menjadi sasaran terbuka bagi serangan senjata *Ojhung*. Dari sasaran itulah jejak (*lampedda*) pukulan yang mengenai lawan tandangnya akan terlihat jelas. Karena itu, sebelum bertanding masing-masing tangan kanan pemain *Ojhung* diolesi minyak khusus sebagai pereda rasa sakit. Minyak oles ini diminta dari tokoh agama berkaromah yang menjadi guru spiritual mereka, atau dukun yang menguasai ilmu sakti, sehingga tubuh mereka kebal dari segala macam pukulan. Minyak ini disebut *nya' apoy* (minyak anti "api"). Sebagai pelengkap minyak anti "api", maka kadangkala beberapa pelaku *Ojhung Co' Ghunong* berinisiatif sendiri dengan cara menyelipkan jimat atau benda pusaka (misalnya, besi kuning, gelang, dan cincin bertuah) yang mereka dapatkan dari hasil bertapa di tempat sakral atau warisan keluarga besarnya yang diamanahkan turun-temurun. (Ilustrasi keseluruhan perlengkapan *Ojhung Co' Ghunong* bisa dilihat pada gambar 3).



Gambar 3. Peneliti Memperagakan Perlengkapan *Ojhung Co' Ghunong* (Foto: Ara)

Tidak seperti carok yang bertujuan membunuh lawan memakai clurit, *Ojhung* harus dipersyaratkan oleh adanya figur penengah layaknya pertandingan olah raga atau seni bela diri seperti pencak silat. Pihak penengah ini disebut *bhâbhuto*. Carok tidak pernah sungguh-sungguh menyelesaikan masalah di antara kedua belah pihak yang bertikai, karena keluarga yang kalah dalam pertarungan maut ini akan membalaskan dendam dengan cara menantang pihak yang menang (*ngongghâi*) atau menikam dari belakang (*nyèlèp*) (Wiyata, 2002). Sebaliknya, *Ojhung* memberikan kesempatan bagi lelaki Madura yang mungkin pernah mengalami perselisihan sosial dalam relasi pertemanan atau pertetangaan untuk diselesaikan di dalam pertarungan *Ojhung Co' Ghunong*.

Seorang jagoan *Ojhung Co' Ghunong*, Mat Samin atau Pak Samin, yang pernah berbincang santai dengan peneliti, sekitar dua tahun sebelum penelitian serius ini dimulai dan Mat Samin belum menetap di Situbondo hingga akhir hayatnya. Konon kabarnya, sebelum *Ojhung* menyebar luas di pegunungan utara Madura, Pamekasan Utara merupakan tempat bersejarah dan legendaris munculnya *Ojhung Co' Ghunong*. Pada pertengahan abad ke-17, gerombolan pejuang kemerdekaan yang anti kolonial Belanda, termasuk pemberontak terhadap kerajaan Madura yang menjadi kaki tangan Belanda, “menghimpun diri” secara sporadis di wilayah perbukitan utara Pamekasan. Gerombolan pejuang kemerdekaan di pegunungan utara Madura ini juga membantu

memperkuat barisan perang Trunojoyo untuk menaklukkan kesewenang-wenangan Mataram, yang kemudian hari juga menjadi barisan terdepan perjuangan Pak Lèsap yang hampir menguasai kerajaan-kerajaan vasal kolonial Belanda di Madura.

Pada masa perjuangan Pak Lèsap, ada lima pendekar yang tersohor. Mereka dikenal sebagai tangan kanan atau kepercayaan Pak Lèsap. Salah satunya berjuduk Guntur Ghunong. Pada suatu waktu, Madura dilanda kekeringan. Setelah melakukan dzikir malam dan bermunajab kepada Tuhan, Guntur Ghunong mendapat mimpi gaib untuk memanggil hujan dengan cara ritual *Ojhung*. Karena jumlah mereka ganjil, maka satu di antaranya bertugas sebagai penengah atau memimpin jalannya *Ojhung* yang kemudian hari disebut sebagai *bhâbhuto* yang artinya diasosiasikan dengan sosok raja bijaksana. *Ojhung Co' Ghunong* kemungkinan besar berasal dari peristiwa gaib ini dengan melekatkan terminologi "*Ghunong*" sebagai penghormatan kepada Guntur Ghunong. Pengikut setia Pak Lèsap ini masih bisa kita temui jejak persemayamannya di daerah pesisir Pasean. Sejarah tuturan mengenai *Ojhung* ini boleh jadi menyerupai awal mula *Ojhung* di perbukitan utara Sumenep dengan versi berbeda, sesuai konteks sosial yang berkembang di masyarakatnya (Bouvier, 2002). *Ojhung* di pesisir utara Pamekasan, yang kemungkinan besar berimbas terhadap *Ojhung* lain di wilayah sekitarnya, mulai jarang diadakan meriah ketika dekade akhir 50-an (Kusnadi, 2003). Menurut isu yang berkembang di kalangan pelaku *Ojhung Co' Ghunong* bahwa pada masa itu dakwah purifikasi Islam yang anti budaya lokal semakin tumbuh subur di pesisir utara Pamekasan.

Sebagaimana seni bertarung bela diri, maka *Ojhung* tidak akan dimulai tanpa *bhâbhuto* yang tugasnya mirip wasit pertandingan pencak silat. Memang, tidak semua orang pantas menjadi *bhâbhuto*. Untuk menjadi *bhâbhuto*, setiap orang harus memiliki tiga syarat: keberanian (*bângal*), ketegasan (*tegghes*), dan kekebalan tubuh (*tegghu* atau *a kolè*). Lebih utama lagi dari ketiga syarat ini adalah *bhâbhuto* harus figur yang disegani, karena kematangan mentalnya, keluasan pengalaman hidup, dan kapasitas diri yang mampu bertindak adil, bijaksana, serta tanggap meleraikan atau meredakan emosi para pelaku *Ojhung* agar tali persaudaraan tidak terputus. Ketika *Ojhung* berlangsung, *bhâbhuto* harus sering mengingatkan para petarung agar mengarahkan pukulannya tepat di bagian anggota badan yang diizinkan menjadi sasaran pemecutan, termasuk meleraikan secepat mungkin jika seorang pemain menunjukkan tanda-tanda kekalahan, karena dikhawatirkan keselamatan jiwanya terancam (Kusnadi, 2003). *Bhâbhuto* juga merangkap promotor, layaknya laga tinju, untuk mempertemukan dua orang yang ingin bertarung di arena *Ojhung*. Meskipun promotor, seorang *bhâbhuto* tidak berhak

memaksa orang untuk bertarung *Ojhung*, karena berani tidaknya kedua belah pihak ditentukan oleh kesiapan lahir batin.

Ojhung Co' Ghunong menjadi arena budaya yang mengasah keberanian, ketangkasan, kekebalan, dan mentalitas pelakunya, termasuk seni mengendalikan emosi semua pihak yang terlibat supaya tidak menyulut dendam hingga keluar gelanggang. Setelah *bhâbhuto* memberi aba-aba dimulainya *Ojhung*, maka tabuhan *klênangan* (musik khas yang biasa digunakan di pertandingan pencak silat, terdiri dari alat musik gendang, bonang, dan gong) juga mulai dimainkan untuk membakar semangat para petarung. Para tokang *Ojhung* yang ingin bertarung dan menguji kehebatan lawan dibatasi sebanyak sepuluh hingga dua belas orang secara berurut dan bergantian. Masing-masing berkumpul di kedua sisi arena *Ojhung*.

Arena *Ojhung* lebih banyak memanfaatkan lahan-lahan pertanian yang sedang mengering. *Ojhung Co' Ghunong* yang dipesan untuk mengisi hajatan orang-orang desa sekitar biasanya arenanya berbentuk lapangan sepak bola, tennis, atau bulu tangkis. Para penonton *Ojhung* bukan sebatas ingin berburu hiburan, melainkan berharap adanya pertarungan sengit dan dramatis agar berkesan dan menjadi topik utama percakapan setelah kembali pulang. Kehadiran penonton ini menambah panas suasana *Ojhung*. Kehadirannya seakan lebih mirip juri, sporter, atau komentator pertandingan sepak bola. Teriakan agresif dari penonton turut mendorong pemain *Ojhung* berusaha keras memenangkan pertarungan. Kekalahan akan menyulut rasa malu. Karena itu, setiap pemain bisa memulihkannya dengan menebus kekalahan pada *Ojhung Co' Ghunong* berikutnya (*nebbhus maloh*).

Di dunia *Ojhung Co' Ghunong*, ada semacam nilai kolektif yang harus dijaga. Sehebat apa pun mereka di dunia *Ojhung* dituntut tetap rendah hati, apalagi takabur (*nyengghâ*). Prinsip pendekar yang diabaikan ini akan mengundang pihak lain untuk menguji kesaktiannya. Seperti yang dilakukan Pak Samin tahun 90-an silam. Sebagai *bâjing* tersohor, dia merasa terusik saat mendengar tantangan seorang *tokang Ojhung* yang tidak tertandingi pada masa itu. Tokang *Ojhung* tersebut dikenal dengan julukan *sè kèlap* (si petir) karena pukulannya cepat, secepat kilat. Mendengar informasi dari temannya di pasar bahwa akan ada *Ojhung* di bawah kaki bukit Waru, dia menyiapkan diri. Dia ingin melawan *sè kèlap* untuk memberikan pelajaran kepadanya. Harapannya terwujud, dia berhasil melawan *sè kèlap* dan menaklukkannya dengan mudah. Sejak peristiwa itu, *sè kèlap* tidak pernah mau masuk arena *Ojhung* lagi selama berhadapan dengan Samin. Dia segan dan merasa telah diberi 'tamparan' batin yang berharga daripada sekedar memenangkan pertarungan. Sebaliknya, Pak Samin juga tidak ingin

melawan *sè kèlap* pada setiap kegiatan *Ojhung* di desa-desa lain, karena tujuannya bukan menjadi pemenang, namun menjadi “pelajaran” sekaligus “penenun” kehidupan (*jher-ajher otabâ tep-rantep odi*). Keduanya lantas dijuluki oleh masyarakat setempat sebagai *tokang Ojhung sè è bheddhung ta’ bheddhâng* (petarung yang kebal lahir batin).

SIMPULAN

Ojhung Co’ Ghunong yang pernah hidup dan terselenggara meriah di tengah-tengah orang-orang Madura Utara pada mulanya tradisi menurunkan hujan pada saat daerahnya diterjang kemarau panjang. Tetapi, tradisi meminta turun hujan ini berubah sebagai budaya bertarung yang sangat digemari oleh lelaki Madura Utara, terutama para *bâjing* Madura. Para lelaki Madura Utara yang ikut berlaga sudah pantas disebut sebagai jagoan desa. Kondisi alam perbukitan yang jauh dari nikmatnya modernisasi sangat mendukung bagi hiburan rakyat, topik utama percakapan di tengah pergaulan masyarakat bukit, dan menumbuhkan keberanian menghadapi segala masalah hidup. Tubuh menjadi satu-satunya andalan kekuatan yang harus dijaga dan dilindungi oleh para pelaku *Ojhung Co’ Ghunong*.

Bagi pelaku *Ojhung* di perbukitan ini tubuh bukan hanya terdiri dari lapisan material yang kongkret, melainkan juga lapisan tubuh yang melampaui kondisi kongkret materialnya, ‘tubuh adikodrati’. Sehingga, rasa sakit yang disebabkan serangan lawannya menjadi terasa tidak mematikan semangat juangnya. Kekuatan dua lapis tubuh orang Madura Utara ini sepertinya lebih memenuhi kriteria barisan keprajuritan dan petarung kemerdekaan, termasuk barisan penjaga desa di Madura Utara yang kehidupan rakyatnya tergolong rentan dirongrong kejahatan dari luar, karena perbukitan utara secara geopolitik jauh dari jangkauan kontrol negara. Namun, kehebatan seseorang memenangkan berbagai laga *Ojhung Co’ Ghunong* ini bisa segera memicu budaya kematian eksistensial, ketika kesombongan membutakan mata batinnya. Tantangan balik terhadapnya akan datang dari pihak lain yang hendak memberikan pelajaran nilai-nilai kesejatan hidup lelaki Madura yang dididik menjadi petarung kehidupan. *Ojhung Co’ Ghunong* yang mulanya menyebarkan ‘etika alam’ bertransformasi menjadi penyebar ‘etika *bâjing*’ pada level tertinggi. Karena itu, tradisi *Ojhung* perbukitan (*zomia*) semestinya tetap dijaga dan dipelihara lintas generasi agar budaya kematian orang Madura yang identik dengan carok bisa ditransfigurasi ke dalam patologi kenormalan yang menjunjung budaya kehidupan.

DAFTAR RUJUKAN

- Akhmad Sofyan & Akhmad Haryono. (2009). *Kearifan Lokal Madura*. Jember: Universitas Jember.
- Arifin, S., & Ayuanita, K. (2020). Nilai Didaktis dalam Cerita Rakyat Ke' Lesap Pendekar Kamardika'an E Polo Madura Perspektif Ali M. Natsir. *GHANCARAN: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 1(2), 112–122.
- Bouvier, H. (1989). *Musik dan Seni Pertunjukan di Kabupaten Sumenep" dalam Agama, Kebudayaan dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali Press.
- Bouvier, H. (1990). Ojung and Pencak Silat: Village and National Sports in Madura. *Archipel*, 40(1), 23–28.
- Bouvier, H. (2002). *Lèbur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura* (Vol. 14). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Brandts Buys, J. S., & Buys--van Zijp, A. B. (1928). De toonkunst bij de Madoereezen. *Djawa*, 8(3–6), 122–128.
- Bubbio, P. D. (2005). If there is a plot: Gabriel Marcel and second-degree reflection. *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, 55–77.
- de Jonge, H. M. C. (1989). *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Depdikbud. (1986). *Ensiklopedi Seni Musik dan Seni Tari Daerah*. Surabaya: Departemen P. dan K.
- Dijk, K. Van, Jonge, H. De, & Touwen-Bouwsma, E. (1995). Introduction. In K. V. Dijk, H. D. Jonge, & E. Touwen-Bouwsma (Eds.), *Across Madura Strait* (pp. i-vi). Leiden: KITLV Press.
- Eriksen, T. H. (1995). *Small Places, Large Issues*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard. (1983). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azende*. Oxford: Oxford University Press.
- Fromm, E. (1965). *Escape From Freedom*. USA: Avon Books.
- Geertz, C. (1988). *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford University Press.
- H.D. Jonge. (2011). *Garam, Kekerasan, dan Kerapan Sapi*. Yogyakarta: LKiS.
- Hardiman, B. (2016). *Heidegger dan Mistik Keseharian*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Islama, S. N. (2013). *Nilai-Nilai Kekerasan dalam Tradisi Ojung Masyarakat Desa Bugeman, Kecamatan Kendit, Kabupaten Situbondo*. Universitas Jember.
- Jordaan, R. E. (1985). *Folk Medicine in Madura (Indonesia)*. Rijksuniversiteit te Leiden.
- Kuntowijoyo. (2002). *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura, 1850-1940*. Yogyakarta: Matabangsa bekerja sama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan the Ford Foundation.
- Kusnadi. (2003). *Dalam Soegianto (Penyunt.) Kepercayaan, Magi, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*. Jember: Tapal Kuda.
- Leunissen, J. (1989). Pertanian rakyat di Madura. *Agama*.
- Lombard, D. (2000). *Nusa Jawa Silang Budaya: Batas-Batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia.
- Mansurnoor, I. A. (1990). *Islam in an Indonesian world: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Monografi Desa. (2005). *Monografi Desa di Kecamatan Batumarmar, Pasean, dan Pakong*. Pamekasan.
- Munir, M. (1993). Adat Istiadat yang Berhubungan dengan Upacara dan Ritus Kematian

- di Madura. *Dalam Ritus Peralihan Di Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 222–238.
- Niehof, A. (1985). *Women and Fertility in Madura (Indonesia)*. Leiden University, Netherlands.
- Pamekasan dalam Angka. (2005). *Pamekasan dalam Angka Tahun 2005*. Pamekasan: BPS Pamekasan.
- Pamekasan dalam Angka. (2015). *Pamekasan dalam Angka Tahun 2015*. Pamekasan: BPS Pamekasan.
- Pattison, G. (2013). *Heidegger on Death*. UK: Ashgate.
- Pawitra, A. (2009). *Kamus Lengkap Bahasa Madura-Indonesia*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Polt, R. (1997). *Twilight of The Idols*. Hackett Publishing Indianapolis/Cambridge.
- Radar Madura. (2008, November 16). Pemalakan Liar Terhadap Pedagang di Suramadu Merajalela. *Radar Madura*.
- Radar Madura. (2013, November 16). Habib Alwy Dibunuh. *Radar Madura*.
- Rato, D. (2003). Buju'dan Asta: Persepsi Masyarakat Madura Sumenep terhadap Kuburan Keramat dalam Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura. *Penyunting: Soegianto. Jember: Tapal Kuda*.
- Rifai, M. A. (2007). *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasannya*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance*. Yale university Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale university press.
- Scott, J. C. (2010). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Nus Press.
- Wibowo, H. (2002). *Tata Krama Suku Bangsa Madura*. Yogyakarta: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata.
- Wiyata, A. L. (2002). *Carok; Konflik Kekerasan & Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara.
- Wiyata, A. L. (2013). *Mencari Madura*. Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing.