

# PEREMPUAN DAN KEARIFAN LOKAL: Performativitas Perempuan Dalam Ritual Adat Sunda

Dr. Jajang A Rohmana, M.Ag.

(*UIN Bandung dpk STAI Miftahul Huda Subang*)

Ernawati, M.Si.

(*STAI Miftahul Huda Subang*)

Email: jajang\_abata@yahoo.co.id

HP. 081320129296

## Abstrak

Mengkaji konstruksi identitas gender dalam komunitas adat dengan kearifan lokalnya ibarat pisau bermata dua. Ia bisa mendominasi atau sebaliknya membebaskan. Salah satu kecenderungan positif bagi pembebasan perempuan adalah performativitas perempuan dalam ritual adat Sunda. Kajian ini memfokuskan pada masalah performativitas perempuan dalam ritual mapag (menyambut) Dewi Sri di komunitas adat Kampung Banceuy di Kabupaten Subang, Jawa Barat. Studi dilakukan dengan pendekatan etnografi feminis dengan menggunakan analisis Butler tentang performativitas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat dua sudut peran perempuan yang menonjol dilihat dari struktur ritual serta atribut pakaian dan penampilan. Secara struktur, perempuan lebih banyak memegang peranan dari sejak acara persiapan ritual hingga pasca ritual. Dewi Sri sebagai simbol kehidupan dianggap menjadi penanda utama gender acts yang membentuk identitasnya dalam wilayah gagasan keperempuanan yang serba simbolis (padi). Selain itu, dimensi atribut dan penampilan dalam ritual juga memegang peranan signifikan seperti tampak pada rias wajah dan pakaian penuh warna. Namun, penampilan feminin sepanjang ritual pada dasarnya bukan produk dari identitas feminin, sebaliknya, identitas feminin itu diperoleh karena perempuan menampilkan atribut pakaian, tarian dengan menggerakkan tubuh dan bertingkah feminin secara berulang-ulang. Performativitas dalam atribut dan penampilannya itu lebih disebabkan aturan adat yang hegemonik dan memaksa dirinya agar mendapatkan pengakuan secara sosial di masyarakat. Meski terjadi negosiasi dalam penerimaannya, perempuan melalui pakaian dan gerakan itu kemudian berusaha menampilkan dirinya sebagai perempuan yang dibayangkan secara ideal oleh komunitas adat tersebut.

**Kata Kunci:** Perempuan, Performativitas, Ritual, Adat

## Pendahuluan

Mengkaji konstruksi identitas gender dalam komunitas adat termasuk fenomena yang masih baru.<sup>1</sup> Kajian semacam ini mulai muncul dalam

konteks korelasi tradisi dan eksistensi perempuan dalam masyarakat lokal. Sejak maraknya isu

---

<sup>1</sup> Lihat misalnya, D. Bell and P. Ditton, *Law: The Old and the New; Aboriginal Women Speak Out*, Canberra: Aboriginal History, for the Central Australian Aboriginal Legal Aid Service, 1980; D. Kertzer, 'Women's Age-Set Systems in Africa: The Lutaka of Southern Sudan', in C.L. Fry (ed.) *Aging, Culture, and*

---

*Health*, New York: Praeger, 1981; J. Besson, 'Reputation and Respectability Reconsidered: A New Perspective on Afro-Caribbean Peasant Women', dalam J.H. Momsen (ed.) *Women and Change in the Caribbean*, London: James Currey/ Bloomington: Indiana University Press/Kingston: Ian Randle, 1993. Bandingkan dengan Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), cet. ke-8; Parsudi Suparlan, *Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia* (Jakarta: YOI, 1995).

etnisitas sebagai salah satu sumber konflik di tanah air, kemerosotan budaya lokal dalam wacana modernitas hingga kearifan lokal dalam menghadapi krisis lingkungan. Identitas perempuan menjadi fokus perhatian karena merupakan pihak yang paling rentan sekaligus potensial terhadap kompleksitas dinamika budaya etnik lokal. Bahkan sejak adanya kebijakan otonomi daerah atau desentralisasi yang mendorong penguatan nilai budaya lokal, perempuan tetap tidak bisa diabaikan.<sup>2</sup>

Namun, tema kearifan lokal dan perempuan ternyata kemudian seperti pisau bermata dua, kearifan lokal bila ia mendominasi perempuan, maka ia menjadi kebudayaan menindas perempuan. Sebaliknya bila kebudayaan bukan sebagai alat dominasi maka kearifan lokal justru membebaskan perempuan.<sup>3</sup> Filosofi lokal Minangkabau *adat basandi syara', syara' basandi kitabullah* dan pengaturan busana bagi perempuan Aceh misalnya, sebagian contoh dari kearifan lokal yang sering dicurigai menjadi budaya yang berpotensi mengopresi perempuan. Tetapi tidak sedikit kearifan budaya lokal yang justru membebaskan perempuan dan mendorong apa yang disebut Bowen sebagai cara pandang dengan melihat ke dalam (*inward*) terhadap nilai otentik keindonesiaan (*adat*) yang mendorong kesetaraan sosial dalam menghadapi penyimpangan moral di dunia.<sup>4</sup> Konsep *Ambu, Nyi Pohaci, dan pikukuh* (aturan) keseimbangan yang mampu menetralisasi kekuasaan laki-laki dalam tradisi masyarakat *Urang Kajeroan* Baduy di Kanekes Banten justru dianggap menjadi salah satu bentuk kearifan lokal yang membebaskan perempuan.<sup>5</sup> Ia menunjukkan adanya suatu nilai *indigenous*, otentisitas dan nilai keindonesiaan, yang mendorong kesetaraan sosial dalam menghadapi ketidakadilan moral di dunia.

<sup>2</sup> Susan Blackburn, *Women and the State in Modern Indonesia*, New York: Cambridge University Press, 2004, 87-88.

<sup>3</sup> Redaksi, "Prolog: Perempuan dalam Monopoli atas Kearifan Lokal," *Jurnal Perempuan*, No. 57 (Jakarta: Januari 2008), 4.

<sup>4</sup> John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2003, 4-5.

<sup>5</sup> R. Cecep Permana, *Kesetaraan Gender dalam Adat Inti Jagat Baduy* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2001), 19.

Kearifan lokal lainnya yang cenderung membebaskan perempuan juga bisa disaksikan dalam ritual *mapag* Dewi Sri yang dilangsungkan jelang musim panen di Komunitas Adat Banceuy Kabupaten Subang, Jawa Barat. Komunitas adat ini sebagaimana keumuman orang Sunda pedesaan masih memelihara keyakinan *karuhun* (leluhur) yang sudah ada sejak masa pra-Islam.<sup>6</sup> Perempuan dan laki-laki terlibat bersama-sama sepanjang ritual tersebut dari persiapan sehari sebelumnya baik di rumah maupun di sawah, saat pelaksanaan ritual hingga berakhirnya acara ritual. Tidak ada pembatasan tugas di sini. Peran perempuan terasa menonjol dalam prosesi Tari Gembyung dengan beberapa sinden dan penari remaja putri, prosesi *helaran* (iring-iringan) dengan membawa nampan berisi rangkaian padi di kepala, serta prosesi *nutu*, menumbuk padi dengan lesung dan alu. Peran perempuan yang lebih dominan dalam ritual ini menjadi simbol penghargaan yang tinggi bagi perempuan. Ritual *mapag* Dewi Sri sebagai wujud rasa syukur berkat limpahan kesuburan dan panen yang melimpah seperti milik kaum perempuan adat. Kepercayaan terhadap Dewi Sri sebagai simbol kekuatan yang melimpahkan kesuburan membentuk konstruksi identitasnya dalam suasana ritual suci. Terjadi relasi etnisitas, gender dan agama yang kuat dalam ritual ini dan perempuan menjadi bagian penting di dalamnya.

Penelitian ini berusaha mengkaji salah satu bentuk kearifan lokal dalam identitas dan performativitas perempuan pada ritual *mapag* Dewi Sri pada masyarakat Sunda tersebut. Fokus utama dalam penelitian ini bagaimana performativitas perempuan dalam ritual *mapag* Dewi Sri di komunitas tersebut? Secara khusus kemudian dirinci pada persoalan bagaimana peran perempuan dalam *mapag* Dewi Sri tersebut? Bagaimana ritual *mapag* Dewi Sri membentuk konstruksi identitasnya yang membebaskan di tengah masyarakat?

Penelitian ini menggunakan teori performativitas dari Judith Butler (l. 1956)

<sup>6</sup> Tentang agama dan kepercayaan orang Sunda, lihat Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), 620.

sebagai pijakan teoritis.<sup>7</sup> Teori tersebut akan digunakan secara lebih khusus untuk menganalisis performativitas perempuan komunitas adat Banceuy terutama dalam rangkaian prosesi ritual *mapag* Dewi Sri. Di sini akan terlihat bagaimana perempuan-perempuan adat secara terus-menerus berupaya membentuk identitas keperempuanannya berdasarkan pilihannya sendiri. Sejak dari persiapan pra-ritual, prosesi ritual, *helaran*, tari-tarian hingga pasca ritual, perempuan mampu menginterpretasikan dan menjaga perannya dalam relasinya dengan kaum laki-laki.

Secara umum, tulisan ini tidak mencoba mengukur stereotif peran dan relasi perempuan dalam ritual, tetapi kajian ini melihat ritual adat tersebut sebagai sebuah situs sosial di mana proses diskursif dari konstruksi gender terjadi. Kajian didasarkan pada asumsi bahwa ada interelasi antara prosesi ritual dengan wacana sosial hegemonik dan relasi-relasi kuasa asimetris dalam konteks gender yang berlaku di masyarakat adat. Selain itu, tulisan ini juga akan mengkaji peran perempuan dalam kategori tertentu, antara lain dalam struktur ritual dan atribut fisik serta penampilan dalam mendefinisikan identitas dan relasi gender yang direpresentasikan dalam ritual adat. Dengan cara ini akan teridentifikasi bagaimana wacana sosial tentang gender, etnisitas dan agama saling berinteraksi satu sama lain dan berperan dalam mendefinisikan peran dan sosial perempuan. Lebih jauh dengan menganalisis performativitas perempuan, akan diketahui juga bagaimana perempuan menginterpretasikan, menegosiasikan atau bahkan menolak wacana dominan tentang gender yang berkembang di masyarakatnya.

## Metodologi Penelitian

Ritual yang menjadi objek kajian adalah ritual *mapag* Dewi Sri di Komunitas Adat Banceuy Kabupaten Subang. Ritual ini menjadi agenda rutin umumnya setiap enam bulan sekali jelang musim panen padi tiba di komunitas adat secara

turun-temurun. Dalam setahun kegiatan ini dilaksanakan dua kali. Pada tahun 2011, ritual dilaksanakan sekitar awal bulan Juni. Penelitian ini mengkaji performativitas perempuan dalam seluruh kegiatan ritual tersebut sejak dari persiapan pra-ritual, prosesi ritual, *helaran*, tari-tarian hingga pasca ritual. Komunitas Adat Banceuy Kabupaten Subang dikenal sebagai salah satu komunitas yang sejak tahun 2000 secara resmi dikukuhkan sebagai salah satu aset budaya dan pariwisata Kabupaten Subang selain masyarakat pesisir pantai utara di Blanakan dan Patimban.<sup>8</sup> Sebagaimana komunitas atau masyarakat adat lainnya di tatar Sunda seperti Kampung Naga di Tasikmalaya, Adat Kasepuhan di Taman Nasional Gunung Halimun Sukabumi, Masyarakat Adat Cigugur Kuningan, *Urang Kajeroan* (Baduy) di Kanekes Banten dan lainnya,<sup>9</sup> Komunitas Adat Banceuy pun secara rutin menyelenggarakan berbagai ritual upacara adat seperti ritual *mapag* Dewi Sri, *ngaruwat bumi*, *hajat solokan*, *ritual mapag cai* (ritual agama adat yang terkait dengan pertanian), *ritual ngabangsar*, *ritual coplok puser* (*puput*), *hajat ngahuripan*, *hajat nanggung* dan *saparan* serta upacara pernikahan dan kematian (ritual agama adat yang terkait dengan siklus hidup), serta *hajat wawar* (ritual agama adat yang terkait peristiwa alam).<sup>10</sup>

Penelitian ini mencoba memaparkan hasil penelitian etnografis selama sekitar dua bulan (Juni-Juli 2011) tentang performativitas perempuan

<sup>8</sup> "Kab. Subang Genap Berusia 62 Tahun", *H.U. Pikiran Rakyat*, Senin, 5 April 2010; *Kompas*, 17 Mei dan 20 April 2010. Lihat juga [www.subang.go.id](http://www.subang.go.id). (diakses 15 Maret 2011).

<sup>9</sup> Tentang ritual keagamaan di Kampung Naga, lihat misalnya Amin Muzakir, "Pariwisata, Masyarakat Adat, dan Problem Minoritas: Kasus Kampung Naga Tasikmalaya" dalam Hikmat Budiman (ed.), *Hak Minoritas, Ethnos, Demos dan Batas-batas Multikulturalisme* (Jakarta: The Interseksi Foundation & TIFA, 2009), hlm. 37-88. Sementara tentang Adat Kasepuhan di Gunung Halimun lihat Kusnaka Adimihardja, *Kasepuhan Yang Tumbuh di Atas Yang Lumuh: Pengelolaan Lingkungan Secara Tradisional di Kawasan Gunung Halimun Jawa Barat* (Bandung: Tarsito, 1992). Untuk kajian masyarakat adat Cigugur Kuningan, lihat, Mohammad Fathi Royyani, "Upacara *Seren Taun* di Cigugur Kabupaten Kuningan Jawa Barat: Tradisi sebagai Basis Pelestarian Lingkungan", *Jurnal Biologi Indonesia* 4(5): 399-415 (2008) dan *urang kajeroan* Baduy di Kanekes Banten lihat Edi S Ekadjati, *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah*, Jilid 1 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005), cet. ke-2, terutama bab 2, 44-92.

<sup>10</sup> Wawancara dengan Abah Karlan Sastradidjaya, Suta, Ka'a, dan Miska pada Senin, 6 Juni 2011 jam 07.05.

<sup>7</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London: Routledge, 1990, 128-141.

dalam ritual *mapag* Dewi Sri di Komunitas Adat Banceuy. Tidak semua warga perempuan dari komunitas Banceuy mengambil bagian dalam ritual. Perempuan yang ikut berperan hanya anggota komunitas yang tinggal di sekeliling makam kramat Eyang Singadiraksa, leluhur pendiri kampung adat, berjumlah sekitar tiga puluhan (30) orang dari 14 kepala keluarga (KK). Perempuan tersebut tidak saja yang sudah menikah, tetapi para remaja putri yang terlibat dalam proses ritual, terutama sebagai penari *gembung*, tarian mirip jaipong yang turut pula digelar dalam menyambut ritual tersebut.

Penelitian ini menggunakan kerangka kerja penelitian etnografi feminis dengan paradigma kritis. Etnografi feminis yang digunakan cenderung pada kerangka antropologi feminis bukan antropologi perempuan.<sup>11</sup> Etnografi feminis diharapkan bisa mendekonstruksi asumsi-asumsi patriarkis dan mengetahui secara pasti perempuan mana terlibat, dalam bentuk kegiatan apa, di bawah kondisi apa, dan menegaskan identitas apa lewat proses apa.<sup>12</sup> Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini mengikuti alur penelitian maju bertahap (*the developmental research sequence*) model Spradley. Metode ini didasarkan atas lima prinsip, yaitu teknik tunggal, identifikasi tugas, maju bertahap, penelitian orisinal dan *problem-solving*.<sup>13</sup> Pengumpulan data dilakukan melalui pengamatan terlibat (*participatory observation*) dan wawancara mendalam (*indepth interview*). Selama pengumpulan data, peneliti ikut bertempat tinggal di lokasi penelitian. Metode wawancara juga digunakan untuk menggali pandangan menyangkut peran perempuan dalam ritual adat. Analisis data dilakukan dengan menggunakan perspektif teoritis Judith Butler tentang performativitas yang diperkuat dengan analisis feminis multikultural.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Penelope Harvey, "Feminisme dan Antropologi", dalam Stevie Jackson dan Jackie Jones, *Pengantar Teori-teori Feminis Kontemporer*, terj. Tim Penerjemah Jalsutra (Yogyakarta: Jalsutra, 2009), 140.

<sup>12</sup> Shulamit Reinharz, *Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*, terj. Lisabona Rahman & J. Bambang Agung (Jakarta: Women Research Institute, 2005), 61.

<sup>13</sup> James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), Edisi Kedua.

<sup>14</sup> Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*,

## Hasil Penelitian

### 1. Ritual *Mapag* Dewi Sri

Dalam kajian agama-agama (*religious studies*), term ritual biasanya didefinisikan sebagai pengulangan yang secara sengaja dilakukan secara konvensional dalam bentuk gaya kata-kata dan tindakan tertentu yang memiliki makna khusus (*the deliberate repetition of conventional and stylized words and actions with special significance*).<sup>15</sup> Semua agama dan kepercayaan dalam masyarakat memiliki ritual tersebut yang dilakukan baik secara rutin maupun sewaktu-waktu tergantung kebutuhan. Ritual *mapag* Dewi Sri dilakukan di masyarakat agraris di Jawa maupun tatar Sunda sebagai bentuk penghormatan atas Dewi Sri yang telah memberikan kesuburan bagi para petani.

Terdapat banyak versi cerita Dewi Sri baik di Jawa atau Sunda. Di tatar Sunda, cerita biasanya merujuk pada peristiwa di Kahyangan ketika Sanghyang Batara Guru yang memerintahkan Nerada untuk memberitahu para dewa agar mengumpulkan bahan-bahan bangunan. Hanya satu dewa yang tidak ikut sibuk bekerja, yaitu Dewa Antaboga yang menangis karena tidak memiliki tangan untuk bekerja. Tiga tetesan air matanya menimpa tiga telur yang diperintahkan Nerada untuk dibawa pada Guru. Antaboga membawa telur itu dengan mulutnya. Ia bertemu dengan seekor yang bertanya padanya hendak kemana ia pergi. Antaboga tidak bisa menjawab sehingga burung pun marah dan menyerangnya hingga menyebabkan dua telur terjatuh dan berubah menjadi babi dan anjing. Telur terakhir akhirnya diberikan pada Guru dan menetas menjadi gadis cantik dinamai Dewi Pohaci atau Dewi Sri. Sang Dewi kemudian diasuh Dewi Uma dan Batara Guru sebagai ayah dan ibu angkatnya. Agar tidak dinikahi Guru, untuk menghindari inses, Sanghyang Wenang membunuhnya. Dewi Sri

terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro (Yogyakarta: Jalsutra, 2010), cet. ke-5, 310-313.

<sup>15</sup> Robert S. Ellwood and Gregory D. Alles, *The Encyclopedia of World Religions Revised Edition* (New York: Facts on File, 2007), 392.

dibakar dan dari tubuhnya keluar bermacam tanaman seperti padi, kelapa, bambu dan lainnya.<sup>16</sup>

Konsepsi Dewi Sri atau disebut pula dengan Nyi Pohaci dalam ritual tersebut sama halnya dengan keyakinan pada masyarakat Jawa atau Sunda lainnya, berkaitan erat dengan kegiatan pertanian sawah atau huma (padi). Kehadirannya dianggap sebagai sumber atau pembawa kehidupan. Di beberapa daerah di tatar Sunda seperti masyarakat adat inti jagat Baduy Kanekes, Nyi Pohaci sebagai sumber kehidupan menjadi pusat dan fokus pemujaan dalam kehidupan sehari-hari yang bermata pencaharian berladang menanam padi.<sup>17</sup> Begitupun di masyarakat Cirebon, ritual *mapag Sri* juga diselenggarakan yang ditandai dengan pertunjukan sakral tari topeng.<sup>18</sup>

Hal yang hampir sama juga terdapat pada Komunitas Adat Banceuy di Kabupaten Subang yang melaksanakan ritual pemujaan serupa dengan maksud dan tujuan yang sama sebagaimana komunitas masyarakat Kenekes, Cirebon dan masyarakat pedesaan lainnya di tatar Sunda. Nyi pohaci dilambangkan sebagai perempuan yang mempunyai wujud berupa padi. Nyi pohaci sangat dihormati oleh Komunitas Adat Banceuy karena dianggap sebagai perempuan yang telah memberikan kehidupan berupa makanan pokok beras (padi). Nyi pohaci memiliki pasangan yang bernama Ujang Sarana (atau di daerah lain disebut Sedana) sebagai simbol bumi. "Sadérékna anu geulis nyaéta anu kasép Ujang Sarana" (saudaranya yang ganteng yaitu Ujang Sarana), demikian kata Abah Karlan, sesepuh adat Kampung Banceuy.<sup>19</sup> Menanam padi pada dasarnya adalah mengawinkan antara Dewi Sri

dengan Ujang Sarana sebagai pasangannya. Dalam perkembangannya, saat sekarang Ujang Sarana sebagai laki-laki disimbolkan dengan uang rupiah kertas. Ia dipasangkan dengan Nyi Pohaci yang berwujud padi. Maknanya, padi sebagai makanan pokok tidak bisa dilepaskan dengan uang untuk membeli lauk pauk pendamping nasi.<sup>20</sup>

Bagi sesepuh Kampung Adat Banceuy, versi cerita Dewi Sri dimulai ketika ia menjelma menjadi padi. Ia kemudian dirawat oleh Nini dan Aki Kantayani. Mereka adalah leluhur masyarakat adat Banceuy yang bekerja sebagai petani. Karena alasan inilah mayoritas masyarakat adat Banceuy memilih bekerja sebagai petani. Sebelum menjelma menjadi padi, Dewi Sri lebih senang berdiam di lumbung tempat penyimpanan padi (*goah*). Ia tidak mau tinggal di tempat lainnya. Semasa hidup ia juga suka membuat *rurujakan* (rujak pisang, rujak kelapa, kopi pahit dan rujak gula merah) yang sampai sekarang masih dipelihara masyarakat adat Banceuy. Tak lama Dewi Sri kemudian sakit dan mengalami tiga hal sebelum menjelma menjadi padi. *Surup* (kemasukan roh leluhur), *sumeureup* (roh itu kemudian masuk ke dalam sukmanya), dan *sumaning* (kerasukan arwah hingga tidak bisa lepas lagi). Dengan cara inilah Dewi Sri berubah menjadi padi. Kepala Dewi Sri menjelma menjadi ujung pohon bagian atas, rambutnya menjadi bulu padi, matanya menjadi biji padi, tangannya menjadi dahan, dan kakinya menjadi batang pohon padi.<sup>21</sup>

Begitu besar jasa Dewi Sri sehingga masyarakat adat Kampung Banceuy kemudian melaksanakan ritual *mapag Dewi Sri*. Ritual ini diwariskan oleh leluhur Kampung Adat Banceuy secara turun-temurun, dari generasi ke generasi, dari waktu ke waktu yang akhirnya menjadi tradisi yang tertanam dalam jiwa masyarakat. Menurut keyakinannya ritual *mapag Dewi Sri* mengandung unsur magis yang bisa membantu petani dalam bercocok tanam untuk mendapatkan hasil yang berlimpah.

<sup>16</sup> Robert Wessing, "Sri and Sedana and Sita and Rama: Myths of Fertility and Generation", *Asian Folklore Studies*, Vol. 49, No. 2, (1990), hlm. 246. Untuk cerita mitos Dewi Sri yang beredar di Jawa Tengah terutama Tuban, lihat Rans Heringa, "Dewi Sri in Village Garb: Fertility, Myth, and Ritual in Northeast Java", *Asian Folklore Studies*, Vol. 56, No. 2. (1997), 355-377.

<sup>17</sup> R. Cecep Permana, *Kesetaraan Gender dalam Adat Inti Jagat Baduy* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2001), 69.

<sup>18</sup> Yudhanty Parama Sany, *Topeng dan Pertunjukannya dalam Upacara Adat Mapag Sri: Ikon Masyarakat Desa Pangkalan, Kabupaten Cirebon*, Skripsi FISIP, Prodi Antropologi, Universitas Indonesia, 2009, 6-7.

<sup>19</sup> Wawancara dengan Abah Karlan Sastradidjaya, Selasa, 7 Juni 2011 jam 19.20.

<sup>20</sup> Wawancara dengan Bapak Rohana Odang, Rabu, 8 Juni 2011 jam 9.10.

<sup>21</sup> Wawancara dengan Bapak Rukma, Selasa, 7 Juni 2011 jam 17.00.

Istilah *mapag* dalam bahasa Sunda artinya menjemput dan Dewi Sri berarti dewi padi atau lambang kesuburan. *Mapag* Dewi Sri berarti ritual untuk menjemput sang dewi padi yang telah memberikan kesejahteraan melalui tanaman padi. Ritual ini merupakan perwujudan rasa hormat kepada Dewi Sri yang dianggap telah memberikan kesejahteraan dan kebahagiaan kepada para petani. *Mapag* Dewi Sri adalah ritual sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa atas segala yang diperoleh dari hasil pertanian yang berlimpah dan dilaksanakan pada saat akan menuai padi. Petani yang masih meyakini hal-hal mistis dalam ritual *mapag* Dewi Sri mayoritas petani tradisional. Para petani tradisional ini pada saat akan melakukan kegiatan pertanian mereka selalu melakukan penghitungan untuk menentukan baik atau buruknya waktu untuk bekerja.

Tujuan dilaksanakannya ritual *mapag* Dewi Sri antara lain sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa yang telah menganugerahkan panen yang berlimpah. Pelaksanaan ritual *mapag* Dewi Sri juga merupakan salah satu usaha untuk memelihara dan melestarikan unsur-unsur budaya lokal yang masih berkembang di masyarakat adat.

Di samping itu, ritual *mapag* Dewi Sri juga mempunyai nilai-nilai yang memberikan pelajaran pada manusia untuk dapat mensyukuri semua yang dianugerahkan oleh Tuhan kepada seluruh makhluk yang hidup di muka bumi. Tujuan lain diadakannya ritual *mapag* Dewi Sri supaya manusia bisa menjaga keseimbangan dan kelestarian alam, serta ungkapan penghargaan kepada leluhur yang telah memberikan andil yang besar dalam menjaga kelangsungan hidup.

Kegiatan ritual *mapag* Dewi Sri dilaksanakan setiap enam bulan sekali pada saat musim panen padi tiba. Ritual ini dilaksanakan pada pagi hari atau sekitar jam enam pagi. Prosesi jalannya ritual dimulai dengan menetapkan beberapa petak sawah siap panen sebagai tempat ritual. Setiap sawah yang dijadikan tempat ritual tersebut akan dipanen selama kurang lebih 30 menit, kemudian pindah ke sawah yang lain. Sawah yang akan digunakan untuk prosesi ritual *mapag* Dewi Sri sekitar tiga

sampai lima petak sawah dan padinya harus siap untuk dipanen. Ritual inti *mapag* Dewi Sri secara keseluruhan membutuhkan waktu sekitar 2-3 jam dan hanya dilaksanakan selama satu hari saja, yakni di awal musim panen (*mitembeyan*).

Tempat yang akan dipakai sebagai lokasi ritual *mapag* Dewi Sri dipilih sawah yang berada di tengah-tengah areal pesawahan yang ada di Kampung Banceuy. Hal tersebut bertujuan supaya kegiatan ritual *mapag* Dewi Sri dimungkinkan bisa mencakup pesawahan yang ada di sekitar pelaksanaan ritual. Ketika prosesi ritual *mapag* Dewi Sri pada beberapa petak sawah itu sudah dianggap selesai, maka kegiatan panen raya pun bisa dilangsungkan di seluruh areal pesawahan di Kampung Adat Banceuy.

Persiapan yang harus dilakukan dalam ritual *mapag* Dewi Sri biasanya satu hari sebelum hari pelaksanaan, baik persiapan di rumah maupun di sawah. Warga yang sawahnya akan dipakai untuk ritual biasanya akan menyiapkan makanan dan memasak satu hari sebelumnya. Sedangkan di sawah yang akan digunakan untuk ritual *mapag* Dewi Sri akan dipasang *sawén* atau rangkaian janur kuning.<sup>22</sup> Serta pemasangan *saung sanggar* dan *kombongan*. *Kombongan* terdiri dari empat tiang bambu atau *tamiang* berbentuk persegi empat. Pembuatan tempayan bambu yang dipasangi sarung, baju, handuk, *pacing*, *sulangkar*, *jawer kotok*, *hanjuang*, *hanarusa*, tiwu (tebu) dan *paré* (padi) sebagai simbol *sang sri geulis mandi*. Diletakkan juga di dalamnya bubur merah bubur putih (*bubur beureum* *bubur bodas*), rujak kalapa, rujak pisang dan rujak asem, *pangradinan* serta kelapa muda sebagai sesajen. Pemasangan umbul-umbul di sepanjang pematang sawah dan merangkai *sawén* untuk diarak ke tempat ritual di sawah atau sebagai hiasan yang digantung di depan rumah.

Perlengkapan lainnya yaitu berupa sesajen yang terdiri dari segenggam *puncak manik*, *nasi tumpeng*, beras, cermin, sisir, minyak wangi, apu, sirih, tembakau, dan rampe. Sesajen tersebut disimpan pada wadah kecil yang terbuat dari

<sup>22</sup> Untuk kajian khusus tentang *sawen* dari sudut pemaknaan simbolis sebagai penolak bala, lihat Ria Andayani, "Sawen Penolak Bala pada Masyarakat Kampung Banceuy", *Jurnal Penelitian*, Vol. 40, No. 1, April 2008, 173-230.

daun kelapa. Perlengkapan lainnya yaitu nasi kuning dan *etém* (alat tradisional pemotong padi). Setelah ritual *mapag* Dewi Sri dilaksanakan, beberapa peralatan hiburan kesenian seperti tari gembung tampak juga digunakan dalam acara *helaran*, seperti kendang, tarompet, *kecrék* dan peralatan *soundsystem*. Digunakan pula nampan berisi rangkaian padi di kepala, serta prosesi *nutu*, menumbuk padi dengan lesung dan alu.

Sementara itu pihak-pihak yang terlibat dalam ritual *mapag* Dewi Sri antara lain tokoh adat, aparat desa, pemilik sawah beserta keluarganya, kaum ibu dan remaja putri serta masyarakat yang membantu memanen padi dan ikut meramaikan acara *helaran*. Yang memimpin dalam pelaksanaan ritual *mapag* Dewi Sri yaitu tokoh adat. Tokoh adat memiliki peranan yang sangat penting dalam ritual ini. Sementara dalam kegiatan sebelum ritual di rumah, hiburan tari-tarian, dan setelah ritual tampak perempuan mendominasi acara.

Sebelum melaksanakan ritual *mapag* Dewi Sri, biasanya para petani yang memiliki sawah menanyakan dahulu kepada ketua adat tentang waktu pelaksanaan ritual tersebut. Ketua adat kemudian menghitung baik buruknya waktu pelaksanaan. Penghitungan biasanya lebih mengutamakan hari Rabu, kecuali kalau hari Rabu bertepatan dengan tanggal 14, tanggal tersebut merupakan pantangan untuk tidak melaksanakan ritual. Ritual *mapag* Dewi Sri yang dilakukan dua kali dalam setahun sesuai dengan musim panen, tahun ini dilaksanakan pada musim panen pertama tahun 2011 yang dilaksanakan bulan Juni lalu, kebetulan tidak bertepatan dengan tanggal 14, melainkan Rabu, tanggal 8 Juni 2011. Atas keputusan ketua adat, disepakati bahwa pada tanggal itulah ritual *mapag* Dewi Sri dilaksanakan.

Para hari pelaksanaan, seluruh anggota masyarakat pada Komunitas Adat kampung Banceuy ikut berkumpul di lokasi ritual. Ketua adat mulai memimpin jalannya ritual *mapag* Dewi Sri dengan berdiri di depan *kombongan*. Kemudian membacakan doa atau *tawasul* sambil membakar kemenyan dalam *parupuyan*. Pembakaran kemenyan merupakan simbol permohonan kepada Tuhan Yang Maha Esa, para leluhur dan

makhluk gaib. Asap kemenyan diyakini sebagai media untuk menyampaikan maksud dan tujuan yang melaksanakan hajat pada Tuhan.

Setelah selesai berdoa, ketua adat mulai memetik batang padi dengan *etem* sebanyak lima tangkai. Kelima batang padi tersebut kemudian dibungkus dengan kain putih dan diikat dengan benang putih. Kemudian padi tersebut dianyam dengan cara dibagi tiga. Selanjutnya ketua adat mengolesi bekas potongan padi itu dengan *apu*, lalu ketua adat berdiri di *kombongan* sambil membenahi pakaian, handuk, dan sarung yang ada di tempayan sambil membacakan doa. Doa yang terakhir dilakukan di depan *sesajen* sambil memegang kelapa muda. Setelah ritual selesai, kemudian dilanjutkan dengan memanen padi oleh masyarakat yang hadir secara bersama-sama.

Beberapa pohon yang disimpan di sekitar *kombongan* memiliki makna simbol tersendiri. *Hanjung* memiliki makna *daek neang*, maksudnya manusia harus berusaha untuk mencari nafkah demi kelangsungan hidup. *Jawer kotok* bermakna *ngarah montok* maksudnya supaya padi yang ditanam bisa tumbuh subur. *Hanarusa* bermakna permohonan perlindungan kepada Yang Maha Kuasa. *Tamiang* atau bambu kecil memiliki simbol permintaan kepada Yang Maha Kuasa supaya menjaga keseimbangan di muka bumi. *Bubur beureum bubur bodas* merupakan simbol bendera negara Indonesia yaitu merah putih yang mempunyai makna keberanian dan kesucian. Adapun rujak kalapa, rujak pisang dan rujak asem digunakan dalam sesajen sebagai simbol penghargaan kepada Dewi Sri sebagaimana halnya manusia yang juga menyukai makanan. Sementara sesajen yang berjumlah tujuh macam itu (bubur merah bubur putih, rujak kalapa, rujak pisang dan rujak asem, *pangradinan* serta kelapa muda) melambangkan jumlah hari dalam satu minggu. Hari-hari itu harus diisi dengan melakukan hal-hal yang baik.

Ritual ditutup dengan acara *helaran* yang dimulai dari tempat pelaksanaan ritual *mapag* Dewi Sri menuju situs makam leluhur. Urutan *helaran* dan hiburan pertunjukan kesenian yang ikut memeriahkan antara lain pembawa

*paruḅuyan*, pertunjukan tari gembyung dengan beberapa pesinden dan penari remaja putri dan *helaran* kaum ibu dengan membawa nampan berisi rangkaian padi di kepala, serta prosesi *nutu*, menumbuk padi dengan lesung dan alu, tari-tarian dan bentuk kesenian lainnya yang dipertunjukkan oleh anak-anak.

Pada ritual *mapag* Dewi Sri beberapa tahun sebelumnya, bertepatan dengan dilangsungkannya ritual *ruatan bumi* dengan kegiatan yang jauh lebih meriah. Ruatan Bumi biasa dilaksanakan setiap satu tahunnya di awal bulan Muharam. Pada saat itu, tidak hanya ritual *mapag* Dewi Sri yang dilakukan di siang hari, tetapi ruatan bumi dilakukan sehari bahkan sebulan sebelumnya. Biasanya terdiri dari ritual *dadahut* (musyawarah, pengumpulan biaya hingga penyiapan makanan), *ngadiukeun* (ritual khusus sehari sebelum ruatan di *goah* atau lumbung tempat menyimpan padi oleh ketua adat), *ijab qabul motong munding* (dilakukan sehari sebelum ruatan sebagai wujud rasa syukur), *ngalawar* (menyimpan sesajen di setiap sudut kampung), *salawatan* (puji-pujian dari magrib hingga selepas isya kepada Allah dan Rasul), *numbal* (mengubur sesajen kepala kerbau bertujuan untuk *ngahurip bumi munar lemah* artinya agar segalanya bisa bermanfaat), *helaran*, *sawér* (acara setelah ruatan dengan melantunkan puisi lagu berbahasa Sunda buhun), dan ditutup *ijab rasul* (ritual penutup setelah ruatan selesai). Acara ruatan biasanya ditutup dengan pertunjukan wayang golek semalam suntuk atau kegiatan lainnya berupa hiburan permainan rakyat seperti *miruha*, *nyumpit*, *icikibung*, *maén panggala*, *gatrik* dan *jajangkungan*.<sup>23</sup>

## 2. Identitas dan Performativitas

Konsep tentang identitas berkaitan dengan konsepsi yang dimiliki individu (termasuk perempuan) tentang dirinya sendiri dan citra individu di mata orang lain. Identitas memungkinkan individu

<sup>23</sup> M. Khadar Hendarsah dkk., *Ragam Budaya Kabupaten Subang (Pendokumentasian Seni dan Budaya)*, (Subang: Pemerintah Kabupaten Subang Dinas Budaya, Pariwisata, Pemuda dan Olahraga, 2008), hlm. 24. Lihat juga Pemda Kabupaten Subang, *Subang: Giwang Permata Tatar Jawa Barat* (Bandung: Gracia Media Karya, 1994), 10-12.

untuk melihat persamaan atau kemiripan dan perbedaan antara dirinya dan orang lain. Maunati menegaskan bahwa identitas bukan sesuatu yang *given*, tetapi sebuah produksi yang tidak pernah final, selalu dalam proses dan selalu dikonstruksi dan direkonstruksi dalam sistem penandaan atau representasi. Identitas merupakan sebuah konstruk sosial yang tidak pernah stabil secara kultural dan selalu menjadi subjek perubahan. Seberapa jauh konstruksi identitas berkaitan dengan proses tertentu dan pengalaman sejarah yang berbeda-beda.<sup>24</sup>

Identitas adalah persoalan lama yang menemukan vitalitasnya pada masa kini.<sup>25</sup> Disadari atau tidak siapapun (perempuan) setiap saat membangun identitasnya dalam hubungannya dengan sang liyan (*others*). Perempuan dan *the others* mengidentifikasi diri atau mendefinisikan dirinya, bagaimana berhubungan dan motif apa yang mungkin muncul. Maka ketika interaksi itu terjadi, identitas pun terbentuk. Karenanya, identitas sebetulnya hasil konstruksi dalam berhubungan dengan sang liyan.<sup>26</sup> Dengan perspektif ini maka dalam identitas sebetulnya terkandung proses perjumpaan dan negosiasi. Di situ ada pilihan-pilihan tanpa henti. Tidak mungkin lagi merumuskan semacam esensi tetap (*fixed*) suatu identitas yang mutlak, sebab identitas lebih sebagai hasil proses kontestasi-sementara terhadap yang lain, bukan suatu fiksasi. Identitas karenanya lebih sebagai proses representasi diri yang cair (*fluid*) berhadapan dengan dan dalam resistensi terhadap representasi pihak yang kuat atau diri komunitas tersebut. Sehingga dapat dikatakan bahwa terdapat pelekatan sementara pada se bentuk wacana yang menceritakan identitas tersebut.

<sup>24</sup> Yekti Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2006), cet. ke-2, hlm. 1. Lihat juga seputar kajian identitas etnis masyarakat lokal dalam Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet. ke-2; Thung Ju Lan dkk., *Klaim, Kontestasi & Konflik Identitas: Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas* (Jakarta: LIPI, 2006); Ubed Abdilah S, *Politik Identitas Etnis* (Magelang: Indonesiatara, 2002).

<sup>25</sup> Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective* (London: Pluto Press, 1995), 60.

<sup>26</sup> Martin Lukito Sinaga, *Identitas Poskolonial "Gereja Suku" dalam Masyarakat Sipil, Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 5.

Identitas gender pada dasarnya tidak bisa dipisahkan dari kategori identitas lain seperti ras, etnis, kelas dan sebagainya. Masing-masing kategori saling beririsan satu sama lain dalam membentuk pengalaman-pengalaman individu. Karenanya mengkaji identitas, seksualitas dan etnisitas sebagai kategori yang cair, interaktif dan tidak terisolasi satu sama lain, sangat bermanfaat untuk melihat individu atau kelompok diposisikan secara sosial dalam masyarakat. Dengan demikian, relasi kuasa asimetris yang membuat individu atau kelompok tertentu diposisikan secara berbeda, dimarjinalkan bahkan dieksklusikan bisa teridentifikasi.

Judith Butler berpendapat bahwa identitas dibentuk secara performatif melalui ekspresi wacana yang dihasilkan individu secara berulang-ulang. Sebagaimana ritual sosial drama lainnya, tindakan gender memerlukan sebuah penampilan yang diulang-ulang. Pengulangan ini dilakukan dan dialami kembali dalam serangkaian makna yang sudah terbentuk secara sosial. Ia sudah merupakan hal yang biasa dan merupakan bentuk peritualan dari legitimasinya.<sup>27</sup> Dengan kata lain, identitas gender tidak hanya sekedar sebuah proses, tetapi gender adalah sebuah tipe proses tertentu dari seperangkat aktivitas yang diulang-ulang dalam batas-batas kerangka yang mengatur dalam tingkatan yang tinggi.<sup>28</sup> Di sini, Butler membedakan atribut gender bukanlah ekspresif tetapi performatif. Atribut dan tindakan tidak keluar begitu saja sebagai bagian dari ekspresi dirinya, melainkan dibentuk secara berulang-ulang sebagai bagian dari performa dirinya secara sosial.

*"If gender attributes, however, are not expressive but performative, then these attributes effectively constitute the identity they are said to express or reveal. The distinction between expression and performativeness is crucial. If gender attributes and acts, the various ways in which a body shows or produces its cultural signification, are performative, then*

*there is no preexisting identity by which an act or attribute might be measured."*<sup>29</sup>

Kategori gender dalam pengertian ini tidak muncul *by nature* di dalam masyarakat atau sudah melekat sejak lahir, tetapi gender secara fundamental dibentuk melalui performativitas (*performativity*). Performativitas dipahami sebagai *reiterative and citational practices by which discourse produces the effects that it names* (pernyataan ulang dan praktik pengutipan di mana wacana memproduksi berbagai efek penamaan).<sup>30</sup> Jadi, identitas gender adalah efek yang diproduksi oleh individu karena menampilkan secara berulang tindakan atau praktik yang secara sosial diterima sebagai penanda laki-laki dan perempuan.

Alimi misalnya mencontohkan bagaimana kalau kita mengisi formulir pada kolom jenis kelamin, yang berlangsung sebenarnya bukan kita "menginformasikan" jenis kelamin kita, melainkan kita "membentuk" jenis kelamin kita. Contoh yang paling disukai Butler adalah kalimat performatif dalam perkawinan: "saya nyatakan kalian sebagai suami dan istri" (*ankahtuka wazawwajtuka*) setelah kalimat ini, maka pasangan menjadi suami isteri. Lalu apa perbedaan performativitas Butler dengan "praktek disiplin" *ala* Foucault? Kalau praktek disiplin dalam kerangka Foucault berasal dari "rezim eksternal" seperti penjara, sekolah, ilmu kedokteran, konfesi dan hukum, sedang performativitas adalah "tindakan tubuh sehari-hari".<sup>31</sup>

Tindakan atau praktik itu oleh Butler diistilahkan sebagai *gender acts*. Performativitas gender menyiratkan bahwa individu membentuk identitas gendernya, seperti layaknya memilih baju. Untuk menjadi perempuan misalnya, individu akan memilih baju-baju yang secara sosial dianggap menampilkan femininitas. Jadi pilihan baju feminin bukan produk dari identitas feminin, sebaliknya, identitas feminin itu diperoleh

<sup>27</sup> Judith Butler, *Gender Trouble*, hlm. 140.

<sup>28</sup> Moh. Yasir Alimi, "Judith Butler: Gender/Seks sebagai 'Pertunjukan' dan Tawa Medusa", Makalah Kuliah Umum Filsafat Salihara, Rabu 13 April 2011, hlm. 5. Lihat juga Samuel A. Chambers, "'Sex' and the Problem of the Body: Reconstructing Judith Butler's Theory of Sex/Gender," *Body & Society*, SAGE Publications (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore), Vol. 13(4), 2007, 47-75.

<sup>29</sup> Judith Butler, *Gender Trouble*, hlm. 141.

<sup>30</sup> Ratna Noviani, "Performativitas Gender dalam Iklan Kontak Jodoh", dalam Irwan Abdullah dkk. (ed.), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: TICI Publications & Pustaka Pelajar, 2009), 49.

<sup>31</sup> Moh. Yasir Alimi, "Judith Butler: Gender/Seks sebagai 'Pertunjukan' dan Tawa Medusa", 6.

karena individu menampilkan baju, sikap dan cara bertingkah feminin secara berulang-ulang. Butler mengatakan bahwa *gender acts* tersebut tidak diinternalisasi oleh tubuh, tetapi hanya dilekatkan atau ditorehkan pada tubuh. Oleh karena itu, gender tidak lebih dari *a corporeal style* (gaya yang memenuhi kebutuhan jasmani), yang bertahan dan *sustainable* secara sosial, karena jika individu tidak menampilkan gendernya dengan “benar”, maka mereka akan “dihukum” oleh masyarakat. Individu memang bisa memilih untuk menampilkan *gender acts*-nya, namun pilihan *gender acts* itu sudah disediakan oleh norma-norma yang disepakati secara sosial pada konteks ruang dan waktu tertentu.<sup>32</sup>

Dengan kata lain, norma-norma sosial tersebut membatasi agensi individu dalam mengkonstruksi identitasnya. Namun, Butler juga menyebutkan bahwa agensi individu tidak sepenuhnya tunduk atau dibatasi oleh norma tersebut. Karena performativitas dibatasi oleh *reiterated practices* (tindakan pernyataan ulang) yang dilakukan oleh individu, maka individu bisa saja melakukan modifikasi radikal, atau menampilkan *gender acts* tersebut secara subversif untuk menggoyang prinsip-prinsip gender yang sudah diterima secara sosial, meskipun bisa jadi mereka akan “dihukum” oleh masyarakat. Dengan demikian, performativitas gender tidak hanya memperlihatkan proses pembentukan identitas gender oleh individu tetapi juga membuka peluang untuk mengamati bagaimana individu menginterpretasikan, menjaga atau bahkan mendekonstruksi peran dalam relasi gender dominan yang disepakati secara sosial dalam konteks ruang dan waktu tertentu.

Dari uraian di atas, tampak bahwa identitas gender bagi Butler bukanlah identitas yang dibentuk secara sosial sebagaimana dianut kebanyakan kaum feminis. Tetapi merupakan bentuk performativitas individu dalam menandai dirinya secara berulang-ulang sebagai laki-laki atau perempuan agar bisa diterima secara sosial. Individu atau masing-masing dari kitalah yang

membentuk identitas gender itu melalui *gender acts*. Sebagai pembentuk identitas, individu bisa saja melakukan perubahan akan konstruksi identitasnya yang berbeda dengan rezim sosial meski dengan resiko bisa dianggap aneh oleh masyarakatnya. Di sini performativitas gender kemudian tidak hanya memperlihatkan proses pembentukan identitas gender oleh individu, tetapi juga membuka peluang untuk mengamati bagaimana individu menginterpretasikan, menjaga atau bahkan mendekonstruksi peran dalam relasi gender dominan yang disepakati secara sosial dalam konteks ruang dan waktu tertentu.

Selanjutnya teori performativitas gender sebagaimana digagas Butler ini, dalam penelitian ini akan digunakan secara lebih khusus untuk menganalisis performativitas perempuan komunitas adat Banceuy terutama dalam rangkaian prosesi ritual *mapag dewi sri*. Di sini akan terlihat bagaimana perempuan-perempuan adat secara terus-menerus berupaya membentuk identitas keperempuannya berdasarkan pilihannya sendiri. Sejak dari persiapan pra-ritual, prosesi ritual, *helaran*, tari-tarian hingga pasca ritual, perempuan mampu menginterpretasikan dan menjaga perannya dalam relasinya dengan kaum laki-laki.

### **Perempuan dan Struktur Ritual**

Sebagaimana pada masyarakat lain pada umumnya, dalam komunitas adat Banceuy pun laki-laki memegang peran penting, baik di bidang sosial maupun religi. Pimpinan keluarga, komunitas atau kelompok, kampung, dan suku serta pimpinan ritual siklus hidup seperti *salametan* (*hajatan*), inisiasi, perkawinan, kematian, pemujaan terhadap leluhur (*ritual ngabangsar*, *ritual coplok puser* (*puput*), *hajatan ngahuripan*, *hajatan nanggun* dan *saparan* serta upacara pernikahan dan kematian), *hajatan wawar* (ritual agama adat yang terkait peristiwa alam), termasuk dalam ritual penanaman padi dan pemanenan padi seperti *mapag Dewi Sri*, *ngaruwat bumi*, *nganyaran*, *hajatan solokan*, *ritual mapag cai*. Tetapi bukan berarti kaum laki-laki adat Banceuy menguasai segala sendi kehidupan masyarakat. Perempuan adat Banceuy selain mempunyai fungsi dan peran yang

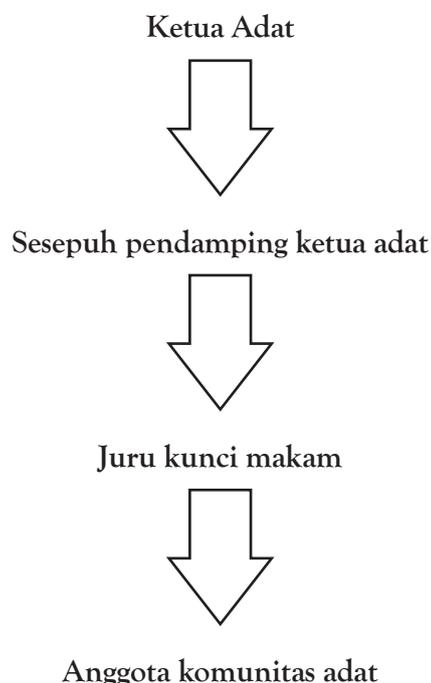
<sup>32</sup> Ratna Noviani, “Performativitas Gender dalam Iklan Kontak Jodoh”, 50.

sama dengan laki-laki juga mempunyai fungsi dan peran yang khas serta tidak boleh dilakukan oleh laki-laki. Dengan kata lain, laki-laki dan perempuan adat Banceuy sama-sama memiliki fungsi dan peran yang penting. Laki-laki adat Banceuy tidak bersifat mendominasi dan begitu juga perempuan adat Banceuy tidak dianggap tersubordinasi.

Dalam konteks ritual *mapag* Dewi Sri, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, setidaknya terdapat lima unsur penting dalam struktur ritual: 1) pelaku ritual; 2) prosesi jalannya ritual; 3) penampilan pelaku; 4) tujuan ritual; 5) waktu dan tempat ritual. Dalam poin satu, perempuan memiliki perannya tersendiri. Dari sekitar 4360 jiwa penduduk yang tinggal di Desa Sanca dengan jumlah warga laki-laki sebanyak 2171 jiwa dan perempuan 2189 jiwa, sekitar 117 orang anggota komunitas atau 42 kepala keluarga (KK) tinggal di Kampung Adat Banceuy yang terletak di sekeliling makam kramat Eyang Singadiraksa, generasi pertama yang membuka kampung adat tersebut.<sup>33</sup> Dari jumlah tersebut, komposisi perempuan memang tampak dominan dengan jumlah 76 orang termasuk di dalamnya kaum ibu dan remaja putri serta anak-anak. Merekalah yang turut aktif terlibat dalam ritual *mapag* Dewi Sri setiap tahun. Jika dikaitkan dengan faktor status pernikahan, perempuan yang sudah menikah dan termasuk kaum ibu sekitar 38 orang dan sisanya 13 remaja putri (usia >14 tahun) dan anak-anak.

Sementara laki-laki yang terlibat dalam ritual meski kalah jumlah dibanding perempuan, tetapi beberapa peran dan fungsi strategis dalam pembagian tugas ritual dipegang dan dikendalikannya. Sebut saja Abah Karlan Sastradijaya sebagai ketua adat, Bapak Rohendi sebagai sesepuh pendamping ketua adat, Bapak Suta dan Bapak Ka'a sebagai petugas yang mempersiapkan peralatan ritual, Bapak Miska sebagai petugas penyiapan kalimah atau jampi-jampi saat ritual dan Bapak Rohana sebagai juru kunci makam sekaligus pemandu wisatawan dalam setiap ritual adat termasuk ritual *mapag* Dewi

Sri. Sisanya kaum laki-laki lebih banyak sebagai anggota komunitas yang turut terlibat dalam hampir semua prosesi ritual dengan tugas dan fungsinya masing-masing (lihat bagan).



Kaum perempuan dengan jumlah yang cukup dominan memiliki fungsi yang menonjol dalam beberapa prosesi ritual tertentu meskipun secara hirarkis bukanlah ritual inti yang dipimpin langsung oleh ketua adat dan sesepuhnya lainnya. Perempuan lebih banyak memegang peranan dari sejak acara persiapan ritual hingga pasca ritual. Sejak persiapan sehari sebelumnya baik di rumah maupun di sawah, saat pelaksanaan ritual hingga selesai acara ritual, perempuan lebih banyak menghiasi ritual di permukaan. Perempuan sejak pagi-pagi sekali sibuk dengan kegiatan di rumah menyiapkan bahan makanan, memasak, mencuci sayuran hingga pekerjaan yang biasa dikerjakan laki-laki seperti memasang *saung sangar* dan *kombongan*, memasang tempayan bambu yang dipasangi baju, sarung, handuk, *pacang*, *sulangkar*, *jawér kotok*, *tebu* dan *padi* sebagai simbol *sang sri geulis mandi*, serta ikut membantu memasang umbul-umbul di sepanjang pematang sawah dan merangkai *sawen* atau rangkaian janur kuning untuk diarak ke tempat ritual di sawah atau sebagai hiasan yang digantung di depan rumah. Peran perempuan terasa menonjol dalam prosesi tari

<sup>33</sup> Lihat data kependudukan hasil pendataan profil desa/kelurahan kecamatan Ciater tahun 2009.

gembyung dengan beberapa pesinden dan penari remaja putri, prosesi *helaran* dengan membawa nampian berisi rangkaian padi di kepala, serta prosesi *nutu*, menumbuk padi dengan lesung dan alu. Peran perempuan yang lebih dominan dalam ritual ini menjadi simbol penghargaan yang tinggi bagi perempuan.

Dari komposisi jumlah laki-laki dan perempuan ditambah fungsi dan peran yang dilakukan keduanya, kaum perempuan cenderung memiliki peran yang cukup dominan di permukaan. Sedang beberapa kaum laki-laki tertentu meski dengan jumlah yang terbatas memiliki peran yang sangat menentukan. Bagi masyarakat adat Banceuy, perbedaan peran dalam ritual tersebut meski tampak berbeda antara laki-laki dan perempuan, bukan berarti salah satunya dianggap mendominasi secara mutlak dalam sendi kehidupan masyarakat. Laki-laki adat Banceuy selain mempunyai fungsi dan peran yang dominan dalam ritual inti, tetapi tetap tidak bisa memainkan peran dan fungsi yang dimiliki perempuan seperti dalam tari gembyung dan *helaran*, dan kegiatan *nutu* (menumbuk beras) misalnya. Demikian pula sebaliknya, perempuan adat Banceuy tidak berhak memegang peran dan fungsi yang dimiliki laki-laki dalam ritual *mapag* Dewi Sri misalnya dalam membacakan doa dan jampi-jampi di dalam *kombongan* sambil menghadapi sesajen.<sup>34</sup> Dengan kata lain, laki-laki dan perempuan adat Banceuy dalam ritual adat apapun termasuk ritual *mapag* Dewi Sri tampak sama-sama memiliki fungsi dan peran yang penting.

Dominasi perempuan juga tampak dalam ritual tari gembyung. Tarian gembyung atau gembyung buhun/pusaka ini kemungkinan masih termasuk ke dalam jenis tarian perempuan tatar Sunda dalam periode ketika masih didominasi *ronggeng* hingga tahun 1945.<sup>35</sup> Tarian ini menggunakan alat-alat musik mirip rebana yaitu

*terebang*. Biasanya menggunakan empat *terebang*, yang disebut *katél*, *panémpas*, *gending*, dan *bangbang*. Penarinya semua berjumlah lima sampai enam orang perempuan dengan dua orang sinden. Nuansa mistik terasa dalam acara tarian ini hingga beberapa mengalami ketidaksadaran. Masyarakat adat menyebut para penari sedang dimasuki roh *karuhun* sehingga penari tidak sadar saat menari dan merasa tidak capek meski beberapa jam lamanya.

Padi yang melambangkan Dewi Sri yang dipertemukan dengan Ujang Sarana (bumi) dalam menanamnya di sawah, dan menjadi mata pencaharian utama menjadi simbol besarnya peran perempuan dalam kepercayaan masyarakat adat Banceuy. Melalui ritual *mapag* Dewi Sri yang dalam beberapa unsurnya hanya bisa dilakukan oleh kaum perempuan menunjukkan berbagai bentuk penghormatan bahwa perempuan harus dijunjung tinggi dan diperlakukan dengan sebaik-baiknya. Perempuan dianggap sebagai sumber kehidupan sehingga tidak akan ada kecerahan dan kekuatan kehidupan tanpa adanya perempuan.

Melalui keyakinan dan pembagian perannya dalam ritual tersebut tampak bagaimana performativitas perempuan didefinisikan dan diperlakukan oleh masyarakat adat. Dalam analisis Butler, pendefinisian tersebut menjadi rujukan bagi kaum perempuan untuk terus-menerus berbuat dan melakukan hal yang dianggap sesuai dengan ketentuan adat dalam memposisikan perempuan. Dewi Sri sebagai simbol padi yang harus dihormati dengan serangkaian aktifitas ritual di mana perempuan turut terlibat aktif dan dalam beberapa hal memegang peran kunci seolah menjadi penanda *gender acts* yang memaksa perempuan untuk membentuk identitasnya yang dianggap layak dan ideal dalam wilayah gagasan keperempuanan yang serba simbolis (padi). Pemaksaan dalam pendefinisian perempuan dalam ritual *mapag* Dewi Sri kemudian berujung pada pilihan-pilihan tertentu kaum perempuan untuk bernegosiasi ketika menampilkan dirinya dengan bentuk atribut pakaian dan gerakan tertentu sebagai identitas yang kemudian dimapankan dalam masyarakat.

<sup>34</sup> Wawancara dengan Bapak Rukma, Selasa, 7 Juni 2011 jam 17.00.

<sup>35</sup> Tentang periode perkembangan penampilan tarian perempuan tatar Sunda, lihat Irawati Durban Arjo, "Women's Dance among the Sundanese of West Java, Indonesia", *Asian Theatre Journal*, University of Hawai'i Press, Vol. 6, No. 2. (Autumn, 1989), 168.

## Atribut dan Penampilan Perempuan

Selain struktur ritual, dimensi atribut dan penampilan dalam ritual juga memegang peranan signifikan dalam menggambarkan performativitas perempuan adat Banceuy. Dalam ritual *mapag* Dewi Sri, kaum ibu dan remaja putri memakai pakaian penuh warna dengan kebaya dan *sinjang* kain batik dalam balutan selendang kuning sesuai warna padi ketika matang. Tidak ada ketentuan warna khusus di sini. Semua perempuan bisa mengekspresikan dirinya melalui beragam warna sepanjang ritual. Merah, hijau, kuning, hitam, biru, dan warna lainnya seolah menyatu menjadi penanda kebebasan bahwa warna apapun adalah feminin dan menjadi milik perempuan. Lain halnya laki-laki yang cenderung seragam dengan berpakaian baju dan celana *pangsi* hitam dan *iket* di kepala yang berlaku bagi ketua adat, *pinisepuh* hingga anggota komunitas lainnya.<sup>36</sup> Dibanding laki-laki, pakaian perempuan adat Banceuy dalam ritual terbebas dari apa yang disebut oleh Robinson sebagai perbedaan *fashion* etnik yang diikat di dalam peraturan tentang diferensiasi dan relasi gender seperti tampak pada ajang kontes pemilihan *MojangJajaka* Jawa Barat.<sup>37</sup>

Wajah pun tampak berbeda dengan bedak tebal dan gincu merah penghias bibir yang mencolok. Sebagai perayaan masyarakat pedesaan, ritual dengan dominasi dandanan perempuan layaknya perayaan besar (pernikahan) terkesan ritual itu seperti milik kaum perempuan. Semua perempuan dengan khusuk mengikuti prosesi ritual, bersemangat dalam tarian gembyung dan menari dalam kegembiraan pada saat *helaran* digelar. Gerakan tarian tampak tidak beraturan tetapi lenggak-lenggok tubuh dengan tangan yang gemulai mengikuti alunan irama musik tradisional menandai keceriaan dan kenyamanan perempuan dalam mengidentifikasi dirinya di hadapan laki-laki. Dengan pakaian, dandanan dan gerakan tarian demikian perempuan secara berulang-ulang berusaha mewujudkan identitas dirinya seideal dan sefeminin mungkin. Tak sedikit

remaja putri yang berusaha secantik mungkin tampil di hadapan kaum laki-laki yang kemudian mendapatkan jodoh setelah perhelatan ritual ini.

Seperti dikatakan Butler, perempuan memilih atribut yang secara sosial dianggap menampilkan femininitas. Di sini pilihan baju dan gerakan feminin sepanjang ritual *mapag* Dewi Sri pada dasarnya bukan produk dari identitas feminin, sebaliknya, identitas feminin itu diperoleh karena perempuan menampilkan atribut pakaian, tarian dengan menggerakkan tubuh dan bertingkah feminin secara berulang-ulang. Perempuan sendiri tidak merasa bahwa *gender acts* tersebut menjadi bagian terdalam dari jiwa femininnya, karena setiap perempuan bisa melakukan pilihan apapun sesuai kehendak hatinya, tetapi performativitas dalam atribut dan penampilannya itu lebih disebabkan aturan adat yang hegemonik dan memaksa dirinya agar mendapatkan pengakuan secara sosial di masyarakat. Meski terjadi negosiasi dalam penerimaannya, perempuan melalui pakaian dan gerakan itu kemudian berusaha menampilkan dirinya sebagai perempuan yang dibayangkan secara ideal oleh komunitas adat tersebut.

Selain itu, perempuan yang hadir dengan beragam pakaian dan gerakan yang dimainkannya dalam serangkaian ritual itu mencerminkan persepsi yang sebenarnya secara religi, etnis dan gender yang dianut masyarakat adat dalam memposisikan mereka. Perempuan dalam atribut pakaian dan penampilannya dalam ritual diatur sedemikian rupa melalui keyakinan akan sosok Dewi Sri yang mereka hormati. Bagi orang Sunda Banceuy, sosok Dewi Sri yang disebut Nyi Pohaci itu digambarkan sebagai perempuan Sunda yang sejak lama hidup di daerah itu dan menjelma menjadi padi. Sosok perempuan itulah yang sangat mempengaruhi kehidupan petani Banceuy dalam kesehariannya. Mereka sangat menghormati dan senantiasa menyanjungnya dalam hampir semua bentuk ritual pertanian yang diselenggarakan. Jalinan keyakinan religi, etnis dan gender tampak terpusat pada sosok Dewi Sri ini. Karenanya, perlakuan komunitas Banceuy terhadap perempuan dan bagaimana perempuan

<sup>36</sup> Wawancara dengan Ibu Lia dan Wida pada Rabu, 8 Juni 2011 jam 09.10.

<sup>37</sup> Kathryn Robinson, "Indonesian national identity and the citizen mother," *Communal/Plural*, 3, 1994, 72.

adat Banceuy mengidentifikasikan dirinya tidak terlepas dari persepsi masyarakatnya akan sosok Dewi Sri itu. Performativitas perempuan dalam ritual *mapag* Dewi Sri pun merupakan salah satu gambaran persepsi masyarakat adat itu akan perempuan dari *kahyangan* itu dan perempuan pun mendefinisikannya secara berulang-ulang dalam hampir seluruh kehidupannya.

### Simpulan

Sejauh ini, penulis sudah menjelaskan tentang bagaimana performativitas perempuan dalam ritual *mapag* Dewi Sri di komunitas adat Banceuy dilihat dari aspek peran perempuan dan pembentukan konstruksi identitasnya yang cenderung membebaskan. Analisis performatif atas struktur ritual melihat bahwa meski laki-laki memegang peran penting, tetapi kaum perempuan adat Banceuy juga mempunyai fungsi dan peran yang khas serta tidak boleh dilakukan oleh laki-laki. Sebagai sebuah simbol penghormatan, perempuan lebih banyak memegang peranan dari sejak acara persiapan ritual hingga pasca ritual. Perempuan layaknya Dewi Sri dianggap sebagai sumber kehidupan sehingga menentukan kecerahan dan kekuatan kehidupan. Dengan demikian secara jelas terlihat bagaimana performativitas perempuan didefinisikan dan diperlakukan oleh masyarakat adat. Pendefinisian tersebut menjadi rujukan bagi kaum perempuan untuk terus-menerus berbuat dan melakukan hal yang dianggap sesuai dengan ketentuan adat dalam memosisikan perempuan. Ia menjadi penanda *gender acts* yang memaksa perempuan untuk membentuk identitasnya yang dianggap layak dan ideal dalam wilayah gagasan keperempuanan yang serba simbolis (padi).

Selain struktur ritual, analisis performativitas juga mencatat dimensi atribut dan penampilan dalam ritual yang juga memegang peranan signifikan dalam menggambarkan performativitas perempuan adat Banceuy. Dengan pakaian penuh warna dengan bedak tebal dan gincu merah yang mencolok. Berbeda dengan laki-laki yang cenderung seragam dengan berpakaian *pangsi* hitam dan *iket* di kepala tanpa hiasan berlebih. Di sini pilihan atribut dan penampilan feminin sepanjang ritual

bukan produk dari identitas feminin, sebaliknya, identitas feminin itu diperoleh karena perempuan menampilkan atribut pakaian, tarian dengan menggerakkan tubuh dan bertingkah feminin secara berulang-ulang. Performativitas dalam atribut dan penampilannya itu lebih disebabkan aturan adat yang hegemonik dan memaksa dirinya agar mendapatkan pengakuan secara sosial di masyarakat. Meski terjadi negosiasi dalam penerimaannya, perempuan melalui pakaian dan gerakan itu kemudian berusaha menampilkan dirinya sebagai perempuan yang dibayangkan secara ideal oleh komunitas adat tersebut.

### Daftar Pustaka

- Abdillah S, Ubed, *Politik Identitas Etnis* (Magelang: Indonesiatera, 2002).
- Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), cet. ke-2.
- Andayani, Ria, "Sawen Penolak Bala pada Masyarakat Kampung Banceuy", *Jurnal Penelitian*, Vol. 40, No. 1, April 2008: 173-230.
- Arjo. Irawati Durban, "Women's Dance among the Sundanese of West Java, Indonesia", *Asian Theatre Journal*, University of Hawai'i Press, Vol. 6, No. 2. (Autumn, 1989): 168-178.
- Bell, D., and P.Ditton, *Law: The Old and the New; Aboriginal Women Speak Out*, Canberra: Aboriginal History, for the Central Australian Aboriginal Legal Aid Service, 1980.
- Besson, J., 'Reputation and Respectability Reconsidered: A New Perspective on Afro-Caribbean Peasant Women', dalam J.H.Momsen (ed.) *Women and Change in the Caribbean*, London: James Currey/Bloomington: Indiana University Press/Kingston: Ian Randle, 1993.
- Blackburn, Susan, *Women and the State in Modern Indonesia*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Bowen, John R., *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2003.

- Budiman, Hikmat (ed.), *Hak Minoritas, Ethnos, Demos dan Batas-batas Multikulturalisme* (Jakarta: The Interseksi Foundation & TIFA, 2009).
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London: Routledge, 1990.
- Chambers, Samuel A., 'Sex' and the Problem of the Body: Reconstructing Judith Butler's Theory of Sex/Gender, *Body & Society*, SAGE Publications (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore), Vol. 13(4), 2007: 47-75.
- Data Kependudukan Hasil Pendataan Profil Desa/ Kelurahan Kecamatan Ciater Tahun 2009.
- Ekadjati, Edi S., *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah*, Jilid 1-2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005), cet. ke-2.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective* (London: Pluto Press, 1995).
- Harvey, Penelope, "Feminisme dan Antropologi", dalam Stevie Jackson dan Jackie Jones, *Pengantar Teori-teori Feminis Kontemporer*, terj. Tim Penerjemah Jelasutra (Yogyakarta: Jelasutra, 2009).
- Hendarsah, M. Khadar, dkk., *Ragam Budaya Kabupaten Subang (Pendokumentasian Seni dan Budaya)*, (Subang: Pemerintah Kabupaten Subang Dinas Budaya, Pariwisata, Pemuda dan Olahraga, 2008).
- Heringa, Rens, "Dewi Sri in Village Garb: Fertility, Myth, and Ritual in Northeast Java", *Asian Folklore Studies*, Nanzan University, Vol. 56, No. 2. (1997): 355-377.
- "Kab. Subang Genap Berusia 62 Tahun", *H.U. Pikiran Rakyat*, Senin, 5 April 2010.
- Kertzner, D., 'Women's Age-Set Systems in Africa: The Latuka of Southern Sudan', in C.L.Fry (ed.) *Aging, Culture, and Health*, New York: Praeger, 1981.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), cet. ke-8.
- Kompas*, 17 Mei dan 20 April 2010.
- Lan, Thung Ju, dkk., *Klaim, Kontestasi & Konflik Identitas: Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas* (Jakarta: LIPI, 2006).
- Maunati, Yekti, *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2006), cet. ke-2.
- Noviani, Ratna, "Performativitas Gender dalam Iklan Kontak Jodoh", dalam Irwan Abdullah dkk. (ed.), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: TICI Publications & Pustaka Pelajar, 2009).
- Pemda Kabupaten Subang, *Subang: Giwang Permata Tatar Jawa Barat* (Bandung: Gracia Media Karya, 1994).
- Permana, R. Cecep, *Kesetaraan Gender dalam Adat Inti Jagat Baduy* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2001).
- Redaksi, "Prolog: Perempuan dalam Monopoli atas Kearifan Lokal", *Jurnal Perempuan*, No. 57 (Jakarta: Januari 2008).
- Reinharz, Shulamit, *Metode-metode Feminis dalam Penelitian Sosial*, terj. Lisabona Rahman & J. Bambang Agung (Jakarta: Women Research Institute, 2005).
- Robinson, Kathryn, "Indonesian National Identity and the Citizen Mother," *Communal/Plural*, 3, 1994: 65-81.
- Rosidi, Ajip (ed.), *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001).
- Sany, Yudhanty Parama, *Topeng dan Pertunjukannya dalam Upacara Adat Mapag Sri: Ikon Masyarakat Desa Pangkalan, Kabupaten Cirebon*, Skripsi FISIP, Prodi Antropologi, Universitas Indonesia, 2009.
- Spradley, James P., *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), Edisi Kedua.
- Suparlan, Parsudi, *Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia* (Jakarta: YOI, 1995).
- Tong, Rosemarie Putnam, *Feminist Thought*, terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro (Yogyakarta: Jelasutra, 2010), cet. ke-5.
- Wessing, Robert, "Sri and Sedana and Sita and Rama: Myths of Fertility and Generation", *Asian Folklore Studies*, Nanzan University, Vol. 49, No. 2, (1990): 235-257.
- www.subang.go.id. (diakses 15 Maret 2011).

