

BHUPPA'-BHÂBHU'-GHURU-RATO **(Studi Konstruktivisme-Strukturalis tentang Hierarkhi Kepatuhan dalam Budaya Masyarakat Madura)**

Moh. Hefni

(Dosen tetap pada Jurusan Syari'ah Prodi Ahwal Al-Syahsiyah STAIN Pamekasan dan sedang menempuh Program Doktor Prodi Ilmu-ilmu Sosial UNAIR Surabaya)

Abstrak :

Hingga saat ini, dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Madura terdapat referential standart kepatuhan terhadap figur-figur utama secara hierarkhis, yakni bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato. Konsep bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato merupakan konstruksi kehidupan kolektif masyarakat Madura yang berlangsung selama periode sejarah yang relatif panjang. Karenanya, tulisan ini difokuskan pada persoalan mengapa orang Madura secara hierarkhis mematuhi figur-figur tersebut, dan sebagai manusia kreatif, bagaimana mereka merekonstruksi konsepsi kepatuhan tersebut dalam kehidupan sosialnya. Hasil analisis atas fakta-fakta yang ada terungkap bahwa terdapat determinasi struktur yang mengendap di dalam kesadaran kognitif dan mental masyarakat Madura sehingga mereka harus mematuhi figur-figur utama tersebut secara hierarkhis. Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya masyarakat Madura secara kreatif melakukan strukturisasi atas struktur "yang memaksa" tersebut sehingga terdapat modifikasi dalam konsep kepatuhan tersebut.

Kata Kunci :

bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato, habitus, subyektivisme, obyektivisme, agen, dan struktur.

Pendahuluan

Masyarakat Madura dikenal sebagai komunitas yang patuh dalam menjalankan ajaran agama Islam.¹ Karenanya, Madura dapat dikatakan identik dengan Islam, meskipun tidak semua orang Madura memeluk agama Islam. Dengan kata lain,

Islam menjadi bagian dari identitas etnik.² Dengan demikian, sebagai agama orang Madura, Islam tidak hanya berfungsi sebagai referensi kelakuan sosial dalam kehidupan masyarakat. Akan tetapi, Islam juga merupakan salah satu unsur penanda

¹Lihat Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam* (Jakarta: PT. Gramedia, 1989), hlm. 42; Maulana Surya Kusuma, "Sopan, Hormat dan Islam Ciri-ciri Orang Madura" dalam Soegianto (ed), *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), hlm. 1.

²Konsep etnisitas di sini lebih bersifat relasional yang berkaitan dengan identifikasi diri dan asal-usul sosial. Jadi, apa yang kita pikirkan sebagai identitas kita tergantung kepada apa yang kita pikirkan sebagai bukan kita (*the others*). Konsekuensinya, etnisitas akan lebih baik dipahami sebagai proses penciptaan batas-batas formasi dan ditegakkan dalam kondisi sosio-historis yang spesifik

identitas etnik Madura. Kedua unsur tersebut saling menentukan dan keanggotaan seseorang dalam kelompok etnik Madura sangat ditentukan oleh kepemilikan identitas Islam pada orang tersebut.³ Karenanya dapat dikatakan bahwa budaya yang berkembang di Madura merupakan representasi nilai-nilai Islam.

Hingga saat ini, salah satu budaya yang berkembang dalam masyarakat Madura adalah penghormatan yang tinggi kepada pilar-pilar penyangga kebudayaan Madura, yakni *bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato*, yang dalam bahasa Indonesia berarti bapak-ibu-guru (kyai)-ratu (pemerintah). Ungkapan ini sering muncul dalam pergaulan sehari-hari pada masyarakat Madura hingga saat ini. Jika dicermati, konsep *bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato* ini mengandung pengertian adanya hierarki figur yang harus dihormati dan dipatuhi, mulai dari bapak, ibu, guru, dan terakhir ratu. Dengan kata lain, dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Madura terdapat *referential standart* kepatuhan terhadap figur-figur utama secara hierarkhis. Konstruksi normatif ini mengikat setiap orang Madura, sehingga pelanggaran terhadapnya akan mendapat sanksi sosial dan kultural. Hal ini bisa dipahami, karena sebagaimana dikatakan Geertz, relasi manusia dan kebudayaan bagaikan binatang yang terjerat oleh jaring-jaring buaatannya sendiri. Kebudayaan merupakan gagasan yang ditata dalam sistem simbol

³Konstruksi identitas ini dapat dipahami dari perspektif konstruktivis-interpretivis yang percaya bahwa identitas adalah hasil dari sebuah konstruksi sosial. Pada umumnya, dalam perspektif ini, mereka percaya bahwa identitas adalah sumber sekaligus makna dan pengalaman yang bersifat subyektif dan intersubyektif. Karenanya, identitas merupakan hasil dari sebuah proses dan praktik sosial. Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (London and Boulder, Colorado: Pluto Press, 1993), hlm. 84-85.

yang memungkinkan setiap individu hidup di tengah semesta.⁴

Tulisan ini berusaha mengungkap mengapa orang Madura secara hierarkhis mematuhi figur-figur tersebut, dan sebagai manusia kreatif, bagaimana mereka merekonstruksi konsepsi kepatuhan tersebut dalam kehidupan sosialnya. Sebagai *entry point* untuk menyelami persoalan ini sekaligus sebagai refleksi teoritis atas berbagai fakta yang ditemukan, penulis menggunakan konsep habitus sebagai salah satu upaya untuk memahami orientasi teoritis Pierre Bourdieu tentang konstruktivisme-strukturalis.

Konsep Habitus: Memahami Dialektika Subyektivisme dan Obyektivisme

Konsep habitus yang dikembangkan oleh Pierre Bourdieu⁵ dijiwai oleh kehendak untuk menanggulangi apa yang dianggapnya sebagai kekeliruan dalam mempertentangkan antara subyektivisme dan obyektivisme. Dalam membangun konsep ini, Bourdieu mula-mula menerima pandangan struktural Marxis yang menempatkan wilayah produksi material

⁴Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Book Inc., 1973), hlm. 43.

⁵ Pierre Bourdieu adalah salah seorang intelektual, terutama di bidang sosiologi dan antropologi, berkebangsaan Perancis. Ia dilahirkan di kota kecil selatan Perancis pada 1930. Pada awal 1950-an, ia menempuh pendidikan di Ecole Normale Superieure, sebuah sekolah prestisius di Paris, walaupun akhirnya ia menolak menulis tesis disebabkan, sebagian, ia keberatan dengan kualitas pendidikannya yang sedang-sedang saja dan keberatan terhadap struktur sekolah yang otoriter. Setelah mengajar sebentar di sekolah provinsi, ia kemudian masuk wajib militer pada 1956 dan menghabiskan waktu selama 2 tahun di Aljazair bersama para tentara Perancis. Sekembalinya ke Perancis pada 1960, ia bekerja sebagai asisten di Universitas Paris selama setahun. Selama tahun-tahun berikutnya, ia menjadi figur utama di Paris dengan memegang sejumlah jabatan kunci di Paris, selain juga menjadi dosen tamu di sejumlah lembaga. Disarikan dari Philip Smith, *Cultural Theory: An Introduction* (Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001), hlm. 133-135. Lihat juga Pierre Bourdieu, *In Other Words* (Stanford: Stanford University Press, 1990)

sebagai basis terbentuknya masyarakat.⁶ Namun, mekanisme yang memungkinkan terpeliharanya masyarakat itu amatlah kompleks, sehingga pemahamannya tidak dapat direduksi dengan hanya mengembangkan tata masyarakat itu pada wilayah produksi, seperti ide-nya Karl Marx. Begitu juga, ia tertarik dengan pemikiran Durkheim tentang fakta sosial, yakni sesuatu yang secara sosial dikonstruksi, secara kultural bervariasi, dan merupakan suatu kesadaran yang unik. Ia adalah sesuatu yang ada melampaui individu-individu. Dengan kata lain, tindakan yang lapang individual yang dilakukan seseorang bisa dijelaskan berdasarkan struktur sosial.⁷ Di samping itu, dalam pandangan strukturalis, ia juga terpengaruh dengan pemikiran Saussure dan Levi-Strauss. Saussure, yang dipandang sebagai pendiri strukturalisme, menjelaskan pemunculan makna dari referensi pada suatu sistem perbedaan yang terstruktur dalam bahasa. Saussure menyelidiki aturan-aturan dan konvensi-konvensi sosial yang mengatur bahasa (*langue*), bukan penggunaan khusus dan ujaran-ujaran yang dipakai sehari-hari (*parole*).⁸ Sedangkan

Levi-Strauss berpendapat bahwa manusia sebagai subyek itu tidak otonom. Manusia tidak selalu bertindak sadar dan membuat pilihan-pilihan dalam kebebasan total, tetapi ada struktur yang diam-diam, tanpa disadari, menentukan tindakan dan pilihan-pilihan partikular dari individu-individu. Karenanya, ia berusaha mempelajari struktur terdalam (*deep structure*) yang tersembunyi di balik ungkapan-ungkapan individu yang sekilas tampak kacau, tidak bisa diramalkan, dan bahkan tidak berpola sama sekali.⁹

Semua pemikiran di atas dikritik oleh Bourdieu karena mereka menekankan pada perhatian pada struktur dan mengabaikan proses konstruksi sosial melalui mana aktor merasakan, memikirkan, dan membangun struktur ini dan kemudian bertindak berdasarkan struktur yang dibangunnya itu. Kritik ini mendorong hasrat Bourdieu untuk mempelajari pemikiran subyektivisme yang pada masa studinya didominasi oleh eksistensialisme Sartre yang mewartakan bahwa eksistensi manusia mendahului esensi, sehingga sebagai subyek manusia memiliki kebebasan total dalam bertindak.¹⁰ Perspektif lain yang memikat perhatiannya yang kemudian adalah fenomenologi Schultz,¹¹ interaksionisme simbolik

⁶Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu* (London: Routledge, 1992), hlm. 26.

⁷ Lihat Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (London: Macmillan, 1982).

⁸ Pandangan strukturalisme ini tampak dipengaruhi oleh psikoanalisis yang dikembangkan oleh Sigmund Freud. Psikoanalisis Freud memperlihatkan bahwa realitas yang tampak kepada kita harus dipahami dengan mengasalkannya kepada taraf yang lebih mendalam. Penemuan Freud ini menyadarkan bahwa kesadaran tidak lagi dipandang sebagai pusat manusia yang mutlak dan otonom. Ketidaksadaran merupakan *logos* yang mendahului individu manusia. Ia menyesuaikan diri dengannya. Ketidaksadaran merupakan sebuah struktur yang manusia tidak bisa menguasainya. Ia tidak bisa menentukan struktur malahan ditentukan oleh struktur. Lihat Benard Delfgaauw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm., 52 dan Kees Bartens, *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II: Perancis* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 64.

⁹ Smith, *Cultural Theory*, hlm. 96-99.

¹⁰ H. Dwi Kristanto, "Strukturalisme Levi-Strauss dalam Kajian Budaya", dalam *Teori-Teori Kebudayaan*, Eds. Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005), hlm. 125.

¹¹ Dengan menyandingkan konsep fenomenologi Husserl dan konsep *verstehen* dari Weber, Schultz kemudian mentransformasikannya ke dalam sebuah analisis interaksionis. Fenomenologi Schutz terfokus pada cara di mana anggota masyarakat biasa melaksanakan kehidupannya sehari-hari. Dengan kata lain, dia tertuju pada kehidupan dunia atau dunia kehidupan (*life world*) – dunia yang dijalani oleh individu secara apa adanya – yang dialami oleh para anggota masyarakat. Dunia kehidupan sehari-hari itu selalu merupakan suatu yang intersubyektif. Dalam dunia intersubyektif ini orang menciptakan realitas sosial dan dipaksa oleh kehidupan sosial yang telah ada dan oleh struktur kultural ciptaan leluhur mereka. Dalam dunia ini seseorang selalu berbagi

Blumer,¹² dan etnometodologi Garfinkel.¹³ Ketiga perspektif terakhir ini dipandang sebagai contoh subyektivisme yang memusatkan perhatian pada cara agen memikirkan, menerangkan, dan menggambarkan dunia sosial sembari mengabaikan struktur obyektif di mana proses itu muncul. Bourdieu melihat teori-

dengan orang lain yang juga menjalani dan menafsirkannya. Karenanya, dunia seseorang tersebut secara keseluruhan tidak akan pernah bersifat pribadi sepenuhnya. Bahkan di dalam kesadarannya selalu ditemukan bukti adanya kesadaran orang lain. Ini merupakan bukti bahwa situasi biografinya yang unik ini tidak seluruhnya merupakan produk dari tindakannya sendiri. Lihat R.C. Bogdan dan S.J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods: a Phenomenological Approach to the Social Sciences* (New York: John Wiley and Sons, 1973), hlm., 45 dan Irving M. Zeitlin, *Memahami Kembali Sosiologi; Kritik terhadap Teori Sosiologi Kontemporer*, terj. Anshori dan Juhanda (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), hlm. 259-260

¹² Bagi Blumer, interaksionisme simbolik bertumpu pada tiga premis; *pertama*, manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna-makna yang ada pada sesuatu itu bagi dirinya. *Kedua*, makna tersebut berasal dari interaksi sosial seseorang dengan orang lain. *Ketiga*, makna-makna tersebut disempurnakan pada saat interaksi sosial berlangsung. Baca Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London, California, dan New Delhi: Sage Publication Ltd., 1994), 24. Lihat juga George Ritzer dan Goodman, Douglas J. *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 266.

¹³ Etnometodologi Garfinkel memusatkan perhatian pada organisasi luar biasa dari masyarakat biasa. Salah satu hal penting dalam etnometodologi tersebut adalah bahwa ia dapat dijelaskan secara reflektif. Ini berarti bahwa penjelasan adalah cara aktor melakukan sesuatu seperti mendeskripsikan, mengkritik, dan mengidealisasikan situasi tertentu. Garfinkel di samping memusatkan perhatiannya reflektifitas tindakan praktis, yakni tindakan yang muncul secara mekanik, juga memusatkan perhatiannya pada bagaimana memahami rasionalitas kehidupan sehari-hari melalui ungkapan-ungkapan *indeksikal*, yaitu berdasarkan fakta ungkapan orang-orang dikaitkan pada konteks dan situasi tertentu. Lihat Melvin Pollner, "Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity", *American Sociological Review*, 56: 370-380, 1991: <http://userwww.sfsu.edu/~kazbeki/Greek.html> (Diakses pada 4 Juni 2006); Jonathan S. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (California: Wadsworth Publishing Company, 1991), hlm. 480; dan George Ritzer, dan Barry Smart, *Handbook of Social Theory* (London, California, dan New Delhi: Sage Publication Ltd., 2001), hlm. 253-254.

teori ini memusatkan perhatian pada keagenan dan mengabaikan struktur.

Untuk mengelakkan dilema obyektivisme-subyektivisme, Bourdieu menawarkan konsep *habitus*, sebuah konsep dialektis yang berusaha menjembatani antara pendirian para penganut subyektivisme dan obyektivisme. *Habitus* merupakan struktur mental atau kognitif yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial.¹⁴ Aktor dibekali serangkaian skema atau pola yang diinternalisasikan yang digunakan untuk merasakan, memahami, menyadari, dan menilai dunia sosial.

Habitus adalah disposisi yang dimiliki oleh individu untuk melakukan persepsi dan respon dengan cara tertentu terhadap lingkungan sekitarnya.¹⁵ Disposisi itu bersifat sosial karena ia merupakan pengalaman yang ditanamkan oleh lingkungan asal dari individu yang bersangkutan, ditanamkan ke dalam diri individu dari sejak kecil di lingkungan keluarga maupun di lingkungan kelompok sosialnya yang lain. *Habitus* dikonsepsikan oleh Bourdieu dalam berbagai cara, yakni (1) sebagai kecenderungan-kecenderungan empiris untuk bertindak dalam cara-cara yang khusus, (2) sebagai motivasi, cita-cita, dan perasaan, (3) sebagai perilaku yang mendarah daging, (4) sebagai keterampilan dan kemampuan sosial praktis, dan (5) aspirasi dan harapan berkaitan dengan perubahan hidup dan jenjang karir.¹⁶

Konsep *habitus* di satu pihak menolak determinasi penuh dari struktur dan menolak pula pilihan bebas dari individu sebagai agen. Dengan kata lain, *habitus*, di satu pihak, adalah struktur yang menstruktur (*structuring structure*), yakni

¹⁴ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi*, hlm. 522.

¹⁵ Waters, *Modern Sociological*, hlm., 24.

¹⁶ Agustinus Herwanto, "Budaya, Struktur, dan Pelaku", dalam Sutrisno dan Putranto (eds.), *Teori-teori*, hlm. 177.

sebuah struktur yang menstruktur kehidupan sosial dan di pihak lain, merupakan struktur yang terstruktur (*structured structure*), yakni struktur yang distrukturasi oleh dunia sosial. Jadi, konsep habitus memungkinkan Bourdieu lari dari keharusan memilih antara sosiokultural subyektivisme dan obyektivisme ...dan menghindarkan diri dari filsafat tentang struktur tetapi tidak lupa memperhatikan pengaruhnya terhadap dan melalui agen.¹⁷

Walaupun habitus adalah sebuah struktur yang diinternalisasikan, yang mengendalikan pikiran dan pilihan tindakan, namun habitus tidak menentukannya.¹⁸ Kurangnya determinisme ini merupakan salah satu hal utama yang membedakan pemikiran Bourdieu dengan pendirian teoritis strukturalis dominan. Namun, menurutnya, habitus semata-mata mengusulkan apa yang sebaiknya difikirkan orang dan apa yang sebaiknya mereka pilih untuk dilakukan. Dalam menentukan pilihan, aktor menggunakan pertimbangan mendalam berdasarkan kesadaran, meskipun proses pembuatan keputusan ini mencerminkan berperannya habitus. Habitus menyediakan prinsip-prinsip yang dengannya aktor membuat pilihan dan memilih strategi yang akan digunakan dalam kehidupan sosial. Intinya, "orang tidaklah bodoh, walaupun juga mereka tidak sepenuhnya rasional".¹⁹ Artinya, paling tidak mereka bertindak menurut cara yang mauk akal. Mereka memiliki perasaan

dalam bertindak, ada logikanya mengapa orang bertindak, dan itulah logika tindakan.

Bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato: Mencari Structuring and Structured Structure

Konsep *bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato* merupakan konstruksi kehidupan kolektif yang berlangsung selama periode sejarah yang relatif panjang. Ia dihasilkan oleh dan sekaligus menghasilkan kehidupan sosial, sehingga ia menjadi sebuah struktur atau kekuatan yang menstruktur kehidupan sosial (*structuring structure*), sekaligus pula sebagai kekuatan yang distrukturasi oleh dunia sosial (*structured structure*). Dalam kaitan ini, kepatuhan kepada orang tua (bapak dan ibu) diberikan karena terdapat struktur religio-kultural yang menstruktur berupa kewajiban dan etika agama dan budaya karena mereka telah melahirkan dan mengasuh hingga dewasa. Begitu juga, penempatan istilah *bhuppa'* di awal rantai kepatuhan *bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato* secara struktural disebabkan oleh posisi bapak itu sendiri. Posisi ini dapat dilacak pada sistem kekerabatan dan kekeluargaan masyarakat Madura. Sistem kekerabatan di Madura dideskripsikan sebagai sistem bilateral yang tidak menekankan pada garis bapak maupun ibu. Namun, pada sistem ini terdapat kecenderungan asimetris. Dalam hal ini Neihof, sebagaimana dikutip oleh Mahfudz Sidiq,²⁰ mengatakan bahwa dalam garis keturunan, garis keturunan perempuan (*pancer bine'*) dianggap tidak ada. Anak-anak seapak, walaupun dilahirkan oleh beberapa ibu (*taretan sapancer*) dikatakan lebih dekat ketimbang anak-anak seibu dari beberapa bapak (*taretan dhangaso*).

¹⁷ Pierre Bourdieu dan Loic JD. Wacquant, "The Purpose of Reflexive Sociology" dalam Pierre Bourdieu dan Loic JD. Wacquant (eds.), *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 121-122.

¹⁸ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi*, hlm. 525.

¹⁹ Bourdieu dan Wacquant, "The Purpose of Reflexive Sociology" dalam Bourdieu dan Wacquant (eds.), *An Invitation*, hlm. 122

²⁰ Mahfudz Sidiq, "Kekerabatan dan Kekeluargaan Masyarakat Madura", dalam Soegianto (ed). *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), hlm. 103.

Sistem budaya patriarkhis yang berkembang di Madura juga menjadi struktur sosio-religius yang memapankan posisi bapak sebagai orang yang kali pertama harus dihormati. Patriarkhis merupakan sebuah sistem sosial yang mendukung dan membenarkan pendominasian laki-laki, sehingga menimbulkan pemusatan kekuasaan dan privilese di tangan kaum laki-laki dan mengakibatkan kontrol dan sub-ordinasi perempuan serta menciptakan ketimpangan sosial antar seks.²¹ Dengan kata lain, budaya patriarkhis adalah kebiasaan-kebiasaan masyarakat yang dijadikan warisan sosial dengan memosisikan laki-laki sebagai penguasa atau pendominasi atas perempuan dalam sendi-sendi kehidupan sosial. Secara kultural, sistem patriarkhis tersebut merupakan sebuah konstruksi sosial terhadap relasi jender antara laki-laki dan perempuan. Konstruksi sosial ini dapat berupa anggapan-anggapan masyarakat, mitos-mitos relasi jender dan bisa berupa kebiasaan-kebiasaan yang dianggap suatu kewajaran yang diaplikasikan dalam kehidupan sosial. Kekuatan religius juga ikut menopang kemapanan posisi bapak di urutan pertama orang yang harus dipatuhi. Legitimasi agama ini menjadi sejarah awal munculnya budaya patriarkhis dalam kehidupan masyarakat. Hal ini timbul dari adanya kepercayaan terhadap Tuhan dalam suatu agama, dan kemudian muncul kesan yang telah terpatri dalam alam bawah sadar masyarakat bahwa Tuhan adalah laki-laki.

Sedangkan penempatan *bhabhu'* (ibu) di urutan kedua sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari persoalan perempuan yang berada di bawah hegemoni kaum laki-laki sebagaimana tampak dari uraian di atas.

²¹ Idi Subandi dan Hanif suranto, "Sebuah Pengantar" dalam *Wanita dan Media* (Jakarta: PT. Remaja Rosdakarya, 1998) hlm. LIV.

Namun demikian, orang Madura mengkonstruksi struktur (*structured structure*) yang berkembang sehingga kaum perempuan Madura memiliki nilai khusus dalam masyarakat dan kebudayaan Madura. Nilai khusus tersebut berwujud adanya perhatian yang lebih kepada anak perempuan dibandingkan anak laki-laki. Perhatian yang khusus tersebut dapat dilihat pada unsur-unsur kebudayaan Madura, seperti struktur pemukiman dan sistem kewarisan.

Pola-pola pemukiman tradisional orang Madura terwujud dalam *tanean lanjang* (halaman luas yang terdiri dari beberapa rumah dalam satu kekerabatan). Deretan rumah yang dibangun dalam kesatuan pemukiman itu diperuntukkan bagi anak-anak perempuan. Masing-masing penghuninya terikat oleh hubungan kekerabatan. Jika anak perempuan itu sudah menikah, suami akan menetap di rumah yang telah disediakan oleh orang tua perempuan (*matrilokal*). Sebaliknya, anak laki-laki akan keluar rumah setelah mereka menikah dan menetap di rumah yang disediakan oleh orang tua perempuan. Dalam hal ini, anak laki-laki tidak memiliki tempat khusus dalam keluarga mereka atau keluarga intinya.

Demikian juga dalam hal pewarisan harta keluarga. Sekalipun orang Madura beragama Islam, aturan pewarisan mengikuti sistem adat setempat. Harta warisan dibagi ketika orang tua masih hidup. Pada umumnya, perempuan akan memperoleh bagian lebih besar daripada laki-laki. Harta warisan seperti rumah dan tanah pekarangan, umumnya, diberikan kepada perempuan dan tidak boleh dijual kepada siapapun. Sedangkan tanah ladang (*teghalan*) diberikan kepada anak laki-laki dan boleh dijual kepada orang lain. Dalam hal pembagian warisan ini, jarang sekali laki-laki mendapatkan bagian lebih banyak.

Bagian anak perempuan ini lebih banyak karena perempuan akan menjadi tempat berpulang bagi saudara laki-laknya jika terjadi perceraian atau kasus lainnya.

Posisi perempuan yang demikian menjadikan masyarakat Madura sangat menjaga martabat dan kehormatan perempuan. Dalam pandangan orang Madura, perempuan, terutama istri, merupakan simbol kehormatan rumah tangga atau laki-laki Madura. Gangguan terhadap istri atau perempuan ditafsirkan sebagai pelecehan harga diri orang Madura. Kasus inilah yang sangat potensial mengarah pada terjadinya *carok*.²²

Bahkan ketika menjadi seorang ibu, ia sangat berpengaruh dalam kehidupan anak. Ia sangat dihargai sebagaimana seorang anak harus menghormati ayah. Tetapi tampaknya, kesakralan penghormatan kepada ibu memiliki nilai yang lebih tinggi sehingga terkesan ibu lebih dihormati ketimbang ayah. Sikap

hormat yang tumbuh dari seorang anak kepada ibu didorong oleh hubungan batin yang sangat erat. Sebagai bukti eratnya hubungan ini adalah diyakininya bahwa ari-ari (*tamoni*) merupakan aspek penting dari kelahiran karena lewat ari-ari seorang anak berhubungan dengan ibunya dalam pertalian lahir maupun batin.

Masyarakat Madura juga menaruh hormat yang tinggi kepada guru. Dalam hal ini, guru dimaknai sebagai kyai atau ulama, yang telah mengajarkan ilmu-ilmu agama kepada para santrinya. Seorang kyai akan memiliki kharisma yang tinggi apabila kekyaiannya tersebut diperoleh melalui *achievements* (prestasi) dan melalui keturunan. Tetapi apabila kedua hal tersebut tidak bisa dicapai sekaligus, maka jalur nasab sangat memungkinkan untuk ditempuh. Karenanya, tidak sedikit kyai yang mengembangkan suatu tradisi yang mapan bahwa keturunan mereka memiliki kesempatan yang besar untuk menjadi kyai. Mengikuti konsepsi lingkaran-lingkaran konsentris kekuasaan Jawa warisan Mataram II, anak keturunan kyai sejak kecil telah dilegitimasi bahwa mereka dapat mewarisi beberapa atribut spiritual ayahnya, sang kyai. Legitimasi tersebut selanjutnya menjadi suatu penilaian umum yang secara terus-menerus direproduksi oleh para santri dan orang-orang dekat kyai sehingga ia tetap hidup dan bertahan di masyarakat.

Kyai dianggap dekat dengan kesucian agama Islam sehingga ia dihormati dan diteladani. Tingkat penghormatan dan kepatuhan masyarakat kepada seorang kyai di antaranya diwujudkan dalam bentuk dukungan moril dan materiil, yakni berupa pemberian materi. Misalnya, ketika anggota masyarakat, terutama "purna-santri", berkunjung (*sowan*) ke kediaman (*dhalem*) kyai untuk menjenguk anaknya, hampir

²²Pembahasan lebih mendetail tentang carok, lihat Abdurrahman, "Masalah Carok di Madura", dalam *Madura III (Kumpulan Makalah-makalah Seminar Tahun 1979)*, (Jakarta: Departemen P dan K, 1979), hlm. 42-56; Asis Safioedin, "Carok adalah Kejahatan Pembunuhan Biasa", dalam *Madura III (Kumpulan Makalah-makalah Seminar Tahun 1979)*, (Jakarta: Departemen P dan K, 1979), hlm. 381-388; Huub de Jonge, "Stereotypes of the Madurese" dalam dalam K. Van Dijk, et.al. (eds.), *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society* (Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) Press, 1995); E. Touwen Bouwsma, "Kekerasan di Madura", dalam H. de Jonge (ed.), *Agama Kebudayaan dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura* (Jakarta: Rajawali Press, 1989); G. Smith, "Carok Violence in Madura: From Historical Conditions to Contemporary Manifestations", dalam *Folk: Journal of the Danish Ethnographic Society* (No. 39 tahun 1997); Hotman M. Siahaan, Carok sebagai Masalah Komunitas di Pedesaan Madura (Kasus di Dua Desa di Kecamatan Kwanyar), dalam *Madura VI (Kumpulan Makalah-makalah Lokakarya Penelitian Sosial Budaya Madura)*, (Jakarta: Departemen P dan K, 1979), hlm. 56-67; S. Wignjosoebroto, et.al., *Carok: Suatu Studi Cara Penyelesaian Sengketa di Tengah Masyarakat yang Sedang Bertransisi* (Surabaya: Lembaga Penelitian Universitas Airlangga, 1984); dan A. Latief Wiyata, *Carok, Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

bisa dipastikan memberikan uang (*nyabis*) atau membawa barang-barang bawaan.

Masyarakat Madura, terutama masyarakat pedesaan, mengkonstruksi kyai adalah pemimpin duniawi sekaligus ukhrawi, atau dengan kata lain sebagai wakil Tuhan di muka bumi.²³ Ini barangkal tidak jauh berbeda dengan anggapan masyarakat pada masa lalu bahwa seorang raja adalah simbol kekuasaan mikrokosmos dan makrokosmos. Raja dalam kosmologi Jawa dipercaya sebagai seorang yang memperoleh bisikan langit sehingga dirinya memiliki kesempurnaan, kesaktian, dan kekuatan yang maha besar untuk menjalankan kekuasaan, yakni menjaga keadaan *tata tentrem kerta raharja*. Karenanya, di Madura kyai menjadi tempat mengadu dan memohon petuah atas berbagai urusan dalam kehidupan sehari-hari. Berbagai urusan masyarakat, seperti masalah pertanian, pengobatan penyakit, perjodohan, mencari rejeki, mendirikan rumah, mencari pekerjaan dan karir seringkali diadakan kepada kyai. Dengan kata lain, ada kebutuhan masyarakat, terutama para santri, untuk selalu dekat dengan kyai.

Selain itu, kyai mendapat tempat di hati masyarakat Madura, juga karena didukung oleh kekuatan yang menstruktur dan kekuatan yang distruktur, berupa kondisi ekologi dan pola pemukiman penduduk setempat.²⁴ Kondisi ekologi tegalan di Madura membentuk pola pemukiman penduduk. Struktur pemukiman di Madura berbeda dengan di Jawa. Pola pemukiman di sebuah kampung atau desa di Madura khususnya di daerah

pedalaman idealnya terdiri atas satuan-satuan yang menyebar yang terpencil dan terpusat (*nucleated*). Artinya, di Madura orang membangun rumah dalam satu pekarangan yang terdiri dari empat atau lima keluarga yang masih bersaudara, dikelilingi oleh pagar hijau yang disebut *kampung meji*. Beberapa *kampung meji* inilah yang membentuk desa kecil, dan beberapa desa kecil ini membentuk desa. Mereka saling terpisah, tetapi mempunyai sebuah pusat keagamaan umum, baik berupa langgar, langgar *rajeh*, maupun masjid, yang dipimpin oleh seorang kyai. Tentu saja, mayoritas kampung di pulau ini mendekati model ini. Namun susunan kampung/desa kecil sangat beragam. Beberapa kampung/desa kecil adalah pemukiman pita (*ribbon*) yang membentuk sebuah garis linear di sepanjang jalan kecil. Di area yang banyak terdapat tanah sawah, pemukiman pita dalam banyak kasus menjadi ciri utama. Ketika tanah sawah hanya merupakan bagian kecil dari tanah kampung, pemukiman pita cenderung digantikan oleh kelompok-kelompok (*cluster*) rumah yang saling berjauhan (terpencil) tetapi masih di sepanjang jalan setapak. Dalam dua kasus tersebut, kampung/desa tidak membentuk sebuah pemukiman yang bersambung dan bersatu. Beberapa kampung/desa kecil dibangun berdasarkan ketersediaan dataran tinggi yang dipilih oleh penduduk untuk membangun rumah; karenanya kelompok-kelompok pemukiman tersebut tidak bersambung. Kecenderungan ini juga berlaku di daerah perbukitan, yang merupakan bagian belakang dari kepulauan Madura. Di beberapa kampung/desa kecil, kelompok-kelompok pemukiman terpisah atau terpencil tergantung pada kedekatan dengan sawah atau ladang.

Kondisi-kondisi demikian, kemudian melahirkan organisasi sosial yang bertumpu

²³ Lihat Benedict Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture", dalam Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), hlm. 19.

²⁴ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), hlm. 588-589.

pada agama dan otoritas kyai. Kyai merupakan perekat solidaritas dan kegiatan ritual keagamaan, pembangun sentimen kolektif keagamaan, dan penyatu elemen-elemen sosial atau kelompok kekerabatan yang tersebar karena faktor-faktor ekologis dan pola pemukiman tersebut.

Terakhir, masyarakat Madura memberikan penghormatan dan kepatuhan kepada *rato*. *Rato* dalam hal ini berarti pemimpin formal. Pada perkembangan selanjutnya, masyarakat Madura menstrukturasi struktur sehingga secara lebih luas mereka membuat beberapa kategori yang dapat digunakan sebagai tolok ukur sikap penghormatan dan kepatuhan masyarakat Madura, termasuk penghormatan dan kepatuhan terhadap pemimpin formal. Kategori pertama adalah kesopanan. Kesopanan terdiri dari sikap mengetahui dan mengikuti aturan-aturan hubungan antar generasi, berdasarkan pangkat. Orang yang tidak menghargai kesopanan tersebut disebut *ta' taoh yuda negara* (tidak menghargai yuda negara).²⁵ Kategori kedua, adalah penghormatan baik terhadap diri sendiri maupun orang lain. Orang Madura mengutamakan penghormatan dan kepatuhan apalagi kepada orang yang lebih tua atau lebih tinggi status sosialnya. Pemerintah (dalam arti orang yang memegang jabatan di pemerintahan) memiliki status sosial yang tinggi di Madura. Penghargaan yang tinggi atas pejabat pemerintah melahirkan stigma yang menstruktur orang Madura bahwa pejabat pemerintah dipandang sebagai '*oreng rajeh*' (orang berpangkat) atau *oreng cokop* (orang yang berkecukupan hidupnya). Sedangkan golongan masyarakat biasa, seperti petani (termasuk buruh tani) dan

pedagang (pedagang kecil) dalam struktur masyarakat Madura berada pada tingkatan terendah (*oreng kene*).

Penutup

Berdasarkan konsep habitus Bourdieu, secara reflektif, dapat dikemukakan bahwa penghormatan atau kepatuhan masyarakat Madura secara hierarkhis terhadap pilar-pilar penyangga kebudayaan Madura, yakni *buppa'*, *babhu'*, *ghuru*, *rato*, merupakan struktur yang telah lama menstruktur masyarakat Madura. Struktur tersebut secara simultan diwariskan dan dilembagakan turun-temurun di atas pembiasaan/habitualisasi. Dengan demikian, terdapat tindakan yang berulang sehingga kelihatan polanya dan terus diproduksi sebagai tindakan yang dipahami. Habitualisasi tersebut berlangsung lama sehingga ia menjadi sebuah tradisi. Namun demikian, sebagai manusia kreatif, orang Madura ternyata tidak "tunduk" begitu saja terhadap struktur yang menghegemoni kesadarannya. Ia justru melakukan strukturisasi atas struktur tersebut. Hasilnya adalah sebuah rekonstruksi tradisi baik berupa modifikasi konsep kepatuhan tersebut maupun pilihan bertindak sesuai dengan kebutuhannya dalam mematuhi figur-figur tersebut *Wa Allāh a'lam bi al-shawāb*□



²⁵Istilah yuda merupakan simbol penguasa. Sebab ditilik dari sejarahnya Yuda Negara adalah nama bupati Sumenep yang dulu membantu dalam peperangan Trunojoyo melawan Belanda.

