



Reproduksi Budaya dan Tradisi Keagamaan Masyarakat Migran Banyumasan

Dr. Supriyanto, Lc, M.S.I
Agus Sun ar yo, M.S.I
Mawi Khusni Albar, M.Pd.I
Ahm ad Hazaz Syarif, M.E.I

REPRODUKSI BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN MASYARAKAT MIGRAN BANYUMASAN

Dr. Supriyanto, Lc, M.S.I
Agus Sunaryo, M.S.I
Mawi Khusni Albar, M.Pd.I
Ahmad Hazaz Syarif, M.E.I

Sangsi pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014
Tentang Hak Cipta

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/ atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (l) huruf a, huruf b, huruf e, dan/ atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

**REPRODUKSI BUDAYA
DAN TRADISI KEAGAMAAN
MASYARAKAT MIGRAN
BANYUMASAN**

Reproduksi Budaya dan Tradisi Keagamaan Masyarakat Migran Banyumasan

Penulis:

Dr. Supriyanto, Lc, M.S.I
Agus Sunaryo, M.S.I
Mawi Khusni Albar, M.Pd.I
Ahmad Hazaz Syarif, M.E.I

Editor :

Perancang Sampul :

Tim Rizquna

Layout : Abdi

Penerbit Rizquna

Anggota IKAPI No. 199/JTE/2020
Jl. KS Tubun Gang Camar RT
05/04, Karangsalam Kidul,
Kedungbanteng,
Banyumas, Jawa Tengah
Email: cv.rizqunaa@gmail.com
Layanan SMS: 085257288761

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

viii + 151 hlm; 155 x 230 mm

ISBN : 978-623-5999-55-5

Penerbit dan Agency

CV. Rizquna
Karangsalam Kidul,
Kedungbanteng, Banyumas, Jawa
Tengah
Email: cv.rizqunaa@gmail.com

Cetakan I, November 2022

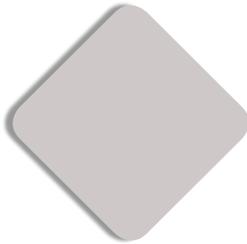
Temukan Kami di :

 www.rizquna.id
 cv_rizqunaa@gmail.com
 [cv_rizquna](https://www.instagram.com/cv_rizquna)
 085257288761

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Right Reserved

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit Rizquna

Apabila menemukan kesalahan cetak dan atau kekeliruan informasi
pada buku harap menghubungi redaksi Rizquna. Terima kasih.



PENGANTAR PENULIS

Puji Syukur kami panjatkan kehadiran Allah SWT, Tuhan Yang Maha Kuasa, atas kuasa-Nya penulisan buku dengan judul Reproduksi Budaya dan Tradisi Keagamaan Masyarakat Migran Banyumasan telah selesai, dan dapat diterbitkan serta dipublikasikan, sehingga harapannya dapat dibaca, dinikmati dan menambah khazanah bagi para pembaca baik insan akademik maupun, masyarakat umum.

Buku ini kami tulis melalui beberapa tahapan agar benar-benar dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, selain melalui kajian literatur, penulis juga melakukan konfirmasi kepada para pihak serta bermuara pada kegiatan focus group discussion. Selain penulis, ada banyak intervensi dari berbagai pihak dalam menyelesaikan buku ini, dan tidak mungkin penulis sebutkan satu per satu. Akan tetapi penulis yakin para pihak-pihak tersebut memberikan kontribusi yang positif terhadap penyusunan buku ini. Penulis hanya dapat menyampaikan terima kasih yang sebanyak-banyak kepada mereka yang telah membantu penulis hingga lahirnya buku ini.

Masyarakat Banyumasan kaya akan tradisi, baik dalam budaya maupun keagamaan. Dalam hal keagamaan masyarakat Banyumasan memiliki tradisi seperti, grebek sura, kenthongan, janengan, dan selamatan. Tradisi ini secara turun temurun dipraktikkan oleh orang-orang Banyumasan sebagai ekspresi ketaatan kepada Allah baik dalam bentuk, syukur, memuji, atau berbagi.

Dalam buku ini penulis fokus pada masyarakat banyumasan yang di Lampung dan Kalimantan, karena kedua daerah tersebut paling banyak dituju oleh orang Banyumasan untuk bermigrasi. Di daerah migrasi,

terjadi interaksi sosial masyarakat asal banyumasan dengan masyarakat lain yang memiliki karakter budaya berbeda. Dari situ lah terjadi negosiasi antar identitas kebudayaan sebagai sebuah kepercayaian sosial hidup di komunitas migran. Negosiasi yang dilakukan oleh masyarakat banyumasan berpengaruh pada kelestarian budaya Banyumasan atau semakin terkikisnya budaya Banyumasan.

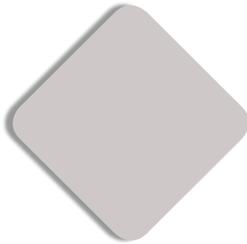
Di dalam buku ini pembaca akan lebih memahami bagaimana proses negosiasi budaya dan bagaimana budaya dan tradisi keislaman yang dibawa oleh masyarakat banyumasan pada saat itu di kedua daerah tersebut. Meskipun demikian, harapan penulis, pembaca tidak akan merasa puas dengan membaca buku ini, sehingga akan terus menggali informasi melalui referensi lain.

Akhirnya demikianlah yang dapat kami sampaikan, semoga buku ini dapat memberikan sedikit sumbangsih bagi kampus UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri yang mengidentifikasi dirinya sebagai Kampus Penginyongan. Saran dan kritik yang konstruktif sangat kami harapkan untuk perbaikan kedepan.

Semoga Allah SWT., senantiasa memberikan ridha kepada penulis untuk terus menghasilkan karya demi Agama, nusa dan bangsa.

Purwokerto, Oktober 2022

Tim Penulis



DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS.....	v
DAFTAR ISI	vii
BAB 1 KEBUDAYAAN: REPRODUKSI BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN.....	1
A. Pendahuluan	1
B. Teori Migrasi	11
C. Teori Reproduksi Budaya.....	13
D. Tradisi Keagamaan.....	15
BAB 2 KONSEP UMUM TENTANG REPRODUKSI BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN MASYARAKAT MIGRAN.....	21
A. Reproduksi Budaya.....	21
B. Budaya dan Tradisi Keagamaan	26
C. Migrasi Penduduk.....	37
BAB 3 BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN MASYARAKAT BANYUMASAN DI LAMPUNG DAN KALIMANTAN TIMUR.....	45
A. Budaya dan Tradisi Keagamaan Masyarakat Banyumasan.....	45

B. Komunitas “Ngapak” Banyumasan di Lampung 66	
C. Komunitas Ngapak di Kalimantan Timur.....	80
D. Budaya dan Tradisi keagamaan Banyumasan di Komunitas Ngapak Lampung dan Kalimantan Timur.....	90
BAB 4 MODERNITAS SEBAGAI TANTANGAN BUDAYA DAN TRADISI BAGI GENERASI MILENIAL.....	101
A. Budaya dan Tradisi Keagamaan dalam Ancaman Modernisasi.....	101
B. Masyarakat Migran Banyumasan dan Proses Negosiasi Budaya di Daerah Tujuan Migrasi..	109
C. Reproduksi Budaya dan Tradisi Keagamaan: Tantangan Bagi Generasi Milenial Ngapak di Daerah Tujuan Migrasi.	120
BAB 5 PENUTUP	135
DAFTAR PUSTAKA	139
TENTANG PENULIS	149

BAB 1

KEBUDAYAAN: REPRODUKSI BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN

A. Pendahuluan

Budaya merupakan satu hal yang sangat fundamental dalam upaya membangun kepribadian seseorang atau sebuah komunitas. Dalam setiap kebudayaan, terdapat pola-pola khusus yang menjadi identitas pembeda antara satu orang dengan orang lainnya. Pola-pola ini bisa berbentuk kepercayaan, ritual, atau sistem sanksi atas perilaku menyimpang atau melanggar hukum (norma) yang dilakukan oleh seseorang. Dengan demikian, karakter serta kepribadian seseorang sangat dipengaruhi oleh konteks budaya yang tumbuh berkembang di sekitar kehidupannya. Kemampuan seseorang dalam beradaptasi dengan lingkungan fisik tertentu telah membentuk suatu "sistem" budaya yang terlembaga dalam berbagai adat kebiasaan, tradisi, serta ritus-ritus. Sistem budaya ini, dalam komunitas masyarakat tertentu, terus terjaga dan mewaris dari satu generasi kegenerasi selanjutnya secara berkelanjutan.¹

Indonesia merupakan salah satu negara kepulauan terluas di dunia, dengan jumlah pulau mencapai 17.504

¹ Lihat D. Mulyana & J. Rakhmat, *Komunikasi antar budaya* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000).

pulau dan jumlah penduduk mencapai ± 272 juta jiwa. Menariknya, dari jumlah penduduk tersebut, 56, 01 persen tinggal di pulau Jawa. Sedangkan pulau Jawa adalah pulau terkecil dari 5 pulau besar yang ada di Indonesia, yaitu Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, dan Papua.

Kondisi geografis dan etnografi Indonesia telah membentuk ke-Bhinekaan yang sangat kaya, meliputi ras, suku, adat, Bahasa, budaya, dan bahkan agama. Data dari Badan Pusat Statistik Indonesia tahun 2021 menyebutkan bahwa ada setidaknya 1340 suku yang berkembang di seluruh wilayah Indonesia. Di antara suku-suku besar yang ada di Indonesia adalah suku Jawa, Sunda, Minang, Madura, Bugis dan beberapa yang lain. Suku Jawa adalah suku terbesar di Indonesia dengan 41 % populasi.

Pada setiap suku yang ada, terdapat ciri khas tertentu yang membedakan antara satu suku dengan suku lainnya dan sekaligus menjadi identitas budaya masing-masing. Identitas budaya merupakan *omitional significance* dari seseorang untuk ikut memiliki atau berafiliasi dengan budaya tertentu.² Bergabungnya individu-individu dalam komunitas tertentu kemudian melakukan indentifikasi komunal yang merepresentasikan bahwa mereka adalah bagian dari sebuah budaya masyarakat tertentu yang bersifat partikular. Identitas budaya dalam banyak hal biasanya memperkuat adanya tradisi, sifat bawaan, bahasa, atau keturunan dalam sebuah relasi harmonis yang diidentikkan dengan komunitas masyarakat tertentu.

² R. Darmastuti, *Mindfulness Dalam Komunikasi Antarbudaya* (Yogyakarta: Buku Litera, 2013), hlm. 94.

Budaya Banyumasan memiliki identitas yang berbeda dengan budaya masyarakat Jawa yang lain. Hal ini dapat dilihat dari dialek Bahasa, tradisi masyarakat, serta karakter “Wong Banyumas” yang mencirikan sebuah budaya khusus Banyumasan. Budaya Banyumasan berkembang di hampir seluruh wilayah Barat Daya Jawa Tengah, meliputi seluruh daerah bekas karesidenan banyumas, yaitu: Banjarnegara, Purbalingga, Banyumas, Cilacap, dan Kebumen atau yang populer disebut wilayah Barlingmascakeb.³ Namun demikian, budaya ini juga berkembang di sebagian daerah lain di luar bekas karesidenan Banyumas seperti di Brebes, Tegal, Sebagian Pemalang, sebagian Wonosobo dan sebagian Pekalongan. Untuk mengcover budaya Banyumasan yang berkembang di daerah-daerah tersebut dan mengintegrasikannya sebagai bagian dari budaya Banyumasan, maka masyarakat dan para peneliti lebih memilih menggunakan terminologi budaya “ngapak” atau budaya “penginyongan” daripada banyumasan. Pemilihan ini dipandang lebih tepat untuk mewakili masyarakat yang berada di daerah di luar bekas Karesidenan Banyumas.

Dialek bahasa dalam komunitas masyarakat Banyumasan adalah identitas budaya yang paling tegas membedakan antara mereka dengan rumpun Bahasa masyarakat Jawa lainnya. Sebagaimana diketahui bahwa masyarakat Jawa memiliki beberapa subdialek Bahasa, yaitu dialek Solo-Yogyakarta, Surabaya, Madiun-Kediri, Banyuwangi, Semarang, Cirebon-Indramayu, Banten,

³ B. Herusatoto, *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa dan Ngapak* (Yogyakarta: LKIS, 2008), hlm. 6.

dan Banyumasan. Setiap subdialek Bahasa tersebut memiliki aturan pengucapan dalam penggunaannya. Ada stratifikasi seperti bahasa Jawa ngoko, krama, dan krama inggil. Stratifikasi ini bahkan dipakai sebagai “pakem” yang bagi masyarakat Jawa tertentu sangat ketat dalam penggunaannya. Bagi masyarakat Banyumasan, “pakem seperti ini hampir tidak diberlakukan. Mereka lebih memilih bahasa “ngoko” sebagai pilihan dalam berkomunikasi, daripada bahasa kromo atau kromo inggil. Kalaupun harus menggunakan Bahasa kromo, maka biasanya hanya dilakukan sesekali ketika mereka berkomunikasi dengan masyarakat dari subdialek bahasa Jawa lain sebagai bentuk penghormatan. Pemilihan Bahasa “ngoko” sangat dipengaruhi oleh karakter egalitarian masyarakat Banyumasan serta filosofi *cablaka* dan *blakasuta* yang sangat kuat membentuk kepribadian mereka.⁴

Secara geografis, tanah-tanah di pulau Jawa dikenal sebagai tanah yang subur. Masyarakat Jawa dahulu juga dikenal sebagai masyarakat yang sangat ulet, pekerja keras, dan terampil dalam hal pengelolaan tanah. Kondisi ini akhirnya mampu membentuk masyarakat Jawa-agraris dengan kemakmuran ekonomi yang cukup baik pada waktu itu. Kondisi lain dari gambaran masyarakat Jawa masa lalu adalah maraknya perkawinan dini, praktik poligami, serta masyarakat dengan harapan hidup yang tinggi. Dengan demikian, keberadaan masyarakat Jawa-agraris yang cukup berhasil dalam mengelola lahan pertanian, harus dihadapkan dengan laju pertumbuhan penduduk yang

⁴ M. Koderi, *Banyumas Wisata dan Budaya* (Purwokerto: CV Metro Jaya, 1991), hlm. 165

sangat pesat. Padahal, semakin bertambahnya jumlah penduduk, maka akan membutuhkan banyak lahan untuk dijadikan tempat pemukiman. Hal ini tentu akan semakin mengurangi jumlah lahan pertanian masyarakat.⁵

Pada tahun 1900-an pemerintah Hindia-Belanda mengeluarkan sebuah kebijakan untuk mengatasi kesenjangan antara ledakan jumlah penduduk dengan luas lahan pertanian yang ada di tanah Jawa. Kebijakan ini dikenal dengan istilah “kolonisasi”, yaitu pemindahan penduduk Jawa yang dianggap sudah cukup padat ke daerah lain yang masih jarang penduduk. Kebijakan ini adalah implementasi dari politik etis (balas budi) pemerintah Belanda yang pada awalnya bertujuan untuk mensejahterakan masyarakat Jawa-petani. Mereka yang masuk dalam prioritas kebijakan kolonisasi (emigrasi) adalah masyarakat yang pernah terlibat pada program *culturel stelses* (tanam paksa) yang pernah diterapkan oleh penjajah Belanda. Melalui kolonisasi, pemerintah Belanda menjanjikan kehidupan yang lebih sejahtera kepada masyarakat, karena mereka memiliki kesempatan untuk mengeksploitasi lahan pertanian secara lebih masif dan luas. Hanya saja apa yang sudah dijanjikan sebagai bentuk balas budi pemerintah Belanda pada para petani Jawa ini sepertinya tidak benar-benar diwujudkan. Yang terjadi justru mereka mengalami nasib yang tidak lebih baik daripada sistem tanam paksa. Setibanya mereka di daerah tujuan baru, mereka tidak diberi keluasaan akses untuk bercocok tanam secara mandiri. Mereka justru hanya

⁵ Sri Edi Swasono, “Transmigrasi di Indonesia: Suatu Reorientasi” dalam Sri Edi Swasono dan Masri Singarimbun, *Transmigrasi di Indonesia 1905-1985* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 72.

dijadikan petani penggarap lahan-lahan perkebunan yang dimiliki oleh orang-orang Eropa, atau membuka lahan perkebunan baru yang kemudian diakuisisi kepemilikannya oleh pemerintah Belanda. Tenaga mereka kembali dieksploitasi di tanah luar Jawa untuk bertani dan berkebun. Sementara keuntungan dari pertanian dan perkebunan yang dihasilkan, sepenuhnya dikuasai oleh pemerintah Belanda.

Setelah Indonesia merdeka, kebijakan kolonisasi tetap dipertahankan sebagai alternatif solusi bagi kepadatan penduduk di tanah Jawa yang semakin tidak terkendali. Program transmigrasi yang dicanangkan oleh pemerintah Indonesia sebenarnya adalah kelanjutan dari kebijakan kolonisasi, hanya saja keberpihakan terhadap peningkatan ekonomi masyarakat benar-benar dijadikan sebagai tujuan program yang pelaksanaannya dikawal oleh pemerintah melalui berbagai perangkat regulasi yang disusun.⁶

Program transmigrasi telah melahirkan eksodus besar-besaran masyarakat Jawa menuju daerah lain di luar pulau Jawa. Mereka ada yang mengikuti program transmigrasi pemerintah, atau migrasi mandiri dengan cara menjual tanah milik di pulau Jawa untuk dibelikan tanah baru di pulau lain dengan luas yang berlipat. Semuanya dilakukan dengan harapan bisa mendapatkan penghidupan ekonomi yang lebih baik di tempat tujuan.

Salah satu daerah transmigrasi yang paling banyak dituju oleh masyarakat Jawa, termasuk masyarakat Banyumasan, adalah Lampung dan Kalimantan. Bahkan, Lampung adalah daerah tujuan transmigrasi pertama

⁶ Sri Edi Swasono, "Transmigrasi, hlm. 72.

yang ditetapkan oleh pemerintah sejak program ini dilaksanakan, tepatnya di daerah Bagelen Kabupaten Pesawaran. Selanjutnya, pemerintah mulai membuka daerah tujuan transmigrasi lain di pulau Kalimantan, Sulawesi, dan Papua (Irian Jaya). Satu hal yang menarik, para transmigran asal Jawa seringkali menamai daerah tempat tinggal mereka dengan nama daerah asal mereka. Di Lampung misalnya, ada beberapa daerah yang mengadopsi nama-nama daerah di pulau Jawa seperti, Banyumas, Klaten, Bagelen, Gombang, Banyuwangi, Semarang, Kediri, Wonosobo, Yogyakarta, dan masih banyak yang lainnya. Nama-nama daerah ini sangat berkaitan dengan asal daerah para pembuka kawasan serta mayoritas budaya masyarakat yang mendiaminya.

Kedatangan masyarakat Jawa di daerah-daerah tujuan transmigrasi tentu membawa pengaruh, baik bagi kehidupan mereka maupun bagi kehidupan masyarakat asli daerah tersebut. Pengaruh ini bisa terjadi pada aspek ekonomi, sosial, maupun budaya. Dalam hal budaya misalnya, telah muncul semacam “dialek” baru bahasa Jawa yang khas Lampung. Dialek ini biasanya berkembang di daerah-daerah yang memiliki pluralitas dialek dalam hal bahasa cukup tinggi. Ketika di suatu daerah terdapat masyarakat yang berasal dari Solo, Jogja, Jawa Timur, dan Banyumasan, maka seringkali memunculkan kompromi-kompromi bahasa yang akhirnya membentuk dialek yang khas.

Selain melalui proses transmigrasi, eksodus masyarakat Jawa (Banyumasan) juga terjadi melalui jalur mandiri. Biasanya, keberhasilan para transmigran di daerah tujuan

memantik keinginan keluarga dan tetangga di daerah asal untuk ikut bermigrasi ke Luar Jawa. Hanya saja, migrasi mereka ini tidak melalui jalur transmigrasi, melainkan melalui jalur mandiri dengan menjual tanah mereka di pulau Jawa dan membeli tanah baru di daerah tujuan. Pola migrasi mandiri, bagi beberapa masyarakat dipandang lebih menguntungkan karena beberapa alasan, antara lain: 1) mereka bisa memilih daerah dan tanah sendiri, 2) tanah yang dibeli biasanya berupa tanah pertanian atau perkebunan yang sudah “jadi”,⁷ dan 3) akses ke daerah-daerah sekitar lebih mudah karena biasanya daerah tujuan adalah daerah yang sudah memiliki banyak penduduk tetap.

Di beberapa daerah migran (transmigrasi atau mandiri), originalitas dialek bahasa juga nampak masih dipertahankan dengan baik. Didapati oleh penulis bahwa masih ada komunitas-komunitas “ngapak” yang dalam keseharian mereka tetap mempertahankan bahasa ngapak sebagai alat komunikasi sehari-hari. Bahkan, paguyuban-paguyuban atau perkumpulan atas nama komunitas bahasa dan budaya Banyumasan juga semakin ramai dibentuk. Di Kalimantan, belum lama ini terbentuk Ikatan Komunitas Ngapak Kaltim. Di Lampung, paguyuban-paguyuban yang mewadahi komunitas ngapak juga banyak sekali terbentuk. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat banyumasan di daerah transmigrasi tidak abai dengan budaya asal mereka dan tetap berupaya untuk melestarikannya. Dalam konteks kehidupan sekarang,

⁷ Istilah tanah “jadi” biasanya merujuk pada kondisi tanah yang bukan rawa atau gambut. Umumnya tanah di daerah transmigrasi adalah tanah gambut atau eks rawa.

berdirinya berbagai paguyuban atau ikatan ini tentu sangat strategis dalam rangka menjaga eksistensi sebuah budaya. Jika di daerah asal saja keberadaan budaya Banyumasan semakin terganggu oleh budaya asing-modern, maka di daerah-daerah transmigrasi tentu gangguan tersebut semakin berat.

Dalam perkembangannya, program migrasi masyarakat Jawa ke pulau lain telah menyebabkan populasi penduduk Jawa pendatang melebihi jumlah penduduk asli daerah tujuan. Problem yang seringkali muncul adalah bahwa keberadaan masyarakat Jawa yang dominan seringkali masih dianggap sebagai orang asing dengan adat istiadat dan budaya yang tidak bisa dipahami oleh penduduk asli. Kondisi ini tentu menghambat terjadinya asimilasi dan harmoni antar budaya yang merupakan bentuk ideal dari reproduksi budaya akibat titik temu antar budaya di suatu daerah. Bahkan tidak jarang terjadi segregasi budaya antara budaya masyarakat pendatang dengan budaya masyarakat asli (pribumi), termasuk budaya masyarakat Banyumas-migran dengan budaya masyarakat asli daerah tujuan migran.⁸

Di beberapa daerah migran, banyak dijumpai adanya segregasi budaya antara masyarakat Banyumasan dengan masyarakat pendatang lain seperti Bali, Sunda, Batak, dan masyarakat Jawa non-Banyumasan. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya pemukiman yang dibangun oleh komunitas masyarakat se-budaya untuk mempertegas pemisahan kelompok mereka dari kelompok lain. Di Kabupaten Pringsewu (Lampung) misalnya, ada banyak desa yang

⁸ Sri Edi Swasono, "*Transmigrasi*", hlm. 95.

dihuni hanya oleh masyarakat Jawa, atau hanya oleh Bali, atau Sunda. Masyarakat pribumi juga membangun pemukiman mengelompok yang dihuni hanya oleh orang-orang Lampung.

Pertemuan budaya antara masyarakat Banyumasan dengan budaya lain, baik dengan budaya sesama pendatang maupun budaya masyarakat pribumi, memungkinkan terjadinya berbagai kondisi yang mempengaruhi eksistensi budaya Banyumasan. Hal inilah yang menjadi alasan utama dilakukannya penulisan buku ini untuk mengeksplorasi dan mengkaji lebih jauh bagaimana budaya Banyumasan di kalangan masyarakat migran beradaptasi dengan budaya lain di daerah transmigrasi. Selain itu, ada beberapa faktor lain yang juga mendorong penulis untuk menyusun buku ini, yaitu: *pertama*, budaya Banyumasan adalah budaya dengan keunikan tersendiri yang membedakannya dengan budaya Jawa pada umumnya. Karakter masyarakat egaliter, apa adanya, “ceplas-ceplos”, dan jauh dari kesan elitis, tentu sangat berbeda dengan persepsi umum masyarakat tentang budaya Jawa yang adiluhung, penuh tatakrama, dan sangat menjunjung tinggi etika berbicara.

Kedua, arus modernisasi yang berdampak pada semakin hilangnya eksistensi dan nilai-nilai budaya Banyumasan di daerah-daerah sentral penyebaran budaya Banyumasan (Barlingmascakeb).

Ketiga, sebaran masyarakat Banyumasan di daerah-daerah migran sangat luas. Di beberapa daerah, jumlah mereka bahkan melebihi jumlah penduduk asli daerah tersebut. Kondisi ini sebenarnya bisa memperkuat

bargaining position masyarakat Banyumasan untuk memperkenalkan dan mengembangkan budaya mereka. Dalam konteks sebaran ini, Lampung dan Kaltim dipilih karena memang banyak sekali ditemukan komunitas Banyumasan di kedua daerah tersebut. Bahkan Lampung disebut sebagai daerah transmigrasi nomor 1 yang paling dituju oleh masyarakat Banyumasan.

Keempat, alih status IAIN Purwokerto menjadi UIN Prof. Kiai Haji Saifudin Zuhri mengusung gagasan besar untuk membangun budaya “penginyongan” (Banyumasan) menjadi budaya yang unggul dan mendunia. Langkah kongrit yang dilakukan oleh UIN Prof. Kiai Haji Saifudin Zuhri adalah dengan mendeklarasikan diri sebagai pusat budaya penginyongan. Sebagai sebuah gagasan besar, keberadaan UIN Prof. Kiai Haji Saifudin Zuhri sebagai pusat budaya penginyongan tentu membutuhkan banyak sekali informasi tentang budaya penginyongan dengan segala dinamikanya.

B. Teori Migrasi

Ada banyak faktor yang menyebabkan seseorang bermigrasi dari suatu tempat (daerah) ke tempat lain, di antaranya adalah karena kebutuhan dan ketidakmampuan mengelola kehidupan di tempat asal yang dapat menyebabkan gangguan mental dan psikis. Setiap manusia memiliki banyak kebutuhan untuk bertahan atau menjadi sejahtera. Kebutuhan tersebut bisa berupa kebutuhan ekonomi dalam bentuk sandang, pangan, dan papan, kebutuhan sosial dalam bentuk interaksi dengan masyarakat, maupun kebutuhan psikologis berupa rasa

nyaman berada dalam suatu komunitas masyarakat. Meskipun demikian, tidak semua orang mampu memenuhi kehidupannya. Di antara mereka bahkan ada yang betul-betul kekurangan dalam pemenuhan kebutuhan hidupnya. Bahkan dalam kondisi yang lebih parah, orang-orang ini akan mengalami depresi dan stress. Kondisi seperti ini seringkali memunculkan hasrat untuk berpindah menuju daerah atau komunitas baru yang diharapkan mampu memberikan penghidupan yang lebih baik. Beberapa ahli ada yang menyebut fenomena ini dengan teori *model stress-threshold* atau *place-utility*.⁹

Perpindahan penduduk bisa terjadi dari desa ke desa atau dari desa ke kota. Penyebab keduanya relatif sama, yaitu masyarakat ingin meningkatkan taraf kehidupan ekonomi yang di daerah asal sulit terwujud. Dalam konteks migrasi dari desa-kota, asumsi yang menguat di masyarakat adalah bahwa pendapatan atas suatu pekerjaan di kota lebih besar daripada di desa. Selain itu, akses terhadap lapangan pekerjaan di kota juga lebih banyak jika dibandingkan di desa. Adapun dalam konteks migrasi dari desa-desa, asumsi yang berkembang adalah ketersediaan lahan pertanian/ perkebunan di daerah tujuan lebih luas, kondisi tanah lebih subur, dan harganya juga lebih murah dari pada di daerah asal. Dengan menjual tanah 1 hektar di daerah asal, seseorang bisa membeli tanah dua atau 3 kali lipat luasnya di daerah tujuan migrasi.

Menurut Ravenstein, perilaku bermigrasi yang dilakukan oleh masyarakat telah melahirkan beberapa “hukum” migrasi di masyarakat, antara lain:

⁹ Lihat, Mantra, *Demografi Umum* (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2000).

1. Migrasi disebabkan oleh sulitnya memenuhi kebutuhan hidup di daerah asal dan adanya harapan serta peluang untuk mendapatkannya di daerah tujuan.
2. Informasi positif yang menggambarkan kondisi para migran di daerah tujuan seringkali menjadi pintu pembuka terjadinya eksodus masyarakat pada periode berikutnya. Sebaliknya, informasi yang negatif mampu mengurangi minat penduduk untuk bermigrasi.
3. Para migran cenderung memilih daerah dimana telah terdapat teman atau sanak saudara yang bertempat tinggal di daerah tujuan.¹⁰

C. Teori Reproduksi Budaya

Migrasi yang dilakukan oleh seseorang atau masyarakat memiliki pengaruh serius terhadap model adaptasi sosial dan budaya serta peneguhan identitas mereka ditempat tujuan.¹¹ Di tempat tujuan, para pendatang membentuk komunitas sosial baru, menjalani kehidupan baru serta membangun identitas baru sebagai kelompok pendatang. Semua hal baru ini dapat bermakna positif terhadap identitas sosial-budaya mereka dan bisa juga bermakna tidak baik.¹² Bisa memperkaya nilai budaya asal atau menghilangkannya sama sekali karena larut dalam nilai budaya baru.

¹⁰ Ravenstein, *Teori Migrasi* (Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1985).

¹¹ Arjun Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Transnational Anthropology", dalam RG Fox (ed) *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1994).

¹² Mike Featherstone, *Global Culture, Nationalism, globalization and modernity: A Theory, Culture & Society* (London: SAGE 1990).

Perjumpaan dua budaya dalam suatu komunitas migran merupakan proses sosial-budaya yang penting karena menyangkut dua hal, yaitu: *pertama*, di level komunitas, seringkali terjadi proses dominasi dan subordinasi. Budaya tertentu mendominasi sementara budaya yang lain tersubordinasi. Hal ini berlangsung secara dinamis, di mana budaya baru bisa mendominasi budaya asal, atau terkadang sebaliknya. Budaya asal masyarakat migran ternyata mampu mendominasi nilai budaya di daerah tujuan.

Kedua, di level individu bisa memunculkan resistensi di dalam reproduksi identitas kultural sekelompok orang dalam konteks sosial budaya tertentu. Hal ini bisa berkaitan dengan ekspresi kebudayaan atau pemberian makna atas tindakan-tindakan individual tertentu. Secara sederhana cara seseorang mempertahankan identitasnya sebagai bagian dari kelompok budaya tertentu di lingkungan yang berbeda akan biasanya akan memunculkan sebuah resistensi.

Pergerakan manusia dari suatu daerah ke daerah lain memiliki arti penting dalam menentukan arah sejarah dan peradaban mereka. Pergerakan ini juga telah menciptakan makna baru, tidak hanya mengenai lingkungan kebudayaan tertentu, tetapi juga makna diri dari manusia itu sendiri. Bagaimana tidak, keberadaan seseorang dalam lingkungan tertentu di satu sisi mengharuskan penyesuaian diri yang tidak mudah, dan di sisi lain menuntut secara moral untuk mempertahankan budaya asal sebagai bagian tak terpisahkan dari sejarah kehidupannya. Dalam banyak kasus, terjadinya migrasi dan mobilitas telah membawa

perubahan mendasar terhadap identitas sosial-budaya seseorang.¹³ Apalagi proses migrasi yang terjadi setelah abad ke-20, di mana garis pembatas sosial-budaya tidak lagi dianggap penting, karena proses migrasi bisa terjadi sewaktu-waktu dalam durasi waktu yang sangat singkat.

Rekonstruksi identitas sosial-budaya selalu terjadi dalam proses migrasi yang dilakukan oleh seseorang atau komunitas tertentu. Dalam hal ini rekonstruksi identitas melahirkan setidaknya dua pola, yaitu: *pertama*, terjadi adaptasi kultural para pendatang dengan kebudayaan masyarakat di setempat. Kebudayaan masyarakat lokal seringkali menjadi kekuatan baru yang mencoba memperkenalkan diri kepada para pendatang dengan kebudayaan asal mereka.

Kedua, terjadi proses pembentukan identitas individual yang mengacu kepada nilai-nilai kebudayaan asal. Dalam hal ini seseorang memproduksi kebudayaan asalnya untuk “dipasarkan” di tempat baru. Anderson menyebut fenomena ini dengan *imagined value*¹⁴, yaitu adanya keinginan dari seseorang untuk mempertahankan kebudayaannya meskipun dia berada di luar lingkungan kebudayaannya.

D. Tradisi Keagamaan

Tradisi berasal dari kata latin “*traditio*” yang berkata dasar *tradere*, artinya menyerahkan, menyerahkan turun temurun. Menurut G.W Locherdan C. Heestermant,

¹³ Irwan Abdullah, *Seks, Gender dan Reproduksi Kekuasaan* (Yogyakarta: Tarawang Press, 2001).

¹⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006)

sebagaimana dikutip oleh Laksono, dijelaskan bahwa tradisi adalah sistem yang dinamis, ia bisa diartikan secara diakronik maupun sinkronik. Sebagai sebuah nilai, tradisi sering dipahami secara berlawanan dengan modernitas. Dalam hal ini modernitas selalu diposisikan sebagai sebuah tatanan nilai yang berbeda, bahkan bertentangan dengan tradisi. Dari sisi fungsi, tradisi sering dimaknai sebagai jalan bagi masyarakat untuk merumuskan dan menanggapi persoalan dasar dari kebudayaannya, yaitu kesepakatan masyarakat mengenai soal hidup dan mati. Oleh karenanya, tradisi hadir dengan memberikan tatanan yang transenden yang menjadi orientasi baku untuk melegitimasi tindakan-tindakan manusia.¹⁵

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), tradisi diartikan dengan suatu kebiasaan yang sifatnya turun temurun atau diwariskan dari suatu masyarakat kemasyarakatan generasi berikutnya.¹⁶ Masyarakat yang melaksanakan suatu tradisi tertentu meyakini bahwa apa yang mereka lakukan memiliki nilai kebenaran dan memiliki sakralitas tertentu, sehingga terkadang menghadirkan rasa takut untuk meninggalkannya.

Adapun term “keagamaan” berakar dari kata agama, yang dalam hal ini memiliki basis teori tersendiri. Dalam hal ini menarik untuk dicermati konsep dari seorang pemikir muslim Zaki Najib Mahmud yang membedakan antara agama, beragama (keberagamaan), dan ilmu agama.

¹⁵ Sardjuningsih, *Religiusitas Muslim Pesisir Selatan* (Kediri: Stain Kediri Press, 2012), hlm. 98

¹⁶ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 1069.

Menurut Zaki, *agama* adalah sesuatu yang diyakini oleh hati. Agama adalah “realitas” yang menjadi landasan ilmu agama. Agama sendiri bukan ilmu. Zaki menganalogikan posisi agama, beragama, dan ilmu agama seperti seseorang yang melihat seorang musafir yang berteduh di bawah pohon.¹⁷

Dalam Analogi ini terdapat tiga realitas yang berbeda satu sama lain, akan tetapi sangat berkaitan dan tidak dapat dipisahkan, yaitu: pohon, orang yang berteduh, dan ilmu tentang pohon. Adanya pohon telah membuat musafir berteduh di bawahnya dan orang banyak yang mengkaji keberadaannya. Dari pembahasan dan kajian mengenai pohon kemudian lahirlah apa yang disebut dengan ilmu botani. Pohon itu sendiri bukanlah merupakan ilmu tapi merupakan bentuk ideal dari pohon. Yang menjadi kajian dan pembahasan banyak orang bukan pohon itu sendiri melainkan ilmu botani tersebut.

Sementara itu, keberagamaan menurut Zaki adalah sebuah aktivitas yang menunjukkan respons seseorang atas agama yang diyakininya. Dalam keberagamaan, seseorang dapat saja dinilai percaya (*mu'min*) atau tidak percaya (*kafir*), tergantung responnya terhadap ajaran agama. Atau bisa jadi respon seseorang terhadap ajaran agama melahirkan penilai-penilaian lain di luar penilaian *mu'min* atau *kafir*.

Pada poin beragama, Zaki menegaskan bahwa beragama berbeda dengan agama, meskipun keduanya saling berkaitan. Hal ini penting sebab, jika beragama

¹⁷ Zaky najib Mahmud, *Qiyam min al-Turas* (Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-Âmmah li al-Kita>b, 1999), hlm. 40.

dan agama disamakan, maka seharusnya tidak ada keragaman dalam beragama. Beragama bukan pula ilmu agama karena tidak kesemuanya dilandasi dengan proses berpikir dan mengoptimalkan peran akal. Faktanya, dalam agama muncul bermacam corak keberagamaan, dan dalam konsep agama tidak semua didasarkan pada rasionalitas.

Persoalan terakhir dalam kaitanya dengan agama adalah ilmu-ilmu agama. Menurut Zaki, ilmu agama adalah ilmu yang didasarkan pada agama dan pada keberagamaan manusia ketika merespon agama tersebut. Dengan kata lain Zaki ingin menyebut bahwa ilmu agama adalah aktivitas akal yang didasarkan pada agama.¹⁸

Menariknya dari konsep Zaki tentang ilmu agama adalah bahwa kebenaran dapat diverifikasi sehingga dapat dinyatakan salah atau benar, termasuk kebenaran dalam ilmu agama. Untuk memverifikasi kebenaran dalam ilmu agama, Zaki sepertinya menggunakan metode matematika. Sebuah metode yang menurutnya, meskipun seluruh proses kerjanya menggunakan potensi akal, namun permulaan dari matematika adalah sesuatu yang *indefinable* (tidak terdefinisikan), *non-rasional*. Dari sesuatu yang non-rasional inilah kemudian dibangun keyakinan mengenai kebenarannya dan diderivasi sedemikian rupa sehingga menghasilkan suatu yang rasional.

Dalam konteks ilmu agama, verifikasi kebenarannya juga menggunakan kedua langkah ini, yaitu: *pertama*, ilmu agama bermula dari premis-premis yang diyakini kebenarannya, terlepas dari rasional-tidaknya, yaitu al-Qur'ân. *Kedua*, untuk melakukan proses pembuktian,

¹⁸ *Ibid.*, 152

harus dilakukan upaya penarikan kesimpulan dari teks-teks otoritatif agama (al-Qur'an dan al-Hadis), yang dalam halnya menuntuk kerja maksimal dari akal. Dari proses inilah kemudian lahir ilmu-ilmu tentang hukum syariat, aqidah, dan lain sebagainya.

BAB 2

KONSEP UMUM TENTANG REPRODUKSI BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN MASYARAKAT MIGRAN

A. Reproduksi Budaya

Menurut Koentjaraningrat, kata budaya berasal dari kata *buddhayah* sebagai bentuk jamak dari *buddhi* (Sanskerta) yang berarti 'akal'.¹⁹ Definisi kebudayaan yang paling tua disampaikan oleh E.B. Tylor, sebagaimana dikutip Nyoman Kutha Ratna, yaitu keseluruhan aktivitas manusia, termasuk pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat-istiadat, dan kebiasaan-kebiasaan lain.²⁰ Marvin Harris, di era yang lebih kontemporer, mendefinisikan kebudayaan yaitu seluruh aspek kehidupan manusia dalam masyarakat, yang diperoleh dengan cara belajar, termasuk pikiran dan tingkah laku.²¹ Berdasarkan definisi dari beberapa pakar ini dapat dipahami bahwa kebudayaan dapat mewujudkan dalam tiga hal, yaitu: 1) ide, gagasan, nilai, norma, dan peraturan; 2) pola perilaku manusia dalam masyarakat; dan 3) benda-benda sebagai karya manusia. Selain ketiga hal tersebut, ada juga yang menjadikan

¹⁹ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1974), hlm. 80.

²⁰ Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 5.

²¹ Marvin, Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times* (New York: Altamira Press, 1999), hlm. 19.

bahasa, mata pencaharian, organisasi, ilmu pengetahuan, kehidupan beragama, kesenian, dan teknologi sebagai bagian dari wujud kebudayaan.

Reproduksi budaya bisa dipahami sebagai upaya transmisi sebuah kebudayaan dalam bentuk norma-norma atau nilai-nilai budaya yang dilakukan oleh suatu generasi ke generasi berikutnya untuk menjaga eksistensi dari budaya tersebut.²² Upaya reproduktif selalu meniscayakan adanya *making a copy* dari suatu entitas agar lestari dan mampu bertahan untuk waktu yang lama. Dalam konteks kebudayaan, reproduksi seringkali terjadi ketika entitas atau simbol dari kebudayaan tertentu mulai dihadapkan pada situasi mengancam yang mengharuskan para pendukungnya untuk berjuang mempertahankan eksistensi dari kebudayaan yang didukung.

Heterogenitas sosial-budaya serta perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi mengharuskan banyak pemerhati atau pendukung suatu kebudayaan terus menerus melakukan negosiasi agar ditemukan suatu bentuk interaksi yang sehat antara kebudayaan yang harus dijaga kelestariannya di satu pihak, dengan heterogenitas sosial-budaya yang tidak mungkin dihindari di pihak yang lain. Di beberapa kasus, bertemunya banyak kebudayaan dalam satu komunitas masyarakat seringkali melahirkan kebudayaan baru dan menghilangkan karakteristik budaya bawaan masing-masing individu atau komunitas yang lebih kecil. Demikian juga perkembangan ilmu pengetahuan teknologi, tidak jarang mendatangkan

²² Raymond William, *Cultural* (Glasgow: Fontana Paperbacks, 1981), hlm. 185.

budaya baru yang mampu mengikis budaya genuine masyarakat penggunanya. Bahkan, masyarakat dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi paling maju, akan dengan mudah melakukan tranformasi budaya mereka kepada masyarakat yang lain.

Sekelompok orang yang pindah dari suatu lingkungan budaya ke lingkungan budaya yang lain, mengalami proses sosial budaya yang dapat mempengaruhi mode adaptasi dan pembentukan identitasnya.²³ Dalam masyarakat migran, pengelompokan baru, definisi sejarah kehidupan baru, dan pemberian makna identitas merupakan kekuatan di dalam mengubah berbagai ekspresi kultural dan tindakan-tindakan sosial para pendatang. Kebudayaan daerah tujuan telah memberi kerangka kultural baru yang karenanya turut pula memberikan definisi-definisi dan ukuran-ukuran nilai bagi kehidupan sekelompok orang. Dalam konteks seperti ini reproduksi budaya merupakan upaya aktif dari para pendukung sebuah kebudayaan tertentu untuk menegaskan eksistensi mereka dalam kehidupan sosial yang lebih kompleks dan dinamis, karena melibatkan para pendukung kebudayaan lain.²⁴

Menurut Irwan Abdullah, reproduksi budaya selalu terkait dengan dua hal, yaitu: *pertama*, adanya dominasi dan subordinasi kebudayaan dalam sebuah komunitas sosial yang terjadi secara dinamis. *Kedua*, adanya resistensi individual dalam reproduksi identitas kultural ketika

²³ Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 41

²⁴ Irwan Abdullah, *Konstruksi*, hlm. 41.

masuk dalam komunitas sosial-budaya lain yang lebih beragam.²⁵

Masih menurut Irwan Abdullah, menurutnya, proses adaptasi selalu berkaitan dengan dua aspek, *pertama*, berkaitan dengan cara apakah sekelompok orang dapat mempertahankan identitasnya sebagai suatu etnis di dalam sebuah lingkungan sosial yang berbeda. *Kedua*, pemahaman tentang proses reproduksi kultural menyangkut bagaimana kebudayaan asal di representasikan dalam lingkungan yang baru.²⁶

Di Indonesia, mayoritas wilayahnya dihuni oleh berbagai masyarakat dengan latar belakang suku bangsa dan budaya yang beragam. Sangat sulit menemukan daerah yang dihuni hanya oleh satu komunitas sosial, budaya, dan suku bangsa. Setiap komunitas sosial-budaya memiliki norma dan nilai-nilai kehidupan yang dianut. Dalam konteks masyarakat yang majemuk, setiap norma atau nilai kehidupan seringkali harus bersinggungan dengan norma dan nilai yang dianut masyarakat lain. Meskipun demikian, perbedaan yang ada bisa dikelola dengan baik oleh adanya kesadaran bersama bahwa “meskipun berbeda, mereka adalah satu bangsa”. Kesadaran ini sudah tertanam dengan kuat di hati masyarakat bangsa Indonesia dan merupakan warisan luhur dari nenek moyang mereka sejak zaman dahulu. Spirit kesadaran kesadaran “Bhinneka Tunggal Ika” telah mampu menjaga keutuhan hidup berbangsa dan bernegara yang majemuk. Di tambah lagi dengan adanya Pancasila dan UUD 1945 sebagai filosofi dan dasar negara,

²⁵ Irwan Abdullah, *Konstruksi*, hlm. 42

²⁶ Irwan Abdullah, *Konstruksi*, hlm. 42

membuat kehidupan masyarakat yang terdiri dari ribuan suku, Bahasa, budaya, dan tersebar di ribuan pulan yang membentang dari Sabang sampai Marauke tetap terjaga dengan baik hingga saat ini.²⁷

Dalam masyarakat yang majemuk, karakteristik budaya masing-masing komunitas akan tetap ada meskipun terjadi penetrasi dari komunitas budaya yang lebih dominan. Karakteristik tersebut dapat berupa dialek bahasa, ritual budaya, atau norma-norma kehidupan yang selalu dipraktikkan dan dijaga kelestariannya. Seberapa kuat karakteristik kebudayaan tersebut terjaga sangat bergantung pada proses negosiasi dan adaptasi yang dilakukan dengan kebudayaan di luar komunitas.

Dalam konteks ini, teori reproduksi akan sangat berguna untuk melihat bagaimana tradisi keagamaan masyarakat Ngapak di Lampung dan Kalimantan Timur sebagai komunitas pendatang, bernegosiasi dengan kebudayaan masyarakat lain, baik sesama pendatang maupun pribumi. Di Lampung misalnya, ada beberapa daerah yang hingga saat ini masih menggunakan bahasa penutur “ngapak” sebagai bahasa keharian masyarakat. Bahkan, bahasa ngapak juga menjadi bahasa dominan di beberapa komunitas heterogen atau bahkan daerah yang awalnya dibuka oleh komunitas non-ngapak.

Persoalan budaya tentu tidak hanya menyangkut bahasa keseharian semata, melainkan juga norma, nilai, ritual, dan tradisi-tradisi tertentu. Dengan teori reproduksi, hal ini akan memotret bagaimana tradisi keagamaan masyarakat

²⁷ Parsudi Suparlan, dkk., *Interaksi antar Etnik di Beberapa Provinsi di Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989), hlm. 4.

ngapak yang berasal dari wilayah karesidenan Banyumas apakah masih terjaga dan dipraktikkan oleh komunitas ngapak di daerah-daerah migran atau sebaliknya, mulai hilang karena gagal negosiasi atau sebab-sebab lainnya.

B. Budaya dan Tradisi Keagamaan

Dalam kajian sosiologi agama, setiap agama diyakini memiliki dua dimensi, yaitu dimensi *teologis* dan dimensi *historis*. Dalam dimensi teologi, agama, terutama yang bersifat *samawi*, dipahami sebagai suatu norma yang berasal dari wahyu Tuhan. Oleh karena itu, kebenaran agama dalam konteks ini bersifat mutlak dan absolut. Keberadaan manusia untuk menerima agama sebagai sebuah kebenaran adalah bersifat niscaya dan tidak mungkin bisa menghindar. Sementara dalam dimensi historis, agama akan diposisikan sebagai sebuah norma yang berada dalam suatu ruang sosial, budaya, dan lingkungan yang berkembang secara dinamis. Agama dan entitas historis ini selalu berinteraksi dan akhirnya membentuk norma baru yang lebih kompromistis.²⁸ Dari sini bisa dipahami jika ajaran (norma) suatu agama di satu komunitas masyarakat bisa berbeda dengan ajaran agama di komunitas masyarakat lain, meskipun ajaran tersebut berasal dari agama yang sama.²⁹ Bahkan tidak jarang

²⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 5-9.

²⁹ Agama memiliki sifat fluiditas kebudayaan. Setiap agama memiliki kelenturan untuk beradaptasi dan berinteraksi dengan konstruk kebudayaan tertentu. Dengan fluiditas ini, tidak akan ditemukan agama yang murni apabila dibandingkan dengan bentuk paling awal. Agama faktual adalah bentuk interaksinya dengan lingkungan sosial yang terdiri dari manusia tradisi, nilai, dan lingkungan fisik

prilaku keberagaman seseorang mencerminkan corak tertentu yang merepresentasikan identitas lokal dari mana orang tersebut berasal.

Bagi masyarakat Jawa, kebudayaan sudah menjadi entitas yang selalu melekat dalam kehidupan mereka. Tidak berlebihan jika ada orang yang meyakini bahwa ruh kehidupan masyarakat Jawa terletak pada budayanya. Orang Jawa akan dianggap *Jawa* dan *Njawani* ketika kehidupannya tetap berpegang teguh pada tradisi dan budaya Jawa yang dikenal *adiluhung*.

Dalam kajian ilmu budaya, masyarakat Jawa, dilihat dari perilaku budayanya, dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, yaitu *penduduk pesisir* dan *penduduk pedalaman*. Masyarakat pesisir selalu digambarkan dengan masyarakat yang aktifitas kehidupannya adalah berdagang dan menjadi nelayan. Kebudayaan masyarakat pesisir sangat kuat dipengaruhi oleh ajaran Islam. Hal ini tentu berkaitan erat dengan napak tilas sejarah masuknya Islam di tana jawa yang memang menjadikan daerah-daerah pesisir sebagai pintu masuk pertama penyebaran Islam. Adapun penduduk pedalaman seringkali digambarkan sebagai kelompok masyarakat yang banyak beraktifitas disektor agraris seperti mengelola lahan pertanian, perkebunan, dan berternak. Corak kebudayaan yang kuat di kalangan masyarakat pedalaman adalah kejawen, yaitu kebudayaan asli masyarakat Jawa yang belum tersentuh oleh ajaran agama apapun, termasuk Islam. Kebudayaan

lainnya. Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Rosda, 2000), hlm. 75-77.

ini banyak dipraktikkan oleh masyarakat Malang, Madiun, Surakarta, Yogyakarta, Kedu, dan Banyumas.³⁰

Secara sosial, masyarakat Jawa terbagi menjadi *wong cilik* yang umumnya berprofesi sebagai petani dan kelompok berpendapatan rendah di kota dan kaum *priyayi* yang terdiri dari pegawai dan kaum intelektual.³¹ Selain kedua kelompok sosial masih terdapat kelompok kecil yang memiliki prestise yang tinggi, yaitu kelompok ningrat (*ndara*).

Masing-masing kelompok sosial memiliki konstruksi kebudayaan yang dijadikan sebagai etika dan landasan dalam melaksanakan aktifitas kehidupan sehari-hari. Konstruksi kebudayaan yang kuat ini memberikan pengaruh signifikan terhadap unsur-unsur lain di luarnya yang salah satunya adalah agama. Agama yang masuk dalam konstruksi kebudayaan masyarakat Jawa akan melahirkan corak baru yang khas.

Kebudayaan masyarakat Banyumasan yang meliputi: Banyumas, Cilacap, Purbalingga, Banjarnegara, dan Kebumen, lahir dan berkembang tidak dalam ruang yang kosong. Wilayah kebudayaan ini diapit oleh beberapa kerajaan besar di Jawa seperti Majapahit, Kesultanan Demak, Mataram Yogyakarta, dan Kasunanan Surakarta yang juga memiliki konstruksi kebudayaan sendiri. Bahkan kebudayaan kerajaan-kerajaan besar seperti Majapahit, dan Mataram cukup dominan memberi pengaruh pada kebudayaan masyarakat di daerah-daerah lain. Meskipun

³⁰ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 11-12.

³¹ Robert Redfield dikutip dari Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 11-12.

demikian, kondisi geografis masyarakat Banyumasan yang cukup jauh dari daerah kekuasaan kerajaan-kerajaan tersebut, ditambah dengan banyaknya sungai besar yang mengitari wilayah Banyumasan, membuat budaya Banyumasan cukup kuat menjaga orisinalitasnya serta mampu terhindar dari pengaruh budaya dan tradisi masyarakat kraton sebagaimana yang dikembangkan oleh kerajaan-kerajaan besar tersebut.

Dari sisi bahasa misalnya, masyarakat Banyumasan memiliki dialek yang berbeda dengan wilayah eks kerajaan-kerajaan Jawa di Demak, Yogyakarta, Surakarta, dan Jawa Timur. Dialek yang biasa disebut dengan “Ngapak” menjadi ciri khas Banyumas dalam konstelasi kebudayaan Jawa. Dalam pandangan Ahmad Tohari,³² bahasa Jawa Banyumasan merupakan bentuk lanjutan dari bahasa Jawa asli kawi.³³ Sementara bahasa *wetanan* merupakan bentukan baru dari proses politis terutama oleh Sutawijaya.³⁴ Dengan demikian, wilayah Banyumasan bisa dikatakan sebagai basis komunitas *sub kultur* yang berbeda dengan Jawa pada umumnya. Egalitarianisme sebagai corak kehidupan sosial *wong cilik* cukup dominan dalam kultur masyarakat Banyumasan. Begitu halnya terkait dengan orientasi kebudayaan yang mengarah pada populisme.

³² Budayawan Banyumas, penulis novel monumental Ronggeng Dukuh Paruk.

³³ Bahasa Jawa asli adalah kawi. Ciri khasnya adalah pelafalan apa adanya. Setelah bahasa Jawa kawi “punah”, bahasa Jawa yang sama baik dari sisi tulisan dan pelafalan adalah Banyumasan.

³⁴ Bahasan *wetanan* sering disebut dengan *bandek*, dari kata *Gandek* yang berarti utusan. Bahasa *bandek* dibentuk secara politis oleh kerajaan Jawa untuk membedakan dengan bahasa yang biasa digunakan oleh rakyat jelata (*ngapak*). Sutawijaya menggunakan bahasa *bandek* dan melarang rakyat menggunakan bahasa keraton.

Berbeda dengan keraton yang orientasi budayanya bersifat elitis. Hal ini karena budaya yang dibangun dalam rangka memberikan penghormatan kepada Raja dan keluarganya.

Corak keislaman yang berkembang di kalangan masyarakat Banyumasan adalah *Islam Kejawen*, demikian pula dengan daerah-daerah lain yang menjadi kekuasaan kerajaan Mataram. Secara tradisi, *Islam kejawen* nampaknya cocok dengan karakter masyarakat Banyumas yang masih terpengaruhi secara kuat oleh tradisi Hindu-Budha dan tradisi agama-agama lokal. Mistisisme pada masyarakat Banyumas masih sangat kuat sehingga pada saat Raden Sutawijaya menginstruksikan seluruh rakyatnya berpindah ke agama Islam dengan corak kejawen bisa diterima secara masif.

Islam kejawen merupakan bentuk pertemuan antara Islam dan budaya Jawa melalui pendekatan sufistik. Pendekatan ini relatif menepikan unsur-unsur teknis dari agama seperti syari'at atau fiqih melainkan lebih kepada orientasi substantif dari keagamaan. Implikasi teknisnya adalah pada masa awal Islam kejawen ala Mataram tidak merubah praktik-praktik keagamaan secara mendasar. Praktik misalnya bakar dupa atau membuat sesaji pada ritual keagamaan masih berjalan dan tidak dilarang. Perubahan terjadi pada misalnya penyebutan nama Tuhan dari Sang Hyang Widhi menjadi Allah.³⁵ Perkembangan Islamisasi Sutawijaya di Banyumas berlangsung cepat

³⁵ Iman Budhi Santosa, *Spiritualisme Jawa, Sejarah, Laku dan Intisari Ajaran*, (Yogyakarta: Memayu Publishing, 2012), hlm. 45.

dan saat ini bukti yang absah terkait sisa-sisa islamisasi tersebut adalah Islam Aboge.³⁶

Adapun yang dimaksud dengan tradisi keagamaan secara kebahasaan merupakan gabungan dari kata tradisi dan keagamaan. Tradisi adalah kebiasaan yang dilakukan secara turun temurun dari satu kegenerasi ke generasi berikutnya.³⁷ Setiap tradisi biasanya memiliki makna dan manfaat yang dirasakan oleh masyarakat pelakunnya. Hal inilah yang mendorong masyarakat untuk patuh dan taat dalam menjalankan serta melestarikan tradisi tertentu.³⁸ Pada tataran tertentu bahkan sebagian masyarakat meyakini bahwa meninggalkan suatu tradisi dapat mendatangkan mara bahaya bagi pelakunya. Ketika disandingkan dengan kata “keagamaan” maka makna tradisi menjadi terbatas hanya pada kebiasaan masyarakat yang secara turun temurun dan dikaitkan dengan nilai-nilai atau ajaran keagamaan tertentu. Dengan demikian, tradisi keagamaan bisa diartikan dengan suatu kebiasaan

³⁶ Aboge merupakan akronim dari Alif, Rebo, Wage. Yaitu kelompok Islam yang memiliki sistem ajaran agama, sosial, dan budaya dengan mendasarkan pada kearifan lokal dan ajaran para leluhur. Nama Aboge dikenal secara umum didasarkan pada sistem penanggalan siklus 8 (delapan) tahunan, yaitu (1) *Alif*, (2) *Ha*, (3) *Jim Awal*, (4) *Za*, (5) *Dal*, (6) *Ba/Be*, (7) *Wawu*, dan (8) *Jim Akhir* serta dalam satu tahun terdiri 12 bulan dan satu bulan terdiri atas 29-30 hari dengan hari pasaran berdasarkan perhitungan Jawa, yakni Kliwon, Manis (Legi), Pahing, Pon, dan Wage. Ahmad Mu ttaqin, *Keselamatan Hidup dalam Kosmologi dalam Kosmologi Jawa, Studi Komunitas Islam Aboge*, (Laporan penelitian P3M STAIN Purwokerto, 2013).

³⁷ Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 756.

³⁸ M. Darori Amin (ed.), *Islam dan Kabudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 122.

yang dilakukan secara turun-temurun dan diwarnai oleh nilai-nilai serta ajaran agama.

Terkait dengan terminologi *agama-keagamaan*, menarik untuk dicermati kategorisasi yang dibuat oleh Zaki Najib Mahmud. Menurut Zaki, ada perbedaan mendasar antara agama, beragama, dan ilmu agama. Ketiganya, meskipun berbeda, memiliki keterkaitan satu sama lain. Sehingga untuk bisa memahami ketiganya dengan baik harus mengacu pada karakteristik, perbedaan, serta keterkaitan masing-masing. Dari sisi kronologis, agama harus diposisikan sebagai entitas yang pertama dipahami. Sebab dari agama inilah muncul keberagamaan (beragama), dan dari perilaku beragama (beragama) para ahli kemudian merumuskan ilmu-ilmu agama.³⁹

Menurut Zaki, agama adalah sesuatu yang diyakini oleh hati. Agama adalah “realitas” yang menjadi landasan ilmu agama. Agama sendiri bukan ilmu. Zaki menganalogikan posisi agama, beragama, dan ilmu agama seperti seseorang yang melihat seorang musafir yang berteduh di bawah pohon. Dalam Analogi ini terdapat tiga realitas yang berbeda satu sama lain, akan tetapi sangat berkaitan dan tidak dapat dipisahkan, yaitu: pohon, orang yang berteduh, dan ilmu tentang pohon. Adanya pohon telah membuat musafir berteduh di bawahnya dan orang banyak yang mengkaji keberadaannya. Dari pembahasan dan kajian mengenai pohon kemudian lahirlah apa yang disebut dengan ilmu botani. Pohon itu sendiri bukanlah merupakan ilmu tapi merupakan bentuk ideal dari pohon.

³⁹ Mahmud, *Qiya>m min al-Turas* ||| \ (Kairo: al-Hayah al-Mis}riyyah al-Â>mmah li al-Kita>b, 1999), 40.

Yang menjadi kajian dan pembahasan banyak orang bukan pohon itu sendiri melainkan ilmu botani tersebut.⁴⁰ Agama dalam analogi tersebut adalah pohon, orang yang berteduh adalah beragama atau praktik keagamaan, sedangkan lahirnya ilmu tentang pepohonan (botani) adalah gambaran dari ilmu pengetahuan agama.

Adapun keberagamaan, adalah suatu aktivitas yang menunjukkan respons seseorang atas agama yang diyakininya. Dalam keberagamaan, seseorang dapat saja dinilai percaya (*mu'min*) atau tidak percaya (*ka>fir*), tergantung responnya terhadap ajaran agama. Atau bisa jadi respon seseorang terhadap ajaran agama melahirkan penilai-penilaian lain di luar penilaian *mu'min* atau *kafir*. Pada poin ini, Zaki menegaskan bahwa beragama berbeda dengan agama, meskipun keduanya saling berkaitan. Hal ini penting sebab, jika beragama dan agama disamakan, maka seharusnya tidak ada keragaman dalam beragama. Beragama bukan pula ilmu agama karena tidak kesemuanya dilandasi dengan proses berpikir dan mengoptimalkan peran akal. Faktanya, dalam agama muncul bermacam corak keberagamaan, dan dalam konsep agama tidak semua didasarkan pada rasionalitas.

Sementara ilmu agama, menurut Zaki adalah ilmu yang didasarkan pada agama dan pada keberagamaan manusia ketika merespon agama tersebut. Dengan kata lain Zaki ingin menyebut bahwa ilmu agama adalah aktivitas akal yang didasarkan pada agama dan perilaku keagamaan penganut suatu agama.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, 144-145

⁴¹ *Ibid.*, 152

Konsep ilmu agama menurut Zaki menjadi menarik ketika dikatakan bahwa kebenaran dapat diverifikasi sehingga dapat dinyatakan salah atau benar, termasuk kebenaran dalam ilmu agama. Untuk memverifikasi kebenaran dalam ilmu agama, Zaki nampaknya menggunakan metode matematika. Sebuah metode yang menurutnya, meskipun seluruh proses kerjanya menggunakan potensi akal, namun permulaan dari matematika adalah sesuatu yang *indefinable* (tidak terdefiniskan), *non-rasional*. Dari sesuatu yang non-rasional inilah kemudian dibangun keyakinan mengenai kebenarannya dan diderivasi sedemikian rupa sehingga menghasilkan suatu yang rasional.

Dalam konteks ilmu agama, verifikasi kebenarannya juga menggunakan kedua langkah ini, yaitu: *pertama*, ilmu agama bermula dari premis-premis yang diyakini kebenarannya, terlepas dari rasional-tidaknya, yaitu al-Qur'ân. *Kedua*, untuk melakukan proses pembuktian, harus dilakukan upaya penarikan kesimpulan dari teks-teks otoritatif agama (al-Qur'an dan al-Hadis), yang dalam halnya menuntuk kerja maksimal dari akal. Dari proses inilah kemudian lahir ilmu-ilmu tentang hukum syariat, aqidah, dan lain sebagainya.

Dengan demikian, tradisi keagamaan adalah kebiasaan suatu masyarakat yang didalamnya terdapat unsur-unsur spiritual berupa keyakinan dan ketaaan kepada Tuhan. Oleh karena itu, tradisi keagamaan akan dilaksanakan selama tidak bertentangan dengan ajaran normatif suatu agama. Selain itu, tradisi keagamaan biasanya memuat simbol-simbol suci agama yang diejawantahkan dalam

serangkaian ritual, penghormatan, dan penghambaan dalam suatu perilaku tertentu di masyarakat. Dalam kehidupan masyarakat muslim di Indonesia, ada beberapa tradisi yang bisa dikategorikan sebagai tradisi keagamaan, misalnya, tradisi kenduri, shalawatan, asyura, peringatan maulid, dan lain sebagainya. Keberadaan tradisi-tradisi ini menunjukkan bahwa masyarakat muslim di Indonesia tidak abai dengan budaya lokal dan tidak menjauh dari ajaran agama yang diyakininya. Kombinasi yang harmonis antara budaya lokal dan ajaran agama mampu dipraktikkan dengan baik dalam berbagai tradisi yang merepresentasikan rasa cinta, rasa syukur, dan rasa takut kepada Allah.

Khazanah tradisi keagamaan yang dimiliki oleh masyarakat muslim di Indonesia nampaknya tidak bisa dipisahkan dari sejarah masuknya Islam di kawasan nusantara. Banyak sekali bukti sejarah yang menunjukkan bahwa masuknya Islam di Kawasan Nusantra, khususnya Jawa, sama sekali tidak melibatkan ekspansi militer para khalifah muslim di tanah Arab. Penyebaran Islam yang terjadi justru melalui cara-cara damai, baik melalui kerjasama bisnis, transformasi teknologi (pertanian dan irigasi), atau transformasi pengetahuan keislaman melalui jalur dakwah yang damai. Para ulama penyebar Islam di tana Jawa betul-betul mampu menerapkan metode dakwah yang akomodatif dan menghindari cara-cara konfrintatif kecuali hanya dalam keadaan yang sangat terpaksa. Model dakwah akomodatif ini tercermin dari sikap para ulama penyebar Islam yang tidak serta merta menghapus tradisi atau kebudayaan yang sudah dipraktikkan serta

berkembang di kalangan masyarakat, melainkan mereka hanya mengelaborasi aspek-aspek yang bertentangan dengan prinsip dan ajaran syariat serta menggantinya dengan elemen baru yang memiliki nilai-nilai Islami.

Hubungan harmonis antara tradisi dan budaya lokal dengan ajaran Islam, telah terbangun secara kokoh sejak Wali Songo menyebarkan Islam di tanah Jawa. Hal ini nampak dalam, misalnya, kebijakan raden Patah (Raja Demak I) yang mengeluarkan instruksi kepada jajaran pemerintahannya untuk melindungi kebudayaan lokal yang ada. Dampak dari kebijakan ini adalah masyarakat muslim mampu hidup berdampingan secara harmonis dengan komunitas lain yang berasal dari latar belakang tradisi, budaya, dan agama berbeda.⁴² Para ulama yang tergabung dalam Walisongo bahkan seringkali menjadikan instrument tradisi dan kebudayaan yang ada sebagai media dakwah. Langkah ini terbukti sangat efektif sehingga banyak masyarakat Jawa yang antusias menerima ajaran Islam dalam waktu yang tidak terlalu lama. Dalam pembangunan Masjid misalnya, Walisongo tidak serta merta mengadopsi arsitektur negara-negara Arab sebagai asal penyebaran agama Islam, melainkan, mereka justru tidak segan-segan mengadopsi arsitektur Jawa yang sangat kuat gaya arsitek Hindu-Budha nya. Ketertarikan masyarakat dengan musik Gamelan juga menginspirasi salah seorang Wali untuk menciptakan wayang sebagai media dakwah. Bahkan dalam seni wayang yang ditampilkan, alur cerita yang dimainkan juga tidak

⁴² Suparjo, "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia, *Jurnal Komunika*, volume II Nomor 2, 2008, hlm. 179.

serta merta menghilangkan kisah pandawa-kurawa atau Mahabratha sama sekali, melainkan mengemas ulang alur tersebut sehingga sarat dengan pesan moral Islami.

C. Migrasi Penduduk

Migrasi adalah perpindahan penduduk dari suatu daerah ke daerah lain dengan tujuan menetap. Proses migrasi bisa melampaui batas politik suatu negara, batas administratif, atau batas geografis negara tertentu.⁴³ Perpindahan penduduk dalam konteks migrasi biasanya bersifat permanen, namun beberapa orang juga memasukkan perpindahan yang bersifat tidak permanen termasuk dalam pengertian migrasi.

Dalam proses migrasi, terdapat dua unsur penting yang sekaligus menentukan dimensi kajian dalam konteks migrasi masyarakat, *pertama*, unsur waktu (*time*). Beberapa peneliti ada yang memfokuskan kajiannya pada durasi seseorang atau masyarakat melakukan perpindahan dari daerah asal (lama) menuju daerah tujuan (baru). Tidak ada batas waktu yang baku bagi seseorang untuk disebut sebagai masyarakat migran. Untuk itu regulasi dari pemerintah terkait dengan status migran atau bukan menjadi satu-satunya kriteria yang paling bisa diandalkan.

Kedua, unsur tempat (*place*). Dalam hal ini migrasi dibedakan menjadi migrasi internasional, yaitu perpindahan penduduk lintas negara, dan migrasi nasional, yaitu permindahan penduduk dalam ruang lingkup suatu negara. Migrasi nasional bisa lintas propinsi,

⁴³ Lihat, Moh. Yasin (dkk.), *Dasar-Dasar Demografi* (Bandung: Lembaga Demografi UI, 2000).

lintas kabupaten, atau lintas daerah. Migrasi ini biasa juga disebut dengan migrasi *intern*. Apabila unsur waktu dan tempat digabung menjadi satu, maka akan menghasilkan pengertian migrasi, yaitu perpindahan penduduk secara geografis melintasi batas wilayah tertentu dalam periode tertentu.⁴⁴

Secara teoritik, istilah migrasi pertama kali dikenalkan oleh Ravenstein pada tahun 1885. Istilah ini kemudian digunakan oleh beberapa peneliti lainnya untuk mengkaji proses mobilitas masyarakat dari suatu daerah ke daerah lain, baik dilihat dari aspek tujuan maupun faktor penyebabnya.⁴⁵ Menurut Ravenstein, ada beberapa perilaku masyarakat dalam proses migrasi ke daerah lain, yaitu:⁴⁶

- a. Kecenderungan para migran memilih tempat tujuan terdekat dengan daerah asal.

Jika boleh memilih, maka para migran akan memilih tempat tujuan yang paling dekat dengan daerah asalnya. Ada beberapa alasan mengapa para migran memilih tempat terdekat, antara lain: alasan biaya yang lebih hemat, jika tidak nyaman di daerah tujuan, maka untuk pulang kembali ke daerah asal lebih mudah, dan proses menjalin hubungan

⁴⁴ Ida Bagoes Mantra, *Migrasi Penduduk di Indonesia: Suatu Analisa Hasil Sensus Penduduk 1971 dan 1980* (Jogjakarta: Universitas Gadjah Mada, 1983), hlm. 20

⁴⁵ Waridin, "Faktor-faktor yang Mempengaruhi Migrasi Tenga Kerja Indonesia (TKI) ke Luar Negeri", *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, volume 3 nomor 2, tahun 2002 (Surakarta, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2002), , hlm. 114.

⁴⁶ Lihat, John R. Weeks, *Population: An Interduction to Concepts and issues* (California: Wadsworth Publising Co. 1998).

dengan sanak kerabat di daerah asal lebih mudah untuk dilakukan. Dalam konteks transmigrasi di Indonesia proses pemilihan lokasi ini nampaknya sulit terealisasi. Umumnya daerah tujuan adalah daerah dengan jumlah penduduk jarang seperti Sumatera, Kalimantan dan Papua. Sedangkan daerah asal para migran adalah pulau Jawa. Jarak antara pulau Jawa dengan pulau-pulau tujuan migrasi cukup jauh dan semua dipisahkan oleh lautan. Kemungkinan memilih lokasi biasanya terjadi ketika proses migrasi dilakukan secara swadaya atau mandiri. Beberapa masyarakat biasa menyebut migrasi ini dengan istilah “bedol desa” atau “babad alas”. Artinya, sekelompok masyarakat atau individu menjual tanahnya di daerah asal guna dibelikan tanah baru di daerah tujuan yang sebelumnya sudah disurvei dan dipilih terlebih dahulu.

- b. Adanya kesulitan mencari penghasilan di daerah asal dan harapan mendapatkan penghasilan yang lebih baik di daerah tujuan.

Kesulitan mencukupi kebutuhan hidup di daerah asal menjadi faktor dominan seseorang melakukan migrasi, baik migrasi dari desa ke kota, migrasi antar daerah sebagaimana program transmigrasi pemerintah, atau migrasi dalam kategori bedol desa. Para migran rela meninggalkan daerah asalnya dan bahkan menjual tanah yang mereka miliki karena ada harapan bahwa di daerah tujuan mereka akan mendapatkan penghasilan yang lebih baik dan hidup lebih sejahtera secara ekonomi. Dikalangan masyarakat migran petani, harga tanah di daerah tujuan relatif lebih murah dibanding

- tanah di daerah asal. Misalnya, dengan menjual tanah 1 hektar di Jawa, masyarakat akan dapat membeli tanah 3 atau 4 hektar di Sumatera atau Kalimantan. Dengan jumlah tanah baru yang lebih luas, tentu hasil pertanian yang akan mereka dapatkan lebih banyak.
- c. Kesuksesan seorang pelaku migran di suatu daerah akan memotivasi keluarga atau temannya untuk ikut bermigrasi ke daerah tersebut.

Kasus ini lebih banyak ditemukan di komunitas migran swadaya mandiri dari pada di komunitas migran yang mengikuti program transmigrasi pemerintah. Migrasi swadaya mandiri umumnya sudah diawali dengan survey dan pemilihan lokasi. Kondisi tanah, kesuburan, pengairan, dan akses ke daerah lain sudah dikalkulasi dengan cermat oleh calon migran. Sementara transmigrasi yang diselenggarakan oleh pemerintah, masyarakat migran tidak memiliki kebebasan untuk memilih tanah yang akan dihuni dan dijadikan lahan pertanian. Jika beruntung masyarakat akan mendapatkan tanah yang subur, tanah padat (bukan rawa/gambut), dan akses ke daerah lain mudah. Namun tidak jarang daerah transmigrasi berupa tanah rawa, gambut, dan terpencil. Meskipun tanahnya subur, namun lahan yang ada mudah terbakar saat kemarau dan seringkali banjir saat musim hujan. Belum lagi banyaknya hama tanaman yang sering menyerang tanaman masyarakat.

Masyarakat migran yang berhasil secara ekonomi, biasanya akan mengajak saudara atau teman-temannya untuk mengikuti jejaknya menjadi migran. Dan

biasaya, informasi tentang kesuksesan seorang migran akan mudah tersebar ke orang lain sehingga tanpa diajakpun orang lain yang memiliki problem ekonomi akan tertarik untuk mengikuti jejaknya menjadi migran. Dari sinilah seringkali dijumpai adanya beberapa keluarga dari Jawa misalnya, yang menjadi masyarakat Migran di Lampung. Keluarga ini tidak datang sekaligus, melainkan saling menyusul satu sama lain. Ketika keluarga yang paling awal datang ke Lampung mendapatkan kesuksesan, maka keluarga berikutnya menyusul. Dan begitu seterusnya hingga keluarga yang lebih jauh bahkan hingga tetangga yang tidak memiliki hubungan kekerabatan.

- d. Informasi yang negatif dari daerah tujuan mengurangi niat penduduk untuk bermigrasi.

Berbanding terbalik dengan sebelumnya tentang kabar kesuksesan seorang migran, informasi tentang kegagalan seorang migran atau informasi lain yang bersifat negatif di daerah tujuan, akan mengurangi minat masyarakat untuk bermigrasi ke daerah tersebut. Tidak semua masyarakat migran memperoleh kesuksesan di daerah tujuan. Ada yang disebabkan oleh faktor alam dan adapula yang disebabkan oleh faktor non-alam. Untuk faktor alam biasanya karena daerah tujuan adalah daerah yang tanahnya kurang subur atau rawan bencana. Adapun faktor non alam dapat berupa etos kerja yang kurang maksimal dari seorang migran atau keamanan yang tidak baik di daerah tersebut. Daerah yang sering terjadi konflik juga seringkali menyebabkan seorang migran tidak nyaman dan akhirnya kembali

ke tempat asal. Beberapa informasi negatif tersebut tentu akan mengurangi minat masyarakat lain untuk melakukan migrasi.

Dalam pengertian yang lebih luas migrasi dapat dimaknai sebagai perubahan tempat tinggal secara permanen atau semi permanen. Dengan demikian, tidak ada pembatasan baik pada jarak perpindahan maupun sifatnya, serta tidak adanya perbedaan antara migrasi dalam negeri atau luar negeri. Sejarah migrasi sebagai sebuah cara pandangan mengenai kependudukan, sebenarnya bersamaan dengan kemunculan berbagai pemahaman (isme) tentang buruh, perbudakan, dan mobilitas tenaga kerja di jaman penjajah. Bahkan lebih jauh dari itu, sejarah kehidupan dan terbentuknya suatu bangsa hampir selalu diwarnai dengan migrasi. Dari sinilah terjadi proses pencampuran darah yang melahirkan banyak sekali reproduksi sosial budaya masyarakat suatu bangsa.⁴⁷

Menurut A. Speare Jr., migrasi tenaga kerja dipengaruhi oleh beberapa faktor struktural seperti karakteristik sosio-demografis, tingkat kepuasan terhadap tempat tinggal, kondisi geografis daerah asal, dan karakteristik komunitas. Pada umumnya ketidakpuasan pada latar belakang yang berdimensi struktural ini akan dapat mempengaruhi seseorang untuk bermigrasi. Sebagai contoh, daerah yang lahan pertaniannya tandus biasanya sebagian besar masyarakatnya akan mencari pekerjaan di tempat lain yang lebih subur atau banyak peluang ekonomi,

⁴⁷ Lihat Priyono Tjiptoherijanto, *Keseimbangan Penduduk. Manajemen Sumber Daya Manusia dan Pembangunan Daerah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999)

khususnya pada sektor non pertanian, misalnya industri, perdagangan dan jasa.⁴⁸

Menurut Everett S. Lee, volume migrasi di satu wilayah berkembang atau menyusut bergantung pada kompleksitas yang ditemukan, baik di daerah asal maupun daerah tujuan. Kompleksitas ini bisa berupa faktor positif, negatif, maupun faktor netral. Faktor positif adalah faktor yang memberikan keuntungan bagi para calon migran ketika dia melakukan migrasi, seperti lahan yang subur, kesempatan kerja yang baik, penghasilan yang tinggi, atau akses ke daerah lain yang mudah. Adapun faktor negatif adalah faktor yang memberi nilai negatif pada daerah yang tujuan sehingga seseorang tidak ingin berlama-lama tinggal di daerah tersebut dan ingin bermigrasi ke daerah lain atau Kembali ke daerah asal. Dua kondisi inilah yang paling berpengaruh terhadap volume dan intensitas masyarakat untuk bermigrasi.⁴⁹ Selain kedua faktor tersebut Lee juga menyebutkan bahwa jarak tempuh ke daerah tujuan yang jauh dan membutuhkan biaya tinggi juga mempengaruhi kurangnya minat seseorang untuk bermigrasi.

Persoalan mengenai migrasi juga bisa dipahami dengan teori tekanan dan kebutuhan. Teori ini menjelaskan bahwa setiap orang menginginkan kehidupannya Bahagia dan sejahtera baik lahir maupun batin. Kebahagiaan ini tidak akan terwujud apabila kebutuhan mereka tidak terpenuhi.

⁴⁸ A. Speare Jr, "Residential satisfaction as an intervening variable in residential mobility", dalam *Demography*, Volume.7, tahun 1975, hlm. 449-458.

⁴⁹ Lihat Everett S Lee, *Teori Migrasi* (Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1976).

Kebutuhan yang diinginkan oleh setiap orang bisa berupa kebutuhan sosial, ekonomi, politik, dan psikologis.

Dalam hal manusia gagal memenuhi kebutuhan hidupnya, akan muncul beberapa kondisi tidak baik yang dialami. Stress, depresi, tertekan, atau merasa kekurangan adalah kondisi yang umum dirasakan oleh mereka yang gagal dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Dalam skala yang lebih tinggi, kondisi-kondisi tidak baik tersebut dapat memunculkan dorongan bagi seseorang untuk meninggalkan daerah tempat tinggalnya dan bermigrasi menuju daerah lain yang dianggap lebih menjanjikan untuk pemenuhan kehidupannya. Dalam situasi seperti ini, dapat dikatakan bahwa migrasi yang dilakukan oleh seseorang terjadi karena dianggap memiliki nilai manfaat (*place utility*) lebih dari pada tetap tinggal di daerah asal. Kondisi tidak baik yang masih dalam kategori wajar biasanya tidak sampai memunculkan keinginan untuk bermigrasi, melainkan orang yang mengalaminya akan melakukan penyesuaian-penyesuaian baru dengan memaksimalkan sumberdaya yang dia miliki.⁵⁰

⁵⁰ Ida Bagoes Mantra, *Demografi Umum* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 231.

BAB 3

BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN MASYARAKAT BANYUMASAN DI LAMPUNG DAN KALIMANTAN TIMUR

A. Budaya dan Tradisi Keagamaan Masyarakat Banyumasan

Sebagai bagian dari komunitas yang tinggal di Pulau Jawa, budaya Banyumas (an) secara prinsipil tidak bisa dipisahkan dari kebudayaan Jawa secara umum. Hanya saja, karena kondisi geografis yang posisinya jauh dari pusat kerajaan (keraton), maka budayanya Banyumasan memiliki karakter khusus yang berbeda dengan budaya Jawa-keraton. Semangat kerakyatan, egalitarianisme, apa adanya, dan hidup sederhana, merupakan budaya dan sekaligus menjadi prinsip kehidupan masyarakat Banyumasan. Tidak jarang, karena budaya yang dimiliki, masyarakat Jawa-keraton memandang sebelah mata atau bahkan rendah terhadap budaya yang dimiliki masyarakat Banyumasan.⁵¹

Wilayah Banyumas yang berada pada kawasan periferi kerajaan-kerajaan besar (utamanya mataram-Yogyakarta) serta pola kehidupan masyarakatnya yang cenderung tradisional-agraris, telah membentuk

⁵¹ Wawancara dengan Ahmad Tohari (pakar dan budayawan Banyumasan), dilakukan di Tinggar Jaya – Jatilawang, pada tanggal 24 Maret 2022.

sebuah karakter budaya yang mencerminkan semangat kerakyatan, *cablaka* (apa adanya/ *transparency*), dan *explosure* (terbuka). Dari sisi perkembangan kebudayaan, budaya Banyumasan relatif lebih lambat jika dibandingkan dengan perkembangan kebudayaan masyarakat karaton.

Karakter budaya yang terbuka dan transparan, membuat budaya banyumasan lebih mampu mengintegrasikan banyak budaya besar yang mengitarinya. Bahkan tidak hanya budaya, masarakat Bayumasan juga mampu menjadi prototipe integrasi antar suku dan antar dinasti pada masa kerajaan-kerajaan besar. Jejak sejarah masyarakat banyumas dan para pendirinya menunjukkan bahwa dalam karakter suku Jawa Bayumasan telah terjadi percampuran suku antara suku Jawa dan suku Sunda. Sedangkan dari sisi pengelolaan pemerintahan atau dinasti, telah terjadi percampuran antara tiga dinasti besar yaitu Majapahit, Pasirluhur dan Pajajaran. Nilai integrasi ini oleh budaya Banyumasan disimbolkan dengan kehadiran salah satu tokoh pewayangan “punakawan” yang populer diceritakan dalam narasi cerita wayang Banyumasan, yaitu *Bawor*. Tidak jarang dalang wayang Banyumasan menarasikan kisah bawor menjadi kawan setia Werkudara atau Bima. Secara simbolik, cerita ini tentu menggambarkan bagaimana seorang Bawor yang hanya seorang abdi, bisa manunggal dalam kehidupan seorang Werkudara yang merupakan ksatria ternama. Di sinilah nilai-nilai budaya egalitarianisme masyarakat Banyumasan begitu kuat ditampilkan oleh seorang dalang dalam narasi cerita yang dipentaskan.

Selain keterbukaan dan egalitarianism, bahasa dialek Banyumasan atau yang populer dengan sebutan bahasa *ngapak* juga menjadi identitas budaya masyarakat banyumas. Sebagai sebuah identitas budaya, dialek *ngapak* mencerminkan adanya emosi (*emotional significance*) untuk ikut memiliki (*sense of belonging*) atau berafiliasi dengan sebuah dialek budaya tertentu.⁵² Dalam hal ini, masyarakat Banyumas akan mengidentifikasi diri mereka sebagai orang yang berbudaya Banyumas dengan berbahasa *ngapak*. Dengan demikian, bagi masyarakat Banyumas, bahasa *ngapak*, selain merupakan bahasa ibu yang hadir sebagai media komunikasi sehari-hari, juga menjadi identitas kebudayaan bagi mereka yang mengorganisir diri kedalam budaya banyumasan.⁵³ Selain itu, bahasa *ngapak* juga memiliki beberapa karakter pembeda dengan bahasa-bahasa lain yang mampu men"terjemahkan" nilai-nilai budaya Banyumasan, yaitu *cablaka* dan egaliter. Kedua karakter ini lah yang membuat orang dengan bahasa *ngapak* mampu dengan cepat beradaptasi dengan orang lain yang memiliki latar budaya berbeda.

Bagi yang tidak begitu memahami budaya Banyumasan, seringkali menganggap orang yang berbahasa *ngapak* kurang memiliki tatakrama atau etika dalam berbicara. Dalam hal ini tentu tolok ukurnya adalah bahasa Jawa *mataraman-kraton* yang diklaim sebagai adiluhung dan penuh tatakrama. Gaya berbicara orang *ngapak* yang *blakasuta*, *penjorangan*, *ndrokong*, atau *semblothongan*

⁵² R. Darmastuti, *Mindfulness Dalam Komunikasi Antarbudaya* (Yogyakarta: Buku Litera, 2013), hlm. 94.

⁵³ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, . (1994), hlm. 25.

seringkali dinilai negatif oleh orang luar. Padahal tujuan utama dari gaya tersebut adalah untuk mengakrabkan diri dengan orang lain, atau memposisikan sejajar dengan orang lain sehingga tidak ada jarak strata yang menghalangi upaya komunikasi. Karena itu pula, banyak ditemukan orang Banyumas yang menikah dengan masyarakat dari suku lain. Hal ini tentu agak sulit terjadi ketika pola komunikasi yang dibangun bersifat eksklusif, hierarkhis, dan banyak menggunakan bahasa-bahasa tersirat.⁵⁴

Dalam hal tradisi keagamaan, masyarakat banyumas memiliki sejarah yang Panjang. Mulai dari era animisme-dinamisme, Hindu-Budha, hingga era masuknya agama Islam di wilayah Banyumasan. Oleh karena itu, memotret tradisi keagamaan masyarakat Banyumasan hanya dari sudut pandangan Islam saja, tentu akan kehilangan akar kesejarahannya. Satu hal yang menarik bahwa meskipun mayoritas masyarakat Banyumasan beragama Islam, namun keberagaman mereka sulit sekali dipisahkan dari unsur-unsur di luar Islam. Bahkan tidak jarang perilaku keislaman mereka justru sering dianggap bertentangan dengan syariat Islam.⁵⁵ Nuansa ber-Islam yang akulturatif begitu kuat mewarnai keberagaman masyarakat banyumas. Hal ini terlihat Nampak dalam berbagai tradisi atau ritual keagamaan yang dipraktikkan oleh masyarakat

⁵⁴ Sugeng Riyadi, "Budaya Lokal Banyumas: Membangun Integrasi Bangsa" dalam *Prosiding Simposium Internasional Jurnal ANTROPOLOGI INDONESIA I Makassar 2000*, diakses tanggal 2 Agustus 2002.

⁵⁵ Lihat, David E. Cooper dan Joy A. Palmer, *Spirit of The Environment; Religion, Value, and Environmental Concern* (London,: Routledengan, 1998), hlm. 148.

Banyumasan.⁵⁶ Di antara tradisi keagamaan (Islam) masyarakat Banyumasan tersebut antara lain:

1. Grebeg Sura

Tradisi *grebeg sura* sebenarnya bukan asli produk budaya Banyumasan., melainkan tradisi yang banyak dipraktikkan oleh masyarakat Jawa pada umumnya. Tradisi ini konon pertama kali dilakukan sebagai sebuah perayaan besar oleh masyarakat Jawa di Ponorogo Jawa Timur, sebagai bentuk rasa syukur kepada makhluk hidup dan alam semesta demi terciptanya keseimbangan kehidupan. Sebelum Islam masuk ketanah Jawa, tradisi ini dulu dikenal dengan istilah sedekah bumi (bagi masyarakat petani) atau sedekah laut (bagi masyarakat pesisir). Dan masuk Islam ke tanah Jawa tidak begitu saja menghapus tradisi ini, melainkan memberi warna yang lebih selaras dengan prinsip dan ajaran Islam.

Meskipun bukan tradisi khas Banyumasan, namun masyarakat Banyumasan melestarikannya dengan memberi warna dan karakter khas banyumas, yaitu:

- a. Acara grebeg sura dilaksanakan dalam rangka menyambut tahun baru Islam (muharram/ sura). Namuan demikian, masyarakat Banyumasan memiliki hitungan tersendiri dalam menentukan tanggal pelaksanaannya, yaitu hari Jum'at Kliwon di bulan Muharram/sura. Jika di bulan Muharram tidak ditemukan hari Jum'at Kliwon, maka pelaksanaan grebeg akan dilaksanakan di hari Selasa Kliwon.

⁵⁶ Muhammad Damami, *Makna Agama dalam Masyarakat Jawa* (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. 57

- b. Tujuan dilaksanakannya grebeg sura ada tiga, yaitu, *pertama*: sebagai wujud syukur kepada Sang Pencipta atas rejeki yang melimpah dari hasil bumi yang masyarakat dapatkan. *Kedua*, meminta kepada Tuhan agar masyarakat dijauhkan dari segala mara bahaya dan selalu diberi keselamatan dalam menjalani hidup (tolak balak). *Ketiga*, sebagai bentuk pelestarian alam agar masyarakat bisa selalu bersahabat dengan alam sehingga alam selalu memberikan kesuburannya untuk masyarakat.
- c. Acara grebek biasanya dilaksanakan ditempat-tempat strategis, seperti perempatan jalan atau lokasi-lokasi yang sering dilalui masyarakat.
- d. Dalam pelaksanaan grebek ada beberapa ritual yang dilakukan, yaitu: tirakatan, penguburan kepala sapi/ kambing, pembuatan sajen, pembakaran kemenyan, seragam hitam bagi peserta grebek, adanya ingkung dan tumpeng, dan pembacaan doa. Bagi masyarakat yang memiliki ketersediaan dana, biasanya rangkaian acara grebek ditutup dengan pementasan wayang kulit.⁵⁷

Secara filosofis, sedekah bumi yang dilaksanakan oleh masyarakat Bayumasan mengandung banyak nilai, baik nilai budaya maupun nilai agama (Islam). Karena itu, sebagai bentuk ketaatan kepada nilai budaya dan agama, masyarakat senantiasa menjaga dan melaksanakan tradisi sedekah bumi. Dalam perspektif priekologis, nilai dipahami sebagai sesuatu yang abstrak,

⁵⁷ Subur, "Religi Grebeg Sura di Banyumas" dalam *Ibda'*, volume 15 nomor 1, Mei 2017.

bersifat tersirat, dan mampu melahirkan pindakan untuk patuh, baik patuh dalam arti melaksanakan maupun meninggalkan.⁵⁸ Karena sifatnya yang abstrak, maka nilai tidak bisa indera secara eksplisit dalam sebuah ucapan atau Tindakan, melainkan dipahami melalui proses penafsiran dan pemaknaan terhadap sebuah ucapan atau tindakan.⁵⁹

Pelaksanaan ritual grebek sura atau sedekah bumi/laut sebenarnya menggambarkan betapa masyarakat Banyumasan masih sangat kuat berpedoman pada nilai-nilai yang diyakini. Proses inilah yang kemudian menjadikan grebek sura menjadi sebuah tradisi masyarakat yang terus menerus dilestarikan. Selain diyakini sarat dengan nilai budaya, *grebeg sura* juga sarat dengan nilai-nilai keagamaan (*religious value*). Masyarakat meyakini bahwa dalam *grebeg sura* terkandung nilai-nilai ajaran Islam yang sangat relevan untuk dijaga demi keberlangsungan hidup yang damai, sejahtera, lahir dan batin. Relasi yang harmonis antara manusia, Allah, dan alam semesta menjadi nilai utama dalam prosesi grebek sura. Hal ini tentunya sejalan dengan ajaran Islam yang tidak hanya mengatur relasi penghambaan antara manusia dan Tuhan (*hablun minallah*), tetapi relasi tersebut harus diejawentahkan

⁵⁸ Sumiarti, dan Azka Miftahudin, *Tradisi adat Jawa Menggali Kearifan Lokal Tradisi Sedekah Bumi Masyarakat Banyumas* (Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2018), hlm. 86-87.

⁵⁹ Amri Marzali, "Pergeseran Orientasi Nilai Kultural dan Keagamaan di Indonesia: Sebuah Esai dalam Rangka Mengenang Almarhum Prof. Koentjaraningrat", dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, volume 30, nomor 3, tahun 2006, Jakarta: Universitas Indonesia, 2006, diakses 12 Juli 2022.

dalam perilaku baik dengan sesama manusia (*hablun minannas*), dan antara manusia dengan alam semesta.

Menguatnya nilai-nilai keislaman dalam tradisi *grebeg sura* tidak lepas dari adanya islamisasi tanah Jawa yang dilakukan oleh para wali penyebar Islam. Proses islamisasi, tidak berarti merubah secara total ritual *grebeg sura* melainkan melakukan beberapa memodifikasi dan penyesuaian-penyesuaian agar selaras serta tidak bertentangan dengan prinsip (ajaran) Islam. Dari sisi motif atau tujuan penyelenggaraan, para ulama penyebar Islam memandang bahwa acara *grebeg sura* sejalan dengan ajaran Islam, karena itu harus dipertahankan. Motif tersebut yaitu meminta keberkahan, keselamatan, dan ketentraman. Pada wilayah ini, para ulama hanya menyesuaikan subjek yang diminta. Jika sebelumnya subjeknya adalah arwah leluhur atau dewa-dewa tertentu, maka di arahkan agar meminta kepada Allah. Sikap para ulama yang tidak anti dengan tradisi lokal, menyebabkan ajaran Islam mendapatkan tempat di hati masyarakat Banyumasan dan mampu berkembang menjadi agama mayoritas.⁶⁰

Beberapa nilai-nilai keislaman yang terdapat dalam ritual *grebeg sura* yaitu:

- a. Ungkapan terimakasih (syukur) kepada Sang Pencipta.

Dalam ajaran Islam, bersyukur adalah sesuatu yang sangat dianjurkan. Selain sebagai bentuk

⁶⁰ Luhut, Widiana, Nurhuda. Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal: Studi Kasus Masyarakat Samin di Dusun Jepang Bojonegoro, dalam *Jurnal Teologia*, volume 26 nomor 2, tahun 2015 (Pekalongan: STAIN Pekalongan, 2025).

ibadah, bersyukur akan membukakan pintu-pintu kenikmatan selain kenikmatan yang disyukuri. Allah sudah sangat banyak memberikan karunia dan kenikmatan kepada manusia. Bahkan mustahil bagi manusia mampu menghitung jumlah karunia Allah yang diberikan kepadanya. Bumi dan seluruh isinya adalah ciptaan Tuhan yang menyediakan berbagai karunia Tuhan bagi manusia. Karena itu sudah seharusnya manusia menjaga kelestarian bumi sebagai wujud terimakasih kepada Tuhan. Merusak bumi berarti tidak hanya menyia-nyiaikan ciptaan Tuhan, tetapi juga mengingkari (*kufur*) akna ada Tuhan yang memberi rejeki serta karunia melalui bumi.

Masyarakat Banyumasan mengadakan grebeg sura atau sedekah bumi adalah dalam rangka mensyukuri karunia Tuhan yang diperoleh melalui pengolahan bumi secara baik. Tanah yang subur serta hasil panen yang melimpah adalah bentuk karunia Tuhan yang harus disyukuri. Grebeg sura dilakukan adalah dalam rangka mengingat Tuhan sebagai Sang Pemberi Rejeki dan sekaligus menjaga harmoni antara manusia dan alam (bumi).

b. Berbagi dengan sesama (sedekah)

Dalam tradisi grebeg sura atau sedekah bumi, masyarakat akan saling berbagi hasil dengan sesama. Sedekah ini ada yang berbentuk barang mentah berupa hasil bumi (panen), dan ada juga makanan yang sudah matang. Semuanya disajikan dilokasi *grebeg sura* sebagai bentuk sedekah. Masyarakat yang

hadir dilokasi semua diperbolehkan mengambil atau menikmati barang atau makanan yang disajikan.

Dalam Islam banyak sekali hikmah dari orang yang bersedakah, diantaranya adalah bisa menjadi tolak bala', pemancing untuk dibukakan pintu rejeki yang lain, serta bertambahnya ikatan persaudaraan. Masyarakat Banyumasan juga meyakini bahwa sedekah pada acara grebek sura bisa mendatangkan manfaat sebagaimana ajaran Islam tersebut. Selain itu, dengan bersedakah harapannya masyarakat juga bisa mengikis sifat kikir atau sulit berbagi yang sering menghapi hati manusia.

c. Silaturahmi.

Dalam ajaran Islam menjalin persaudaraan dengan saling berkunjung (silaturahmi) sangat dianjurkan. Ada beberapa hikmah dibalik perintah untuk saling bersilaturahmi, yaitu: menambah rejeki, memperpanjang umur mendekati diri kepada Allah, mempererat tali persaudaraan, menggugurkan dosa, dan lain sebagainya.⁶¹ Hikmah ini jika dilihat dalam konteks masyarakat Banyumasan yang cinta kedamaian dan kerukunan tentu sangat relevan. Karena itu banyak acara yang dilaksanakan oleh masyarakat Banyumasan adalah dalam rangka mewujudkan kedamaian dan kerukunan masyarakat, di antaranya adalah dengan melakukan ritual *grebeg sura*.

⁶¹ Lihat misalnya Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, sahih al-bukhari (Damaskus, Dar al-Tuq al-Najah, 1442 H), III: 56.

Acara grebeg sura yang dilaksanakan ditempat-tempat keramaian akan menjadi media untuk mengumpulkan banyak masyarakat. Di tempat tersebut masyarakat akan saling sapa, saling berkenalan, dan saling berbagi. Nuansa keakraban dan kegembiraan begitu jelas terlihat Ketika mereka duduk bersama, makan bersama, dan doa bersama dalam acara *grebeg sura*. Kebersamaan yang muncul dalam acara *grebeg sura* tentu sangat relevan di tengah budaya masyarakat yang semakin sibuk dengan urusan kehidupannya masing-masing. Kesibukan bekerja seringkali menyebabkan kesulitan untuk saling bersua-sapa dengan tetangga. Bahkan waktu untuk berkumpul dan bercengkerama dengan keluarga menjadi terbatas hanya ketika pulang kerja. Momentum grebeg sura seolah menjadi magnet tersendiri bagi masyarakat untuk melepas penat dari subuknya pekerjaan, dan berkumpul bersama keluarga, tetangga, bahkan mencari relasi baru.

d. Mendekatkan diri kepada Allah (ibadah).

Ritual *grebek sura* banyak diisi dengan doa-doa, shalawat, dan zikir kepada Allah. Ini adalah sumbangsih dari para ulama dalam memberi warna islami terhadap tradisi yang sudah ada di masyarakat sebagai peninggalan nenek moyang atau agama-agama dan kepercayaan sebelum Islam. Biasanya, dalam grebek sura juga ada ceramah dari tokoh agama setempat yang mengingatkan kepada masyarakat untuk selalu ingat kepada Allah Sang Pemberi Rejeki, selalu bersyukur atas semua

nikmat yang sudah diterima, serta selalu ingat akan pentingnya menjaga kelestarian alam dan lingkungan.

2. Kenthongan

Masyarakat, agama, dan kebudayaan merupakan tiga hal yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan manusia. Agama dan budaya layaknya dua lingkaran yang mengemilingi manusia yang saling mengiris satu sama lain dalam kehidupan manusia. Interaksi agama dan budaya inilah yang digambarkan oleh Geertz sebagai seperangkat nilai yang terkandung dalam simbol-simbol yang menjadi acuan manusia dalam mengekspresikan pemahamannya terhadap nilai tersebut. Dengan kata lain, agama merupakan sistem simbol atau sistem kebudayaan.⁶²

Di antara unsur yang paling menonjol dalam mengekspresikan nilai-nilai dari sebuah kebudayaan adalah seni. Kesenian merupakan instrument kebudayaan yang dianggap mampu secara efektif untuk menghantarkan nilai-nilai kebudayaan, bahkan moral dan agama, kepada masyarakat. Fungsi kesenian inilah yang dahulu banyak dimanfaatkan oleh para ulama penyebar Islam sebagai media dakwah dalam menyebarkan ajaran Islam di tengah masyarakat. Apa yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga dan Sunan Bonang dengan memanfaatkan seni wayang dan gamelan untuk menarik simpati masyarakat Jawa agar mau

⁶² Khadziq, *Islam dan Budaya Lokal: Belajar Memahami Realitas Agama dalam Masyarakat* (Yogyakarta: Teras, 2009).

mendengarkan nasehat-nasehat agama, menjadi bukti bahwa keduanya mampu memadukan antara dakwah dengan kesenian masyarakat sebagai medianya. Dipilihnya wayang dan gamelan tentunya dengan mempertimbangkan *local wisdom* dimana masyarakat Jawa sudah cukup familiar dengan kisah mahabharata, ramayana, dan bunyi-bunyian alat musik gamelan. Dengan kesenian inilah masyarakat dapat dengan mudah memahami nilai apa yang hendak disampaikan oleh agama secara ringan dan mudah difahami.⁶³

Salah satu kesenian yang sarat dengan muatan keagamaan dan sekaligus menjadi tradisi masyarakat Banyumasan adalah *kentongan*. Kentongan itu sendiri merupakan bentuk kata kerja dari *kentong* yang berarti memainkan sebuah alat yaitu *kentong*. Pada masa dahulu kentong menjadi salah satu alat komunikasi yang digunakan oleh masyarakat Jawa ketika ada hal-hal yang mendesak dan butuh penyebaran informasi secara cepat. Orang Jawa membunyikan kentong biasanya ketika ada bahaya (kebakaran, pencurian, banjir), ajakan berkumpul, berita duka, dan lain sebagainya.

Dalam perkembangannya, kentongan kemudian menjadi kesenian music yang dipadukan dengan tari-tarian. Masyarakat Banyumasan dikenal sebagai yang mempopulerkan kentongan menjadi kesenian musik. Karena itu banyak sekali dijumpai group-group musik kentongan di hampir seluruh daerah Banyumasan.

⁶³ Jhony Hadi Saputra, *Mengungkap Perjalanan Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pustaka Media, 2010).

Dalam pementasannya, tidak hanya alunan nada dari suara kentongan yang ditampilkan, melainkan tarian khas masyarakat Banyumasan yang identik dengan gerak yang tegas, lincah, dinamis, dan patah-patah juga ikut mengiringi merduanya suara kentongan.

Kentongan biasanya dimainkan dalam kelompok yang terdiri dari 10-15 penari serta 20-40 penabuh *Kentongan*. Karena jumlah personil yang memainkan cukup besar, biasanya pentas kentongan dilaksanakan pada perayaan-perayaan besar. Hingga saat ini, *kentongan* masih eksis dan bertahan sebagai tradisi seni masyarakat Banyumasan. Dan sebagaimana fenomena sosial lainnya, keberadaan *kentongan* juga tak luput dari tantangan perubahan yang menjadikan *kentongan* memiliki banyak variasi. Ada group kentongan yang penampilannya mengkombinasi antara senni kentongan dengan tari tradisional, tari modern, alat music modern, lagu dangdut dan termasuk juga syair-syair atau lagu-lagu religi.

Kentongan di masyarakat banyumas, dipentaskan dalam berbagai agenda seperti nikahan, hajatan, syukuran, pesta rakyat, peringatan hari besar, dan lain sebagainya. Dalam pementasannya, biasanya diawali dengan penghormatan kepada yang maha kuasa, orang yang ditokohkan ataupun kepada penonton, kemudian diawali dengan lagu religi ataupun shalawat. Penghormatan ini merupakan sikap simbolis dalam memanjatkan doa supaya diberi kelancaran dalam pementasan tersebut. Gerakan tari dalam *Kentongan* yang teratur, rapi, ritmik, kompak, menunjukkan

pengejawantahan dari ajaran Islam akan kekeluargaan, persatuan, dan kerukunan hidup.

Dalam perkembangannya, *kentongan* mengalami berbagai modifikasi dan penyesuaian seperti dipadukan dengan bedug, drum, organ, dan alat music lain. Pementasan *kentongan* juga tidak lagi diidentikan dengan perayaan hari besar atau dakwah Islam, melainkan ada beberapa orang yang menjadikan *kentongan* sebagai seni jalanan yang ditampilkan di kesempatan-perempatan jalan atau di tempat-tempat yang banyak dikunjungi orang. Terkait dengan fenomena ini masyarakat muslim Banyumasan yang dikenal inklusif dan toleran, tidak menjadikan hal tersebut sebagai sesuatu yang harus dilarang.

3. Janengan

Sebagaimana *kentongan*, *janengan* juga menjadi salah satu kesenian khas Banyumasan yang merepresentasikan tradisi keagamaan masyarakat. Dari sisi asal usul, *janengan* atau yang oleh sebagian masyarakat disebut *shalawat jamjaneng*, berasal dari daerah Kebumen. Pada masa kejayaannya, kesenian ini sangat populer dan mampu melahirkan ratusan group *janengan* hanya di wilayah Kebumen. Bahkan, keberadaan group-group *janengan* (*jamjaneng*) juga menyebar ke beberapa daerah lain di wilayah Banyumasan. Hanya saja, antusiasme masyarakat terhadap seni *janengan* yang paling besar berada di daerah Kebumen. Hampir di setiap desa di Kebumen, bisa dijumpai kelompok *janengan*.

Dari sisi karakter, seni *janengan* sekilas nampak mirip dengan seni *sarakalan* atau *jembrungan* dari Jawa Timur. Namun para pecinta *janengan* menegaskan bahwa *janengan* memiliki karakter khas yang tidak dimiliki oleh kesenian lain, termasuk dengan seni *dolalak* di Purworejo yang notabene daerah tersebut berbatasan langsung dengan Kebumen. Mengenai asal usul penamaan *janengan* masyarakat Kebumen nampaknya satu suara, yaitu berasal dari kata “Zamjani”, nama seorang tokoh penyebar Islam di daerah Kebumen. Konon Syaikh Zamjani adalah tokoh yang meng-*compose* banyak syair-syair Islam Sunan Kalijaga dengan dan memadukannya dengan musik gamelan. Menurut penuturan para seniman *janengan*, syaikh Zamjani hidup sekitar abad ke-15-16 yang berasal dari daerah Kutowinangun yang tidak lain adalah daerah asal pendiri Kebumen yaitu Joko Sangrib atau Joko Sangkrib. Karena hal ini pula mereka menisbatkan asal seni *janengan* adalah dari Kebumen.⁶⁴

Dalam seni *janengan* terdapat unsur lagu (*syi'iran*) dan musik Jawa. Lagu yang dimainkan dalam *janengan* berupa shalawat atau tembang Jawa. Satu hal yang menarik adalah bahwa tidak semua orang mampu membawakan shalawat atau tembang Jawa dalam seni *janengan*. Butuh teknik khusus untuk mampu membawakan lagu dengan suara yang lantang dan nada yang sangat tinggi sebagaimana dimainkan oleh seniman (*dalang*) *janengan*. Bahkan, untuk memiliki

⁶⁴ Ahmad Arif Junaidi (dkk.), “Janengan sebagai Seni Tradisional Islam-Jawa”, dalam *Walisongo*, Volume 21, Nomor 2, November 2013, diakses 17 Juli 2022.

kemampuan tersebut *dalang janengan* melakukan ritual *gurah* dan menghindari makanan-makanan tertentu guna menjaga kualitas suara yang dimiliki.

Alat musik yang dimainkan dalam *janengan* pada awalnya sangat sederhana, yaitu terdiri dari tuling, kemeng, ukel, gong, dan kendang. Semua alat ini termasuk dalam kategori alat musik ritmis yang cara memainkannya dengan dipukul. Dalam perkembangannya alat music *janengan* mengalami modifikasi dengan masuknya alat musik elektronik, seperti gitar dan keyboard.

Adapun lagu (*sya'ir*) yang nyanyikan sangat kental dengan nuansa islami, baik berupa pujian dan shalawat. Namun demikian lagu-lagu jawa juga menjadi bagian tak terpisahkan dari deretan lagu yang dinyanyikan dalam pentas *janengan*. Dalam satu kali pentas, penyanyi *janengan* akan melantunkan sebanyak 20 lagu dengan rincian: 1 lagu pembuka, 18 lagu utama, dan 1 lagu penutup. Dengan banyaknya lagu yang dimainkan, seorang penyanyi *janengan* tentu membutuhkan stamina yang prima dan skill bernyanyi yang baik. Belum lagi dalam pentas *janengan* kekinian, ada modifikasi baru dengan masuknya lagu-lagu campursari dalam kesenian *janengan*.

Lirik lagu *janengan* pada awalnya ditulis dengan huruf *arab jawi* atau *arab pegon*. Namun untuk mempermudah masyarakat umum dalam membaca dan menghafalkannya kemudian penulisannya menggunakan huruf latin, hanya tetap dengan

menggunakan dialek *ngapak-kebumen*. Hal ini misalnya nampak dalam syair lagu janengan sebagai berikut:

Assalamu Ngalaik
Assalamu Ngalaik
Ngalal Mugo Damilil Imamah
Asalamu Ngalaik
Assalamu Ngalaik
Ngalal Musyaf Fangiil Qiyamah
Asalamu Ngalaik
Asalamu Ngalaik
Ngalal Mudhol Lalibil Chomamah
Asalamu Ngalaik
Asslamu Ngalaik
Ngalal Mutaw Wajibil Karomah

Sebagaimana kantong atau kesenian lainnya, *jijanengan* juga mengalami pasang surut dalam perkembangannya. Modernisasi dengan segala produk budayanya, telah menjadi tantangan besar bagi pelestarian janengan. Tidak hanya sebagai tradisi keagamaan masyarakat muslim Banyumasan, tetapi sebagai warisan budaya masyarakat nusantara.

4. Selamatan

Tradisi selamatan, sebenarnya umum dilakukan oleh masyarakat Jawa, bahkan masyarakat di luar Jawa juga ada yang melaksanakan tradisi tersebut, hanya saja dalam hal penyebutan tentu berbeda dengan masyarakat Jawa. Selamatan sudah dipraktikkan oleh masyarakat Banyumasan, jauh sebelum ajaran Islam diajarkan oleh para wali. Karena itu, nuansa Hindu-

Budha sangat kuat dalam praktik selamatan yang dilakukan. Kondisi ini bahkan masih sering dijumpai dalam praktik selamatan setelah masyarakat menerima ajaran Islam. Hal ini karena masyarakat Banyumasan adalah masyarakat yang terbuka, menghargai tradisi atau warisan nenek moyang, serta terbuka terhadap sesuatu yang baru. Karakter inilah yang membuat mereka sulit untuk dilepaskan dari budaya sinkretis.⁶⁵

Dalam praktik selamatan yang dilakukan, masyarakat Banyumasan cenderung memadukan unsur agama dan kepercayaan kepada leluhur. Sehingga, selain selamatan diisi dengan doa-doa islami, tidak jarang bercampur dengan *uba rampe* yang sangat animistis atau dinamistis. Hal ini bisa dilihat dalam praktik-praktik selamatan masyarakat Banyumasan seperti, *kenduren, kepungan, wilujengan* atau *bancakan*.⁶⁶

Selamatan biasanya dilaksanakan di rumah seseorang yang memili hajat tertentu. Waktunya cenderung tentatif, namun yang sering adalah sehabis shalat magrib. Jarang sekali acara selamatan dilakukan disiang hari atau sore hari. Sebab, tradisi ini biasanya dilakukan oleh masyarakat pedesaan yang kebanyakan bekerja di sawah. Mereka pada umumnya bekerja dari pagi hari sampai sore hari. Dengan demikian, waktu habis magrib adalah waktu yang ideal untuk mengundang orang hadir dalam acara selamatan.

⁶⁵ Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 22.

⁶⁶ Clifford Geertz, *Agama Jawa Abangan Santri Priyai Dalam Kebudayaan Jawa*. Terjemahan Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto (Depok: Komunitas Bambu, 2014), hlm.3.

Penyelenggara selamatan selalu menyediakan makanan dan minuman untuk dimakan para tamu undangan yang hadir. Selain itu, para tamu juga disediakan nasi beserta lauk pauknya (*berkat*) untuk dibawa pulang. Dalam nasi *berkat* ini, biasanya terdapat potongan lauk ayam kampung (*ingkung*) yang dibagi oleh petugas secara merata ke setiap bungkus *berkat*. Sebelum era dus nasi kotak, *berkat* yang disediakan oleh penyelenggara selamatan hanya berupa daun jati atau daun pisang. Setiap tamu undangan akan membungkus sendiri-sendiri nasi *berkat* yang akan dibawa pulang. Yang menarik disini adalah tidak semua orang bisa membungkus nasi *berkat*, sehingga dia akan meminta bantuan kepada orang disebelahnya yang piawai membungkus nasi *berkat*. Namun setelah dus nasi kotak populer di masyarakat, nasi *berkat* tidak lagi dibungkus daun jati atau daun pisang melainkan dimasukkan di dalam dus nasi kotak.

Dalam hal tamu yang diundang, tuan rumah akan mengundang setiap kepala keluarga yang masuk dalam daftar undangan. Dan jika kepala keluarga yang diundang berhalangan hadir biasanya akan diwakilkan oleh anak laki-laki dikeluarga tersebut. Apabila ada orang yang tidak bisa hadir serta tidak mengutus wakil, maka ada tradisi orang tersebut akan diberi *berkat bandulan*, yaitu nasi *berkat* yang diperuntukkan kepada orang yang tidak bisa hadir dalam undangan selamatan. Nasi *bandulan* akan dititipkan kepada tamu undangan yang rumahnya berdekatan dengan orang yang tidak hadir tersebut.

Tradisi selamatan yang dilakukan oleh orang Banyumasan, bentuknya sangat beragam, namun yang paling banyak adalah selamatan berkaitan dengan siklus kehidupan. Dimulai dengan siklus kelahiran bayi (bayen/ muyen), ketika janin berusia 4 bulan di kandungan ibunya, ada selamatan *ngapati*. Kemudian Ketika janin berusia 7 bulan, ada selamatan *mitoni* atau *keba*. Setelah bayi dilahirkan, ada selamatan *puput puser*, *sepasaran*, dan *selapanan*.

Pada setiap hari kelahiran bayi sesuai *weton* (pasaran) juga diasdakan selamatan kecil yang disebut *among-among*. Dalam tradisi among-among biasanya yang diundang adalah anak-anak kecil. Orang tua bayi yang di among-amongi akan membuat menu makanan yang disebut *bancakan*. Menu bancakan ini biasanya terdiri dari nasi putih, sayuran yang *diurab* (*kuluban*) dan telur rebus yang belah-belah kecil. Setiap anak yang diundang akan diberi 1 *takir* (kotak nasi dari daun pisang) yang berisi nasi among-among untuk dibawa pulang.

Menjelang anak remaja, selamatan juga akan dilaksanakan ketika sang anak dikhitan (*sepit*). Di usia dewasa, ketika anak melaksanakan lamaran dan pernikahan, masyarakat Banyumasan juga akan menggelar selamatan. Bahkan pasca kematian, tradisi selamatan juga dilaksanakan selama 7 hari pasca kematian, 40 hari, 100 hari, dan setiap tahun (*mendak/haul*). Semua selamatan ini tidak termasuk selamatan dalam skala massal dan penyelenggaranya Lembaga

atau desa (bukan perseorangan) seperti *sedekah bumi*, *ruwat bumi*, *larung laut*, dan lain sebagainya.

B. Komunitas “Ngapak” Banyumasan di Lampung

Lampung merupakan sebuah provinsi di ujung selatan-timur pulau Sumatera yang terbentuk pada tanggal 18 Maret 1964. Secara geografis Provinsi Lampung terletak di 103° 40' - 105° 50' Bujur Timur dan 6° 45' - 3° 45' Lintang Selatan. Provinsi ini memiliki karakter kebudayaan tersendiri yang mewarnai khazanah budaya nusantara. Selain itu, daerah Lampung juga dikenal dengan tanahnya yang subur dan kaya hasil bumi. Karena itu, di jaman VOC dan kerajaan-kerajaan besar di Jawa, Lampung menjadi daerah yang diperebutkan untuk dikuasai.

Satu hal yang menarik, meskipun masyarakat Lampung memiliki bahasa tersendiri namun mayoritas masyarakat di Lampung menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa percakapan sehari-hari. Hal ini dikarenakan banyaknya penduduk yang berasal dari etnis Jawa yang tinggal menetap di wilayah Lampung. Penduduk Jawa tersebar di seluruh kabupaten/ kota yang ada di Provinsi Lampung. Di beberapa Kabupaten, jumlah masyarakat Jawa lebih banyak dibanding penduduk asli etnis Lampung. Bahkan untuk cakupan provinsi, jumlah masyarakat Jawa juga mendominasi jika dibandingkan penduduk dari etnis lain, termasuk penduduk pribumi etnis Lampung.

Migrasi masyarakat Jawa di Lampung bisa dilacak secara administrative di sepanjang tahun 1905-1943. Pada waktu itu, terdapat setidaknya 52 ribu kepala keluarga yang melakukan migrasi menuju Lampung

karena paksaan dari pemerintah Hindia Belanda untuk mengelola lahan pertanian di sana. Dari jumlah tersebut ada 825 orang yang berasal dari Karesidenan Kedu di Jawa Tengah. Migrasi pada masa ini sering disebut dengan istilah kolonisasi, bukan transmigrasi sebagaimana pada masa orde baru. Daerah yang pertama kali menjadi tujuan kolonisasi adalah Bagelen, sebuah daerah yang sekarang berada di Kabupaten Pesawaran. Penamaan Bagelen sendiri nampaknya mengadopsi sebuah nama daerah di wilayah Temanggung yaitu Bagelan atau daerah Begelen di Kabupaten Purworejo Jawa tengah.

Di masa orde baru, pemerintah mengeluarkan program transmigrasi masyarakat Jawa ke luar pulau Jawa, dan Lampung menjadi daerah pertama tujuan transmigrasi pada masa itu. Melalui program transmigrasi, masyarakat Jawa yang pindah ke Lampung jumlahnya semakin banyak dan terus bertambah. Belum lagi banyaknya masyarakat Jawa yang pindah secara mandiri atau swakarsa diluar jalur transmigrasi pemerintah, jumlah juga cukup banyak.⁶⁷

Kegiatan migrasi masyarakat Jawa ke Lampung secara massif memang terjadi setelah era kemerdekaan. Pembukaan lahan di pulau Sumatera seperti menjadi kebijakan pemerintah kala itu guna meningkatkan swasembada pangan dan sekaligus mengurangi pengangguran di pulau Jawa karena padatnya penduduk dan sempitnya peluang kerja. Pada tahun 1952 pemerintah mengirim 6.111 orang dari pulau Jawa (Jawa Timur, Jawa Barat, dan Bali) berigrasi ke Lampung. di sepanjang 1952

⁶⁷ Colin Mac Andrews dan Rahardjo, *Pemukiman di Asia Tenggara dan Transmigrasi di Indonesia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1979), hlm. 90.

hingga 1968, terdapat sebanyak 53,168 Kepala Keluarga (221.035 jiwa) yang dipindahkan ke Lampung termasuk masarakat dari wiayah Banyumasan. Program transmigrasi ini terus berlanjut hingga diakhir 1998 pada saat Presiden Suharto lengser dan rezim orde baru berganti.

Dari data statistik yang ada, terjadi penambahan masyarakat Jawa di Lampung secara signifikan. Dari awal kedatangan mereka di tahun 1905 yang berjumlah 155 kepala keluarga,, di tahun 2000 jumlah masyarakat Jawa di Lampung menduduki peringkat pertama yang sebanyak 61 persen dari seluruh populasi masyarakat yang ada di Lampung⁶⁸, dan pada tahun 2010 jumlahnya naik menjadi 64,17 persen. Dari tahun 2000-2010 terjadi fenomena kependudukan yang menarik sebab masyarakat suku Lampung tidak masuk dalam daftar 3 besar etnis masyarakat yang tinggal di Lampung. Baru pada tahun 2010 suku Lampung menduduki suku terbanyak kedua Lampung setelah Jawa dan sebelum Sunda sebagai peringkat terbanyak ketiga. Pada tahun 2020 Badan Pusat Statistik mencatat ada 8.521.201 orang Jawa yang tinggal di Lampung. Hal ini membuktikan bahwa suku Jawa tetap yang paling banyak tinggal di Provinsi Lampung.⁶⁹ Adapun data demografi linguistik masyarakat Lampung berdasarkan sensus penduduk tahun 2010 adalah sebagai berikut:

⁶⁸ Khomsahrial Romli, "Hubungan Dinamis Antara Pendatang Jawa dan Komunitas Lampung Di Kabupaten Lampung Selatan, Provinsi Lampung". *Jurnal Kom dan Realitas Sosial*. Vol.1, No. 1, Oktober 2010.

⁶⁹ Agus Joko Pitoyo dan Hari Triwahyudi, *Dinamika Perkembangan Etnis Di Indonesia Dalam Konteks Persatuan Negara*, Universitas Gadjah Mada, Volume 25 Nomor 1 2017 Halaman 64-81.

No	Suku	Jumlah	Prosentase
1	Jawa	4.865.330	64,17%
2	Lampung	1.028.190	13,56%
3	Sunda	901.087	11,88%
4	Melayu	427.326	5,64%
5	Bali	104.810	1,38%
6	Minangkabau	69.652	0,92%
7	Batak	52.311	0,69%
8	Tionghoa	39.979	0,53%
9	Bugis	21.054	0,28%
10	Lainnya	72.209	0,95%
	JUMLAH	7.581.948	100%

Di awal kedatangannya, hampir semua masyarakat Banyumasan mengandalkan sektor pertanian sebagai mata pencaharian. Tanah di Lampung yang subur adalah alasan mengapa hal tersebut terjadi. Selain itu mereka yang bermigrasi ke Lampung Sebagian besar adalah juga petani di daerah asal. Hanya saja karena luas lahan di Jawa yang semakin menyempit membuat masyarakat kurang tercukupi kebutuhannya jika hanya mengandalkan hasil bumi dari bercocok tanam. Namun seiring berjalannya waktu, posisi dan peran masyarakat Jawa di Lampung tidak lagi hanya sebagai petani, melainkan ada di antara mereka yang menjadi Aparatus Sipil Negara (ASN) di berbagai sektor, pengusaha, pedagang, tentara, polisi, dan bahkan menjadi kepala pemerintahan baik ditingkat desa hingga kabupaten. Ini menunjukkan bahwa eksistensi dan posisi sosial-politik masyarakat Jawa semakin diperhitungkan di Lampung.⁷⁰

⁷⁰ Bupati Pringsewu pada saat penelitian ini dilakukan adalah bapak Sujadi Sadad. Beliau berasal dari Temanggung Jawa Tengah.

Dalam sistem pemerintahan, beberapa terminologi Jawa juga sering digunakan oleh masyarakat, seperti *dongkol*, *kamitiwo*, *umbulan* (*grumbul*), *bayan*, *carik*, dan lain sebagainya. Dari nampak bahwa kehadiran masyarakat Jawa di Lampung tidak hanya sekedar untuk *survive* dan mencari penghidupan, melainkan melakukan transformasi budaya di tengah komunitas lokal pribumi Lampung, termasuk transformasi budaya dalam sistem pengelolaan desa dimana masyarakat lokal sudah memiliki sistem tersendiri yang berbeda.

Di bidang keagamaan, Lampung memiliki sekitar 500-an pondok pesantren yang tersebar di seluruh kabupaten/kota yang ada. Menariknya, mayoritas pondok pesantren ini mengajarkan ilmu agama dengan bahasa pengantar Jawa. Kitab-kitab yang diajarkan diberi makna seperti para santri di pondok Jawa. Bahkan sistem pembelajaran yang diterapkan juga mengadopsi beberapa sistem di Jawa. Jika ada santri yang bukan berasal dari suku Jawa, maka mau tidak mau dia harus beradaptasi dan belajar bahasa Jawa agar tidak tertinggal mengikuti kajian.⁷¹ Bahasa Jawa yang mayoritas dipakai untuk mengkaji kitab kuning di pesantren-pesantren ini adalah bahasa Jawa mataraman (*mbandek*).⁷² Sebabnya adalah karena para kyai pengasuh pesantren, meskipun berasal dari Banyumasan, dahulunya menempuh agama di pesantren-pesantren Jawa berdialek

⁷¹ <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/>. Diakses 20 Juli 2022.

⁷² Bahasa mandek dikenal oleh orang Jawa Lampung sebagai pembeda dengan bahasa Jawa-ngapak. Bahasa Jawa ini mendari percampuran antara bahasa Jawa Jogja, pantura, dan Jawa Timur, sehingga muncul aksentuasi yang khas ketika diucapkan oleh masyarakat Jawa-Lampung non-ngapak.

non-ngapak. Fenomena unik nampak dalam kehidupan sehari-hari pesantren (Jawa) di Lampung yang berada di masyarakat komunitas ngapak. Dalam bahasa sehari-hari, para santrai atau kyai menggunakan bahasa ngapak, namun ketika mengkaji kitab kuning bahasa ngapak tersebut berganti menjadi bahasa *mbandeg*. Di Pesantren Miftahul Huda kecamatan Ambarawa misalnya, para santri dan masyarakat sekitar menggunakan bahasa ngapak sebagai bahasa komunikasi sehari-hari. Namun Ketika mengkaji kitab kuning, bahasa yang digunakan adalah bahasa *mbandek* dengan *model utawi iku* iku sebagaimana lazimnya para pesantren di Jawa non-ngapak.

Secara politis, masyarakat Banyumasan (*ngapak*) di Lampung juga sangat diperhitungkan sebagai aset untuk mendulang suara pada saat terjadi kontestasi pemilihan kepala daerah atau anggota legislatif. Menurut Hj. Dewi (*biyung Dewi*), ketua Paguyuban Panginyongan Lampung, hampir setiap menjelang Pemilu atau Pilukada, dirinya seringkali dikunjungi oleh para kontestan guna meminta restu dan dukungan. Hal ini menurutnya disebabkan oleh banyaknya masyarakat panginyongan di Provinsi Lampung dan posisi beliau yang cukup strategis untuk menarik simpati masyarakat panginyongan (*ngapak*) guna memilih kontestan tertentu. Karakter masyarakat Banyumasan (*inyong/ ngapak*) yang solid dan rukun, menjadi modal besar bagi para kontestan politik untuk menghimpun suara pemilih melalui *biyung Dewi* sebagai sesepuh panginyongan di Lampung.⁷³

⁷³ Wawancara dengan Biyung Dewi di Bandar Lampung, 28 Juli 2022.

Keberhasilan masyarakat banyumasan meneguhkan eksistensinya di daerah tujuan migrasi, dalam banyak hal telah berkontribusi dalam memberi warna terhadap dinamika kebudayaan di Lampung. Bahkan, dalam konteks budaya Jawa secara umum, keberadaan budaya Jawa telah mampu mendominasi struktur kebudayaan masyarakat di Lampung. Budaya asli masyarakat Lampung, kecuali dalam aspek bahasa dan beberapa budaya minor, menjadi tidak terlalu populer dan kalah terkenal oleh dominasi budaya Jawa.⁷⁴

Jika mengacu pada teori migrasi, maka betul apa yang disampaikan oleh para peneliti bahwa keberadaan masyarakat Banyumasan dengan segala budaya dan tradisinya di Lampung, tidak hanya karena program (dorongan) dari pemerintah atau paksaan dari penjajah (Belanda). Banyak masyarakat Banyumasan yang bermigrasi ke Lampung atas inisiatif sendiri karena melihat (mendengar) kesuksesan saudara atau kenalannya di Lampung. Kondisi yang serba tidak menguntungkan untuk tetap tinggal di pulau Jawa, baik dari aspek sosial, politik, maupun ekonomi, membuat mereka rela meninggalkan tanah kelahiran untuk bermigrasi ke Lampung. Mereka ada yang menjual tanah di Jawa dan membeli tanah baru di Lampung, dan bahkan ada yang pindah ke Lampung hanya dengan modal tenaga dengan menjadi pekerja di Lampung. Hasil dari mereka bekerja di kemudian dikumpulkan dan dibelikan tanah di Lampung. Pola migrasi seperti ini biasanya disebut dengan migrasi

⁷⁴ Suyanto dan Mujid FA, Pemakaian Bahasa Jawa di Provinsi Lampung Bedasar Data Sensus Penduduk 2010, dalam *jurnal NUSA*, Vol. 12. No. 3 Agustus 2017, diaksen 21 Juli 2022.

swakarsa atau *swadana*. Faktor yang dominan dalam migrasi ini adalah adanya tekanan kehidupan di daerah asal yang sudah berada diambang batas yang bisa dihadapi dan ini sejalan dengan teori *need and stress theory*.⁷⁵

Dari sudut pandang pembangunan, migrasi penduduk Jawa ke Lampung diroyeksikan menjadi sebuah solusi dalam mengatasi problem sosial-ekonomi yang terjadi di pulau Jawa. Pulau dikenal sebagai pulau terkecil di Indonesia dan sekaligus terpadat. Kondisi ini memunculkan berbagai problem sosial dan ekonomi di masyarakat, di antara: lahan pertanian menjadi semakin sempit, tanah menjadi kurang subur akibat terlalu sering ditanami, lapangan kerja tidak sebanding dengan jumlah masyarakat usia produktif yang membutuhkan pekerjaan, sumber air untuk pertanian menjadi berkurang karena semakin padatnya pemukiman penduduk yang juga butuh pasokan air, dan krisis ekonomi akibat terjadinya beberapa kali gagal panen. Program transmigrasi dirumuskan dalam rangka mengurangi jumlah penduduk di pulau Jawa dan sekaligus memberika harapan baru bagi masyarakat untuk meningkatkan taraf hidupnya dengan mengelola lahan pertanian di Lampung yang relative lebih subur karena belum terlalu sering kelola.

Banyaknya masyarakat Jawa yang tinggal di Lampung juga berdampak pada penamaan beberapa daerah yang mengadopsi nama-nama daerah di pulau Jawa. Hal ini juga terkait dengan kebijakan pemerintah Hindia-Belanda yang mengharuskan masyarakat untuk menamai daerah

⁷⁵ Ida Bagoes Mantra, *Demografi Umum* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)

yang mereka tempati dengan nama daerah asal mereka, atau nama daerah penduduk Jawa mayoritas di tempat tersebut, sehingga tidak heran jika di Lampung dijumpai nama daerah seperti Banyumas, Wonosobo, Kediri, Klaten, Yogyakarta, Sukoharjo, Banyuwangi, Wates, Bagelen, dan lain sebagainya. Di daerah-daerah ini, penduduk etnis Jawa sangat mendominasi jumlahnya, sehingga bahasa Jawa juga menjadi bahasa keseharian masyarakat.⁷⁶

Daerah-daerah dengan nuansa Jawa yang sangat kuat kebanyakan berada di wilayah Kabupaten Pringsewu. Bahkan “Pringsewu” itu sendiri menjadi satu-satunya Kabupaten yang penamaannya sangat Jawa. *Pring* dalam bahasa Jawa berarti bambu, dan *sewu* berarti seribu. Nama Pringsewu digunakan konon karena ketika masyarakat Jawa mulai masuk daerah tersebut dahulunya pringsewu masih berupa hutan bambu. Beberapa desa di sekitar pringsewu juga dinamai dengan menggunakan kata *pring* yaitu Pringkumpul dan Pringombo.⁷⁷

Masyarakat etnis Lampung di Kabupaten Pringsewu sebagian besar bisa berbahasa Jawa, meskipun bahasa yang digunakan “kasar” dan pengucapannya menggunakan aksentuasi khas suku Lampung. Mereka yang mahir berbahasa Jawa adalah masyarakat etnis Lampung yang sering bersinggungan dengan orang Jawa seperti, aparat pemerintahan, pedagang, dokter, perawat, dan orang suku Lampung yang bekerja disektor publik lainnya. Hal ini terjadi karena “konsumen” atau masyarakat yang harus

⁷⁶ Wawancara dengan Bapak Abdul Haris (tokoh pemuda di desa Kresnomulyo), di Pujodadi tanggal 25 Juli 2022.

⁷⁷ Wawancara dengan Kyai Tohari (tokoh ngapak di Kecamatan Ambara-Pringsewu), di Ambarawa tanggal 26 Juli 2022.

dilayani oleh mereka Sebagian besar adalah orang-orang suku Jawa. Menariknya, kondisi ini tidak terjadi sebaliknya, yaitu orang-orang Jawa justru sangat sedikit yang mampu berbahasa Lampung, padahal, mata pelajaran Bahasa daerah Lampung wajib diajarkan di bangku Sekolah Dasar. Anak-anak Jawa di Lampung banyak yang bisa menulis dan membaca aksara Lampung, namun sangat sedikit yang mampu berbahasa Lampung. Orientasi pembelajaran Bahasa Lampung di sekolah-sekolah (SD) memang pada tulis-baca aksara Lampung, bukan mengajarkan peserta didik bagaimana berkomunikasi dengan bahasa Lampung sebagaimana mata pelajaran Bahasa Asing (Inggris/Arab).⁷⁸

Dominasi masyarakat Jawa di Lampung tidak menjadikan masyarakat Jawa bertindak semena-mena terhadap masyarakat dan budaya penduduk pribumi Lampung. Dalam hal ini terdapat beberapa titik temu nilai-nilai budaya antara masyarakat Lampung dan Jawa yang mampu membentuk relasi harmonis antara keduanya. Sebagaimana masyarakat Jawa, orang Lampung juga memiliki falsafah hidup yang terbuka dengan mau menerima pendatang. Selain itu, masyarakat Lampung juga memiliki tradisi yang dari sisi nilai moral, memiliki kesamaan dengan tradisi Jawa, misalnya: tradisi *begawi* yaitu tradisi masyarakat Lampung yang berhubungan dengan proses kehidupan mulai dari menjelang kelahiran sampai kematian. Masyarakat Lampung juga melaksanakan tradisi pernikahan yang disebut *djujor*. Syukuran dalam skala

⁷⁸ Wawancara dengan Bapak Syamsir (pegawai kesra Pemda Pringsewu), di Pujodadi-Pardasuka 25 Juli 2022.

besar juga dilaksanakan oleh masyarakat Lampung dengan tradisi *tayuhan*, yaitu perayaan adat yang dilaksanakan oleh keluarga besar dalam rangka pernikahan, khitan, pembangunan rumah, maupun perayaan panen. Para nelayan Lampung juga sering melakukan tradisi *ngumbai lawok*, yaitu tradisi adat sebagai ungkapan syukur atas hasil laut yang melimpah. Pada saat membuka hutan atau lahan, masyarakat Lampung melakukan tradisi *ngambabekha*, yaitu ritual yang dilakukan pada saat pembukaan hutan untuk digunakan sebagai lahan perkebunan atau perkampungan masyarakat.⁷⁹

Beberapa tradisi yang dilakukan oleh masyarakat Lampung memiliki beberapa kemiripan dengan tradisi masyarakat Jawa, meskipun dalam hal bentuk ritual dan penyebutannya berbeda. Kondisi ini lah yang membuat masyarakat Jawa tidak memiliki hambatan berarti ketika melaksanakan tradisi mereka di tanah Lampung. Masyarakat Lampung cukup familiar dengan tradisi masyarakat Jawa. terlebih karena nilai-nilai moral-filosofi dalam tradisi tersebut memiliki kesamaan dengan tradisi mereka. Dengan demikian harmoni antar budaya dan tradisi di antara masyarakat Jawa sebagai pendatang dengan masyarakat Lampung sebagai penduduk pribumi bisa terwujud dan terus terjaga dengan baik hingga sekarang.

Penerimaan masyarakat Lampung terhadap orang-orang Jawa juga didasarkan pada beberapa karakter yang dimiliki oleh umumnya orang Jawa, yaitu: pemalu, ramah,

⁷⁹ [Indepedia.com](https://www.indephedia.com), Adat Istiadat Unik Dan Terkenal Di Lampung diakses dari <https://www.indephedia.com/2019/09/adat-istiadat-unik-dan-terkenaldi.html>, 27 Juli 2022, Pukul 15.00

memiliki rasa sungkan, tidak suka mencari masalah, menjunjung tinggi etika dan kesopanan, pekerja keras dan penurut, sederhana, jujur, dan bersikap apa adanya. Beberapa karakter ini membuat Masyarakat Lampung merasa nyaman dengan kedatangan orang Jawa, meskipun jumlahnya melampaui mereka sebagai penduduk asli Lampung. Rasa nyaman dan jauh dari ancaman ini bisa dilihat dengan banyaknya orang Lampung yang menjadi bawahan orang Jawa di beberapa perkantoran, banyak pula orang Lampung yang menikah dengan orang Jawa dan tinggal dikediaman isteri yang penduduknya mayoritas Jawa, serta banyak lagi contoh lain yang menggambarkan bagaimana dominasi suku Jawa di Lampung tidak membawa ancaman bagi keberadaan suku-suku lain di Lampung. Bahkan, beberapa konflik antar suku di Lampung yang sering terjadi dan menjadi pemberitaan nasional, jarang sekali melibatkan orang-orang Jawa dalam konflik tersebut. Kalaupun ada konflik antara suku Jawa dengan masyarakat pribumi Lampung skalanya relatif kecil dan biasanya karena berawal dari Tindakan kriminal yang dilakukan oleh salah satu masyarakat dari kedua suku. Biasanya konflik ini mudah diredam dan berakhir dengan perdamaian. Konflik yang berawal dari Tindakan kriminal oknum masyarakat juga banyak ditemui di daerah lain di luar pulau Jawa. Sehingga konflik ini lebih tepat disebut *tawuran* antar warga daripada konflik antar suku.⁸⁰

⁸⁰ Konflik besar pernah terjadi di Kalianda Lampung Selatan pada tahun 2012 yaitu antara Masyarakat suku Lampung dengan Masyarakat Suku Bali di daerah Balinuraga Kalianda Lampung. Konflik ini terolong besar karena melibatkan masa dari kedua suku

Di masyarakat Lampung, mereka yang disebut sebagai orang Jawa adalah orang yang berasal dari tanah Jawa dan bersuku Jawa, orang suku Jawa yang lahir di Lampung, atau orang Jawa yang pindah ke Lampung dan menggunakan bahasa sehari-hari Jawa. Mereka dikenal sangat kuat memegang tradisi dan budaya, serta memiliki tatakerama yang luhur. Dalam hal pergaulan, orang Jawa meskipun terkenal pemalu dan pendiam, namun sangat terbuka dan mudah bergaul dengan siapa saja. Dari semua masyarakat Jawa yang ada di Lampung, masarakat Panginyongan jumlahnya juga cukup Banyak, mereka banyak berdomisili di Kabupaten Pringsewu, Pesawaran, Lampung Tengah, dan Kalianda (Lampung Selatan). Adapun di bandar Lampung, Lampung Utara, Lampung Barat, dan Lampung Timur, keberadaan masyarakat Jawa dengan dialek Ngapak, tidak terlalu banyak jumlahnya. Untuk mendeteksi keberadaan masyarakat Banyumasan-ngapak di Lampung biasanya dilihat dari nama daerah yang ditinggali oleh masyarakat Jawa. Apabila nama daerah tersebut ada padanannya di daerah Banyumasan Jawa, maka bisa dipastikan bahwa daerah tersebut penduduknya ngapak. Dusun Gombong di Pekon Pujodadi kecamatan Pardasuka misalnya, mayoritas generasi tua (50 tahun ke atas) di dusun ini berbahasa ngapak, karena nama Gombong mengadopsi nama salah satu Kecamatan di Kabupaten Kebumen Jawa tengah. Ada juga kecamatan Banyumas Kabupaten Pringsewu, 85 % penduduknya, baik tua maupun muda berbahasa ngapak, karena

cukup banyak dan dengan kerugian cukup besar baik dari sisi material maupun korban Jiwa.

nama Banyumas jelas mengadopsi nama Kabupetan (karesidenan) Banyumas. Demikian pula nama Brebes (Bandar Lampung), Tegal, dan Purbolinggo (Lampung Timur, masing-masing mengadopsi, nama Kabupaten Brebes, Tegal, dan Purbalingga di Jawa Tengah. Selain daerah-daerah ini, masih banyak daerah lain di Lampung yang penamannya sama atau mirip dengan nama-nama daerah di wilayah Banyumasan.

Selain dari nama daerah yang sama dengan di Jawa, masyarakat ngapak juga bisa diidentifikasi keberadaannya di daerah-daerah yang penamaannya Jawa tetapi menggunakan aksentuasi ngapak, yaitu dominan dengan konsonan “a”. Daerah-daerah penemannya tidak memiliki keterkaitan dengan nama daerah di Jawa meskipun sama. Sebagai contoh misalnya, nama Ambarawa memiliki kesamaan dengan salah satu daerah di sekitaran Semarang. Namun di Kabupaten Pringsewu, penamaan Kecamatan Ambarawa justru tidak memiliki keterkaitan sama sekali dengan Ambarawa yang di Semarang, melainkan karena daerah tersebut dahulunya adalah rawa-rawa yang sangat luas (*amba*). Penggunaan aksentuasi dengan konsonan “a” bukan “o” menunjukkan bahwa daerah tersebut dihuni oleh mayoritas orang Jawa-ngapak, sehingga dinamakan Ambarawa bukan Omborowo (*mbandek*). Untuk daerah-daerah yang penamannya kuat dengan konsonan “o” kebanyakan didiami oleh penduduk Jawa-*mbandek*, seperti Kresnomulyo, Sidodadi, Wargomulyo, Sukorejo, dan lain sebagainya.

Kaidah bahwa orang Jawa-ngapak bisa diidentifikasi keberadaannya dari nama desa yang ditinggali bersifat

umum atau kebiasaan. Di tempat-tempat tertentu ada juga masyarakat ngapak (mayoritas) yang justeru tinggal di daerah dengan nama mengadopsi daerah di luar Banyumasan. Di Kecamatan Banyuwangi (Pringsewu) misalnya, 90% masyarakat yang tinggal di daerah tersebut berbahasa keseharian ngapak. Daerah ini kebetulan berbatasan dengan Kecamatan Banyumas, hanya saja penduduk Banyuwangi lebih ngapak daripada penduduk Banyumas. Hal ini, menurut salah seorang tokoh ngapak di kecamatan Banyumasan, terjadi karena masyarakat asli Banyuwangi yang membuka daerah tersebut jumlahnya tidak sebanyak masyarakat Banyumasan yang dinggal di Kecamatan Banyumas. Masyarakat Banyumas banyak yang menikah dan menetap di Banyuwangi, selain itu lahan pertanian di Banyuwangi juga banyak dimiliki dan dikelola oleh orang Banyumas. Kondisi ini menyebabkan dominisasi masyarakat ngapak cukup kuat di Kecamatan Banyuwangi, sehingga tidak sedikit dari masyarakat Banyuwangi yang akhirnya terpengaruh dan berganti aksen bahasa dari mbandek menjadi ngapak.⁸¹

C. Komunitas Ngapak di Kalimantan Timur

Relasi antara masyarakat Banyumasan-*ngapak* dengan daerah Kalimantan Timur (Kaltim) sebenarnya tidak hanya soal program transmigrasi orang-orang *ngapak-*

⁸¹ Wawancara dengan Kyai Sodikin di Kecamatan Banyumas-Pringsewu pada tanggal 27 Juli 2022. Kyai Sodikin dikenal sebagai Kyai dalang yang dalam memberikan ceramah agama selalu menggunakan wayang dan dengan dialek ngapak yang kuat. Padahal dari sisi silsilah kesukuan, kyai sodikin sama sekali tidak memiliki darah ngapak karena beliau justeru berasal dari daerah Banten.

Jawa di Kaltim. Penyebutan bahasa ngapak-Banyumasan sebagai bahasa *Jawa kuna* sepertinya berkaitan erat dengan keberadaan sebuah kerajaan besar sebelum era kerajaan-kerajaan besar populer yaitu Majapahit, Padjajaran, dan Mataram. Kerajaan tersebut adalah kerajaan Galuh Purba yang eksis berdiri sekitar tahun 78 Masehi. Sayangnya, dokumen tertulis, artefak, atau prasasti peninggalan kerajaan tersebut sangat sedikit sehingga keberadaannya hampir tidak dikenal oleh masyarakat. Menariknya, justeru pendiri kerajaan ini adalah pendatang Hindu dari kerajaan Kutai Kartanegara yang berasal dari Kalimantan Timur. Selama ini ini, sejarah tentang kerajaan Galuh Purba hanya didapat dari cerita rakyat (*folklor*) dan dokumen sejarah yang ditulis oleh Van Der Meulen.⁸²

Menurut Meulen, kerajaan Galuh Purba didirikan oleh para pendatang dari tanah Kutai melalui pantai Cirebon dan menetap di pedalaman gunung slamet, gunung ceremai, dan lembah sungai serayu.⁸³ Van der Meulen memperkirakan bahwa nama kerajaan Galuh Purba adalah Galuh Sinduala (Bojong Galuh) dan beribukota di daerah Medang Gili.

Sebenarnya, antara abad 1 – 4 banyak nama-nama kerajaan yang memakai kata galuh, selain Galuh Purba. Namun jika dilihat dari luasnya wilayah kekuasaan Galuh Purba sangat mungkin kerajaan-kerajaan tersebut menjadi

⁸² Meskipun tahun 78 M masih diragukan keautentikannya, mengingat bahasa sansekerta belum dikenal secara luasa pada tahun itu, namun cerita rakyat dan beberapa dokumen menyebutkan tahun tersebut.

⁸³ W.J. van der Meulen, *Indonesia di Ambang Sejarah*, ed. Sutarjo Adisusilo J.R. (Jogjakarta: Kanisius, 1988).

bagian dari wilayah Kerajaan Besar Galuh Purba. Kerajaan-kerajaan tersebut adalah:

1. Kerajaan Galuh Rahyang (berlokasi di Brebes, beribu kota di Medang Pangramesan)
2. Kerajaan Galuh Kalangon (berlokasi di Roban, beribukota di Medang Pangramesan)
3. Kerajaan Galuh Laleyan (berlokasi di Cilacap, beribukota di medang kamulan)
4. Kerajaan Galuh Tanduran (berlokasi di Pananjung, beribukota di Bagolo)
5. Kerajaan galuh Kumara (berlokasi di Tegal, beribukota di Medang Kamulyan)
6. Kerajaan Galuh Pataka (berlokasi di Nanggalacah, beribukota di Pataka)
7. Kerajaan Galuh Nagara tengah (berlokasi di Cineang, beribukota di Bojong Lopang)
8. Kerajaan Galuh Imbanagara (berlokasi di Barunay (Pabuaran), beribukota di Imbanagara)
9. Kerajaan Galuh Kalingga (berlokasi di Bojong, beribukota di Karang Kamulyan)

Salah satu alasan bahwa kesembilan kerajaan galuh di atas adalah bagian dari wilayah kekuasaan Galuh Purba adalah wilayah kerajaan Galuh Purba yang meliputi: Indramayu, Cirebon, Brebes, Tegal, Pemalang, Bumiayu, Banyumas, Cilacap, Purbalingga, Banjarnegara, Kebumen, dan bahkan ada yang menyebut sampai Kedu, Kulon Progo, hingga Purwodadi.

Berdasarkan babad pustaka raja-raja 1 di nusantara (tulisan pangeran wangsakerta dari Cirebon), terdapat tiga

(3) wangsa yang berkembang pada abad VII-VIII, yaitu wangsa Kalingga, wangsa Sanjaya, dan wangsa Syailendra. Hal ini menunjukkan bahwa kerajaan Galuh Kalingga yang sebelumnya merupakan bagian dari kerajaan Galuh Purba, lebih populer dibanding Galuh Purba. Bahkan pamornya telah mematikan keberadaan kerajaan Galuh Purba yang menjadi penguasa sebelumnya.

Terlepas dari validitas data yang disampaikan oleh Meulen tentang relasi masyarakat Banyumasan dengan Kutai Kartanegara melalui berdirinya kerajaan Galuh Purba, fakta yang ada saat ini adalah bahwa daerah-daerah yang disebut sebagai wilayah kekuasaan Galuh Purba memiliki karakter budaya, terutama bahasa yang sama, yaitu bahasa ngapak-Banyumasan. Bahkan daerah Cirebon dan Indramayu yang disebut sebagai bagian dari kekuasaan Galuh Purba dan tidak termasuk dalam rumpun suku Jawa-ngapak, dalam hal berbahasa juga menunjukkan ada dialek yang mirip dengan bahasa ngapak-Banyumasan.

Sebagai bagian dari wilayah Indonesia, Kalimantan Timur adalah salah satu provinsi di Indonesia yang terletak di bagian Timur Pulau Kalimantan. Batas wilayah Kaltim adalah yang paling luas jika dibandingkan dengan empat provinsi lain di pulau Kalimantan yaitu Kalimantan Selatan (Banjarmasin), Kalimantan Barat (Pontianak), Kalimantan Tengah (Palangkaraya), dan Kalimantan Utara (Tanjung Selor). Bahkan jika disejajarkan dengan provinsi lain di Indonesia, Provinsi Kalimantan Timur menduduki peringkat kedua luasnya, setelah Irian Jaya.

Luas provinsi ini mencapai 129.066,64 km² atau 10,55% dari luas Indonesia dan memiliki populasi sebesar 3,6 juta jiwa. Kaltim merupakan wilayah dengan jumlah kepadatan penduduk paling sedikit keempat di Indonesia. Secara administrasi pada berdasarkan UU nomor 27 tahun 1959, daerah di Kalimantan Timur dibagi dalam enam daerah tingkat II yaitu, Kabupaten Pasir, Kabupaten Bulungan, Kabupaten Kutai, Kabupaten Berau, Kotamadya Balikpapan dan Kotamadya Samarinda yang juga menjadi Ibukota Provinsi ini. Seiring dengan perkembangan zaman, berdasarkan Peraturan Pemerintah Nomor 47 tahun 1981, maka dibentuk Kota Administratif Bontang di wilayah Kabupaten Kutai dan berdasarkan Peraturan Pemerintah Nomor 20 tahun 1989, maka dibentuk pula Kotamadya Tarakan di wilayah Kabupaten Bulungan. Dalam perkembangannya lagi, sesuai dengan peraturan yang terdapat pada Undangundang No.22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah, maka dibentuk dua kota dan empat kabupaten, yaitu:

1. Kabupaten Kutai Barat, ibukota di Sendawar.
2. Kabupaten Kutai Timur, ibukota di Sangatta.
3. Kabupaten Malinau, ibukota Malinau.
4. Kabupaten Nunukan, ibukota Nunukan.
5. Kabupaten Mahakam Ulu, ibukota Ujoh Bilang.
6. Kota Tarakan (peningkatan kota administratif Tarakan menjadi kotamadya).
7. Kota Bontang (peningkatan kota administratif Bontang menjadi kotamadya).

Sebagai ibu kota provinsi, Samarinda dibentuk oleh tiga karpung pemukiman suku Kutai Puak Melanti yaitu Kampung Mangkupalas, Karanumus dan Karang Asam. Ketiga kampung ini bergabung dengan Kelurahan Ulu Dusun di Kutai Lama di bawah pimpinan Ngabehi Ulu. Sejak abad ke-14 ketiga karpung itu memperoleh pengaruh yang sangat kuat dari Kerajaan Gowa di Sulawesi Selatan, akan tetapi sesudah kekalahan Kerajaan Makassar itu tahun 1667 atau sesudah Perjanjian Bungaya (1662) pengaruh Makassar berangsur-angsur berkurang di Kalimantan Timur⁸⁴.

Pelaksanaan program transmigrasi di Indonesia mulai merambah ke berbagai pulau di Indonesia, salah satunya adalah Pulau Kalimantan, karena Pulau Kalimantan memiliki letak yang berdekatan dengan Pulau Jawa, Madura, dan Bali. Usaha Pemerintah Indonesia untuk menjadikan Pulau Kalimantan sebagai lokasi transmigrasi dilakukan dengan berbagai cara, seperti pembukaan lahan untuk dijadikan tempat permukiman para transmigran⁸⁵.

Program transmigrasi di Pulau Kalimantan sudah menyebar luas ke beberapa wilayah, seperti Kalimantan Selatan, Kalimantan Barat, Kalimantan Tengah, dan Kalimantan Timur. Khususnya di Kalimantan Timur pada tahun 1954 telah berlangsung perpindahan penduduk melalui program transmigrasi tersebut. Pada tahun 1969 Pemerintah Indonesia yang berada di Kota Samarinda menjadikan Kelurahan Lempake sebagai salah satu lokasi

⁸⁴ Moh. Nur Ars, dkk, *Sejarah Kota Samarinda* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), hlm. 2

⁸⁵ Sri-Edi, Swasono, *Transmigrasi di Indonesia: 1905-1985* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1985), hlm. 57.

penempatan transmigrasi dengan mengacu pada program transmigrasi khusus, yaitu pemindahan penduduk yang terkena bencana alam. Di samping itu dari sudut administrasi pemerintah serta luas lokasi transmigrasi, Kelurahan Lempake memiliki luas tanah 900 hektar dan kondisi topografi (daratan) datar dan berbukit-bukit.

Program transmigrasi di Provinsi Kalimantan Timur mulai berjalan sejak tahun 1954. Pada tahun 1969 program transmigrasi di Kota Samarinda menjadikan Kelurahan Lempake sebagai salah satu lokasi penempatan transmigrasi dengan mengacu pada program transmigrasi khusus, yaitu pemindahan penduduk yang terkena bencana alam.

Sasaran pokok dari program transmigrasi ini adalah usaha-usaha pertanian yang terdiri atas dua jenis yaitu tanaman jangka pendek seperti padi, jagung, singkong, ketela rambat dan sayur-sayuran, serta jangka panjang seperti kelapa, jeruk, cengkeh, dan lain-lain. Selain mata pencaharian pokok bertani, waktu terluang digunakan secara terbatas untuk mengembangkan industri rakyat seperti pembuatan anyam-anyam, sapu, dan sebagainya. Hubungan mata pencaharian ini perlu dibahas keberhasilan usaha pokok para warga transmigran itu sebagai petani, karena itu berhubungan dengan mata pencaharian mereka di daerah asal. Para warga transmigran yang berasal dari petani tidak begitu canggung untuk bertani kembali di daerah transmigrasi. Akan tetapi mereka yang di daerah asalnya bukan petani menampakkan gejala kecanggungan dan kekakuan pada mulanya.

Sidorejo merupakan salah satu desa transmigran gelombang pertama di Kalimantan Timur. Desa yang terletak di Kabupaten Penajam Paser Utara ini umumnya didominasi oleh masyarakat Jawa. Tak heran jika nama desa ini terkesan Jawa sekali. Mulanya Sidorejo merupakan Dusun Kedungrejo yang merupakan bagian dari Kelurahan Petung. Desa Sidorejo sendiri baru lahir melalui pemekaran pada tahun 2010. Desa ini sendiri sudah menjadi kawasan transmigran sejak tahun 1957, termasuk program transmigrasi pertama di Kalimantan Timur.

Sama halnya dengan di Lampung, jumlah masyarakat suku Jawa di Kaltim adalah yang paling banyak dibanding suku-suku yang lain. Data kependudukan tahun 2010 menyebutkan bahwa suku Jawa adalah yang paling dominan di Kaltim yaitu mencapai 30,24 % dari populasi pendudukan yang ada. Etnis kedua terbanyak adalah Bugis (20,8%), Selanjutnya ada suku Banjar (12,45), suku Dayak (9,94), suku Kutai (7,80), suku Toraja (2,21), suku Paser (1,89), Sunda (1,57), Madura, dan suku Buton (1,25). Data ini menjadi menarik melihat prosentase jumlah penduduk Jawa dan Bugis jika dibanding suku-suku yang lain jumlahnya terpaut cukup jauh, bahkan dengan suku penduduk asli Kaltim. Hal ini nampaknya disebabkan posisi Kaltim yang oleh pemerintah dijadikan daerah tujuan transmigrasi penduduk Jawa dan Sulawesi (Bugis).

Dominasi jumlah suku Jawa dan Bugis di Kaltim berlangsung cukup lama di tahun 2000 jumlahnya juga tidak berbeda jauh dengan tahun 2010. Dan kondisi ini juga terjadi hingga sekarang. Data sensus penduduk tahun 2000 menunjukkan bahwa suku Jawa dan Bugis sudah berada

di posisi dua besar. Berikut adalah table data penduduk Kaltim berdasarkan sensus penduduk tahun 2000:

No	Suku Bangsa	Jumlah	Prosentase
1	Suku Jawa	721.351	29,55%
2	Suku Bugis	445.820	18,26%
3	Suku Banjar	340.381	13,94%
4	Suku Dayak	241.846	9,91%
5	Suku Kutai	224.859	9,21%
6	Suku Toraja	47.877	1,96%
7	Suku Sunda	38.941	1,59%
8	Suku Madura	30.181	1,24%
	Suku-suku lainnya	350.277	14,34%
	Total	2.441.533	100,00%

Dari jumlah tersebut orang-orang Banyumasan-ngapak juga memiliki komunitas yang jumlahnya cukup banyak. Hal ini terbukti dengan dibentuknya wadah pemersatu komunitas ngapak di Kaltim yaitu Ikatan Komunitas Ngapak Kaltim (IKN) pada tanggal 23 April 2017. Pembentukan organisasi ini dihadiri oleh setidaknya 560 tokoh warga ngapak Banyumas dan sekitarnya (Banyumasan). Acara ini juga dihadiri oleh perwakilan dari komunitas masyarakat lain, dan pemerintah daerah Kaltim. Adapun tujuan didirikannya organisasi ini adalah untuk memperkuat talisilaturahmi antar sesama warga ngapak dan mengorganisir ide serta pemikiran untuk kemajuan Kaltim.⁸⁶

Sebelum IKN dibentuk, warga *ngapak* bernaung dalam beberapa paguyuban skala kecil yang jumlahnya cukup banyak, antara lain:

⁸⁶ <https://www.niaga.asia/kini-hadir-di-kaltim-ikatan-komunitas-ngapak/>, diakses 14 Juli 2022.

- a. Pangaban Balikpapan
- b. Paguyuban Bergalang Bontang
- c. Paguyuban Bergalang Balikpapan
- d. Paguyuban Pagarmas Bontang
- e. Paguyuban Keluarga Ngapak Kutai Karta Negara
- f. Paguyuban Kompak Berau
- g. Paguyuban PWK Samarinda
- h. Paguyuban Panginyongan Kutai Timur

Kehadiran IKN sebenarnya dalam rangka mengikat persaudaraan antara paguyuban-paguyuban yang ada serta memperluas kiprah mereka agar tidak hanya di level kabupaten atau kota, tetapi bisa di level propinsi atau bahkan nasional. Menariknya, penamaan organisasi dengan IKN seperti menemukan momentum politik nasional dengan akan dijadikannya Kalimantan Timur sebagai ibu kota negara yang juga menggunakan nama IKN, yaitu Ibu Kota Nusantara. Dan secara kebetulan juga daerah Penajam Paser Utara juga menjadi basis tempat tinggal masyarakat ngapak yang cukup banyak.

Keberadaan masyarakat suku Jawa dan Bugis yang cukup dominan, sedikit banyak berpengaruh pada jumlah penduduk jika dilihat dari sisi agamanya. Pada tahun 2015, diketahui bahwa jumlah penduduk Kaltim yang beragama Islam sangat mendominasi. Bahkan jika semua penduduk yang beragama non-Islam di Kaltim dijumlahkan, maka tidak akan mencapai $\frac{1}{4}$ jumlah penduduk Kaltim yang muslim. Table berikut akan menjelaskan jumlah penduduk Kaltim berdasarkan sensus tahun 2015.

No	Agama	Prosentase
1	Islam	85.57%
2	Kristen Protestan	9.41%
3	Katolik	4.17%
4	Buddha	0.49%
5	Hindu	0.28%
6	Konghucu	0.05%
7	Kaharingan	0.03%

D. Budaya dan Tradisi keagamaan Banyumasan di Komunitas Ngapak Lampung dan Kalimantan Timur

Sebagai sebuah fenomena soiso-antropologi budaya dan tradisi keagamaan harus berdialektika dengan seluruh entitas yang mengitarinya. Keberhasilan beradaptasi dan bernegosiasi akan membuat posisi sebuah kebudayaan maupun tradisi keagamaan semakin kokoh dan bahkan mendominasi. Sebaliknya jika kegagalan yang terjadi, maka posisi kebudayaan atau tradisi keagamaan tersebut akan tersubordinasi menjadi bagian dari kebudayaan lain yang dominan, atau bahkan hilang sama sekali karakter originalitasnya.

Baik di Lampung maupun Kaltim komunitasnya sangatlah beragam. Selain penduduk pribumi, masyarakat pendatang bukan hanya etnis Banyumasan-ngapak. Suku Jawa yang bermigrasi ke dua Provinsi tersebut juga beragam. Di antara mereka terdapat orang Jogja, Solo, dan Jawa Timur, yang masing-masing memiliki budaya dan tradisi berbeda. Masyarakat Banyumasan-ngapak nampaknya juga bukan yang dominan dalam hierarki masyarakat Jawa Migran. Ini bisa dibuktikan dengan jumlah kampung Jawa-mbandek yang lebih banyak jika

dibandingkan dengan kampung Jawa-ngapak. Selain itu, ketika di suatu kampung terdapat komunitas campuran antara Jawa ngapak dan mbandek, maka umumnya Bahasa keseharian yang digunakan oleh keduanya cenderung Mbandek. Kondisi ini juga terjadi pada eksistensi budaya dan tradisi keagamaan, dimana budaya atau tradisi Jawa mbandek lebih dominan dari budaya ngapak. Untuk lebih jelasnya, potret kebudayaan dan tradisi keagamaan masyarakat migran di Lampung dan Kalimantan bisa dijelaskan sebagai berikut:

1. Bahasa

Bahasa ngapak nampaknya menjadi entitas budaya Banyumasan yang paling mampu bertahan di tengah serbuan modernitas dan hegemoni budaya Jawa mbandek. Baik di Lampung maupun Kaltim, sangat mudah menjumpai orang Jawa ngapak di beberapa desa yang menjadi basis migrasi masyarakat Banyumasan. Hanya saja, ketika orang ngapak tinggal di desa yang mayoritas penduduknya mbandek, maka keberadaan bahasa ngapak seringkali terpinggirkan. Bahasa ngapak hanya akan dijumpai di kalangan generasi “tua”, itupun ketika mereka berkomunikasi dengan sesama orang Banyumasan. Adapun di kalangan generasi muda keturunan ngapak, bahasa yang digunakan umumnya adalah Jawa mbandek.⁸⁷

⁸⁷ Wawancara dengan Zainudin, tokoh desa Pujodadi Pardasuka Pringsewu, pada tanggal 20 Juli 2022. Meskipun Bapak Zainudin keturunan ngapak (Kebumen) namun beliau tidak mampu berkomunikasi dengan bahasa ngapak karena mayoritas masyarakat pujodadi adalah orang-orang Jawa mbandek.

Keberadaan paguyuban atau organisasi yang menaungi orang-orang ngapak di Lampung dan Kaltim memiliki peran besar dalam menjaga kelestarian Bahasa ngapak di dua wilayah tersebut. Dengan adanya paguyuban, kesempatan untuk menyambung silaturahmi antar sesama orang ngapak menjadi sering terjadi, sehingga dengan sendirinya bahasa ngapak akan sering diucapkan. Selain itu, terminologi ngapak itu sendiri berkonotasi pada bahasa, bukan budaya atau tradisi. Lain halnya ketika istilah yang dipakai adalah Banyumasan, ini mencakup tidak hanya Bahasa, melainkan juga budaya dan tradisi.⁸⁸

Di kalangan masyarakat Jawa, baik di Lampung maupun Kaltim, bahasa ngapak sering kali dianggap sebagai bahasa yang aneh dan lucu. Fenomena ini nampaknya juga terjadi di pulau Jawa. Ketika ada orang Banyumasan berkomunikasi dengan bahasa ngapak cenderung akan ditertawakan. Sikap menertawakan ini tentunya bukan dalam konteks menghina atau merendahkan, tetapi lebih pada menganggap lucu dan aneh. Karena itu, tidak jarang para pemuda Banyumasan merasa enggan berbahasa ngapak ketika berkumpul dengan orang Jawa mbandek. Bahkan mereka akan berusaha mempelajari dialek mbandek agar dalam berkomunikasi tidak ditertawakan. Fenomena ini menunjukkan bahwa orang ngapak akan lebih percaya diri berbicara ngapak dalam lingkup komunitas etnisnya, sehingga, keberadaan paguyuban

⁸⁸ Wawancara dengan Afif Ansori, sekretaris Paguyuban penginyongan Lampung, di Bandar Lampung pada tanggal 25 Juli 2022.

memiliki nilai strategis dalam rangka membangun kepercayaan bertutur kata dengan Bahasa ngapak.

Persinggungan antara masyarakat Banyumasan-ngapak dengan masyarakat Jawa mbandek juga memberi warna terhadap budaya Banyumasan di Lampung dan Kaltim. Orang Banyumasan yang dikenal dengan karakter *cablaka*, *blakasuta*, dan *egaliter*, mengalami semacam “dualisme” kebudayaan dalam berkomunikasi. Di satu sisi mereka berbicara ngapak sebagai representasi budaya Banyumasan, namun disisi lain mereka juga harus memakai etika dan tatakrma dalam berkomunikasi sebagaimana masyarakat Jawa-mataraman. Mereka harus tunduk pada strata bahasa (ngoko-kromo-kromo inggil), memahami etika berbicara, dan mampu memilih diksi yang tepat ketika berhadapan dengan lawan bicara yang berbeda-beda secara kelas sosial. Hal ini jelas bukan budaya Banyumasan, melainkan budaya Jawa-kraton.⁸⁹

2. Grebek Sura

Grebek sura menjadi tradisi keagamaan Banyumasan yang sangat sudah ditemukan. Kalaupun ada penyebutannya sudah mengikuti orang Jawa mbandek yaitu sedekah bumi atau sedekah laut. Penyelenggaranya juga tidak lagi mengatasnamakan orang Banyumasan melainkan orang Jawa secara umum. Di era tahun 70-

⁸⁹ Wawancara dengan Kyai Tohari, Kyai ngapak keturunan Sumpiuh Banyumas yang berdomisili di Kecamatan Ambarawa, pada tanggal 28 Juli 2022. Wawancara juga dilakukan dengan bapak Parno, seorang pengajar di Kaltim yang berasal dari Purbalingga Jawa Tengah, pada tanggal 10 Agustus 2022.

80 an, kegiatan sedekah bumi masih sering dilakukan oleh masyarakat Jawa, termasuk orang Banyumasan. Namun 30 tahun terakhir kegiatan ini sudah sangat jarang dilakukan. Terlebih ketika sejak tahun 2020 masyarakat Indonesia tertimpa musibah Covid-19, kegiatan sedekah bumi hampir tidak pernah dilakukan.

Ada beberapa faktor penyebab mengapa kegiatan grebek sura/ sedekah bumi tidak lagi dilakukan oleh masyarakat, yaitu: a) modernisasi yang mengakibatkan masyarakat menjadi lebih sibuk dengan pekerjaannya masing-masing sehingga tidak lagi memikirkan sarana untuk bersilaturahmi dalam skala besar, b) “islamisasi” yang dilakukan oleh beberapa pemuka agama dengan menyebutkan bahwa dalam tradisi grebek sura atau sedekah bumi banyak terkandung unsur-unsur yang bertentangan dengan syariat Islam,⁹⁰ c) biaya besar yang mengakibatkan masyarakat tidak lagi antusias untuk melaksanakannya, dan d) banyaknya kegiatan lain yang bisa mengumpulkan banyak masyarakat yang sifatnya menghibur.⁹¹

3. Kentongan

Seni kentongan tidak begitu familiar di kalangan masyarakat migran Banyumasan. Alasannya adalah karena kesenian kentongan baru ada sekitar tahun 1997, sedangkan program transmigrasi sudah ada jauh sebelum itu. Namun demikian, kentongan sebagai alat komunikasi (bukan kesenian) dahulu cukup

⁹⁰ Wawancara dengan Bapak Parno, tanggal 10 Agustus 2022.

⁹¹ Wawancara dengan Kyai Tohari dan Kyai Sodikin (Lampung), tanggal 26 Juli 2022.

dikenal di kalangan masyarakat Jawa, termasuk orang Banyumasan migran.⁹² Dengan demikian, kentongan nampaknya lebih identik dengan Jawa daripada Banyumasan. Di tahun 60 an sampai 80 an masyarakat Jawa migran masih menggunakan kentongan untuk mengabarkan bahwa telah terjadi sesuatu yang sifatnya urgen. Dalam kondisi darurat kentongan akan dipukul secara terus menerus dengan ritme yang cepat. Pemukulan kentongan seperti ini oleh orang Jawa disebut dengan *titir*.⁹³

Dikalangan masyarakat Jawa, keberadaan kentongan di teras rumah sudah menjadi semacam tradisi yang turun temurun sebelum era alat komunikasi modern masuk ke kehidupan mereka. Biasanya, pemukul kentongan adalah para petugas ronda yang berkeliling kampung atau orang yang pertama melihat suatu kejadian penting harus diinformasikan ke masyarakat. Ketika masyarakat mendengar ada informasi penting atau darurat melalui kentongan yang dipukul, maka mereka akan menyahut dengan memukul kentongan menggunakan irama yang sama, dan begitu seterusnya hingga suara kentongan bisa sangat ramai karena banyak sekali warga yang memukulnya.

Satu hal yang menarik bahwa masyarakat Jawa seolah telah sepakat terkait dengan pola bunyi kentongan dan makna yang dihasilkan. Pola bunyi tertentu menandakan akan terjadi sesuatu yang

⁹² Surono, "Pusat Informasi, Identitas dan Keharmonisan pada Masyarakat Jawa", dalam *jurnal PATRAWIDYA*, Vol.16 No.1 Yogyakarta,

⁹³ Wawancara dengan Kyai Tohari, tanggal 28 Juli 2022.

mengharuskan masyarakat untuk siap dan waspada atau tenang karena situasi aman. Agar mudah dipahami, para tetua masyarakat Jawa membuat rumus memukul kentongan dalam sebuah syair lagu sebagai berikut

*Siji siji Rajapati
Loro-loro ana maling
Telu-telu omah kobong
Papat-papat banjir bandang
Kaping limane , kelangan kewan
Doro muluk tanda aman”*

Setiap baris pada syair lagu tersebut menunjukkan pola bunyi kentongan berikut maknanya. Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut

1. *Rajapati* (Kematian/ lelayu). Pola bunyinya adalah satu pukulan secara terus menerus.
2. *Ana Maling* (Pencurian). Pola bunyinya adalah dua pukulan-dua pukulan dan dilakukan secara terus menerus.
3. *Omah Kobong* (Kebakaran). Pola bunyinya adalah tiga pukulan-tiga pukulan dan dilakukan secara terus menerus.
4. *Banjir Bandang*. Pola bunyinya adalah empat pukulan-empat pukulan dan dilakukan secara terus menerus.
5. *Kelangan Kewan* (kehilangan hewan). Pola bunyinya adalah lima pukulan-lima pukulan dan dilakukan secara terus menerus.
6. *Dara Muluk* (Tanda aman). Pola bunyi adalah satu kali pukulan diselingi jeda- delapan pukulan

berturut-turut- satu pukulan penutup. Jika mau diulang harus menggunakan pola yang sama.

7. *Titir* (Tanda panik). Pola bunyi *titir* akan dipakai jika muncul kegawat daruratan (panik) di desa, seperti ada orang berkelahi, hewan mengamuk, atau kondisi darurat lainnya yang membutuhkan bantuan atau kedatangan warga sesegera mungkin. Kentongan *titir* tidak memiliki pola bunyi tertentu, melainkan kentongan hanya dipukul cepat secara terus menerus.

Untuk lebih mudah dalam memahami pola bunyi kentongan beserta maknanya, maka akan dijelaskan dalam bentuk tabel sebagai berikut:

No	Jumlah dan Cara Memukul	Informasi yang Disampaikan
1	0-0-0-0	Kematian
2	00-00-00-00	Pencurian
3	000-000-000-000	Kebakaran
4	0000-0000-0000-0000	Banjir/ bencana alam
5	00000-00000-00000-00000	Pencurian binatang
6	0-00000000-0	Kondisi aman
7	0000000000	Ada kegawat daruratan

Keterangan: 0 : Pukulan

- : Jeda

4. Janengan

Sebagai tradisi yang paling Banyumasan (Kebumen), kesenian musik janengan (shalawat), eksistensinya juga tidak lagi semarak seperti dulu. Kalaupun masih ada group janengan, mereka tidak lagi sering diundang untuk tampil dalam acara tertentu, apalagi acara besar

yang dihadiri banyak orang. Menurut Kyai Tohari, group janengan sebenarnya masih ada, akan tetapi mereka jarang tampil karena masyarakat lebih senang dengan musik kasidah, hadrah, atau musik-musik shalawat kontemporer. Sehingga ketika ada momen besar seperti walimah atau pengajian, masyarakat lebih sering mengundang group hadrah, atau organ tunggal yang menghadirkan penyanyi shalawat.

Sebagai praktisi janengan, kyai Tohari juga menjelaskan bahwa regenerasi penyanyi janengan tidak berjalan baik, sehingga saat ini sulit menemukan orang yang mampu melantunkan shalawat dengan suara dan nada khas musik janengan. Padahal, dulu ditempatnya tinggal (Pringsewu) ada beberapa group janengan yang dibentuk dan sering kali tampil dalam acara-acara yang diadakan oleh masyarakat. Saat ini, penampilan group janengan hampir tidak pernah dijumpai.⁹⁴

5. Selamatan

Tradisi selamatan masih banyak dipraktikkan oleh masyarakat migran Banyumasan, meskipun tradisi ini juga tidak bisa selalu dinisbatkan hanya kepada orang-orang Banyumasan. Sebab, hampir semua orang Jawa juga melakukan praktik serupa dan masih bertahan hingga sekarang.

Di kalangan masyarakat Banyumasan, tradisi selamatan masih sering dilakukan hingga saat ini. Menariknya, dalam hal penyebutan sudah banyak

⁹⁴ Wawancara dengan kyai Tohari dan Kyai Sodikin, tanggal 27 Juli 2022.

yang terpengaruh dengan dialek mbandek, apalagi juga di kompleks pemukiman yang heterogen. Sebagai contoh misalnya, tradisi selamatan tujuh bulan kehamilan, masyarakat baik yang mbandek yang ngapak menyebutnya dengan istilah “kebo” menggunakan vokal “o” bukan “a”. Padahal, dalam dialek banyumasan tradisi tersebut dinamakan “keba” dengan menggunakan vokal “a”.⁹⁵

Penyebutan tradisi selamatan dengan dialek khas Banyumasan masih digunakan ketika dalam satu kompleks pemukiman penduduknya berasal dari Banyumasan semua, itupun dengan *uba rampe* yang tidak sama persis dengan tradisi asli Banyumasan. Dari sisi menu makanan, upacara ngapati/ ngupati biasanya terdiri dari Tumbeng unthup-unthu, nasi putih, tumisan, lalaban, urap, serundeng, tempe goreng, pelas kebo siji (daging sapi, ampela, teri atau ebi), telur rebus, jajanan pasar, 8 jenis pala pendhem (singkong, irot, ganyong, uwi, suweg, jonowari/pothel, ketela, gembili), 3 jenis pisang (pisang ambon, pisang longok, pisang raja, pisang sasi), lepet, kupat, kerupuk, lanting, dan kacang.

Adapun menu makanan dalam tradisi keba/ kebah secara umum hamper sama dengan menu makan dalam tradisi ngapati. Hanya saja dalam acara *keba*, ada menu makanan khas yaitu tumpeng robyong. Tumpeng

⁹⁵ Wawancara dengan kyai Tohari dan Kyai Sodikin, tanggal 27 Juli 2022. Pendapat yang sama juga di sampaikan oleh Bapak Nur Shodik di Kaltim. Menurutnya, “penyebutan beberapa tradisi Banyumasan sudah tidak “sengapak” dulu, bahkan sudah mulai ke jogja-jogja an”. Wawancara tanggal 12 Agustus 2022

robyong merupakan salah satu jenis nasi tumpeng yang memiliki ciri khas tertentu, terdiri dari telur, cabai, bawang merah dan terasi. Dara penyajiannya juga unik karena ada beberapa menu yang ditusuk dan ditancapkan di bagian puncak tumpeng.

Dalam tradisi *keba* ibu hamil juga harus melakukan beberapa ritual khusus yaitu dimandikan dengan kembang khusus dan dengan air yang berasal dari 7 sumber mata air oleh 7 orang anggota keluarga. Bunga yang dipakai mandi adalah bunga kenangan, kantil, mawar, dan bougenvile. Prosesi mandi dilakukan siang hari, dan setelah mandi ibu hamil akan di kenakan kain jarik 7 motif yang berbeda-beda.⁹⁶

Dalam praktiknya sekarang, kedua tradisi selamatan di atas, cenderung lebih praktis dan mengambil sisi filosofi dan inti makna dari satu simbol. Meminta keselamatan adalah inti dari keduanya, sedangkan menu makanan dan ritual-ritual yang dilakukan hanyalah *uba rampe* yang tidak bersifat mutlak harus ada. Karena itu, banyak menu makanan dan ritual dalam selamatan *ngapati* maupun *keba* yang sudah dimodifikasi menyesuaikan kemampuan dan ketersediaan barang. Masyarakat lebih sering menggunakan menu makanan yang simple dan ritual yang tidak terlalu menyulitkan. Dalam konteks masyarakat sekarang tentu tidak mudah mencari makanan seperti uwi, irot, dan ganyong. Karena itu makanan-makanan tersebut tidak selalu ada dalam menu aca selamatan *ngapati* maupun *keba*.

⁹⁶ <https://pejengkolan.kec-padureso.kebumenkab.go.id/index.php/web/artikel/4/323>, diakses 16 Juli 2022.

BAB 4

MODERNITAS SEBAGAI TANTANGAN BUDAYA DAN TRADISI BAGI GENERASI MILENIAL

A. Budaya dan Tradisi Keagamaan dalam Ancaman Modernisasi

Pada tataran konsep, modernisasi sering diidentikkan dengan proses yang mengacu pada unsur-unsur modernitas. Sebagian orang mendefinisikan dengan proses perubahan sistem kehidupan sosial dari masyarakat sederhana atau tradisional (agraris) menuju masyarakat yang modern atau kompleks (industrialis). Modernisasi adalah konsekuensi sosial dari kemajuan umat manusia di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi⁹⁷.

Definisi apapun yang diberikan tentang modernisasi, yang pasti tidak akan keluar dari konteks makna modern itu sendiri yang mencakup setidaknya dua pengertian, yaitu:

1. Kemajuan berbasis sains dan teknologi yang rasional dalam segala bidang yang dapat meningkatkan taraf kehidupan masyarakat secara menyeluruh dan merata.
2. Suatu bentuk perubahan sosial yang terarah dengan didasarkan pada suatu perencanaan.⁹⁸

⁹⁷ Joan Hesti Gita Purwasih Sri Muhammad Kusumantoro, *Perubahan Sosial* (Klaten: Cempaka Putih, 2018).h, 38.

⁹⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2012), hlm. 306

Menurut Alex Inkeles, sebagaimana dikutip oleh Nanang Martono, ada beberapa yang harus dilakukan oleh masyarakat untuk mencapai kondisi kehidupan yang modern, yaitu:

- a. Bersedia menerima gagasan-gagasan baru dan melaksanakan cara-cara baru.
- b. Peka terhadap waktu serta lebih mementingkan masa kini dan masa mendatang daripada masa lampau.
- c. Terlibat dalam perencanaan dan organisasi, serta menganggapnya sebagai sesuatu yang wajar dalam kehidupan.
- d. Memiliki kepercayaan terhadap keunggulan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁹⁹

Sebagai sebuah fenomena sosial, modernisasi memiliki dampak positif dan negatif terhadap kehidupan masyarakat.¹⁰⁰ Dampak positifnya adalah kehidupan menjadi lebih praktis, mudah, dan serba cepat. Kemajuan masyarakat diberbagai bidang juga sudah bisa dirasakan. Untuk bepergian jarak jauh, manusia tidak lagi perlu berhari-hari sebagaimana dahulu ketika alat transportasi masih tradisional. Untuk berkomunikasi dengan orang lain lintas daerah maupun negara, masyarakat juga bisa seketika melakukannya. Untuk pembayaran barang-barang yang harganya mahal, masyarakat juga tidak lagi perlu repot-repot membawa uang tunai, melainkan cukup transfer melalui aplikasi yang tersedia di *smartphone*.

⁹⁹ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), hlm. 60.

¹⁰⁰ A. Fauzie Nurdin, *Sosiologi Pembangunan* (Yogyakarta: Psnta Rhei Books, 2014), hlm. 52.

Dan masih banyak lagi dampak positif modernisasi bagi kehidupan.

Adapun dampak negatifnya, masyarakat banyak yang mengalami disorientasi kehidupan serta merasa asing terhadap diri sendiri. Alvin Toefler menyebut gejala ini dengan *alienasi dan disorientasi kehidupan*. Aspek nilai dan norma adalah yang paling terdampak oleh modernisasi. Budaya dan tradisi juga menjadi terancam eksistensinya oleh mekanisme kehidupan baru yang sangat *saintific* dan *technical*.¹⁰¹

Modernisasi dan segala “aribut” yang menyertainya telah mempengaruhi tidak hanya kehidupan masyarakat perkotaan, melainkan sudah masuk dalam komunitas masyarakat di pelosok-pelosok desa. Sangat sedikit (untuk tidak menyebut tidak ada) masyarakat yang tidak tersentuh oleh modernisasi, bahkan mereka yang tinggal di pedalaman hutan sekalipun tentu sulit untuk dikatakan tidak tersentuh modernisasi sama sekali. Fenomena ini tentunya berpengaruh pada eksistensi tradisi lokal yang genuine dari satu kelompok masyarakat.

Kehadiran ilmu pengetahuan dan teknologi sedikit banyak telah menghambat hubungan langsung yang harmonis antara manusia dan alam. Dengan adanya berbagai mesin dan alat elektronik, manusia sudah sangat jarang bersentuhan langsung dengan alam. Sebagai contoh, kehadiran mesin traktor tentu mengurangi intensitas pertemuan para petani dengan sapi atau kerbau. Kehadiran kalender atau jam tangan, secara tidak langsung

¹⁰¹ Alvin Toefler, *The Third Wife*, alihbahasa Sri Koesdiyantinah (Jakarta: Pantja Simpati, 1992)

membuat manusia tidak lagi menganggap penting adanya bulan. Kehadiran listrik juga sudah mengurangi intensitas manusia berjumpa dengan bulan. Kehadiran *hanphone* juga berpengaruh kepada persepsi manusia tentang silaturahmi.

Dalam konteks masyarakat tradisional, manusia diposisikan sebagai entitas makhluk hidup yang keberadaannya bergantung pada makhluk hidup atau ciptaan Tuhan lainnya. Karena itu, manusia harus mampu menjaga hubungan yang baik dengan makhluk Tuhan lainnya agar tercipta keseimbangan hidup. Dalam banyak hal, kehadiran “produk” modernisasi telah mengkerdikan arti bulan, kerbau/ sapi, arti silaturahmi karena bisa digantikan dengan perangkat mesin yang menjanjikan hasil cepat dan maksimal. Situasi ini akan sangat berpengaruh pada munculnya sikap individualistis sebagaimana yang terjadi di kalangan masyarakat Barat-modern. Dengan demikian, masyarakat sudah banyak yang mengaami disorientasi tentang arti dan nilai dari *grebek sura*, *janengan*, *kentongan*, maupun *selamatan*.

Masyarakat modern salah satunya dicirikan dengan perubahan gaya hidup dari yang semula sangat mempercayai hal-hal mistis dan metafisik, menjadi masyarakat yang rasional. Hal ini merupakan konsekuensi sosial dari perkembangan sains dan teknologi. Segala sesuatu yang tidak bisa diukur atau dinilai dengan kaidah sains dan teknologi maka eksistensinya akan diabaikan dan lama kelamaan akan hilang akibat tertimbun oleh kompleksitas kehidupan di era modern.

Kecenderungan formalistis masyarakat modern dalam banyak kasus juga menyebabkan adanya penolakan terhadap norma, adat, atau tradisi yang cenderung tidak dibakukan dalam sebuah struktur konsep yang baku dan formal. Karena itu, di beberapa kelompok masyarakat, banyak budaya atau tradisi yang mulai ditinggalkan atas nama tidak sejalan dengan modernitas, termasuk budaya dan tradisi dikalangan masyarakat Banyumas. Bahkan, ketika bahasa tertentu dianggap lebih mencerminkan gaya hidup orang modern seperti “loe”, “gue”, atau bahasa yang kebarat-baratan, maka tidak jarang orang banyumas lebih memilih untuk menggunakan bahasa tersebut dari pada harus bertahan dengan bahasa ngapak. Hal ini banyak terjadi di kalangan komunitas ngapak migran di beberapa kota besar. Keberadaan kota besar dengan segala entitas kemodernan yang dimiliki, jelas memunculkan harapan besar bagi masyarakat yang merasa tidak berdaya secara ekonomi ketika harus bertahan di kampung halaman. Kehidupan masyarakat migran di kota besar jelas berbeda dengan kehidupan mereka yang bermigrasi di daerah tujuan transmigrasi pemerintah atau mandiri di daerah pinggiran. Tingkat kompleksitas dan heterogenitas masyarakat urban jauh lebih tinggi di banding masyarakat pedesaan. Bagi para migran, dibutuhkan proses adaptasi yang lebih rumit agar mereka bisa bertahan dan diterima oleh komunitas baru di kota besar. Salah satunya adalah menyesuaikan diri dengan gaya hidup masyarakat perkotaan. Karena itu, tidak jarang dijumpai adanya masyarakat yang menunjukkan gaya hidup berbeda antara sebelum dan sesudah bermigrasi ke kota. Perbedaan tersebut biasanya

nampak pada gaya bahasa, gaya berbusana, dan termasuk cara pandang dalam memaknai kehidupan.¹⁰²

Sebenarnya, baik masyarakat tradisional maupun masyarakat modern, masing-masing memiliki kebudayaannya. Hal ini tentunya sejalan dengan makna dari sebuyaan itu sendiri yaitu sistem ide atau gagasan yang dapat mempegaruhi tingkat pengetahuan yang terdapat dalam pikiran manusia. Jika mengacu pada pengertian ini maka kebudayaan itu bersifat abstrak. Hanya saja kemampuan dari nalar manusia sebagai titik pusat kebudayaan, mampu mewujudkannya menjadi sesuatu yang konkrit dan berdaya guna bagi kehidupan manusia. Ini bisa berupa perilaku maupun benda-benda material, seperti norma, bahasa, peralatan penunjang kehidupan, organisasi sosial, religi, seni, dan lain sebagainya. Kemampuan manusia merealisasikan ide inilah yang membuatnya sering disebut sebagai makhluk yang berbudaya.¹⁰³ Banyak orang sering mengartikan budaya dengan *budi* dan *daya*. Dengan demikian, manusia adalah makhluk yang *berbudi*, yaitu memiliki kemampuan dalam mengabstraksi ide, dan makhluk yang *berdaya*, yaitu kemampuan mengaktualisasi ide yang abstrak dalam bentuk perilaku atau dalam kreasi inovatif dalam bentuk karya cipta.

Persoalan serius muncul ketika masing-masing kebudayaan (tradisional dan modern) harus mengalami *clash* dan seolah saling berebut kuasa. Dalam banyak

¹⁰² Sri Muhammad Kusumantoro dan Joan Hesti Gita Purwasih, *Perubahan Sosial* (Klaten: Cempaka Putih, 2018), hlm.40.

¹⁰³ Lihat makna budaya dalam Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1974).

kasus, karena perangkat pendukung yang dimiliki oleh kebudayaan modern (Barat) lebih baik maka kemampuan untuk mendominasi juga lebih kuat. Kebudayaan lokal-tradisional tidak banyak yang mampu bersaing, bahkan untuk sekedar bertahan, berhadapan dengan dominasi kebudayaan modern yang diusung oleh negara-negara Barat-Eropa. Jika kebudayaan Indonesia saja tidak terlalu kuat untuk bertahan dari gempuran budaya Barat, apalagi sub kebudayaannya seperti budaya Banyumasan. Sebagai contoh, kehadiran *smartphone* adalah bentuk dari infiltrasi kebudayaan modern dibidang komunikasi. Dari sisi positif kehadiran *smartphone* mampu memberikan solusi atas keterbatasan masyarakat terhadap berbagai akses informasi, termasuk akses terhadap ilmu pengetahuan dan alih teknologi. Namun dari sisi negatif, kehadiran *smartphone* beserta fasilitas yang ditawarkan telah menghapus, secara perlahan namun pasti, terhadap kebudayaan lokal dan sublokal Indonesia seperti saling berkunjung dalam rangka silaturahmi, nilai-nilai kesantunan masyarakat Timur, tradisi etnis, dan banyak hal lain yang berkaitan dengan *local wisdom*. Jika fenomena ini ditarik dalam konteks budaya dan tradisi keagamaan masyarakat Banyumasan, khususnya dikalangan masyarakat migran, maka hilangnya tradisi *grebek sura*, *janengan*, *kentongan*, dan *selamatan* (di beberapa tempat), sangat mungkin terkait dengan kuatnya pengaruh budaya modern yang saat ini begitu mudahnya diakses melalui teknologi *smartphone*.

Spirit modernisasi adalah transfer kebudayaan lokal negara pengusungnya (Barat) ke kawasan (negara) lain

dengan mengusung *tagline* globalisasi. Apa yang berasal dari negara-negara Barat-modern akan diframing sebagai sesuatu yang bernilai global sehingga harus dijadikan sebagai *role model* bagi negara-negara lain. Persoalannya adalah tidak semua yang berasal dari negara Barat-modern sejalan dengan nilai atau norma masyarakat lokal, bahkan dalam banyak hal bertentangan. Pada titik inilah daya tahan kebudayaan lokal dan kekuatan kebudayaan modern yang menentukan siapakah yang mampu bertahan. Dan umumnya, daya tahan kebudayaan lokal tidak terlalu baik sehingga seringkali harus kalah oleh kuatnya kebudayaan modern. Hal ini bisa dilihat dari perubahan cara pandang masyarakat tentang pendidikan, ekonomi, sosial, politik, hukum, tradisi, dan bahkan agama.

Modernisasi, dalam banyak hal memang sangat berpengaruh terhadap eksistensi tradisi lokal masyarakat. Sesuatu bersifat tradisi mulai banyak ditinggalkan karena harus berhadapan dengan tuntutan hidup di era modern yang semakin kompleks. Masyarakat harus berfikir untuk menyekolahkan anak-anak mereka setinggi mungkin, membayar tagihan listrik, cicilan motor, dan mengisi pulsa smartpone, dan kebutuhan harian yang semakin tinggi. Kondisi ini (standar hidup yang tinggi) tentu merupakan bagian kecil dari dampak modernisasi terhadap kehidupan masyarakat.

Kebutuhan ekonomi yang semakin meningkat juga menyebabkan sebagian masyarakat disibukkan dengan padatnya urusan kerja. Mereka tidak lagi berfikir untuk bersantai atau sekedar bernostalgia dengan aktifitas warisan leluhur. Dalam konteks masyarakat migran yang

sebagian besar petani, waktu mereka benar-benar banyak dihabiskan untuk mengurus ladang atau sawah. Pagi sekitar pukul 07.00 mereka sudah berangkat mengolah sawah dan baru pulang pukul 12.00. Pukul 13.00 mereka Kembali keladang sampai pukul 16.30. Bahkan bagi petani yang jarak antara rumah dengan sawah cukup jauh, biasanya mereka berangkat pagi dan baru pulang sore hari. Aktifitas ini dilakukan setiap hari tanpa mengenal hari libur. Sesekali bahkan mereka harus lembur, terutama ketika mengairi sawah saat musim kemarau dengan mesin pompa air. Dengan demikian, mengumpulkan masyarakat yang sebagian besar petani untuk mengadakan acara besar disianghari (termasuk grebeksura) seringkali hasilnya tidak bisa maksimal. Ketika mengadakan acara yang skalanya besar biasanya pihak panitia akan melaksanakannya di malam hari karena saat itulah masyarakat memiliki waktu luang.¹⁰⁴

B. Masyarakat Migran Banyumasan dan Proses Negosiasi Budaya di Daerah Tujuan Migrasi.

Terbentuknya sebuah budaya dipengaruhi oleh setidaknya empat faktor, yaitu: lingkungan, interaksi, pengalaman hidup, dan komunikasi. Tidak ada manusia yang lahir lengkap dengan atribut kebudayaan tertentu. Seseorang dengan budaya banyumasan misalnya, dia terlahir *zero culture* dan tidak secara otomatis mewarisi budaya orang yang melahirkannya. Menjadi manusia

¹⁰⁴ Wawancara dengan Syaih Anom Mufassirin, tokoh agama di daerah Tanjunganom Pringsewu, tanggal 25 Agustus 2022. Pendapat serupa juga disampaikan oleh Bapak Nursodik di Kaltim saat wawancara tanggal 12 Agustus 2022.

dengan budaya Banyumas akan melibatkan proses lingkungan dia tinggal, dengan siapa berinteraksi, pengalaman hidup apa yang dimiliki, serta dengan siapa dia sering berkomunikasi. Meskipun terlahir dari orang tua Banyumasan, namun ketika keempat faktor tersebut berkembang di kalangan masyarakat dengan budaya Bugis, maka seseorang akan tumbuh menjadi manusia dengan budaya bugis, dan begitu seterusnya. Dengan kata lain, budaya tidak serta merta *given* melainkan harus dipelajari dari komunitas budaya yang berinteraksi dengan kita.¹⁰⁵

Untuk dapat memahami suatu kebudayaan, “interaksi” adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa diabaikan. Dari proses interaksi yang dilakukan, seseorang akan mendapatkan pengetahuan tentang budaya orang lain sekaligus mentransfer budaya yang dimiliki. Dalam proses interaksi, identitas masing-masing kebudayaan harus diposisikan sebagai entitas netral yang tidak boleh dipaksakan penerimaannya kepada kebudayaan lain. Pemahaman seperti ini akan menghasilkan interaksi yang mutualis dan harmonis antara para pihak yang terlibat. Mengacu pada apa yang disampaikan oleh Stuart Hall, ada tiga cara dalam memahami sebuah identitas, termasuk identitas budaya, yaitu:

- a. Manusia sebagai subjek pencerahan, yaitu memosisikan manusia sebagai pribadi yang memiliki “inti diri” bawaan sejak lahir. Namun demikian, manusia juga dikarunia Tuhan akal yang mampu memunculkan kesadaran untuk bertindak sehingga memungkinkan

¹⁰⁵ Myron W. Lustig, *Intercultural Competence: Interpersonal Communication Across Cultures* (Boston: Pearson Education, Inc., 2003).

- manusia mampu mengembangkan “kediriannya” yang *genuine*.
- b. Manusia diposisikan sebagai subjek sosiologis, artinya, “diri” yang dimiliki manusia sebagai anugerah di atas tidak bersifat otonom dan berdiri sendiri, melainkan dibentuk oleh “diri” orang lain yang berpengaruh (*significant others*) dalam sebuah interaksi sosial-budaya di mana seseorang itu hidup dan berkembang.
 - c. Manusia juga diposisikan sebagai subjek *pascamodern*, yaitu keterlibatan manusia dalam gerakan intelektual dari subjek pencerahan menuju gerakan sosiologis. Gerakan ini merepresentasikan adanya pola peralihan manusia sebagai individu (diri) yang dibentuk oleh interaksi sosial. Pandangan ini menegaskan bahwa tidak ada manusia yang memiliki kebudayaan sebagai entitas melekat dalam dirinya sejak lahir, melainkan kebudayaan itu melibatkan pengaruh dari kebudayaan orang lain yang terbentuk selama terjadi interaksi sosial.¹⁰⁶

Setiap individu pasti memiliki identitas sebagai atribut “diri” dalam sebuah komunitas budaya. Identitas ini ada yang merupakan bawaan dan ada yang diperoleh melalui proses pembentukan. Beberapa individu dengan kesamaan identitas biasanya akan membentuk suatu kelompok yang akhirnya menjadi sebuah komunitas dalam skala lebih besar. Dari sini kemudian lahir masyarakat dengan identitas

¹⁰⁶ Stuurta Hall dkk., *Modernity an Introduction to Modern Societies* (Oxford: Blackwell, 1992)

budaya tertentu.¹⁰⁷ Komunitas budaya masyarakat tertentu di satu sisi menjadi akumulasi dari interaksi antar individu dengan kesamaan identitasnya masing-masing, namun disisi lain, sebuah komunitas bisa juga menjadi individu dalam arti besar. Dengan demikian, “individu besar” ini bisa tumbuh dan berkembang ketika melakukan interaksi dengan identitas budaya dari komunitas masyarakat lain dalam posisi sama-sama menjadi “individu besar” juga. Pola perkembangan yang terjadi bisa infiltrasi, akulturasi, reproduksi, atau fusi kedalam budaya komunitas lain.

Kebudayaan masyarakat Banyumasan lahir dari berkumpulnya orang-orang dengan identitas yang sama dan berdomisili di wilayah Banyumasan. Identitas sebagai *wong cilik* yang *blakasuta*, *cablaka*, dan mencintai kerukunan melekat dalam pribadi setiap individu orang Banyumasan. Masyarakat migran Banyumasan di Lampung dan Kaltim hadir sebagai komunitas baru yang harus melakukan berbagai negosiasi dan adaptasi dengan segala entitas budaya di daerah tujuan migrasi agar mampu berkembang.

Pada masa-masa awal transisi, keterkejutan budaya (*culture shock*) menjadi hal yang wajar bagi komunitas pendatang sebagai gejala dini proses penyesuaian diri. Ada beberapa proses yang biasanya dilalui oleh budaya pendatang untuk sampai pada tahap pematangan dan mampu mereproduksi kebudayaan mereka di komunitas tuan rumah.¹⁰⁸ Resosialisasi dan adaptasi menjadi proses

¹⁰⁷ Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Teori Komunikasi : Theories of Human Communication*, alihbahasa Nila Kartina Kamil (Jakarta: Salemba Humanika, 2009).

¹⁰⁸ William B. Gudykunst, *Theorizing about Intercultural Communication* (California: Sage Publications, Inc. 2005).

awal bagi para pendatang. Proses ini dibutuhkan terutama bagi mereka yang bermigrasi untuk jangka waktu lama atau permanen. Dengan durasi yang lama, masyarakat migran-pendatang akan mendapatkan banyak hal dari proses interaksi dengan tuan rumah sebagai bahan pembelajaran bagi mereka yang nantinya akan membentuk pola pikir serta perilaku yang baru dan dinamis. Pada fase akhir, masyarakat migran akan mampu mereproduksi kebudayaan bawaan dalam heterogenitas kebudayaan baru yang mereka jumpai di tanah migran. Pola reproduksi yang dihasilkan akan sangat bergantung pada proses pembelajaran yang mereka lalui, kuat-lemahnya semangat mempertahankan budaya, serta dinamika kebudayaan yang terjadi di wilayah migrasi.

Masyarakat Banyumasan yang bermigrasi di Lampung atau Kaltim tidak selalu berasal dari satu keluarga atau daerah. Banyak di antara mereka, pada awal proses migrasi, tidak saling kenal satu sama lain sehingga identitas sebagai komunitas Banyumasan-ngapak migran baru mereka peroleh setelah melalui proses adaptasi dan sosialisasi internal komunitas. Karena adanya persamaan karakter budaya, maka proses adaptasi dan sosialisasi internal tidak membutuhkan waktu yang begitu lama, terlebih ketika daerah migrasi yang dituju berada di satu Kawasan. Kondisi berbeda terjadi ketika proses tersebut melibatkan komunitas budaya lain, baik yang berasal dari Jawa, luar Jawa, dan terlebih budaya komunitas pribumi.

Sebagai pendatang, masyarakat Banyumasan di Lampung dan Kaltim tidak menutup diri dari interaksi dengan masyarakat lain. Hal ini, selain sudah menjadi

karakter orang Banyumasan yang terbuka, juga didorong oleh hajat untuk memenuhi kebutuhan hidup. Dua kondisi ini nampaknya menjadi faktor yang paling dominan, namun seiring durasi tinggal yang semakin lama, interaksi yang terjadi juga didorong oleh keinginan mengembangkan kualitas diri, meliputi: kualitas intelektual, ekonomi, sosial, dan bahkan politik.

Pada umumnya, daerah tujuan migrasi, baik *trans* maupun *swakarsa*, bisa digambarkan dengan kondisi sebagai berikut:

- a. Masyarakat yang bermigrasi umumnya adalah orang dengan tingkat ekonomi dan pendidikan rendah.
- b. Akses pendidikan di daerah tujuan migrasi sangat terbatas
- c. Mata pencaharian masyarakat migran adalah petani.
- d. Pusat ekonomi, sosial, dan pemerintahan berada di luar daerah tujuan migrasi.

Dalam kondisi sebagaimana digambarkan di atas, maka interaksi dengan masyarakat luar adalah sebuah keharusan. Tidak hanya untuk bertahan hidup, tetapi untuk mengembangkan kualitas hidup yang lebih baik sebagaimana dicita-citakan pada saat melakukan migrasi. Dari proses interaksi yang dilakukan, masyarakat Banyumasan migran memperoleh banyak pemahaman dan nilai kehidupan baru. Pemahaman tentang pentingnya pendidikan misalnya, masyarakat akhirnya sadar tentang pentingnya Pendidikan. Karena itu, mereka berusaha keras untuk menyekolahkan anak-anak di jenjang pendidikan yang tinggi. Dari sini etos kerja masyarakat

dengan sendirinya juga meningkat guna memenuhi kebutuhan pendidikan anak-anak. Mereka yang semula hanya mengandalkan hidup dari bertani, akhirnya berfikir untuk menambah penghasilan dari sektor lain. Ada yang berdagang, membuka bengkel, menjadi tukang kayu, beternak, atau sekedar menambah lahan garap sawah dengan menyewa dari orang lain. Semua itu dilakukan demi memenuhi kebutuhan pendidikan anak-anak mereka. Interaksi antar komunitas budaya juga meningkat tidak hanya dikalangan orang tua, anak-anak yang akan melanjutkan pendidikan kejenjang yang lebih tinggi seringkali harus keluar desa karena sarana pendidikan di desa tempat mereka tinggal sangat terbatas. Di sekolah lanjutan proses interaksi menjadi semakin kompleks karena melibatkan anak-anak remaja dari lintas kebudayaan. Tidak hanya itu, karena yang terlibat adalah anak-anak terdidik, maka pola reproduksi kebudayaan yang dihasilkan juga unik dan lebih dinamis.

Dunia pendidikan memiliki ruang akses yang lebih luas dari pada kehidupan di desa yang dibatasi oleh sekat geografis tertentu. Transformasi nilai dan pengetahuan juga lebih mudah didapatkan oleh peserta didik. Tidak jarang, ketika anak-anak pulang ke rumah, mereka membawa konsep nilai dan pengetahuan baru yang kemudian ditransformasi dalam kehidupan di lingkungan keluarga dan desa. Perspektif yang berkembang tentang standar, orientasi, dan gaya hidup seringkali berasal dari ide anak-anak muda yang mengupdate informasi serta pengetahuan di sekolah. Dalam skala yang lebih massif perspektif tersebut berkembang menjadi semacam

kebudayaan baru yang mampu mengimbangi atau bahkan mengalahkan kebudayaan lama generasi tua mereka.

Apa yang terjadi di kalangan masyarakat Banyumasan-migran adalah sebuah proses negosiasi identitas. Mereka mengenalkan identitas sebagai orang banyumasan dengan segala elemen kebudayaan yang melekat, sekaligus mereka juga menjadi kenal dengan berbagai identitas kebudayaan komunitas lain yang dijumpai di daerah migran, baik di Lampung maupun di Kaltim. Identitas yang bernegosiasi meliputi berbagai aspek budaya seperti, bahasa, pakaian, deskripsi diri, kesenian, ritus, atau benda-benda khusus.¹⁰⁹ Dialek bahasa ngapak, janengan, kentongan, grebek sura, aneka selamatan, kudi, adalah simbolisasi budaya dari orang Banyumasan. Pada saat mereka bermigrasi ke Lampung atau Kaltim, di awal kedatangannya memang tidak terfikirkan untuk menjaga atau melestarikan keberadaan simbol-simbol budaya tersebut. Semua masyarakat sibuk dengan bagaimana bertahan hidup di daerah baru.¹¹⁰

Semakin lama mereka tinggal di daerah migran dan melakukan berbagai interaksi serta negosiasi lintas budaya, disamping problem *survival* yang sudah teratasi, masyarakat Banyumasan merasa perlu untuk mempertegas identitas budaya mereka. Alasan yang paling umum adalah adanya perasaan “terancam” secara budaya oleh dominasi budaya lain yang lebih kuat. Jika masyarakat

¹⁰⁹ Rulli Nasrullah, *Komunikasi Antarbudaya: di Era Budaya Siberia* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2012).

¹¹⁰ Wawancara dengan Biyung Dewi di Bandar Lampung 28 Juli 2022. Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Nursodik di Kaltim saat wawancara tanggal 11 Agustus 2022.

Banyumasan tidak “nguri-uri” budaya mereka sendiri, maka dipastikan budaya tersebut akan hilang. Dan pada titik ini mereka akan kehilangan identitas diri sebagai masyarakat Banyumasan. Dalam kalkulasi masyarakat Jawa secara makro, baik di Lampung maupun Kaltim, masyarakat Jawa-migran masih didominasi oleh mereka yang berasal dari luar wilayah Banyumasan. Dengan demikian, budaya Jawa populer di Lampung maupun Kaltim adalah budaya Jawa-mbandek (mataraman/Jawa Timur an) yang berasal daerah Jogjakarta, Solo, Boyolali, Pantura (Pekalongan, Demak, Kudus, Rembang, Pati, dan Jepara), Madiun, Kediri, Ponorogo, Surabaya, Banyuwangi dan wilayah-lain di Jawa Timur. Kondisi ini tentu memunculkan rasa khawatir bagi masyarakat Banyumasan terhadap eksistensi kebudayaan mereka di daerah migrasi. Oleh karena itu, berbagai organisasi dibentuk dalam rangka mempererat tali persaudaraan sesama warga Banyumasan-migran sekaligus menggali berbagai ide tentang upaya mempertahankan budaya dan tradisi Banyumasan.¹¹¹

Sebagai mana lazimnya proses negosiasi yang lain, negosiasi kebudayaan Banyumasan, juga mengalami pasang-surut. Artinya ada masanya dimana proses negosiasi menghasil sesuatu yang menguntungkan budaya Banyumasan, dan sebaliknya, ada kalanya yang justeru merugikan. Dewasa ini, proses negosiasi tersebut nampaknya tidak begitu baik hasilnya bagi masyarakat Banyumasan. Budaya masyarakat modern nampaknya

¹¹¹ Wawancara dengan Zainudin di Pringsewu tanggal 16 Juli 2022 dan dengan Ahmad Sobari, di Kaltim tanggal 10 Agustus 2022.

begitu kokoh dan kuat sehingga efek pengaruhnya hampir dirasakan oleh seluruh komunitas budaya yang ada didunia, termasuk budaya Banyumasan. Hal ini jelas berbeda ketika budaya Banyumasan berinteraksi dengan budaya lokal Indonesia, dimana suasana harmonis sangat nampak dan bisa saling berinteraksi dengan tetap membawa identitas budaya masing-masing. Jika mengacu pada teori Stella Ting-Toomey tentang harmoni interaksi kebudayaan, maka setiap entitas kebudayaan lokal-Indonesia yang saling bernegosiasi memiliki kemampuan mengelola hasrat untuk mendominasi, saling terbuka, dan memiliki toleransi untuk menerima keberagaman. Inilah yang dipraktikkan oleh masyarakat lintas budaya di Indonesia ketika saling bertemu sapa.¹¹²

Suasana berubah drastis ketika modernisasi hadir dengan membawa budaya baru. Negosiasi yang semula menumbuhkan sikap toleran, dimana masing-masing identitas bebas memperkenalkan diri namun menghargai keberadaan identitas lain, berubah menjadi suasana hegemonik dan dominatif, dimana identitas budaya Barat-modern hadir dengan mengusung propaganda kebudayaan global sebagai representasi dari kebudayaan modern. Keberadaan identitas kebudayaan selain yang mereka bawa akan *distigmakan* sebagai kebudayaan masyarakat tradisional yang tertinggal. Peralatan dan sistem propaganda yang canggih semakin membuat kebudayaan Barat-modern diikuti oleh masyarakat Indonesia dan kebudayaan lokal, termasuk kebudayaan

¹¹² Stella Ting-Toomey, "Identity Negotiation Theory", dalam J. Bennett (Ed.), *Sage Encyclopedia of Intercultural Competence*, Jilid I (Los Angeles: Sage, 2015).

Banyumasan semakin ditinggalkan. Dari sekian banyak simbol budaya dan tradisi masyarakat Banyumasan, bahasa nempaknya menjadi yang paling mampu bertahan. Adapun simbol-simbol yang lain seperti tradisi, ritus, dan seni, seolah menjadi barang antik yang sangat susah dijumpai di kalangan masyarakat Banyumasan-migran. Tradisi keagamaan juga mulai kehilangan ruh Banyumasan nya. Hal ini nampak dari tradisi selamatannya, misalnya, meskipun tradisi yang relatif masih mampu bertahan jika dibanding grebek sura, kentongan, dan janengan, praktik pelaksanaannya tidak lagi mencerminkan nilai dan filosofi masyarakat Banyumasan. Masyarakat tidak lagi menganggap bahwa selamatannya yang dilaksanakan oleh orang Banyumasan-migran adalah tradisi keagamaan Banyumasan, melainkan tradisi keagamaan masyarakat Jawa secara umum. Bahkan anggapan ini juga mulai marak dikalangan internal masyarakat Banyumasan yang melaksanakan selamatannya tersebut. Ketika orang Banyumasan-migran melaksanakan selamatannya, maka ungkapan yang sering muncul adalah, “acara selamatannya ini adalah sebagai bentuk menghidupkan tradisi Jawa” bukan “acara selamatannya ini adalah sebagai bentuk menghidupkan tradisi Banyumasan.” Ungkapan ini bahkan sering dijumpai didaerah yang penduduknya mayoritas orang-orang Banyumasan. Sepertinya, menyebut “Jawa” lebih memunculkan rasa percaya diri daripada menyebut “Banyumasan”, dan melebur identitas ke dalam budaya Jawa akan menambah rasa kuat dan aman berhadapan dengan identitas budaya non Jawa dan pribumi.

C. Reproduksi Budaya dan Tradisi Keagamaan: Tantangan Bagi Generasi Milenial Ngapak di Daerah Tujuan Migrasi.

Indonesia sebagai bangsa yang kaya budaya, ratusan bahkan ribuan budaya. Warisan budaya adalah cerminan, bahwanenekmoyangbangsaIndonesiamemilikikecerdasan yang luar biasa dalam menciptakan karya budaya beserta simbol-simbol filosofinya. Kemajuan teknologi internet dengan kemampuannya menembus batas-batas geografis, bahkan seakan dunia tak berjarak, bukanlah penghalang untuk tetap melestarikan budayabudaya kita sendiri¹¹³.

Pola hidup masyarakat masa kini dengan masa dahulu sangatlah berbeda hal ini juga dampak arus globalisasi sehingga perlu penanganan yang lebih baik. Dampak lain dari globalisasi yaitu berkembangnya teknologi-teknologi canggih yang sangat membantu manusia namun juga dapat merusak mental dan moral generasi muda¹¹⁴. Perkembangan globalisasi yang semakin pesat mengakibatkan penetrasi budaya semakin meluas, secara simultan budaya lokal perlahan semakin tenggelam. Pada zaman modernisasi sekarang banyak yang kurang memperdulikan tradisi ini lagi. Padahal tradisi ini sangat penting untuk diajarkan kepada anak-anak mengenai tradisi dan budaya banyumasan kepada generasi milenial di daerah-daerah transmigrasi. Dengan kita memahami

¹¹³ Permadi Aditia, "Peranan Generasi Milenial dalam Melestarikan Budaya Melalui Informasi Digital (The Role of Millennial Generation in Sustaining Culture Through Digital Information), dalam https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3621870

¹¹⁴ Hildigardis M. I. Nahak, "Effort To Preserve Inddonesian Culture In The Era Of Globalization," *Jurnal Sosiologi Nusantara* Vol. 5, No. 1, Tahun 2019, hlm. 66

nilai-nilai budaya dalam masyarakat, dapat meminimalisir hal-hal negatif yang mungkin saja terjadi di lingkungan bermasyarakat.

Kebudayaan dan masyarakat diibatkan bagaikan dua sisi mata uang, yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Di samping itu, Indonesia merupakan negara yang kaya akan berbagai macam budaya sosial masyarakat yang unik dan indah serta sangat cocok bagi para pelancong yang ingin melihat pesona sosial budaya Indonesia. Dalam perkembangan globalisasi menimbulkan berbagai masalah dalam bidang kebudayaan, misalnya: hilangnya budaya asli suatu daerah atau suatu negara, terkikisnya rasa cinta budaya dan nasionalisme generasi muda, menurunnya rasa nasionalisme dan patriotisme, hilangnya sifat kekeluargaan dan gotong royong, kehilangan kepercayaan diri dan gaya hidup kebarat-baratan¹¹⁵.

Dari sisi pola pikir, generasi milenial memiliki perbedaan dengan generasi sebelumnya. Generasi ini dilahirkan dan dibesarkan pada saat gejolak ekonomi, politik, dan sosial melanda Indonesia. Deru reformasi mampu memberikan dampak yang mendalam bagi generasi millennials. Generasi tersebut tumbuh menjadi individu-individu yang *open minded*, menjunjung tinggi kebebasan, kritis dan berani¹¹⁶. Menurut Negus & Pickering,

¹¹⁵ Dyah Satya Yoga Agustin, "Penurunan Rasa Cinta Budaya dan Nasionalisme Generasi Muda Akibat Globalisasi", dalam *JSH Jurnal Sosial Humaniora*, Vol 4 No. 2, November 2011, hlm. 177

¹¹⁶ Badan Pusat Statistik, Statistik Gender Tematik, *Profil generasi Milenial Indonesia* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2018), hlm. 20

sebuah budaya berevolusi bermula sejak proses produksi budaya, reproduksi termasuk juga konsumsi dari budaya tersebut¹¹⁷. Reproduksi budaya juga melihat bahwa yang berkembang bukan hanya benda/artefak budayanya melainkan pemikiran dan gagasan dari budaya tersebut, salah satunya adalah reproduksi ketidaksetaraan kekuatan sosial.

Dalam era globalisasi ini, banyak sekali di temukan problematika kehidupan yang begitu miris sekali jika di dibandingkan dengan problem-problem yang terjadi pada masa 80-an. Yang mana semua ini tidak lepas dari dampak pudarnya tradisi lokal yang sudah mengakar menjadi tradisi melenial yang sudah membuat moral bangsa menjadi brutal. Generasi milenial juga sering disebut sebagai *digital native* atau *next generation*. Mereka lebih memiliki ketertarikan terhadap budaya kebarat-baratan. Hal ini disebabkan penggunaan media sosial yang kurang tepat, sehingga membuat generasi milenial saat ini lebih tertarik dengan budaya luar Indonesia yang dibawa oleh media sosial daripada budaya lokal yang seharusnya kita lestarikan dan kembangkan. Justru dengan adanya media sosial seharusnya kita bisa menjadikan sarana untuk memperkenalkan budaya Indonesia di kancha internasional.

Lazimnya generasi milenial cenderung memiliki persepsi yang berbeda-beda, mereka berpikir budaya lokal adalah budaya yang sudah kuno dibandingkan budaya luar yang dianggap kekinian. Seharusnya generasi milenial

¹¹⁷ K. Negus., & M. J. Pickering, *Creativity, communication and cultural value* (New Delhi, India: Sage Publications, 2004), hlm. 23

mampu menggunakan media sosial untuk menciptakan suatu hal yang inovatif dan berdampak positif untuk negara, sebab dengan hal tersebut kita dapat melihat aneka ragam budaya di Indonesia tanpa harus mendatangi daerah tersebut atau bahkan mendatangkan budayawan dari daerah tersebut.

Masyarakat Indonesia khususnya Jawa sarat dengan istilah tradisi dan budaya. Hal ini dikarenakan di Indonesia tradisi dan budaya Jawa masih dominan sampai saat ini. Beberapa penyebabnya adalah banyaknya orang Jawa yang menjadi pimpinan lembaga tinggi negara sejak zaman sebelum kemerdekaan maupun sesudahnya. Nama dan istilah Jawa juga sangat kental di telinga bangsa Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi dan budaya Jawa telah mampu memberi warna dalam berbagai permasalahan bangsa dan negara di Indonesia.

Masyarakat Jawa pada dasarnya mayoritas beragama Islam, bahkan hingga saat ini masih eksis dengan tradisi dan budaya Jawanya, meskipun terkadang terdapat beberapa tradisi dan budaya tidak sesuai dengan syari'at Islam. Memang ada beberapa tradisi dan budaya Jawa yang dapat diadaptasi dan terus dipegangi tanpa harus berlawanan dengan ajaran Islam, tetapi banyak juga budaya yang bertentangan dengan ajaran Islam. Masyarakat Jawa yang berpegang teguh dengan Islam dengan kuat (*kaffah*), dapat memilih dan memilah mana budaya Jawa yang masih dapat dipertahankan tanpa harus bersebrangan dengan ajaran Islam. Sementara masyarakat Jawa yang tidak memiliki pemahaman agama Islam yang cukup, lebih banyak menjaga warisan leluhur mereka itu

dan mempraktekkannya dalam kehidupan mereka sehari-hari, meskipun bertentangan dengan ajaran agama yang mereka anut. Fenomena seperti ini terus berjalan hingga sekarang.

IPTEKS (ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni) meskipun berkembang semakin pesat, masyarakat Jawa masih mampu menjaga eksistensi dengan berbagai keunikannya, baik dari segi budaya, agama, tata krama, dan lain sebagainya. Namun demikian, dengan perkembangan IPTEKS, secara perlahan mampu menggerogoti keunikan masyarakat Jawa tersebut, terutama dimulai di kalangan generasi mudanya. Di beberapa daerah baik di Lampung maupun Kalimantan Timur, banyak ditemukan masyarakat asal Jawa Banyumasan yang tidak menunjukkan jati diri ke-Banyumasan-nya. Mereka lebih senang berpenampilan lebih modern yang tidak terikat oleh berbagai aturan atau tradisi-tradisi yang justru menghalangi mereka untuk maju.

Modernisasi adalah sebuah proses transformasi menuju ke arah yang lebih maju dalam berbagai aspek kehidupan. Sebagai suatu bentuk perubahan sosial, modernisasi memiliki bentuk perubahan sosial yang teratur atau terencana. Bentuk-bentuk perubahan tersebut dapat ditemukan pada berbagai aspek seperti dalam pertanian, industri, perdagangan maupun sosial budaya.

Gambaran masyarakat Jawa seperti di atas menjadi penting untuk dikaji, terutama terkait dengan praktek keagamaan kita sekarang. Sebagai umat beragama yang baik tentunya kita perlu memahami ajaran agama kita dengan memadai, sehingga ajaran agama ini dapat

menjadi acuan kita dalam berperilaku dalam kehidupan kita. Selain itu, era sekarang kemajuan teknologi internet dengan kemampuannya menembus batas-batas geografis, bahkan seakan dunia tak berjarak, bukanlah penghalang untuk tetap melestarikan budaya-budaya kita sendiri. Selain itu, era saat ini dimana kemajuan teknologi dan internet dengan kemampuan yang dapat menembus batas-batas geografis, bahkan seakan dunia tak berjarak.

Budaya banyumasan di daerah transmigrasi pada generasi milenial saat ini telah mengalami pergeseran. Hal itu disebabkan oleh salah satunya faktor teknologi dan digitalisasi. Tradisi banyumasan yang sarat dengan cablaka itu sangat melekat pada masyarakat banyumasan. Menurut Herusatoto¹¹⁸ ciri orang Banyumas apabila berbicara terlihat *cowag* (keras nada suaranya), *gempluthuk* (pada saat ngobrol seperti saling tergesa-gesa atau cepat menanggapi), logatnya *kenthel*, *luged*, *mbleketaket* (kental, mengasikkan, sedap didengar oleh sesama asal daerahnya). Tata krama dalam masyarakat banyumas lebih menitikberatkan kepada norma-norma sopan santun dalam bermasyarakat. Norma-norma itulah yang menjadi nilai tata krama dalam budaya masyarakat yang beretika, bertata krama, bersopan santun. Dan pentingnya bertata krama di era modern serta kemajuan jaman dan teknologi seperti saat ini tidak hanya terbatas pada perorangan saja. Namun, bertata krama dalam bermasyarakat, berumat, berkemanusiaan serta berbangsa dan bernegara.

¹¹⁸ Budiono Herusatoto, *Simbolisme Jawa*, (Yogyakarta: Ombak, 2008), hlm. 20

Menurut penulis, setidaknya terdapat empat faktor yang menyebabkan hampir punahnya tradisi banyumasan di kawasan transmigrasi. *Pertama*, kesenian dan budaya banyumasan masih dianggap kuno dan kolot oleh sebagian besar kaum milenial sehingga banyak dari mereka yang tidak tertarik untuk melestarikan budaya banyumasan. Sehingga kesenian dan budaya tersebut hanya dijalankan oleh para generasi pertama dan kedua saja yang apabila mereka meninggal otomatis kesenian tersebut akan punah karena tidak ada generasi yang meneruskan. *Kedua*, belum adanya inovasi pengembangan tradisi dan kesenian banyumasan menjadi lebih kreatif dan modern sehingga peminat dan penggemar kesenian tersebut semakin menurun dan hanya didominasi oleh kaum tua. *Ketiga*, kurangnya informasi berbasis digital mengenai pelaksanaan kesenian, sehingga banyak turis asing maupun lokal yang melewatkan acara tersebut ketika berkunjung. *Keempat*, kurangnya generasi penerus yang memiliki minat untuk belajar dan mewarisi kebudayaannya sendiri.

Berdasarkan beberapa uraian di atas, perlu adanya upaya revitalisasi dengan keterlibatan masyarakat terhadap budaya daerah. Masyarakat yang terlibat tidak hanya masyarakat di lingkungan tersebut, namun masyarakat dalam arti luas. Peran penggunaan teknologi informasi juga sangat penting khususnya dalam mengelola keterlibatan banyak pihak untuk menunjang kegiatan revitalisasi¹¹⁹. Dari beberapa tradisi banyumasan memiliki pesan dan informasi positif. Revitalisasi dalam tradisi

¹¹⁹ Ismah, "Melestarikan Tari Ebeg Banyumasan sebagai Upaya Memelihara Kesenian Rakyat", *Jurnal Warna*, Vol. 2, No. 2, Desember 2018, hlm. 39

banyumasan bukan merupakan kegiatan yang mudah, mengingat terbatasnya dokumen-dokumen baik yang yang dapat dijadikan bahan bahan pengembangan.

Ada berbagai upaya yang dapat dilakukan untuk melestarikan budaya banyumasan di daerah transmigrasi diantaranya:

1. Menumbuhkan kesadaran kepada kaum milenial tentang pentingnya budaya banyumasan.

Melalui organisasi banyumasan yang ada di daerah transmigrasi perlu ditanamkan betul, selain bahasa. Karena menurut hasil wawancara dengan beberapa responden, generasi ketiga sudah tidak mengenal tradisi dan budaya banyumasan. Jangankan memakai tradisi yang ada, mengenal saja mereka tidak. Bahkan yang lebih ironi lagi, mereka juga tidak bisa bernahasa ngapak sebagaimana yang biasa disampaikan oleh orang-orang tua mereka.

Menurut Banyumas, esensi perjuangan identitas diarahkan pada terciptanya citra dan karakter positif baik dari sisi kewilayahan maupun manusianya tanpa harus alergi terhadap perubahan. Maksudnya melalui perjuangan identitas, Banyumas harus lebih maju tanpa meninggalkan karakter budayanya yang terbuka (*exposure*), cablaka (*transparancy*) dan dinamis. Sebagai sebuah perjuangan, tentu harus disertai dengan usaha (*effort*), perlawanan (*resistensi*) dan adanya pertahanan (*defens*) yang dilakukan secara bersama-sama oleh seluruh pendukung kebudayaan Banyumas. Dengan demikian budaya banyumasan dapat terwujud sebagai sebuah kekuatan yang terhadap terpaan nilai-nilai

asing yang terus-menerus membanjiri kehidupan sosial masyarakat banyumasan di Kalimantan Timur dan Lampung.

Budaya berfungsi sebagai identitas peradaban bagi masyarakat atau negara yang menjadikannya distingsi antara bangsa satu dengan yang lain. Budaya juga berfungsi sebagai pembatas, pembentuk perilaku kelompok masyarakat, dan media komunikasi¹²⁰. Menurut Djoko terdapat dua faktor yang menjadikan budaya Indonesia mulai terkikis, yakni faktor eksternal dan internal. Secara eksternal ditandai dengan masuknya budaya-budaya luar yang menjadikan Indonesia kehilangan jati dirinya. Sedangkan internalnya adalah sikap tidak mencintai dan menghargai budaya khas Indonesia.

Jatidiri bangsa adalah identitas suatu bangsa yang menjadi pemicu semangat kesinambungan hidup bangsa yang bersangkutan. Demikian pula dengan istilah “jatidiri bangsa Indonesia” adalah identitas bangsa Indonesia yang menjadi spirit kelangsungan hidup bangsa Indonesia. Jatidiri bangsa Indonesia dapat diidentifikasi melalui citra budaya dan peradaban bangsa Indonesia yang telah ada sebelum bangsa ini ada dan merdeka. Jati diri bangsa Indonesia terbentuk karena rakyat Indonesia memiliki pengalaman

¹²⁰ Djoko Mursabdo, *“Degradasi Budaya: Rekonstruksi Nilai Budaya di Tengah Tantangan Global”*, materi yang disampaikan pada Lembaga Eksekutif Mahasiswa Universitas Islam Indonesia (LEM UII) hariJum’at 14 Agustus 2022, dikutip pada <https://www.uui.ac.id/budaya-sebagai-pondasi-jati-diri-bangsa/> pukul 21.00 WIB

kesadaran kebangsaan yang kemudian pada akhirnya melahirkan identitas nasional atau jati diri bangsa¹²¹.

Penguatan jati diri suatu kelompok etnik atau bangsa menjadi sangat penting pada era globalisasi dengan tujuan agar tidak luntur atau tercabutnya akar budaya yang diwarisi dari para pendahulu di tengah-tengah kecenderungan homogenitas kebudayaan sebagai akibat dari globalisasi. Bangsa Indonesia mewarisi berbagai kekayaan alam, kekayaan hayati dan kekayaan keragaman sosio-kultural. Dengan demikian, dalam rangka pencapaian totalitas kesadaran budaya, maka dibutuhkan langkah-langkah laku (tindakan) *ning* (menjernihkan pikiran) dan *neng* (konsentrasi). Melalui langkah-langkah tersebut, maka kita akan dapat menyusuri sejauh mungkin logika sehat orang-orang Banyumas pada masa lalu yang menjadi alasan atas tindakan-tindakan budaya yang banyak di antaranya masih dapat dijumpai hingga saat sekarang.

2. Ikut melestarikan budaya banyumasan dengan cara berpartisipasi dalam pelestarian dan pelaksanaannya.

Budaya banyumasan yang ada di daerah transmigrasi sampai saat ini sudah banyak tergerus oleh zaman. Penting bagi para *kasepuhan* untuk mengajak kepada para kaum millennial untuk turut serta dalam melestarikan budayanya dengan melalui forum-forum atau kegiatan yang sengaja dibuat oleh organisasi ngapak yang ada dan menjadikan mereka

¹²¹ Asykuri Ibn Chamim, dkk., *Civic Education, Pendidikan Kewarganegaraan* (Yogyakarta: Ditlitbang Muhammadiyah dan LP3 UMY, 2003), hlm. 200

kaum millennial untuk turut serta sebagai pelaku budaya tersebut.

Sementara itu dalam hal melestarikan sejarah dan warisan budaya, terdapat dua jenis, yaitu warisan budaya bendawi (*tangible*) dan bukan bendawi (*intangible*) yang merupakan bagian integral dari kebudayaan secara menyeluruh. Sejarah dan warisan budaya mengandung nilai-nilai inspiratif yang mencerminkan tingginya nilai budaya dan peradaban bangsa yang menjadi kebanggaan nasional. Kebudayaan Indonesia harus dikembangkan guna meningkatkan kualitas hidup, memperkuat kepribadian bangsa dan kebanggaan nasional, memperkuat persatuan bangsa, meningkatkan pemahaman tentang nilai-nilai kesejarahan dan wawasan kebangsaan serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Untuk itu pemanfaatan nilai sejarah serta perlindungan, pengembangan, pemanfaatan dan aktualisasi nilai dan tradisi warisan budaya terus dilakukan secara berkelanjutan dalam rangka memperkaya dan memperkuat khasanah budaya bangsa¹²².

3. Mempelajarinya dan ikut Mensosialisasikan kepada kaum millennial sehingga mereka tertarik untuk ikut menjaga atau melestarikannya bahkan mempertahankannya.

Dari beberapa komunitas atau organisasi banyumasan yang ada di kalimantan Timur dan Lampung, mereka hanya melakukan kegiatan yang

¹²² Indardjo, *Analisis Partisipasi Kebudayaan* (Jakarta: Pusat Data dan Statistik Pendidikan dan Kebudayaan, Kemdikbud, 2016), hlm 4.

sifatnya seremonial dan masih minim terhadap sosialisasi tradisi dan budaya banyumasan terlebih tradisi keislaman. Kehadiran mereka nampak belum menghadirkan generasi millennial yang kelak akan menjadi penelur dan pelestari budaya banyumasan.

Pelestarian tradisi dan budaya adalah salah satu strategi untuk menjaga tradisi yang pernah ada, pelestarian tradisi tersebut dimaksudkan supaya tradisi dapat lestari sehingga dapat diwariskan kepada generasi berikutnya dengan tujuan agar dapat dilaksanakan secara turun-temurun. Disinilah perlunya pendidikan bagi masyarakat tentang peran penting pemuda sebagai pemberdaya dalam kebudayaan. Karena pemuda sebagai agen perubahan, tidak akan mampu melakukan perubahan apabila tidak didukung dengan sebuah sistem atau perangkat-perangkat pendukung.

Peran pemuda yang disebutkan dalam Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 40 tahun 2009 tentang Kepemudaan pasal 16 tentang peran pemuda yaitu: "Pemuda berperan aktif sebagai kekuatan moral, kontrol sosial, dan agen perubahan dalam segala aspek pembangunan nasional¹²³." Dalam masyarakat sangat diperlukan peran pemuda sebagai penerus nilai-nilai luhur budaya bangsa, sebagai pondasi dan kekuatan moral, agen perubahan kearah yang lebih baik.

¹²³ Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 40 tahun 2009 tentang Kepemudaan pasal 16.

Beberapa cara yang dapat dilakukan oleh komunitas atau organisasi masyarakat dalam mendukung kelestarian tradisi budaya diantaranya adalah mau mempelajari budaya tersebut, baik hanya sekedar mengenal atau bisa juga dengan ikut mempraktikkannya dalam kehidupan, turut berpartisipasi apabila ada kegiatan dalam rangka pelestarian kebudayaan, mengajarkan kebudayaan itu pada generasi penerus, mencintai budaya sendiri tanpa merendahkan dan melecehkan budaya orang lain, mempraktikkan penggunaan budaya tersebut dalam kehidupan sehari-hari, menghilangkan perasaan gengsi dengan kebudayaan yang mereka miliki, menghindari sikap primordialisme dan etnosentrisme.

Kita semua tidak bisa menyalahkan pemuda apabila mereka tidak mengenal tradisi dan budaya yang ada. Karena mungkin dari diri kita sendiri yang memang kurang melibatkan mereka dalam kegiatan-kegiatan tradisi dan adat banyumasan di setiap event-event tertentu. Suatu kebudayaan dapat berubah sesuai dengan karakteristik dari masyarakat pendukungnya. Kebudayaan selalu berkaitan dengan masyarakat dan sebaliknya masyarakat berkaitan dengan kebudayaan. Oleh karena itu, jika terjadi perubahan terhadap kehidupan masyarakat maka secara otomatis maka kebudayaannya juga ikut berubah. Perubahan tersebut secara umum diakibatkan oleh pengaruh dari modernisasi dan globalisasi yang dibawa oleh perubahan zaman. Akibat dari pengaruh

tersebut maka kebudayaan luar pun ikut mempengaruhi terjadinya perubahan terhadap kebudayaan lokal.

BAB 5 PENUTUP

Memahami reproduksi budaya dan tradisi keagamaan dalam konteks masyarakat Banyumasan-migran bukanlah persoalan yang mudah, karena melibatkan pemahaman tentang budaya dan tradisi keagamaan Banyumasan, proses migrasi masyarakat Banyumasan ke Lampung dan Kalimantan, serta pola reproduksi yang terjadi di kalangan masyarakat Banyumasan-migran.

Budaya banyumasan adalah budaya masyarakat yang tinggal di kawasan Banjarnegara, Purbalingga, Banyumas, Cilacap Kebumen. Dalam makna yang diperluas mencakup Tegal dan Brebes serta daerah lain yang menggunakan bahasa Jawa dengan dialek *ngapak* sebagai Bahasa keseharian. Budaya masyarakat banyumas mencakup bahasa, tata nilai, tradisi, dan ritual tertentu yang sering dipraktikkan oleh masyarakat Banyumasan. Masyarakat Banyumasan dicirikan sebagai masyarakat yang egaliter, apa adanya (*blakasuta*), mengutamakan harmoni, dan atribut lain yang menggambarkan komunitas *wong cilik*.

Masyarakat Banyumasan sangat kaya akan tradisi, baik dalam arti budaya maupun keagamaan. Dalam hal keagamaan masyarakat Banyumasan memiliki tradisi seperti, grebek sura, kentongan, janengan, dan selamatan. Tradisi ini secara turun

temurun dipraktikkan oleh orang-orang Banyumasan sebagai ekspresi ketaatan kepada Allah baik dalam bentuk, syukur, memuji, atau berbagi.

Masyarakat banyumasan banyak yang bermigrasi ke daerah lain di Indonesia. Lampung dan Kalimantan merupakan dua daerah yang paling banyak dituju oleh orang Banyumasan untuk bermigrasi. Migrasi masyarakat Banyumasan terjadi sejak jaman Belanda hingga masa orde baru. Jika di jaman Belanda tujuan memindah masyarakat Banyumasan adalah untuk menambah tenaga kerja disektor pertanian guna menghasilkan hasil bumi dan rempah-rempah untuk kepentingan penjajah, maka di jaman orde baru orientasi migrasi dirubah menjadi mengurangi kepadatan penduduk dan membuka peluang kerja yang lebih baik.

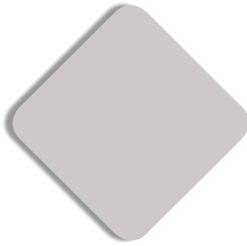
Pola migrasi ada yang bersifat swakarsa, dan ada yang merupakan kebijakan pemerintah. Migrasi swakarsa dilakukan secara mandiri oleh masyarakat karena ingin memperbaiki kehidupan di daerah tujuan. Mereka menentukan sendiri daerah tujuan serta lapangan kerja ada apa yang akan dicari, meskipun Bertani adalah yang paling umum dipilih. Adapun migrasi pemerintah dikenal dengan program transmigrasi, dimana masyarakat sudah tentukan daerah yang akan dituju, lahan yang akan diigarap, serta perumahan sederhana sebagai tempat tinggal mereka. Bahkan mereka juga disediakan modal awal untuk bertahan hidup.

Ada banyak faktor yang menyebabkan masyarakat bermigrasi ke daerah lain, antara lain: 1) faktor ekonomi yang kurang baik di daerah asal, 2) peluang kerja yang lebih baik di daerah tujuan, 3) cerita kesuksesan orang yang lebih dahulu bermigrasi, 4) kepadatan penduduk yang berimbas pada

susahnya mencari peluang kerja, dan 5) propaganda yang dilakukan oleh pelaksana program migrasi.

Di daerah tujuan migrasi, terjadi interaksi yang massif antara masyarakat Banyumasan dengan masyarakat lain yang memiliki karakter budaya berbeda. Dalam interaksi tersebut, terjadi negosiasi yang dinamis antar identitas kebudayaan sebagai sebuah kenicayaan sosial hidup di komunitas migran. Negosiasi yang dilakukan oleh masyarakat Banyumasan berpengaruh pada kelestarian budaya Banyumasan atau semakin terkikisnya budaya Banyumasan. Keduanya bergantung pada pola komunikasi yang dibangun untuk memperkenalkan identitas budaya Banyumasan kepada komunitas budaya yang lain.

Proses panjang negosiasi dan interaksi masyarakat Banyumasan migran dengan identitas budaya komunitas lain, telah melahirkan perspektif yang beragam dikalangan masyarakat Banyumasan mengenai identitas budaya dan tradisinya. Perpektif ini setidaknya telah membuat eksistensi budaya dan tradisi Banyumasan, termasuk tradisi keagamaannya, dalam praktik kehidupan masyarakat Banyumasan-migran teridentifikasi dalam tiga kategori, yaitu: a) ada kelompok masyarakat yang masih mempertahankan keaslian budaya dan tradisi Banyumasan, b) ada kelompok masyarakat yang mengelaborasi kebudayaan Jawa *mbandek* dalam perilaku budaya dan tradisi Banyumasan, dan c) ada kelompok masyarakat yang abai dan tidak peduli terhadap eksistensi budaya dan tradisi Banyumasan. Kelompok yang ketiga ini adalah sebagian besar komunitas milenial Banyumasan-migran yang terpengaruh oleh budaya Barat-modern.



DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Abdullah, Irwan. *Seks, Gender dan Reproduksi Kekuasaan*. Yogyakarta: Tarawang Press, 2001.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Agus Joko Pitoyo dan Hari Triwahyudi. "Dinamika Perkembangan Etnis di Indonesia dalam Konteks Persatuan Negara." *Universitas Gadjah Mada*. Volume 25 Nomor 1 2017.

Agustin, Dyah Satya Yoga. "Penurunan Rasa Cinta Budaya dan Nasionalisme Generasi Muda Akibat Globalisasi". Dalam *JSH Jurnal Sosial Humaniora*. Vol. 4 No. 2, November 2011.

Amin, M. Darori (ed.). *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.

- Ansori, Isa. "Konstruksi dan Reproduksi Simbolik Tradisi Jawa dalam Pertunjukan Teater Remaja Di Kota Solo". dalam *Jurnal Acintya*. volume 6 nomor 1 tahun 2014.
- Appadurai, Arjun. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Transnational Anthropology". dalam RG Fox (ed) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1994.
- Ars, Moh. Nur, dkk. *Sejarah Kota Samarinda*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari*. Damaskus, Dar al-Tuq al-Najah, 1442 H.
- Chamim, Asykuri Ibn, dkk. *Civic Education, Pendidikan Kewarganegaraan*. Yogyakarta: Ditlitbang Muhammadiyah dan LP3 UMY, 2003.
- Colin Mac Andrews dan Rahardjo. *Pemukiman di Asia Tenggara dan Transmigrasi di Indonesia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1979.
- D. Mulyana & J. Rakhmat. *Komunikasi antar Budaya*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- Damami, Muhammad. *Makna Agama dalam Masyarakat Jawa*. Yogyakarta: LESFI, 2002.
- Darmastuti, R. *Mindfulness dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: Buku Litera, 2013.
- David E. Cooper dan Joy A. Palmer. *Spirit of The Environment; Religion, Value, and Environmental Concern*. London, Routledengan, 1998.

- Featherstone, Mike. *Global Culture, Nationalism, globalization and modernity: A Theory, Culture & Society*. London: SAGE 1990.
- Gudykunst, William B. *Theorizing about Intercultural Communication*. California: Sage Publications, Inc. 2005.
- Hall, Stuart, dkk. *Modernity an Introduction to Modern Societies*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Herusatoto, B. *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa dan Ngapak*. Yogyakarta: LKIS, 2008.
- Herusatoto, Budiono. *Simbolisme Jawa*. Yogyakarta: Ombak, 2008.
- Indardjo. *Analisis Partisipasi Kebudayaan*. Jakarta: Pusat Data dan Statistik Pendidikan dan Kebudayaan, Kemdikbud, 2016.
- Joan Hesti Gita Purwasih dan Sri Muhammad Kusumantoro. *Perubahan Sosial*. Klaten: Cempaka Putih, 2018.
- K. Negus,, & M. J. Pickering. *Creativity, Communication and Cultural Value*. New Delhi, India: Sage Publications, 2004.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Rosda, 2000.
- Khadziq. *Islam dan Budaya Lokal: Belajar Memahami Realitas Agama dalam Masyarakat*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Koderi, M. *Banyumas Wisata dan Budaya*. Purwokerto: CV Metro Jaya, 1991.

- Koentjaraningrat. "Metode Wawancara". dalam Koentjaraningrat (ed.). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1991.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 1974.
- Lee, Everett S. *Teori Migrasi*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1976.
- Lustig, Myron W. *Intercultural Competence: Interpersonal Communication Across Cultures*. Boston: Pearson Education, Inc., 2003.
- Mahmud Zaki Najib. *Qiyam min al-Turas*. Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitaab, 1999.
- Mantra, Ida bagoes. *Demografi Umum*. Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2000.
- Mantra, Ida Bagoes. *Migrasi Penduduk di Indonesia: Suatu Analisa Hasil Sensus Penduduk 1971 dan 1980*. Jogjakarta: Universitas Gadjah Mada, 1983.
- Martono, Nanang. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Marvin, Harris. *Theories of Culture in Postmodern Times*. New York: Altamira Press, 1999.
- Meulen, W.J. van der. *Indonesia di Ambang Sejarah*. Jogjakarta: Kanisius, 1988.

- Nasrullah, Rulli. *Komunikasi Antarbudaya: di Era Budaya Siberia*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2012.
- Nawawi, Handari. *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995.
- Nukha, Rosyid, "Reproduksi Budaya dalam Pentas Kesenian Tradisional di Balai Soedjatmoko". dalam *Jurnal Analisis Sosiologi*. volume 6 nomor 1 tahun 2017.
- Nurdin, A. Fauzie. *Sosiologi Pembangunan*. Yogyakarta: Psnta Rhei Books, 2014.
- Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994.
- Priyadi, Sugeng. "Beberapa Karakter Orang Banyumas". dalam *Jurnal Bahasa dan Seni*. Universitas Muhammadiyah Purwokerto. volume 31 nomor 1 tahun 2003.
- Priyadi, Sugeng. "Fenomena Kebudayaan yang Tercermin dari Dialek Banyumas". *Jurnal Humaniora*. Universitas Gajah Mada, Nomor 1 tahun 2000.
- Purwadi. *Upacara Tradisional Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Ravenstein. *Teori Migrasi*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1985.
- Santosa, Iman Budhi. *Spiritualisme Jawa, Sejarah, Laku dan Intisari Ajaran*. Yogyakarta: Memayu Publishing, 2012.

- Saputra, Jhony Hadi. *Mengungkap Perjalanan Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pustaka Media, 2010.
- Soehada, M. *Metodologi Penelitian Sosiologi Agama (Kualitatif)*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2012.
- Soeratno dan Lincoln Arsyad. *Metodologi Penelitian untuk Ekonomi dan Bisnis*. Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 1993.
- Sri Muhammad Kusumantoro dan Joan Hesti Gita Purwasih. *Perubahan Sosial*. Klaten: Cempaka Putih, 2018.
- Sri-Edi, Swasono. *Transmigrasi di Indonesia: 1905-1985*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1985.
- Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss. *Teori Komunikasi: Theories of Human Communication*. Alihbahasa Nila Kartina Kamil. Jakarta: Salemba Humanika, 2009.
- Sumiarti, dan Azka Miftahudin. *Tradisi adat Jawa Menggali Kearifan Lokal Tradisi Sedekah Bumi Masyarakat Banyumas*. Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2018.
- Suparlan, Parsudi, dkk. *Interaksi antar Etnik di Beberapa Provinsi di Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989.
- Suseno, Franz Magnis. *Etika Jawa*. Jakarta: Gramedia, 2001.
- Swasono, Sri Edi. "Transmigrasi di Indonesia: Suatu Reorientasi." dalam Sri Edi Swasono dan Masri

- Singarimbun. *Transmigrasi di Indonesia 1905-1985*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Tjiptoherijanto, Prijono, *Keseimbangan Penduduk. Manajemen Sumber Daya Manusia dan Pembangunan Daerah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999.
- Toefler, Alvin. *The Third Wife*. Alihbahasa Sri Koesdiyantinah. Jakarta: Pantja Simpati, 1992.
- Toomey, Stella Ting-. "Identity Negotiation Theory". Dalam J. Bennett (Ed.). *Sage Encyclopedia of Intercultural Competence*. Jilid I. Los Angeles: Sage, 2015.
- Weeks, John R. *Population: An Introduction to Concepts and Issues*. California: Wadsworth Publishing Co. 1998.
- William, Raymond. *Cultural*. Glasgow: Fontana Paperbacks, 1981.
- Yasin, Moh. (dkk.). *Dasar-Dasar Demografi*. Bandung: Lembaga Demografi UI, 2000.

B. Jurnal

- Ismah. "Melestarikan Tari Ebeg Banyumasan sebagai Upaya Memelihara Kesenian Rakyat". *Jurnal Warna*. Vol. 2 , No. 2, Desember 2018
- Jr., A. Speare. "Residential Satisfaction as an Intervening Variable in Residential Mobility". Dalam *Demography*. Volume.7, tahun 1975.

- Junaidi, Ahmad Arif (dkk.). "Janengan sebagai Seni Tradisional Islam-Jawa". Dalam *Walisongo*. Volume 21, Nomor 2, November 2013.
- Marzali, Amri. "Pergeseran Orientasi Nilai Kultural dan Keagamaan di Indonesia: Sebuah Esai dalam Rangka Mengenang Almarhum Prof. Koentjaraningrat". Dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, volume 30, nomor 3, tahun 2006.
- Nahak, Hildigardis M. I. "Effort To Preserve Indonesian Culture In The Era Of Globalization." *Jurnal Sosiologi Nusantara*. Vol. 5, No. 1, Tahun 2019.
- Nurhuda, Widiani. "Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal: Studi Kasus Masyarakat Samin di Dusun Jepang Bojonegoro." Dalam *Jurnal Teologia*, volume 26 nomor 2, tahun 2015.
- Riyadi, Sugeng. "Budaya Lokal Banyumas: Membangun Integrasi Bangsa" dalam *Prosiding Simposium Internasional Jurnal ANTROPOLOGI INDONESIA I Makassar 2000*.
- Romli, Khomsahrial. "Hubungan Dinamis Antara Pendatang Jawa dan Komunitas Lampung Di Kabupaten Lampung Selatan, Provinsi Lampung". *Jurnal Kom dan Realitas Sosial*. Vol.1, No. 1, Oktober 2010.
- Subur. "Religi Grebeg Sura di Banyumas". Dalam *Ibda'*, volume 15 nomor 1, Mei 2017.
- Suparjo. "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia. *Jurnal Komunika*. Volume II Nomor 2, 2008.

Surono. "Pusat Informasi, Identitas dan Keharmonisan pada Masyarakat Jawa". Dalam *jurnal PATRAWIDYA*. Vol.16 No.1 Yogyakarta.

Suyanto dan Mujid FA, "Pemakaian Bahasa Jawa di Provinsi Lampung Bedasar Data Sensus Penduduk 2010." Dalam *Jurnal NUSA*. Vol. 12. No. 3 Agustus 2017

Waridin. "Faktor-faktor yang Mempengaruhi Migrasi Tenaga Kerja Indonesia (TKI) ke Luar Negeri". *Jurnal Ekonomi Pembangunan*. Volume 3 nomor 2, tahun 2002.

C. Website

<https://www.niaga.asia/kini-hadir-di-kaltim-ikatan-komunitas-ngapak/>.

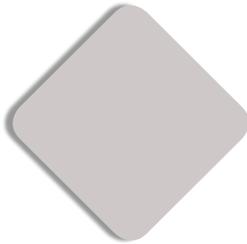
<https://pejengkolan.kec-padureso.kebumenkab.go.id/index.php/web/artikel/4/323>.

<https://ditpdpontren.kemenag.go.id/>.

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3621870

<https://www.uii.ac.id/budaya-sebagai-pondasi-jati-diri-bangsa/>

<https://www.indephedia.com/2019/09/adat-istiadat-unik-dan-terkenaldi.html>



TENTANG PENULIS

Dr. H. Supriyanto, Lc, M.S.I. Lahir di Purbalingga, 26 Maret 1974. Pernah nyantri di PPMWI Kebarongan Kemranjen Banyumas semasa Tsanawiyah dan Aliyahnya. Menyelesaikan studi S1 di Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Kairo tahun 1996. Studi S2 dan S3 dia tempuh di PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sejak 1999 menjadi Dosen Filsafat Islam di UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto. Pernah menjabat sebagai Kepala Pusat Bahasa IAIN Purwokerto 2006-2014, dan menjadi Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan Alumni dan Kerjasama tahun 2014-2019. Aktif di Jajaran PCNU Kabupaten Purbalingga sebagai Wakil Rois Syuriah. Beberapa bukunya yang sudah terbit Dahsyatnya Iman Kepada Malaikat, Tawakkal Bukan Pasrah, Turas Dalam Pandangan Zaki Naguib Mahmud, Ajaran Tasawuf Fariduddin Attar, dan Filsafat Akhlak Ibnu Miskawaih. Beberapa artikelnya terbit di jurnal-jurnal nasional dan internasional.

Agus Sunaryo, Lahir di Jember 28 April 1979. Agus biasa disapanya, ia menempuh studi S1 dan S2 di kampus yang sama yaitu UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Setelah menamatkan studi S2, penulis diterima menjadi dosen di UIN UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto sejak tahun 2009. Selain mengajar

ia juga pernah menjabat sebagai Kepala Pusat Pengabdian Masyarakat LPPM. Saat ini penulis menjabat sebagai Kajur Hukum Islam Fakultas Syariah. Selain itu ia juga aktivis NU sebagai sekretaris Lembaga Bahsul Masail PCNU Kabupaten Banyumas. Selain meneleiti ia juga memeiliki beberapa karya di jurnal nasional dan internasional.

Mawi Khusni Albar, M.Pd.I Pria kelahiran Cilacap 08 Februari 1983. Ayah dua anak (Hebat dan Sakti) merupakan dosen tetap di UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto dan mengajar pada Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan (FTIK). Ia menyelesaikan Studi S1 dan S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain aktif meneliti, ian juga berpengalaman menulis di pelbagai jurnal baik Nasional maupun Internasional, serta beberapa buku juga pernah diterbitkan. Selain mengajar ia juga aktif di berbagai kegiatan sosial. Saat ini ia menjabat sebagai Wakil Ketua GP Ansor Kabupaten Banyumas. Pengalaman kerja pernah menjadi guru hingga kini menjadi dosen.

Ahmad Hazas Syarif, lahir di Desa Tanjung Kerta Kab. Pesawaran Lampung, pada 29 September 1988. Ia tercatat sebagai Dosen Tetap pada Prodi Perbankan Syariah FEBI UIN Raden Intan Lampung. Pria yang kerap disapa Hazas ini merupakan anak bungsu dari pasangan Drs. H. Abdurrahman Hafzain (ayah) dan Hj. Azizah (ibu). Ia memiliki seorang Istri terkasih yang bernama Alfiatus Sholihah dan tiga buah hati, Earlyta Syakila Azzahwa Hafzain, M. Dzafran Rey Hafzain, dan M. Fathan Ryu Hafzain. Penulis menamatkan pendidikan magister di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta bidang Keuangan dan Perbankan Syariah

pada tahun 2013, setelah lulus tersebut beliau langsung mengabdikan diri di Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung sampai dengan sekarang. Ahmad hazas Syarif bisa dihubungi via e-mail hazassyarif@radenintan.ac.id atau hazassyarif@gmail.com.

Reproduksi Budaya dan Tradisi Keagamaan

Masyarakat **Migran** Banyumasan



CV. RIZQUNA

 Jl. KS Tubun Gang Camar RT 05/04
Karangsalam Kidul, Kedung Banteng, Banyumas
 www.rizquna.id  [penerbit_rizquna](https://www.instagram.com/penerbit_rizquna)
 cv_rizqunaa@gmail.com  085257288761

ISBN 978-623-5999-55-5



9 786235 999555