

Totemisme dan Pergeserannya: Studi Terhadap Tradisi Lokal di Sendang Mandong, Klaten, Jawa Tengah

Muh Syamsuddin*

Abstract

Totemism that Emile Durkheim calls the origin of belief in the sacred, is also found in Sendang Mandong, Klaten, Central Java. *Bulus* as a totem is a representation of a local mythological figure, Kyai Gringsing. Reverence for this mythological figure not only helps the conservation of the environment, especially water resources, but also breeds a tradition that run for decades. The tradition includes the *merit sendang wayangan*, *mangan bulus* for the bride, and offerings. The tradition is also a form of ecouter between totemism with the influence of Islam. As the result, Islam Kejawen is existing in Mandong Village. However, the Islam Kejawen is local narrative of totemism and then Islam Kejawen is undocumented and not inherited either in writing or oral tradition. The local narrative is futher undermin by the changes caused by education, modernity, and the development of puritan religious stream.

Keywords: Totemism, Sendang Mandong, Kyai Gringsing, Kejawen.

I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Mitologi dan praktik tradisi yang dihidirkannya sering dianggap sebagai karakter bangsa Timur, sedangkan karakter bangsa Barat adalah rasionalitas dan teknologi. Dalam pandangan manusia Barat, dunia Timur adalah tempatnya “orang yang irasional”. Bangsa Timur, termasuk wilayah Nusantara, dalam paradigma lama yang beredar di Eropa adalah tempat yang dipenuhi penalaran yang buruk dan tidak sistematis. Edward Said dalam bukunya menyatakan:

“...Tiadanya keakuratan, yang dengan mudah merosot menjadi ketidakbenaran, dalam kenyataannya adalah watak utama dari pikiran Timur. Orang Eropa adalah penalar yang cermat; semua pernyataannya mengenai fakta, bebas dari semua bentuk kekaburan. Ia adalah logikawan alami, sekalipun mungkin ia tidak mempelajari logika; ia memiliki pembawaan yang skeptic dan menuntut bukti sebelum menerima kebenaran dari suatu proposisi; intelejensinya yang terlatih bekerja laksana sebuah mesin. Sebaliknya pikiran timur, seperti jalannya yang berliku-liku, benar-benar tidak simetris. Penalarannya paling tidak sistematis”¹.

* Penulis adalah Peneliti LP2M dan Dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan kalijaga Yogyakarta

¹ Edward Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 2001), hlm. 48-49.

Cara berpikir yang menjadi citra bangsa-bangsa Timur adalah dianggap kebalikan dari cara berpikir Eropa. Orang Timur berpikir secara tidak sistematis dan tidak logis, pendapatnya tidak masuk akal dan menyebabkan kekaburan. *Image* tersebut menghadirkan kesan seolah peradaban Timur juga sangat rendah dan tradisinya tidak berarti. Timur dan Barat adalah kompleks, Barat tidak satu, Timur tidak satu, Barat dan Timur kadang menjadi satu, kadang Barat juga berbeda dengan Barat, dan kala Timur juga lain dengan Timur lainnya.

Stereotype tersebut dibantah oleh Bronislaw Malinowski. Melalui riset etnografinya di kepulauan Trobriand, suatu wilayah di Pasifik, Malinowski membuktikan bahwa masyarakat Timur sebagaimana orang-orang Barat adalah orang cerdas, berperhitungan dan masuk akal.² Kepercayaan lokal masyarakat timur yang bercorak magi, tidak ada bedanya dengan agama yang dianut masyarakat Barat, yakni sama-sama berperan sebagai respon terhadap ketidaktauhan. Banyak hal yang menjadi misteri bagi manusia ketika menghadapi alam, terutama bagi masyarakat yang belum mencapai kemajuan teknologi. maka kepercayaan masyarakat seringkali menjadi jaminan psikologis dalam menghadapi ketidakpastian dunia. Oleh karena itu, cara berpikir orang Timur pantas mendapat apresiasi karena memiliki kontribusi bagi kehidupan manusia, khususnya untuk lokalitasnya sendiri.

Sebagai salah satu bangsa Timur, Indonesia adalah negara paling kaya akan khazanah sistem pemikiran timur, melebihi negara manapun di dunia. Keanekaragaman budaya, ras, suku bangsa, etnis, dan golongan di Indonesia merupakan kenyataan yang tidak dapat dipungkiri. Pada tingkat tertentu keanekaragaman itu menimbulkan batas-batas serta perbedaan-perbedaan yang sering menimbulkan ketegangan-ketegangan sosial. Demikian pula keanekaragaman budaya Islam dalam masyarakat pedesaan di sekitar Sendang Mandong, Klaten.

Sebelum dominasi agama-agama besar dan purifikasi agama menggejala di masyarakat Nusantara, kepercayaan lokal memainkan peran penting untuk membantu masyarakat memandang dan bersikap terhadap lingkungan alamnya. Kepercayaan lokal menjadi sistem pemersatu masyarakat dan menjadi medium bagi masyarakat untuk bersikap secara benar terhadap lingkungannya. Harmonisasi berbagai tradisi menjadikan kreatifnya tradisi dan kelahiran berbagai teman baru, seperti masa Islam juga ditandai dengan berbaurnya sufisme dan tradisi lokal seperti ketika Hamzah Fansuri meramu dan menggabungkan Melayu dan Arab³

Kepercayaan lokal seringkali berpusat pada suatu lokus sakral. Lokus sakral ini disebut juga *axis mundi*, yaitu suatu tempat dimana alam gaib dan alam dunia

² Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 27., lihat Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkritis* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm 9-10. , dan lihat pula Al Makin, *Antara Barat dan Timur, Batasan, Dominasi, Relasi dan Globalisasi* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm 233.

³ Lihat Al-Makin, *Keragaman dan Perbedaan Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia* (Yogyakarta: SUKA-Pers, 2016), hlm 246.

terhubung⁴. Di beberapa agama besar, *axis mundi* banyak ditemui, misalnya Bukit Zion bagi orang Yahudi, Ka'bah atau Masjid al-Haram dan Dome of Rock atau Masjid Al-Aqsa bagi Muslim, Vatican city bagi Kristen, Gunung Fuji bagi Agama Shinto, Gunung Meru di India, Gunung Elbruz di Iran, Zinnalo bagi umat Buddha di Laos, dan seterusnya⁵. Demikian pula bagi kepercayaan-kepercayaan lokal, terdapat pula tempat-tempat khusus yang dianggap sebagai *axis mundi* dan kemudian dianggap sebagai tempat (lokus) sakral. Tempat-tempat seperti danau, sungai, dan pohon besar, dapat menjadi lokus sakral bagi masyarakat sekitarnya.

Salah satu lokus sakral yang menarik untuk diteliti adalah sebuah telaga kecil atau dalam bahasa lokal disebut *sendang*, yang berada di Desa Mandong, Kecamatan Trucuk, Kabupaten Klaten, Propinsi Jawa Tengah. Tempat tersebut menyimpan narasi pemikiran lokal yang menarik dan belum diungkap secara ilmiah. Oleh karena itu penelitian ini dilakukan untuk mengungkap narasi lokal tersebut.

B. Metodologi Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif- lapangan (*field-study*) terhadap sekelompok masyarakat dengan latar belakang Islam Kejawen yang tinggal di Desa Madong, Kecamatan Trucuk, Kabupaten Klaten Jawa Tengah. Konteks dalam penelitian kualitatif sangat mempengaruhi makna dari fenomena yang sedang ditelaah, Dengan demikian jenis penelitian ini adalah penelitian budaya (*cultural studies*. Marvin Harris mengemukakan konsep kebudayaan sebagai sesuatu kebiasaan yang dilakukan oleh kelompok masyarakat tertentu, seperti adat atau cara hidup masyarakat. Lawrence Grossberg dan Cary Nelson mengemukakan bahwa *cultural studies* melihat secara kritis masalah-masalah esensial di dalam kebudayaan masyarakat⁶.

Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan setidaknya untuk mengungkap dua hal. Pertama, bagaimana narasi lokal tentang Sendang Mandong. Ini dilakukan untuk memahami sistem kepercayaan lokal terutama mitologi yang terkait dengan Sendang Mandong. Kedua, apa saja budaya atau tradisi yang muncul di masyarakat terkait dengan keberadaan Sendang Mandong dan mitologinya. Upaya mengungkap narasi lokal dan tradisinya yang melingkupinya dirasa penting sebab sejauh ini belum terdapat dokumen tertulis yang secara lengkap mengungkap Sendang Mandong dengan kepercayaan dan praktik-praktik budayanya.

C. Kerangka Teori

Untuk memahami narasi yang berangkat dari sebuah lokus sakral, sebetulnya banyak teori klasik yang dapat digunakan sebagai kerangka pikir dan

⁴ <http://www.ancient-origins.net/myths-legends/axis-mundi-sacred-sites-where-heaven-meets-earth-009464> diakses Maret 2018

⁵ Mircea Eliade, *Mitos Gerak Kembali yang Abadi, Kosmos dan Sejarah*, terj. Cuk Sumana (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), hlm. 13.

⁶ Robert C. Bogdan and Knopp Biklen. *Qualitative research for Education* (Boston: Allyn and Bacon, 1992), hlm. 41., lihat A. Chaedar Alwasilah, *Pokoknya Kualitatif Dasar-Dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif* (Bandung: Pustaka Jaya, 2002), hlm 69.

pisau analisis. Para pemikir seperti E.B. Tylor, J.G. Frazer, Sigmund Freud, Mircea Eliade, Evans-Pritchard, Clifford Geertz, Andrew Lang, dan Emile Durkheim adalah sederet nama yang dikenal memiliki kajian serius tentang tema tersebut. Meskipun semua pemikir tersebut sama-sama berangkat dari penelitian tentang masyarakat archaic, primitive, dan tradisional, namun Emile Durkheim akan banyak dipinjam untuk tulisan ini. Hal ini terutama karena kajian Durkheim memiliki keunikan tersendiri, yaitu *concern*-nya yang tinggi pada dimensi sosial manusia (kemasyarakatan) dalam memaknai dimensi sakral atau kepercayaan.

Di saat para pengkaji agama terfokus pada dimensi keyakinan dan ritual (*belief and practice*), Durkheim datang dengan fokus baru yang ia sebut sebagai totemisme. Bagi Durkheim, akar dari sebuah sistem kepercayaan dapat ditelusur lebih akurat jika mengkaji totem. Totem adalah realitas yang berfungsi sebagai simbol (*emblem*) akan keberadaan sesuatu yang sakral (*the Sacred*).⁷ Aktivitas upacara dalam sistem religi itu terdiri dari upacara intensifikasi untuk mempererat kesatuan dalam kelompok unilineal masing-masing. Dalam upacara-upacara dipergunakan lambang-lambang kelompok (totem) berupa jenis binatang, tumbuh-tumbuhan, gejala alam atau benda. Realitas tersebut dapat berupa apa saja meskipun didominasi oleh binatang dan tumbuhan, terutama yang memiliki keunikan tersendiri atau berbeda dengan yang lain.

Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan lebih cenderung antropologis-fenomenologis. Teori-teori antropologi banyak yang dipinjam untuk menganalisa data yang didapat, namun tidak dipungkiri pula bahwa metode fenomenologis berperan besar dalam membaca symbol-simbol yang diungkapkan oleh subyek. Data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui interview, observasi, dan dokumentasi. Sebagai sebuah kajian yang mengungkap narasi local, interview mutlak diperlukan untuk mencermati fenomena yang terjadi pada subyek, mengingat subyek pada penelitian ini adalah suatu tempat khusus dengan komunitasnya yang khas pula, yaitu Sendang Mandong dari Masyarakat desa Madong. Sedangkan kajian terhadap dokumen dan studi pustaka digunakan selain untuk melengkapi data juga untuk mempertajam analisis.

Dalam perspektif Durkheim, sebagaimana dijelaskan oleh Daniel L. Pals, totem bukanlah sesuatu yang dipuja. Obyek pemujaan yang sesungguhnya adalah sesuatu yang sakral yang berada di balik totem. Lebih jelasnya disebutkan:

Para penganut kepercayaan totem sebenarnya tidaklah memuja seekor kijang, katak atau kakaktua putih. Yang mereka sembah adalah satu kekuatan yang anonim dan impersonal yang dapat ditemukan dalam binatang-binatang tersebut tapi tidak bisa disamakan dengannya. Dan jika kita mau, kita bisa saja mengatakan bahwa dalam kepercayaan totem ini terdapat tuhan yang mereka sembah, namun tuhan itu (im)personal,

⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995), hlm. 99, lihat Koentjaraningrat, dkk., *Kamus Istilah Antropologi* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003), hlm 239.

tuhan yang tanpa nama dan sejarah, imanen ke dalam dunia dan menjejawantah ke berbagai benda yang ada di alam ini⁸.

Meskipun yang dipuja adalah sesuatu yang sakral dibalik totem, bukan berarti totem lantas tidak penting. Durkheim menegaskan bahwa binatang dan tumbuhan totem harus dihormati dan tidak boleh diperlakukan semena-mena⁹. Hal baru dalam keterangan Durkheim terletak pada penemuan *sifat sosial* totem itu. Totem hanya merupakan pernyataan suku bangsa, lambang kekuatan kolektifnya suatu kekuatan yang memang religius. Jika orang menghormati totem, itu karena ia dibawah tekanan suku bangsanya, telah diselubungi dengan corak sakral.

Totem bukanlah fenomena khusus di suatu tempat. Ini tidak terbatas pada masyarakat suku Aborigin di mana Emile Durkheim melakukan penelitiannya. Namun juga berada di banyak tempat lain. Di kalangan masyarakat Melanesia dikenal *mana* yang secara konseptual sama dengan *totem*. Di dalam masyarakat Indian Amerika juga dikenal istilah yang serupa dengan *totem* yaitu *wakan*, *manitou*, dan *orenda*. Dalam masyarakat Jawa, konsep serupa lebih lazim dikenal sebagai *danyang*.

Meskipun menghargai dimensi sakral dibalik totem, namun Emile Durkheim tampak lebih fokus pada bagaimana sebuah totem dimunculkan. Para pengkaji lain, ketika menjelaskan totem, banyak yang terjebak pada pengalaman perjumpaan (*encounter*) antara individu dengan sesuatu yang gaib, yang kemudian disimbolkan. Namun Durkheim terhindar dari kesimpulan ke arah tersebut. Durkheim justru menemukan bahwa kepentingan-kepentingan duniawi (*mundane*) sekelompok orang adalah penggerak utama ide-ide yang melahirkan totem. Lantas Durkheim berkesimpulan bahwa inti dari totemisme adalah kebutuhan masyarakat, terutama kebutuhan untuk menjaga keutuhan sebuah klan.

Totemisme sengaja dibuat oleh *local genius* untuk menjaga beberapa kebutuhan sosial yang harus diutamakan di atas kepentingan pribadi. Sebagaimana diungkapkan pula oleh Robertson Smith bahwa agama-agama suku lebih concern kepada kepentingan komunitas daripada kepentingan pribadi. Membenarkan hal tersebut, Malinowski justru berani menyebut bahwa hakikat dari tuhan adalah masyarakat itu sendiri, *society as the substance of god*¹⁰. Sedangkan agama, menurut Burton L. Mack, adalah cara berpikir tentang konstruksi sosial, *a mode of thinking about social constructs*.¹¹ Dengan demikian, keberadaan sebuah kepercayaan lokal sangat erat kaitannya dengan upaya masyarakat menjadi kelestarian komunitasnya sendiri.

⁸Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ircisod, 2003), hlm. 150.

⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995), hlm. 127, lihat Louis Leahy, *Aliran-Aliran Besar Atheisme Tinjauan Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1985), hlm 38.

¹⁰ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science & Religion and Other Essays* (USA: Doubleday Anchor Book, 1982), hlm. 55.

¹¹ Burton L. Mack, "Social Formation", Willi Braun, Russel T McCutcheon (eds.), *Guide to The Study of Religion* (London: Cassel, 2000), hlm. 287.

Kepercayaan lokal tidak hanya melahirkan narasi mitologis, namun juga sebuah ikatan, norma, bahkan kedisiplinan tertentu. Termasuk di dalamnya adalah pantangan-pantangan yang dalam analisis Durkheim disebut sebagai *taboo*. Munculnya *taboo* tidak lain adalah untuk menyempurnakan (*purism*) sistem totemisme¹². *Taboo* adalah larangan yang dikaitkan dengan keberadaan totem. Freud mencatat bahwa salah satu bentuk *taboo* misalnya adalah larangan berburu dan memakan binatang totem¹³. Masyarakat menempatkan *taboo* sebagai kontrol sosial dan individu. Setiap warga klan dilarang melakukan sesuatu yang dianggap berseberangan dengan totemisme. Misalnya warga dilarang membunuh binatang totem. Pelanggaran terhadap *taboo* tersebut diyakini akan membawa petaka tidak hanya pada individu yang melakukannya, namun sangat mungkin akibatnya menimpa seluruh bagian dari komunitas.

Tulisan ini akan melihat bagaimana totemisme mengada dalam konteks masyarakat di sekitar Sendang Mandong, kemudian bagaimana dampak totemisme tersebut di ranah *practice* (budaya/tradisi) masyarakat sekitarnya, termasuk *taboo* apa saja yang muncul karenanya.

Untuk mengkaji permasalahan tersebut penelitian bercorak kualitatif ini menerapkan pendekatan Sosiologi Agama, sebuah disiplin ilmu yang melihat dinamika beragama dalam masyarakat. Data dikumpulkan melalui observasi dan interview, kemudian dianalisis menggunakan teori-teori sosial.

II. PEMBAHASAN

A. Sendang Mandong

1. Lokasi Sendang

Sendang Mandong berada di desa Mandong, Kecamatan Trucuk, Kabupaten Klaten, Propinsi Jawa Tengah, Indonesia. Desa ini terbagi menjadi tujuh dusun: Jombang Rejo, Plagan, Bendungan, Slaman, Jlogedan, Dukuh, Mandong. Sebagian besar warga Mandong beragama Islam. Mandong merupakan masyarakat agraris dimana mayoritas warganya hidup dari bidang pertanian. Selain bertani, warga Desa Mandong juga berternak sapi, kambing, ayam, bebek, dan ikan lele. Sebagian yang lain berprofesi sebagai pengusaha benang (*lawe*), tukang kayu, dan pedagang tradisional. Mereka yang berdagang biasanya menggelar dagangannya di Pasar Kiringan, Pasar Temuwangi, Pasar Pedan dan Pasar Cawas. Sebagian lagi bekerja dalam bidang tekstil, terutama pemintalan benang dan produksi kain. Hanya sebagian kecil menjadi Pegawai Negeri Sipil (terutama sebagai guru). Selebihnya sebagai pegawai swasta.

Secara administratif, mayoritas warga Mandong beragama Islam. Secara praktis keagamaan, masyarakat Mandong mempraktikkan Islam alikutatif dengan tradisi Jawa. Meski demikian, sebagian mereka juga berafiliasi kepada ormas besar seperti Muhammadiyah dan NU (Nahdhatul Ulama). Beberapa tahun

¹² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995), hlm. 304.

¹³ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama*, terj, Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ircisod, 2003), hlm. 100.

terakhir, ormas MTA (Majelis Tafsir Al-qur'an) juga diminati oleh sebagian warga Mandong. Bahkan di perbatasan Desa Mandong dengan Bero juga berdiri Kantor dan Gedung Serbaguna MTA Cabang kecamatan Trucuk. Namun demikian, corak keIslaman tradisional yang abangan (Islam Kejawen) masih cukup terasa.

Sendang Mandong berada di dusun Mandong bagian selatan, atau biasa disebut Mandong Kidul. Namun sendang Mandong juga dekat dengan perbatasan antara Mandong Kidul, Mandong Lor (Dukuh), dan Desa Bero. Di sisi utara sendang adalah pemakaman umum kemudian dusun Mandong Lor, sedangkan di sisi selatan sendang terdapat SDN Mandong II, TK Pertiwi dan dusun Mandong Kidul. Di sisi timur adalah pesawahan dan gardu irigasi (bagian tenggara). Sedangkan di sisi barat sendang terbentang jalan kampung yang menghubungkan dusun Mandong Kidul dengan Mandong Lor.



Gambar 1. Sendang Mandong sisi timur, tampak saluran irigasi (tengah) dan gardu irigasi yang menyimpan mesin pompa untuk menaikkan air. (sumber: tripmondo.com)

2. Deskripsi Fisik Sendang Mandong

Sendang Mandong merupakan sebuah telaga dengan luas sekitar 500 meter dan bentuk hampir persegi yang cukup simetris. Pada awalnya sendang ini berbentuk menyerupai lingkaran, namun seiring berjalan waktu, perubahan bentuk tak terhindarkan setelah beberapa bagian longsor atau terkikis. Pemerintah setempat kemudian melindungi semua sisi sendang dengan pagar permanen dari semen dan batu bata merah. Sisi barat yang merupakan jalan umum juga ditanggul supaya tidak longsor ke sendang. Tahun 2015, pemerintah daerah setempat melakukan reklamasi dengan cara mengeruk (memperdalam) sendang. Selain itu, tanggul seputar sendang juga diperbaiki agar lebih kuat. Kini bentuk sendang menjadi simetris.

Sendang Mandong awalnya memiliki kedalaman lebih dari 8 meter. Namun akibat pendangkalan, sendang Mandong tinggal sedalam 4-5 meter sebelum

dilakukan reklamasi. Setelah reklamasi, sendang Mandong dikembalikan pada kedalaman semula. Pada saat musim penghujan, air di Sendang Mandong bisa mencapai hampir permukaan. Pada puncak musim penghujan, permukaan sendang dipenuhi oleh ganggang (*algae*). Tumbuhan liar tersebut dapat menutup hampir seluruh permukaan sendang. Biasanya ganggang baru dibersihkan menjelang acara Resik Desa atau ritual tahunan di sendang tersebut.



Gambar 1. Kondisi Sendang Mandong pada puncak musim penghujan, bulan Desember 2008.(sumber: Dokumen Pribadi Erham Budi Wiranto)

Di beberapa sisi tepinya, Sendang Mandong ditumbuhi pohon perindang termasuk beringin. Rumpun beringin terbesar berada di sisi selatan. Keliling lingkarnya diperkirakan mencapai 4 meter. Ranting dan dedaunan beringin ini membuat teduh hampir separuh areal permukaan sendang dan sebagiannya menjadi peneduh bagi kompleks SDN Mandong II. Akar gantung dari beringin tersebut juga cukup banyak, panjang, dan kuat. Beberapa remaja dan pemuda yang bernyali, termasuk anak-anak SD yang nekat, sering bergelantungan dan berayun pada akar-akar tersebut untuk bermain-main. Sayangnya beringin besar tersebut tumbang pada tahun awal 2000an. Beringin anakan yang berada di sisi barat sendang masih terlalu kecil dan tidak dapat menggantikan fungsi beringin besar sebagai peneduh. Sejak tumbangnya beringin besar tersebut, kualitas kondisi sendang semakin menurun. Terutama kualitas dan jumlah debit air yang ada di sendang.

Pada mulanya sumber air di sendang Mandong adalah beberapa *tuk* (mata air). Dalam kepercayaan warga, air sendang Mandong bersumber dari Sendang Jimbung, sebuah telaga besar (waduk alami) yang berada di sisi selatan kabupaten Klaten atau berjarak sekitar 25 km dari sendang Mandong. Warga menganggap

Sendang Mandong sebagai sendang *wadon* (perempuan), sedangkan sendang jimbung sebagai sendang *lanang* (laki-laki). Sehingga mata air yang ada di sendang Mandong diyakini sebagai terusan dari sendang Jimbung. Mata air tersebut terjaga berada di sisi selatan hampir barat daya. Mata air tersebut terjaga selama puluhan tahun karena berada di antara akar-akar beringin besar. Namun sejak tumbanganya beringin tersebut mata air juga semakin hilang. Dampaknya, sendang Mandong berubah dari sumber air sepanjang musim menjadi penyedia air musiman. Hal ini karena ketersediaan air tidak lagi ditopang dari mata air, namun sekedar tampungan dari air hujan. Oleh karena itu, di musim kemarau debit airnya terus menyusut. Bahkan di puncak musim kemarau air sendang bisa habis sama sekali hingga terlihat dasar sendangnya. Oleh karena itu, pemerintah melakukan reklamasi dan pendalaman. Selain untuk menampung lebih banyak air hujan, juga berharap agar mata air yang sempat tersumbat selama pendangkalan dapat muncul kembali.



Gambar 3. Sendang Mandong setelah reklamasi. Tanpa beringin besar, dan dengan bentuknya yang simetris, sendang Mandong semakin kehilangan kesakralannya, tinggal seperti sebuah kolam besar.

Sendang Mandong kini selain berfungsi sebagai irigasi, juga menjadi sarana warga untuk acara berkumpul. Pada Agustus 2017, warga Mandong menggelar memancing bersama di Sendang Mandong untuk merayakan HUT Kemerdekaan RI. Sebanyak 1 kwintal ikan lele dan bawal dilepaskan oleh panitia di sendang tersebut untuk dipancing bersama.

B. Mitologi Sendang Mandong

1. Kyai Gringsing, Remeng, dan Kapulogo

Nusantara kita yang terdiri dari beribu pulau tentu kaya akan legenda dan mitos. Suku-suku di berbagai daerah, juga kepercayaan lokal yang tersebar, menularkan cerita-cerita anggota masyarakat mereka secara oral.¹⁴ Sendang Mandong sebagai geografi sakral tidak terlepas dari tokoh mitologis. Terdapat tiga nama yang dikaitkan dengan Sendang Mandong, yaitu Kyai Gringsing, Kyai Kapulogo, dan Kyai Remeng. Kyai Remeng adalah murid dari Kyai Gringsing. Sedangkan Kyai Kapulogo tidak jelas relasinya dengan yang lain, namun yang jelas ketiga tokoh ini tidak memiliki hubungan darah kekerabatan. Di antara ketiga tokoh tersebut, satu yang dominan dan paling dihormati oleh warga Mandong adalah Kyai Gringsing. Kyai Gringsing, sangat dikenal oleh warga Mandong karena nama Kyai Gringsing juga selalu disebut dalam doa-doa setiap acara tradisional, terutama setiap kenduri, di Mandong. Modin (pemimpin doa) biasanya menyebut nama Kyai Gringsing setelah selesai membaca shalawat nabi. Setelah menyebut nama Kyai Gringsing, modin kemudian membaca doa sesuai keperluan pemilik hajatan. Karena selalu disebut dalam setiap kenduri dan hajatan, maka nama Kyai Gringsing lebih familiar daripada nama kedua tokoh lainnya.

Meski sangat dikenal, tidak ada satu wargapun yang mengaku pernah bertemu Kiai Gringsing. Kyai Gringsing hanyalah tokoh mitologis yang namanya diwarisi secara turun temurun. Sulit untuk mengatakan bahwa Kyai Gringsing adalah tokoh historis, sebab tidak cukup bukti untuk mendukung asumsi tersebut. Tokoh Kiai Gringsing yang disebut oleh literatur biasanya merujuk pada tokoh fiktif dalam karangan S.H. Mintarja. Dalam karya tersebut Kyai Gringsing disebut sebagai keturunan Prabu Brawijaya V. Kyai Gringsing ini, sampai tamat cerita tak pernah di tulis namanya dengan jelas, meski diberikan penjelasan bahwa dia adalah sebagai turunan terakhir Prabu Brawijaya dari kerajaan Majapahit¹⁵.

Nama Kyai Gringsing dan Kyai Remeng juga disebut dalam Pusaka Mangkunegaran. Pusaka merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia Jawa tradisional. Pusaka berkaitan dengan adanya kepercayaan masyarakat Jawa, bahwa kekuatan gaib alam menyatakan diri melalui kekuatan-kekuatan yang tidak kelihatan dan dipersonifikasikan sebagai roh. Pada awalnya pusaka memiliki pengertian sebagai segala sesuatu yang diwariskan, dalam perkembangan selanjutnya kata pusaka lebih ditekankan kepada warisan yang berwujud benda-benda. Keris misalnya meskipun sebagai senjata sudah lama tidak berfungsi, tetapi oleh masyarakat Jawa dibudidayakan sebagai warisan yang dibanggakan dan dihormati. RM Said seorang penerus tradisi Mataram juga memiliki pusaka yang dianggap mempunyai kekuatan adi kodrati sehingga dapat memberi tuah, keselamatan, kewibawaan, kejayaan dan keharmonisan. Kyai Gringsing dan Kyai Remeng termasuk kategori pusaka *ampilan*, yaitu jenis pusaka yang benar-benar sering dibawa oleh pemiliknya. Keduanya adalah pusaka

¹⁴ Lihat Al-Makin, *Keragaman dan Perbedaan Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2016), hlm58

¹⁵https://www.kompasiana.com/sabeta/oleh-oleh-dari-tjersil-api-di-bukitmenoreh_55003e20a33311377251022f

yang berupa senjata. Perbedaannya, Kyai Gringsing adalah pusaka yang berwujud keris, sedangkan Kyai Remeng berwujud tombak¹⁶.

Kyai Gringsing, siapapun dia sebenarnya, bagi warga Mandong tidak lagi dipersoalkan. Warga melihat sosok Kyai Gringsing sebagai leluhur mereka. Seperti kebanyakan desa di Jawa Tengah, mereka umumnya menghargai para leluhur yang sedari awal berjasa terhadap berdirinya desa tersebut. Tokoh leluhur tersebut dianggap berjasa misalnya karena *babad alas* atau membuka lahan untuk perdesaan, atau membebaskan desa dari belenggu tirani masa lalu, atau karena leluhur telah menjadi sokoguru moralitas bagi desa tersebut.

2. *Bulus* sebagai Totem

Sebagaimana dijelaskan Sigmund Freud, dalam kebiasaan totem, sebuah suku atau klan mengasosiasikan diri mereka dengan binatang dan tumbuhan tertentu yang dianggap sebagai obyek sakral. Di Sendang Mandong terdapat binatang totem berupa kura-kura yang dalam bahasa lokal disebut *bulus*. Meskipun pohon beringin besar yang dulu bercokol di sisi selatan sendang juga dianggap sakral, namun bulus memiliki nilai yang lebih sakral. Pohon beringin terkesan sakral, selain karena bentuknya yang besar, juga karena pernah dijadikan tempat bersemedi orang-orang zaman dahulu yang suka mencari wangsit maupun wisik (*bisikan spiritual*). Sedangkan bulus menjadi binatang totem karena warga meyakini bahwa binatang tersebut merupakan representasi jasadiah para tokoh mitologis. Oleh karena nilai mitologisnya, bulus tersebut disebut *danyang*, binatang yang disakralkan.

Terdapat tiga ekor *bulus* yang disakralkan dan dianggap representasi dari tiga tokoh mitologis. Kyai Gringsing dianggap bersemayam dalam jasad *bulus* berwarna *ijolorek ulu* (hijau dengan belang seperti ular). Kyai Kapulogo memiliki ciri khusus pada kepalanya, yaitu berkepala menyerupai naga. Sedangkan Kyai Remeng adalah *bulus* yang berwarna hitam. Tiga ekor bulus tersebut diyakini sebagai 3 kura-kura yang pertama ada di Sendang Mandong, sebelum kura-kura lainnya bermunculan. Munculnya tiga kura-kura yang masing-masingnya berbeda jenis merupakan suatu keanehan. Para bulus tersebut kemudian dianggap tidak memiliki hubungan darah. Apalagi seluruhnya dianggap *bulus lanang* (pejantan) dan dijuluki kyai. Dalam tradisi tutur dikisahkan bahwa Kyai Remeng adalah murid dari Kyai Gringsing¹⁷. Ketiga bulus sakral, konon dahulu cukup sering menampakkan diri di saat sendang masih dalam kondisi terbaiknya. Bulus biasanya muncul menyambut sesaji yang diberikan oleh warga ke Sendang Mandong. Kebahagiaan tertinggi seorang pemberi sesaji adalah ketika makanan sajen yang mereka persembahkan disambut dan dimakan oleh para bulus sakral, sehingga merasa bahwa persembahan mereka “diberkati”.

C. Tradisi Lokal di Mandong

Dalam lokalitas di banyak tempat, beberapa tradisi setempat seringkali bermakna ritual. Tradisi memiliki dimensi sakral. Akan tetapi, fungsi penting dari

¹⁶ <https://plus.google.com/116648139259455569529/posts/MAUVzwwq2jjU>

¹⁷ Wawancara dengan Pak Kismo, Budi, Darmoyo dan informan lain, Juli 2017

ritual sebenarnya terletak pada kemampuannya membangun kohesi sosial dan fungsi-fungsi penting lainnya untuk keutuhan masyarakat.

*“Ritual is a particulaly interesting category of meaningful activity. Ritual increase social cohesion, order social relations, and provide a structure through which actors organize their perceptions of the word”*¹⁸

Beberapa tradisi sakral di desa Mandong adalah:

1. Merti Sendang

Merti Sendang adalah kegiatan membersihkan sendang dari ganggang dan tanaman liar. Kegiatan ini biasanya dilaksanakan menjelang tahun baru Jawa, *Siji Suro*. Warga bergotong royong dalam kegiatan konservasi alam ini. Setelah sendang terlihat bersih, sesaji berupa hasil bumi dan olahan tradisional dipersembahkan kepada Kyai Gringsing dengan cara melemparkannya ke sendang. Ketika binatang totem dahulu masih sering menampakkan diri, prosesi pelemparan sesaji ini menjadi atraksi yang ditunggu-tunggu. Sebagian warga yang masih mempercayai dimensi sakral dari prosesi ini juga menunggu penuh harap akan munculnya para *bulus* yang mengisyaratkan diterimanya sesaji mereka.

2. Wayangan

Sebagai puncak acara merti sendang, dilaksanakan *pagelaran ringgit wacucal* (wayang kulit). Wayang merupakan identitas simbolis manusia Jawa yang mampu menjanjikan gambaran yang komprehensif tentang corak kebudayaan Jawa. Meski wayang telah melebihi berbagai perubahan corak, warna, maupun gaya yang beragam sesungguhnya dari sudut pandang spiritualitas tetaplah sama. Yaitu sebagai wahana dalam mengolah jiwa, batin, mental maupun moral, dalam mengarungi samudra kehidupan. Dalam pagelaran wayang kulit di Sendang Mandong, terdapat beberapa aturan yang tidak boleh dilanggar.

a. Lakon tidak boleh diganti

Pagelaran wayang di Sendang Mandong selalu mengambil tema “Bharatayudha Jaya Binangun”. Kisah Bharatayudha bercerita seputar peperangan antara keluarga Pandawa dan keluarga Kurawa di lembah Kuruseti.

Kisah Baratayuda merupakan bagian dari serat Mahabharata. Namun Baratayuda yang beredar di Jawa pada umumnya diambil dari kitab Kakawin (buku berbahasa Kawi/Jawa Kuno) yang berjudul Baratayuda karangan dua empu bersaudara, Empu Kedah dan Empu Panuluh¹⁹.

Tema yang selalu diulang tiap tahun membuat warga hafal betul jalannya ceita tersebut. Sebagian warga yang sudah bertahun-tahun menyaksikan pagelaran ini mungkin merasa bosan, sehingga kedatangan mereka ke pagelaran justru

¹⁸ Celene Reymomolds and Emily Erikson, “Agency identity, and the emergency of ritual experience”(socius: sociological research for a dynamic world, vol.3, 2017), hlm. 237.

¹⁹ Wiwien Widyawati, *Ensiklopedi Wayang*(Yogyakarta: Pura Pustaka, 2009), hlm. 395, lihat Moh Soehada, *Fakta dan Tanda Agama Suatu Tinjauan Sosio-Antropologi* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam , 2014) ,hlm 118., dan lihat pula Dharmawan Budi Suseno, *Wayang Kebatinan Islam* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), hlm 7.

digunakan untuk kumpul-kumpul dan ngobrol-ngobrol di beberapa sudut luar area pagelaran, di warung-warung tiban, maupun di lahan parkir. Banyak warga yang datang namun tidak menyimak jalannya cerita yang dipertunjukkan. Sebagian warga memilih berdiam di rumah dan hanya sesekali mengunjungi pagelaran, terutama di bagian cerita yang mereka sukai. Misalnya di bagian *goro-goro* yang penuh dengan humor. Biasanya bagian tersebut muncul sekitar pukul 23.00. Kemudian bagian peperangan dengan para *Butha* (Raksasa) di sore hari, dan bagian peperangan antara Dursasana dengan Werkudara pada jam 02.00 dini hari.

Selama puluhan tahun, lakon Bharatayudha Jaya Binangun ini selalu dimainkan. Wajar jika ada suatu waktu, pemerintah desa mengganti lakon pagelaran wayang dengan lakon lain. Perubahan lakon pernah dilakukan pada masa pemerintahan Lurah Martosuwarno. Sesaat setelah pagelaran wayang selesai, warga terserang wabah aneh. Para sesepuh yakin bahwa wabah tersebut ada kaitannya dengan perubahan lakon wayang kulit di Sendang Mandong. Maka diputuskan untuk menyelenggarakan pagelaran ulang wayang kulit tersebut dengan kembali mengambil lakon Bharatayudha Jaya Binangun. Itulah kali pertama dan terakhir, dilaksanakan dua kali pagelaran wayang di Sendang Mandong dalam satu tahun²⁰. Sejak peristiwa tersebut, perubahan lakon menjadi sebuah *taboo* yang tidak pernah dilanggar oleh Pemerintah Desa dan warga Mandong.

b. Dalang Ki Nata Carita dan keturunannya

Tidak hanya judul atau lakon yang tidak boleh diubah, dalang pun tidak boleh diganti dengan dalang lain. Banyak dalang terkenal di daerah Klaten dan Solo Raya, namun dalang-dalang tersebut tidak pernah diminta untuk memainkan pertunjukan wayang di Sendang Mandong. Alasan utama bukan karena masalah anggaran atau faktor lain, namun karena adanya *taboo* yang diyakini warga bahwa dalang wayang sendang Mandong harus Ki Nata Carita atau keturunannya. Ki Nata Carita saat ini (2018) adalah generasi ketiga, setelah Ki Nata Carita II wafat pada tahun 2017. Ki Nata Carita III mulai mendalang sendiri setelah sekian tahun menjadi asisten dalang bagi ayahnya. Meskipun Ki Nata Carita III belum cukup dewasa dan olah vokalnya belum mantap seperti ayahnya, namun warga Mandong tidak punya opsi lain. Wayang harus digelar, dan dalang tidak boleh diganti. Maka pagelaran wayang tahun 2018 dihelat juga dengan dalang muda, Ki Nata Carita III.

c. Harus dilaksanakan tiap tahun.

Pagelaran wayang Sendang Mandong tetap dilaksanakan meskipun dalang masih dalam tahap belajar. Hal ini karena terdapat *taboo* bahwa pagelaran wayang tidak boleh abstain, namun harus dilaksanakan setiap tahun. Pada masa pemerintahan Lurah Sogi, pagelaran wayang pernah absen satu kali. Beberapa saat kemudian salah satu perangkat desa meninggal akibat kecelakaan. Sebagian

²⁰ Wawancara dengan Pak Kismo, Suyanto, Suminto dan informan lain, November 2017.

warga mengkaitkan peristiwa ini dengan absennya pagelaran wayang pada tahun tersebut.

3. Tradisi *Mangan Bulus* bagi Mempelai

Mangan dalam bahasa Jawa berarti memakan, sedangkan *bulus* berarti kura-kura. Tradisi memakan kura-kura tidak bermakna secara denotative, karena faktanya tidak ada hewan kura-kura yang dimasak dan dikonsumsi, bahkan tidak ada pula kue atau makanan tradisional yang dibentuk serupa kura-kura untuk disajikan dan dimakan. Sehingga nama Tradisi Mangan Bulus terkesan kurang representatif. Dalam buku Wahyana Giri (2010) berjudul *Sajen dan Ritual Orang Jawa*, istilah Tradisi Mangan Bulus di Sendang Mandong ini disebut dalam sebuah bab. Giri secara jujur mengakui bahwa ia belum menemukan jawaban mengapa tradisi tersebut dinamakan Mangan Bulus. Namun jika menyimak sejarah mitologi di Sendang Mandong, sebetulnya nama tradisi tersebut cukup masuk akal.

Pada zaman penjajahan Jepang di Indonesia (1942-1945), di desa Mandong mengalami kekurangan bahan makanan. Menurut penuturan Mangun Karso, pada masa itu penjajah Jepang menerapkan kerja paksa kepada warga namun tidak memberikan makanan yang cukup. Warga hanya diberi *grontol* (biji jagung yang direbus) dengan jumlah yang sangat terbatas, yaitu satu *conthong* (bungkus daun pisang yang dibentuk kerucut) untuk satu hari.²¹ Pada saat itulah Sendang Mandong memberikan “berkah”nya. Banyak penyu yang naik ke daratan dan berhenti di pekarangan warga. Biasanya penyu-penyu tersebut berhenti di *peceren* (pembuangan air) di belakang rumah warga. Menurut Kismo, *sing sobo entuk dibelehi*, kura-kura yang berkeliaran ke pekarangan warga boleh dikonsumsi. Daging kura-kura yang datang dengan sendirinya ke pekarangan warga tersebut dipercaya sebagai cara Kyai Gringsing menyelamatkan warga desa dari bahaya kelaparan dan kekurangan nutrisi. Berangkat dari peristiwa tersebut, mangan bulus atau memakan daging kura-kura berarti menerima berkah dari kyai Gringsing.

Cara mendapat berkah (*ngalap berkah*) dengan cara memakan daging kura-kura hanya bisa dilakukan jika kura-kura tersebut “*diterake*”, dikirim langsung oleh Kyai Gringsing ke pekarangan warga. Sehingga sangat tidak diijinkan, bahkan menjadi pantangan untuk menangkap kura-kura yang masih ada di dalam sendang. Oleh karena itu, untuk ngalap berkah “mangan bulus” tidak bisa dilakukan dengan cara menangkap kura-kura yang masih ada di sendang. Sebagai gantinya, para pengalap berkah hanya mengambil dan meminum langsung (tanpa dimasak) air dari Sendang Mandong. Oleh karena itu, dalam tradisi atau ritual Mangan Bulus tidak ada prosesi memakan daging kura-kura, yang ada hanya meminum air mentah (tidak dimasak) dari sendang.

Tradisi Mangan Bulus tidak dilakukan semua orang, namun hanya untuk mempelai yang melaksanakan prosesi pernikahan. Mengenai hal ini, Giri menjelaskan bahwa konon sebelum adanya tradisi ini, setiap pengantin baru selalu menghadapi *bebendu* (hambatan) dalam rumah tangga. Mulai dari kehidupan

²¹ Wawancara dengan Pak Mangun Karso, Ibu Sudarsih dan informan lain, Juli 2017.

berumahtangga yang tidak rukun, perceraian, hingga meninggalnya salah satu pasangan. Hingga suatu saat salah satu warga desa mendapat *wisik* atau bisikan gaib, bahwa pengantin baru yang ingin hidup tentram dan terbebas dari sial dan petaka harus meminum air Sendang Mandong. Sejak itulah tradisi Mangan Bulus dilakukan.

Dalam tradisi Mangan Bulus ini, *ubarampe* atau perlengkapan yang perlu disiapkan untuk upacara di antaranya adalah makanan/ *panganan* berupa jadah, lempur, wajik, dan kue Cara Bikang. Sesaji tersebut diberikan kepada Juru Kunci sendang untuk kemudian dipersembahkan kepada *Ingang Mbahurekso*. Pada saat penyerahan sesaji itulah, mempelai meminum air sendang. Tidak ada aturan khusus tentang jumlah air yang diminum. Namun pengambilan air dari sendang tidak boleh dilakukan sendiri oleh mempelai, hanya boleh dilakukan oleh juru kunci, atau diwakili sesepuh desa, atau setidaknya oleh juru rias pengantin²².

4. Sesajen Hajat

Sesajen sering ditemui di tepi Sendang Mandong. Biasanya sesajen dipersembahkan oleh orang yang sedang memiliki hajat. Standard minimal sesajen adalah tiga jenis bubur; bubur putih (jenang lemu), bubur merah, dan jenang katul, ditambah bunga-bunga segar. Sesajen yang lebih lengkap dapat ditambah buah-buahan, daging dan telur, minuman dalam kendi atau gelas, bahkan sejumlah uang rupiah. Menurut penuturan Kismo, biasanya sesajen dikirim oleh warga yang punya hajat atau warga yang sedang bersyukur. Seringkali sesajen juga merupakan bentuk ungkapan terima kasih warga pada leluhur. Pernah ditemui warga tetangga desa yang juga bersyukur ke Sendang Mandong dengan memberikan sesajen. Warga tersebut bersyukur karena ia merasa dimudahkan dalam usahanya ketika merantau ke Malaysia. Dengan demikian sesajen adalah bentuk *thanksgiving*.

²² Wahyana Giri, *Sajen dan Ritual Orang Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2010), hlm. 69.



Gambar 4. Sesajen minimum, terdiri dari 3 jenis bubur dan bunga segar. (Sumber: Dok. Erham Budi W)

Namun terkadang, sesajen juga merupakan bentuk *magi*, atau dalam bahasa pak Kismo, salah satu tujuan sesajen adalah *nyuwun bantu*, meminta pertolongan. Hal ini mirip analisis Frazer ketika ia menjelaskan bahwa beberapa masyarakat suku melakukan persembahan untuk membujuk suatu yang sakral agar mau membantu memenuhi keinginannya²³. Hal inilah yang dimaksud magi. Frazer kemudian membagi magi dalam dua bentuk, magi hitam jika bertujuan buruk, dan magi putih jika bertujuan baik. Meski fenomena di Sendang Mandong ini mirip praktik magi, pada umumnya warga menolak jika dianggap memohon bantuan kepada Kyai Gringsing dalam arti menggantikan posisi Tuhan sebagai maha pemurah yang dapat memberikan segala sesuatu. Kyai Gringsing hanya dianggap sebagai arwah leluhur, orang suci dan dekat dengan Tuhan, sehingga bisa menjadi perantara untuk lebih terkabulnya doa. Jika demikian, praktik di Mandong kurang tepat jika dianggap sebagai magi, namun akan lebih sesuai jika disebut sebagai *slametan*.

Slametan diadakan untuk suatu peristiwa yang penting dalam perjalanan hidup seseorang. Kebiasaan yang amat diperhatikan dan kerap kali dilakukan oleh hampir seluruh lapisan golongan masyarakat orang Jawa. Menurut Mark Woodward, slametan adalah ritual persembahan untuk Nabi Muhammad, para wali, roh leluhur, yang bertujuan memohon berkah mereka. Lebih jelasnya, Woodward menyatakan:

²³Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama*, terj, Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ircisod, 2003), hlm. 80.

*Slametan is ritual meal at which Arabic prayers are recited and food is offered to the Prophet Muhammad, saints, and ancestors, who are implored to shower blessings on the community*²⁴.

Pada faktanya, meskipun kyai Gringsing disebut dalam doa-doa setiap kenduri, namanya baru disebut setelah shalawat untuk Nabi Muhammad dan salam untuk Syeikh Abdul Qadir Jailani. Dengan demikian, posisi Kyai Gringsing adalah sebagai *ancestor*, leluhur bagi warga Mandong.

Dari pembahasan di atas dapat diketahui bahwa totemisme di desa Mandong berpusat pada mitologi Kyai Gringsing dengan pusat geografi sakralnya berada di Sendang Mandong, dengan perwujudan totem berupa binatang bulus. Totemisme di desa Mandong telah berpadu dengan ke-Islaman yang lentur, sehingga terbentuk tipikal Islam Kejawen yang menjadi keyakinan mayoritas warga desa Mandong. Bentuk akulturasi antara totemisme dengan Islam terlacak dalam doa-doa setiap acara slametan, baik berupa kenduri bersama maupun hajatan pribadi.

D. Perubahan Kultural di Mandong

1. Disconnected Legacy

Tidak ada pewarisan mitologi di desa Mandong. Generasi muda pada umumnya tidak mengetahui, bahkan cenderung apatis, terhadap sejarah desa mereka, terutama terkait dimensi mitologis yang pernah dimiliki desa Mandong. Pewarisan secara *oral tradition* tidak banyak terjadi, apalagi pewarisan tertulis. Oleh karena itu, narasi yang beredar di masyarakat berpotensi lenyap dalam waktu yang tidak lama lagi. Pendidikan dan modernitas adalah faktor-faktor yang mempercepat lenyapnya narasi lokal tersebut. Alih-alih mempertahankan narasi lokal, pendidikan, termasuk mata pelajaran muatan lokal, tidak mampu mentransfer kembali narasi lokal kepada generasi penerus. Narasi lokal mengalami peyorasi (pemburukan makna) karena lekat dengan kesan kuno, terbelakang, klenik, tidak rasional, dan seterusnya. Hal ini berbeda dengan nalar pendidikan modern yang sangat mengedepankan indikator saintifik seperti logis, obyektif, empiris, dan positivis.

Selain itu, pengaruh modernitas juga menjadi faktor penting terputusnya pewarisan narasi lokal. Terutama pengaruh *new media* yang sudah berada dalam genggamannya generasi milenial. Generasi kini memiliki dunia baru, dunia *pop-culture*, yang mengasyikkan dan menghabiskan waktu mereka. Sehingga budaya yang tidak pop semakin kehilangan porsi dalam minat anak muda. Wajar jika budaya lokal yang paling dekat dengan mereka pun akhirnya terlupakan. Satu faktor lain yang juga turut memberangus narasi budaya lokal adalah corak keagamaan baru yang lebih puritan.

2. Puritanisme

²⁴ Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam* (New York: Springer, 2011), hlm. 113, lihat Kodiran, *Kebudayaan Jawa dalam Koentjaraningrat Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Jambatan, 1970), hlm 341, dan lihat pula Ahmad Kholil, *Agama Kultural Masyarakat Pinggiran* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), hlm 91.

Pada dasarnya warga Mandong beragama Islam Kejawen, pengaruh dua ormas besar; NU dan Muhammadiyah juga tidak begitu dalam. Akibatnya generasi muda desa Mandong tidak memiliki basis keagamaan yang kuat. Di sisi lain, pengaruh Islam yang lebih puritan semakin mengepung wilayah Klaten sebagai eksekusi dari menguatnya puritanisme dan konservatisme. Desa Mandong termasuk salah satu wilayah yang terpapar pengaruh tersebut. Beberapa warga menunjukkan ciri-ciri purifikasi, misalnya dengan berpakaian gamis ala Arab dan pada saat yang sama menolak tradisi lokal seperti kenduri dan slametan. Namun demikian, jumlah warga yang demikian masih sangat minoritas.

Pengaruh lain yang cukup efektif melemahkan tradisi lokal adalah gerakan Islam puritan yang lebih aktif di akar rumput. Sebut saja misalnya Majelis Tafsir Al-qur'an (MTA) yang dakwahnya semakin diterima oleh masyarakat yang mulanya cukup awam dalam beragama. Gerakan Islam yang berpusat di Surakarta tersebut memiliki banyak kantor cabang. Basis MTA terdekat adalah desa Bero, desa yang berbatasan langsung dengan desa Mandong di sisi barat. Gedung MTA yang cukup megah hanya berjarak sekitar 500 meter dari Sendang Mandong. Levelnya adalah gedung MTA tingkat kecamatan Trucuk. Dengan aktifismenya yang tinggi, MTA berhasil sedikit demi sedikit mengubah paradigma Islam Kejawen yang dianut masyarakat menjadi corak keIslaman yang dianggap lebih murni (puritan). Meskipun otoritas keagamaan di Desa Mandong, misalnya Masjid Al-Fajr, terkesan membendung pengaruh tersebut, namun kekuatannya tidak sebanding dengan kerja dakwah MTA yang sangat aktif. Upaya yang pernah dilakukan masjid Al-Fajr misalnya mencoret nama ustadz atau khatib yang tergabung dalam MTA, sehingga para ustadz tersebut tidak lagi punya jadwal mengisi khutbah jum'at dan kultum-kultum di masjid Al-Fajr. Namun MTA bukan hanya bergerak di dakwah lapangan, media radio dan televisi MTA juga punya peran besar dalam mengubah paradigma masyarakat Klaten, termasuk desa Mandong. Dengan demikian, tidak terwariskannya narasi lokal, selain karena lemahnya upaya pewarisan, juga karena kuatnya faktor eksternal termasuk berkembangnya Islam puritan.

3. Sekularisasi: dari upacara sakral ke festival

Masyarakat Mandong sebetulnya sudah dalam posisi gamang antara mempertahankan budaya lama atau menerima budaya baru, baik modernitas maupun keagamaan puritan. Setidaknya pewarisan tradisi lokal saat ini lebih sebagai pewarisan bentuk dan semakin kehilangan nilai filosofis apalagi nilai sakralnya. Tokoh mitologis Kyai Gringsing semakin dilupakan, bahkan namanya semakin jarang disebut oleh agamawan. Resik Sendang dan Pagelaran Wayang yang awalnya sangat bernilai sakral, saat ini telah berubah lebih bernuansa festival nan sekular. Wahana permainan semakin banyak dan memeriahkan pasar tiban sehari semalam tersebut. Pengunjung terutama generasi muda, tidak datang untuk secara khidmat menyimak pesan-pesan moral dalam pertunjukan wayang, namun untuk melihat keramaian dan berbelanja.

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Sendang Mandong menjadi *axis mundi* atau wilayah sakral bagi warga Mandong sejak sejarah awal mereka di era pra kemerdekaan, namun mengalami pergeseran di era sekarang. Ketika mayoritas warga masih meyakini keberadaan tokoh mitologis Kyai Gringsing, sikap warga terhadap Sendang Mandong menjadi tradisi kepercayaan lokal yang cukup kompleks.

Pada dimensi mitologis, warga Mandong meyakini spiritual beings bernama Kyai Gringsing, Kyai Remeng, dan Kyai Kapulogo. Ketika tokoh tersebut mewujudkan dalam bentuk totem (danyang) berupa tiga binatang *bulus* (penyu) yang penampakan fisik ketiganya berbeda. Sebagaimana teori tentang Totem dalam analisa Emile Durkheim, masyarakat mensakralkan binatang tersebut. Dengan demikian, kepercayaan lokal di desa Mandong bersifat Totemisme. Manfaat totemisme, dalam paradigma Durkheimian, adalah untuk kepentingan sosial. Dalam konteks Sendang Mandong, totemisme digunakan untuk menjaga kelestarian sendang dan untuk menjaga kesatuan, kerukunan, dan kekompakan masyarakat.

Perjumpaan Totemisme Mandong dengan Islam menghadirkan corak keislaman kejawen yang dianut mayoritas warga Mandong. Kultur Islam Kejawen tersebut mewujudkan dalam beberapa bentuk tradisi seperti *merti sendang*, *wayangan*, *mangan bulus*, dan *slametan*. Akan tetapi tradisi tersebut semakin ditinggalkan oleh generasi muda Mandong. Hal ini terjadi karena tidak terjadi kesinambungan pewarisan tradisi, terutama pada aspek pewarisan narasi dan nilai-nilai di dalamnya. Aspek yang masih terwariskan hanya bersifat seremonial yang kian bergeser kepada festival yang sekular dan kehilangan dimensi kesakralan dan nilai-nilai etisnya. Modernitas dan corak keberagaman yang puritan turut menggusur tata nilai tradisi di Mandong.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan di atas, terdapat beberapa saran yang penulis anggap penting. Pertama, sebagai sebuah upaya historis, narasi lokal di desa Mandong tetap perlu didokumentasikan dengan baik, sehingga diperlukan riset lanjutan untuk menghadirkan narasi lengkap tentang Sendang Mandong. Kedua, perubahan zaman yang tidak terelakkan, baik modernitas maupun perubahan paham keagamaan, sebetulnya masih dapat mengakomodasi beberapa aspek tradisi. Sehingga diperlukan sinergi warga, dimotori oleh pemerintah desa setempat, untuk tetap mewarisi tradisi dengan cara meneruskan yang baik dan kompatibel untuk zaman kini. Misalnya, tradisi wayangan dan resik sendang terus dilakukan namun dimensi sakral bisa diganti dengan pesan-pesan moralitas yang mendamaikan dan pesan-pesan kebangsaan dari pemerintah setempat.

Daftar Pustaka

A. Chaidar, Alwasilah, *Pokoknya Kualitatif Dasar-Dasar Merancang*

M. Syamsuddin: *Totemisme dan Pergeserannya...*

Religi, No. 1, 2017: 96-116

- dan Melakukan Penelitian Kualitatif*, Bandung: Pustaka Jaya, 2002.
- Al-Makin, *Antara Barat dan Timur, Batasan, Dominasi, Relasi, dan Globalisasi*, Jakarta: PT.Serambi Ilmu Semesta, 2015
- _____, *Keragaman dan Perbedaan Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia*, Yogyakarta, SUKA-Press, 2016
- Budi Suseno, Dharmawan, *Wayang Kebatinan Islam*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.
- Connoly, P., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press, 1995.
- Eliade, M., *Mitos Gerak Kembali yang Abadi, Kosmos dan Sejarah*, terj. Cuk Sumana, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
- Giri, W., *Sajen dan Ritual Orang Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2010.
- Kholil, Ahmad, *Agama Kultural Masyarakat Pinggiran*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Jambatan, 1970.
- Koentjaraningrat, dkk., *Kamus Istilah Antropologi*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003.
- Leahy, Louis, *Aliran-Aliran Atheisme Tinjauan Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1985.
- Mack, B. L., "Social Formation", Willi Braun, Russel T McCutcheon (eds.), *Guide to The Study of Religion*, London: Cassel, 2000.
- Malinowski, B., *Magic, Science & Religion and Other Essays*, USA: Doubleday Anchor Book, 1982.
- Pals, D. L., *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama*, terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Reymomolds, Celene and Emily Erikson, "Agency Identity, And The Emergency Of Ritual Experience" *Socius: Sociological Research For A Dynamic World*, vol.3, 2017.
- Said, E., *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 2001.
- Soehada, Moh, *Fakta dan Tanda Agama Suatu Tinjauan Sosio-Antropologi*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- Sutiyono, *Benturan Puritan dan Sinkritis*, Jakarta: Kompas, 2010.
- Widyawati, W., *Ensiklopedi Wayang*, Yogyakarta: Pura Pustaka, 2009,
- Woodward, M., *Java, Indonesia and Islam*, New York: Springer, 2011.

Internet:

- <http://www.ancient-origins.net/myths-legends/axis-mundi-sacred-sites-where-heaven-meets-earth-009464>, diakses Maret 2018
- https://www.kompasiana.com/sabeta/oleh-oleh-dari-tjersil-api-di-bukit-menoreh_55003e20a33311377251022f

<https://plus.google.com/116648139259455569529/posts/MAUVzwq2jjU>

Muh Syamsuddin. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email:
udinalmadury@gmail.com