

PUSLIT GENDER DAN KEPENDUDUKAN
PUSLIT BUDAYA DAN POTENSI MADURA

LPPM-UTM

PROSIDING

SEMINAR NASIONAL GENDER DAN BUDAYA MADURA III



MADURA

Madura dalam Perspektif Budaya, Gender,
Politik, Industrialisasi, Kesehatan,
dan Pendidikan

**PROSIDING SEMINAR NASIONAL GENDER
DAN BUDAYA MADURA III**

**“MADURA DALAM PERSPEKTIF BUDAYA,
GENDER, POLITIK, INDUSTRIALISASI,
KESEHATAN DAN PENDIDIKAN”**

PUSLIT GENDER DAN BUDAYA MADURA LPPM UTM

Bekerjasama dengan

CV. Perwira Media Nusantara (PMN) Surabaya

11 OKTOBER 2016

PERPUSTAKAAN NASIONAL REPUBLIK INDONESIA KATALOG DALAM TERBITAN (KDT)

**“MADURA DALAM PERSPEKTIF BUDAYA, GENDER, POLITIK,
INDUSTRIALISASI, KESEHATAN DAN PENDIDIKAN”**

Tim Editor dan Layout :
Teguh Hidayatul Rahmad
Suryo Hadiwibowo
Muhammad Haris Widjanarko
Luberta Orbawan Wahyudi

Design Cover :
Muhammad Bagus Abiyuda

Cetakan I : Oktober 2016

Diterbitkan Oleh :
PUSLIT GENDER DAN BUDAYA MADURA LPPM UTM

Bekerja sama dengan

CV. Perwira Media Nusantara (PMN) Surabaya
Jl. Griya Kebraon Tengan XVII Blok FI- 10 Surabaya
Telp. 085645678944 ; Fax. 031 7672603
Email : perwiramedia.nusantara@yahoo.co.id
Anggota IKAPI no. 125/JTI/2010

ISBN : 978-602-1187-26-5

**Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang
Sanksi Pelanggaran Pasal 22
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta**

Bismillah al-Rahman al-Rahim

Alhamdulillah, buku prosiding ini terbit karena terselenggaranya Kongres dan Seminar Nasional III dan *call papers*, dengan tema “Madura: Perempuan, Budaya dan Perubahan. Acara ini diselenggarakan oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LPPM) Universitas Trunojoyo Madura pada tanggal 11 Oktober 2016 akan menjadi gerakan perempuan dilihat dari bagaimana perjuangan *ideology* dan *cultural* dalam menggocang sistem dan struktur yang tidak adil buat perempuan. Perubahan social yang terjadi di masyarakat mempengaruhi pemikiran, internalisasi nilai dan mengubah kehidupan serta menggerakkannya untuk mempengaruhi perempuan lain dan anggota masyarakat dalam membangun tata kehidupan yang adil buat perempuan. Dalam wacana gerakan social, gerakan perempuan dikategorikan sebagai Gerakan Sosial Baru. Gerakan perempuan merupakan gerakan kebudayaan yang ditandai oleh sebuah kritik dan transformasi citra perempuan dalam masyarakat dan oleh lahirnya nilai-nilai etis baru. Pendidikan, kultur dan kesadaran perempuan sebagai bagian masyarakat menjadi sangat penting dalam memperjuangkan identitas dan hak-hak azasi mereka. Dengan kesadaran kritis ini pula gerakan perempuan terhindar dari pengaruh dominasi Negara dan ekonomi pasar yang bisa dilihat dari berbagai indikator yang muncul dalam berbagai interaksi dan hubungan yang dijalin para aktor gerakan perempuan. Upaya menarasikan identitas perempuan dalam proses perubahan sosial dipengaruhi wacana besar gerakan perempuan di Indonesia dan gerakan social yang digerakkan pengetahuan dan pengalaman. Gerakan perempuan merupakan gerakan kebudayaan yang merubah tata kehidupan yang memberikan ruang buat perempuan dan laki-laki. Kegiatan ini di dorong untuk membangun pengetahuan perempuan yang selama ini diabaikan tentang apa yang dialami, dirasakan dan dilakukan.

Seminar nasional ini akan menghadirkan Prof. Dr. Mien A Rifa'i (Penulis Buku “Manusia Madura”), D Zawawi Imron (Budayawan Madura) dan Dr. Latief Wiyata (Penulis Buku “Mencari Madura”). Mereka sebagai *keynote speaker*. Panitia dalam seminar nasional menerima 50 makalah terdiri dari (1) batik, jamu, dan kuliner madura. (2) industrialisasi, perkembangan ekonomi, dan sistem pertanian madura. (3) pendidikan dan kebahasaan madura. (4) sosial, budaya, masyarakat madura. (5) perempuan, politik, hukum, dan HAM. (6) problematika remaja dan anak (7) perempuan, teknologi, dan pertanian. (8) perempuan, kesehatan, dan rumah tangga. (9) perempuan, media, dan sastra.

Demikian kata pengantar buku prosiding dengan harapan kekerasan terhadap perempuan kedepannya dapat terhindarkan, sehingga memunculkan kesetaraan dalam ranah pemikiran dan praktik dilapangan. Kegiatan Kongres dan Seminar Nasional III, dengan tema “Madura: Perempuan, Budaya, dan Perubahan” dapat terselenggara dengan baik. Kepada semua pihak yang membantu kelancaran pelaksanaan seminar nasional ini kami ucapkan banyak terima kasih, terutama kepada *keynote speaker* dan Rektor Universitas Trunojoyo Madura. tidak lupa, permohonan maaf atas segala kekurangan dalam penyelenggaraan Kongres dan Seminar Nasional III.

Panitia Seminar Nasional Gender dan Budaya Madura

HALAMAN SAMPUL	i
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
KEYNOTE SPEAKERS	ix
TEMA 1: BUDAYA	
1. Konstruksi Perempuan dalam Wajah Madura	1
• Yuriadi	
2. Perlawanan Perempuan Subaltern pada Kawin Anak Studi terhadap Tradisi Ngala' Tumpangan di Dungkek Sumenap	7
• DR. Tatik Hidayati, M.Ag.	
3. Reaktualisasi Nilai Dasar Budaya Carok dalam Perlindungan Perempuan dan Anak	17
• Erie Hariyanto	
4. Remo To'-Oto' (Sebuah Konsep Bank Syariah dalam Kearifan Lokal Orang Madura)	23
• Ahmad	
5. Stereotype tentang Etnis Madura Sebagai "Intercultural Barrier" dalam Komunikasi Antar Budaya	29
• Nikmah Suryandari	
6. Peran PPL Dalam Keberlanjutan Budidaya Kambing PE Di Kabupaten Purworejo	35
• Tatag handaka, Hermin Indah Wahyuni, Endang Sulastri, dan Paulus Wiryono	
7. Bias Gender Dalam Bahasa	41
• Netty Diah Kurniasari	
8. Perempuan Madura, Tradisi Lokal dan Gender	47
• Rizca Yunike Putri dan Fajar Muharram	
9. Prasangka Istri Pelaut Terhadap Mertua Perempuan yang Tinggal Serumah	53
• Yan Ariyani, S.Psi., M.Psi., dan Desi Kurniya Wati	
10. Tradisi Pernikahan Budaya Madura Sebagai Komodifikasi Untuk Menunjukkan Status Sosial dalam Masyarakat (Studi Kasus Di Pulau Giliyang, Sumenep)	63
• Tiara Widya Iswara dan Irine Firsta Herlia	
TEMA 2: INDUSTRIALISASI	
1. Kontes Kecantikan : Antara Eksploitasi Dan Eksistensi Perempuan	67
• Ani Herna Sari, S.IP, M.Med.Kom	
2. Media Sosial Dan Perempuan	73
• Selfi Budi Helpiastuti	
3. Model Keterlibatan Orang Tua Dalam Kelompok Bermain	79
• Jamilah dan Tri Sukitman	

4. Networking Etnisitas Sebagai Modal Sosial Etnis Madura Di Perantauan	85
• Siti Maisaroh	
5. Perempuan Cantik Dalam Rubrik Gaya–Cantik Majalah Gadis Online: Kajian Wacana Kritis Michel Foucault	93
• Masyithah Maghfirah Rizam, S.S., M.Pd.	
6. Perempuan dan Media “Representasi Seksualitas Perempuan Dalam Meme Komik Line @Konak (Kocak Nakal)”	107
• Deny Satrio Aji, S. Sos	
7. Potensi Pengembangan Kerajinan Batik Gentongan Di Desa Paseseh, Kecamatan Tanjungbumi Madura	113
• Endang Prahastuti	
8. Potret Buruh Migran Perempuan Madura; Antara Kesejahteraan Keluarga Dan ‘Tugas’ Pengasuhan Anak	121
• Jauharotul Makniah	
9. Potret Perempuan Buruh Perusahaan Rokok Di Kota Malang: Diantara Peran Domestik, Peran Produktif dan Peran Publik	125
• Budhy Prianto dan Mardiyono	
10. Representasi Perempuan Dalam Media	137
• Pambudi Handoyo	
11. Sinergitas Baitul Maal Wa Tamwil (Bmt) Dengan Badan Usaha milik Desa (Bumdes) Sebagai Alternatif Penguatan Umkm Masyarakat Pedesaan Di Madura	143
• Ridan Muhtadi, S.Ei dan Arif Rachman Eka Permata, S.Ei	

TEMA 3 : KESEHATAN

1. Faktor-Faktor Perilaku Seksual Pada Wanita Madura Sedang Hamil Normal	153
• Novita Endah Lestari dan Siti Nurfitriah	
2. Ketahanan Pangan Berperspektif Gender	161
• Drs. Purwanto, S.U, M. Phil	
3. Optimalisasi Tanaman Penghasil Pati Di Pekarangan Tanèyan Lanjng Ng Untuk Meningkatkan Ekonomi Rumah Tangga Petani Madura	169
• Eko Setiawan dan Setiani	
4. Pemberdayaan Perempuan Eks Kdrt (Studi Pemberdayaan Perempuan Eks Kdrt Melalui Komunitas Perempuan Bunga Asih)	175
• Merlia Indah Prastiwi., S.Sos.,M.Sosio	
5. Penguatan Gaya Sehat Wanita Madura Melalui Program “Areng Sareng Ajemmo” Sebagai Upaya Pelestarian Sosial Budaya Dan Industrialisasi Di Madura	185
• M. Asif Nur Fauzi, S.Sos M.Si,	
6. Perempuan Dan Kesehatan Reproduksi	189
• Yanti Setianti, Susanne Dida, Kokom Komariah, dan Trie Damayanti	
7. Potensi Cabe Jamu Di Beberapa Kabupaten Di Madura Sebagai Bahan Jamu	195

- Ratna Dewi Judhaswati
8. Potensi Tanaman Lokal Sebagai Alternatif Pemenuhan Gizi Masyarakat Pesisir Madura 203
 - Diana Nurus Sholehah
 9. Upaya Kader Kb Dan Penyuluh Kb (Pkb) Terhadap Peningkatan Partisipasi Pria Dalam Kb Dan Kesehatan Reproduksi Di Kecamatan Kamal Kabupaten Bangkalan Tahun 2016 209
 - Tri Oktaf Kurniawati, S.KM
 10. Kegilaan Dan Peradaban: Model Penanggulangan Gangguan Jiwa Di Pondok Pesantren Al-Bajigur Sumenep Madura 215
 - Iskandar Dzulkarnain

TEMA 4 PENDIDIKAN

1. Dekonstruksi Konsep Cantik Perempuan Madura Dalam Kumpulan Puisi Nemor Kara Karya Penyair Madura 223
 - Hesty Kusumawati, M.Pd
2. Gender Dan Fenomena Patriarki Dalam Sosial Pendidikan Pesantren Studi Tentang Hegemoni Kiai Pesantren Terhadap Sosial Pendidikan Bias Gender 229
 - Abd Hannan
3. Glass Ceiling Dalam Karier Kepemimpinan Perempuan Di Sekolah 235
 - Oksiana Jatiningih
4. Kekerasan Verbal Dalam Rumah Tangga Menurut Analisis Tindak Tutur (Speech Act) 241
 - Iswah Adriana
5. Konsep Diri Etnisitas Madura Pada Anak Usia Sekolah Dasar (Studi Kualitatif Pada Anak Sd Dalam Komunitas Blater Di Kabupaten Bangkalan Bagian Utara) 247
 - Muhaimin
6. Metode Pembelajaran Bahasa Alos Bhesa Madhureh Di Pondok Pesantren Salaf Kabupaten Sumenep 255
 - Lailatul Qadariah SHI.,MEI
7. Pemberdayaan Istri Nelayan Melalui Penguatan Pendidikan Dan Ekonomi 263
 - Tri Sukitman dan Jamilah
8. Pesantren Dan Pelestarian Bahasa Madura: Potensi, Masalah, Dan Tantangan 269
 - M. Mushthafa
9. Revitalisasi Pembelajaran Bahasa Madura Dalam Dunia Pendidikan Berbasis Local Wisdom 277
 - Moh. Hafid Effendy
10. Self Construal Pada Remaja Etnis Madura : Tinjauan Dalam Perspektif Gender 283
 - Yudho Bawono

TEMA 5 : POLITIK

1. Buruh Migran Perempuan Madura Ilegal dan Pengaruh Lembaga Lokal Di Dalamnya 289
 - Adibah Sayyidati
2. Kebijakan Pengurangan Angka Kematian Ibu Melahirkan Di Kabupaten Tuban Dalam Pendekatan Bio-Politik 295
 - Sri Musrifah
3. Pilkada, Dinasti Politik Di Era Desentralisasi 301
 - Yudhi rachman S.sos., M.sosio
4. Politik Perempuan Sebagai Pendobrak Perubahan Di Madura 315
 - Nor Qomariyah
5. Problematika Anak Yang Hidup Tanpa Ayah 321
 - Dra. Nurul Aini, M.Pd.
6. Rekonstruksi Kesadaran Kemanusiaan Sebagai Upaya Penguatan Perlindungan Perempuan 327
 - Siti Maizul Habibah, S.Pd MA
7. Tantangan Pemerintah Kabupaten Sidoarjo Dalam Pengarusutamaan Gender (Pug) 333
 - Munari Kustanto
8. Tradisi Literasi Ulama Madura Abad 19-21 339
 - Iwan Kuswandi
9. Voting In Local Government Authority Be a Acquisition Of Land And Building (Bphtb) Case Study In Cirebon 343
 - Ismayana, SH., MH

PEMADURAN KOSAKATA SERAPAN DARI PERBENDAHARAAN BAHASA ARAB

Mien A. Rifai

Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIP), Jakarta

(“Tang Lebur”, RT 03/RW 15, Kotabatu, Ciomas, Bogor 16610)

Pendahuluan

Saya belum berumur delapan tahun ketika kegiatan mengaji (atau belajar membaca Al Qur’an) di sebuah pesantren kecil desa Ghappora Tenggara di Madura timur dianggap sudah cukup maju untuk mulai mendalami *kêtab*. Karena saya bukanlah santri yang mondog, orang tua saya sangat bangga mendengar laporan kemajuan mengaji anaknya dari kyai haji pemilik dan pengasuh pesantren tersebut. Saya juga ikut berbangga karena menyadari bahwa saya memiliki kelebihan dibandingkan dengan teman-teman yang mengajinya sudah lebih lama dibandingkan dengan diri saya.

Kelangkaan sarana pendidikan pada saat berkecamuknya Perang Kemerdekaan itu mengharuskan orang tua saya menyerahkan sebuah buku tulis kosong kepada pesantren. Seorang santri senior lalu ditugasi untuk menyalin isi sebuah buku babon—yang kami para santri mengenalnya sebagai *Kêtab Pèkkè*—ke dalam buku tulis tadi. Saya masih ingat betapa mengasyikkannya menyaksikan santri tersebut bekerja dengan tekun duduk di langgar menghadapi sebuah meja rendah. Ia terlihat cekatan sekali menggunakan sebuah kalam yang terbuat dari ijuk pohon aren yang dicelupkan ke dalam wadah *mangsèn kalèthek* (dawat hitam yang dibuat dari *to-lato* yang dihasilkan oleh bakaran nyala sumbu lampu minyak kelapa). Karena ternyata hanya satu bagian saja yang disalin dari buku babon tadi, dalam waktu yang tidak terlalu lama siaplah *kêtab* yang harus saya kaji, yang dikalangan para santri disebut *Kêtab Arkan*.

Pada suatu sore yang sudah ditentukan, setelah sang kyai haji membacakan sebuah doa yang harus saya amini, dimulailah pelajaran itu. Untuk itu ia meminta saya menyimak apa yang akan dibacakannya dari *kêtab* yang sudah tergelar di hadapan saya. Dijelaskannya bahwa sesudah mendengar contoh pertama bacaannya tersebut, ia akan mengulang membacanya sekali lagi yang harus saya tirukan. Kemudian baru saya akan dimintanya membaca sendiri kalimat yang baru diajarkannya tersebut beberapa kali sampai dianggapnya saya menguasai isinya. Melihat saya mengangguk tanda mengerti, ia langsung membaca kalimat-kalimat pertama yang tertulis dalam *kêtab* tersebut:

“Arkanus shalati sab’ata asara.

Utawi piro-piro rukune solat iku pitu welas.

Prandhinèng nya’-bânnya’na rokonna salat panèka petto bellâs.”

Sambil mendengarkan bacaannya, saya menyimaknya dengan mengikuti huruf-huruf Arab yang saya tunjuk satu-per-satu dengan sebatang bulu landak seperti diadatkan di pesantren tadi. Saya bisa mudah mengikuti pembacaan beliau tadi karena untungnya semuanya tidak ditulis dengan huruf Arab yang gundul. Dalam hati saya terkagum-kagum pada kehebatan sang kyai, karena menyadari bahwa barusan beliau dengan tepat membaca isi *kêtab* tadi dalam keadaan posisi huruf yang terbalik. Pada pihak lain tanpa disadari badan saya langsung terasa memanas, tubuh bersimbah keringat dingin, dan pikiran menjadi gelap. Penyebabnya adalah karena saya sama sekali tidak mengerti isi pelajaran seperti diutarakan oleh kalimat pertama tersebut.

Saya langsung tahu bahwa kalimat pertama memakai Bahasa Arab, karena mengenal pengejaan dan pembacaan atau pelafalan hurufnya yang tidak berbeda dengan cara kami diajar mengaji Al Qur’an. Tetapi bahasa apa yang digunakan dalam kalimat kedua yang ditulis dengan huruf Arab yang berukuran lebih kecil dengan baris kata-katanya tidak lurus tetapi menyerong ke bawah? Saya juga langsung tahu bahwa kalimat ketiga yang juga ditulis dengan huruf Arab kecil-kecil menggunakan Bahasa Madura yang berlaras bahasa *èngghi-bhunten* yang berundakan tinggi. Baru kali itu saya melihat bahwa huruf Arab <y> rupanya berbunyi <ny> kalau diberi bertitik tiga di bawahnya. Tetapi lalu timbul pertanyaan dalam hati,

mengapa pembacaan kalimat yang menggunakan Bahasa Madura (serta juga bahasa yang belum pernah saya dengar itu) semuanya harus dilagukan seperti orang yang mengaji Al Qur'an?

Saya tidak bisa lama membiarkan diri berkeadaan bingung, sebab pak kyai sudah mengulang membaca kalimat-kalimat tadi, yang sekarang harus saya tiru mengucapkannya walaupun tidak mengerti betul maknanya. Ketika kemudian saya diminta membaca sendiri kalimat-kalimat tersebut, saya tidak mengalami kesulitan dengan bagian yang menggunakan Bahasa Arab dan Bahasa Madura. Akan tetapi tidak demikian halnya dengan kalimat kedua yang memakai bahasa yang tidak saya kenal itu. Repotnya pak kyai sama sekali tidak mau saya melakukan kesalahan dalam membaca dan melafalkannya, sehingga saya sering dikoreksinya karena semuanya harus tepat, tertib, dan berlagu seperti dicontohkannya walaupun saya tidak mengerti isi kalimat yang saya baca keras-keras tersebut.

Melihat kesulitan yang saya hadapi sang kyai lalu menjelaskan bahwa kalimat kedua itu merupakan penjelasan kalimat pertama yang ditulis dalam Bahasa Jawa, sedangkan kalimat ketiga adalah maknanya dalam Bahasa Madura. Walaupun tidak berani menyuarakannya, dalam hati saya mulai berontak sebab benar-benar tidak melihat kegunaannya untuk sekaligus mempelajari terjemahan Bahasa Jawanya. Karena baru kali itu melihat dan membaca sebuah kalimat dalam Bahasa Jawa, keasingannya bagi saya tidak berbeda dengan kalimat yang tertulis dalam Bahasa Arab. Mungkin karena menyaksikan roman muka saya yang kurang senang, sang kyai selanjutnya menekankan bahwa semua yang tertulis itu perlu dipelajari dan dikuasai tanpa kesalahan. Segala sesuatunya tak ubahnya seperti halnya kami para santrinya sudah diajarinya membaca Al Qur'an, yang sama sekali tidak boleh salah walaupun kami tidak (atau belum) mengerti artinya.

Sebagai penambah penjelasan, pak kyai haji selanjutnya mengatakan bahwa *Kètab Pèkkè* yang sedang saya pelajari itu disusun oleh seorang syeh ulama yang sangat terpelajar, jadi tidak mungkin beliau akan menulis sesuatu yang tidak ada gunanya untuk didalami. Mendengar penjelasan itu hati saya malah makin dongkol karena merasa harus mempelajari hal yang saya yakini benar tidak ada manfaatnya. Sebagai akibatnya, kebanggaan bahwa saya telah dianggap sebagai santri istimewa karena sudah diperbolehkan mempelajari *kètab* serta merta menjadi pudar. Ketika itu saya lalu menjadi iri pada teman-teman sebaya saya yang saat itu tentunya sedang asyik bermain kelereng (yang memang sedang 'musim') sehingga sebenarnya lebih beruntung karena tidak diharuskan mendalami *kètab*.

Sekalipun tidak disertai kesenangan, mungkin karena memiliki otak belia yang terhitung encer, tidaklah sulit bagi saya untuk mengapalkan keseluruhan isi *Kètab Arkan* yang ternyata merupakan sebuah buku pelajaran untuk mendalami seluk-beluk rukun salat. Karena saya telah lama belajar bersembahyang dan juga diwajibkan mengerjakannya sehingga secara rutin sudah selalu melakukannya, isi pelajaran yang saya hafalkan tersebut hanyalah mengukuhkan apa yang sudah saya ketahui sebelumnya. Begitu pula karena sudah tahu apa arti wudu, takbir, rukuk, sujud, rakaat, azan, imam, dan makmum, serta mengerti betul apa yang dimaksudkannya dari pengalaman praktik yang dikerjakan sehari-harinya, maka dapatlah isi *Kètab Arkan* saya kuasai dengan sangat baiknya. Tetapi harus diakui bahwa saya tetap tidak memahami arti setiap kata—apalagi keseluruhan uraian yang harus saya baca dan bunyikan tak ubahnya seperti seekor burung beo yang berkicau—yang disajikan dalam Bahasa Jawa. Perkembangan kemajuan saya mendalami *kètab* tersebut ternyata sangat menyenangkan sang kyai haji sehingga dilaporkannya kepada orang tua bahwa saya termasuk salah seorang santrinya yang *tarbhuka* . . .

Pada pihak lain, kemudian ada segi lain yang menyebabkan saya menjadi amat senang mendapatkan kesempatan belajar *Kètab Arkan* tadi. Karena ditulisnya kalimat-kalimat bermakna sama dalam Bahasa Arab dan Bahasa Madura bersandingan secara langsung, pada otak masa kanak-kanak saya waktu itu tertunjukkan banyaknya kesamaan antara kata-kata Bahasa Arab dan Bahasa Madura. Sekaligus saya juga mulai menyaksikan adanya perbedaan antara cara orang Jawa dan orang Madura dalam melafalkan kata-kata Bahasa Arab yang sama, seperti 'solat' dan *salat*. Ketika tak lama kemudian di Sekolah Rakyat (sekarang Sekolah Dasar) saya mulai belajar Bahasa Indonesia, pengalaman masa kecil itu makin membuka mata saya pada kenyataan bahwa Bahasa Madura banyak memiliki kosakata yang sama dengan bahasa lain. Jadi dalam perjalanan waktu, dengan berbagai jalan dan cara agaknya telah dipinjam, dipungut, dan diserap kosakata asing yang ternyata seringkali dilakukan dengan pendekatan 'Madura' yang khas.

Dalam tulisan berikut ini secara ringkas akan dicoba mengulas sekumpulan kosakata Bahasa Madura, khususnya yang pemungutannya dilakukan dari perbendaharaan Bahasa Arab. Tujuannya adalah untuk merekam dan menemukan terdapatnya pola yang mungkin telah terjadi dalam menyerap kosakata pinjaman yang telah dilakukan oleh Bahasa Madura. Jika berhasil mengungkapkannya, sistemnya barangkali bisa dikembangkan untuk digunakan dalam pembentukan istilah yang terkait dengan upaya pencendekiaan Bahasa Madura seperti pernah diusulkan pada kesempatan terdahulu (Rifai 2009).

Dengan demikian akan tersedia sejumlah data dan informasi yang diharapkan dapat dimanfaatkan oleh peneliti, pakar, dan peminat Bahasa Madura yang lebih kompeten dibandingkan dengan diri saya.

Pendekatan yang Dipakai

Bahan baku utama tulisan ini disediakan oleh himpunan kata serapan Bahasa Indonesia dari Bahasa Arab yang dimuat dalam buku *Senarai Kata Serapan dalam Bahasa Indonesia* (Jumariam, Qodratillah, dan Ruddiyanto 1996). Selanjutnya disimak pula kata-kata serapan yang didaftar dalam *Loan-Words in Indonesian and Malay* yang disunting oleh Russell Jones (2006). Data dari daftar-daftar itu kemudian dibandingkan dengan lema dalam kamus-kamus bahasa Bahasa Madura, terutama *Madoereesch – Nederlandsch Woordenboek. I – II* (Kiliaan 1904 – 1905), *Practisch Madurees – Nederlands Woordenboek* (Penninga & Hendriks 1913), *Kamus Bahasa Madura – Indonesia* (Safioedin 1977), dan *Kamus Standard Bahasa Madura – Indonesia* (Pawitra 2009). Ditambah dengan data yang diperoleh dari pengalaman pribadi dalam berbicara sehari-hari langsung dengan berbagai penutur Bahasa Madura, lalu direkam dan ditelaah pola pepaduraan yang diperkirakan telah terjadi dalam memungut kosakata dari Bahasa Arab tadi.

Penyajian data dan informasi serta pembahasannya dilakukan dengan menggunakan kerangka bagan prosedur pembakuan istilah yang dikembangkan oleh Anton M. Moeliono dan Mien A. Rifai seperti dicantumkan dalam *Pedoman Umum Pembentukan Istilah* (Panitia Pengembangan Bahasa Indonesia 2004). Penyuguhan contoh-contoh kasus dilakukan dengan pengurutan kata-kata Bahasa Arab – Bahasa Indonesia – Bahasa Madura, berdasarkan pertimbangan bahwa penyerapannya ke dalam Bahasa Madura boleh jadi telah difasilitasi oleh Bahasa Indonesia.

Sebelum melangkah lebih jauh, sebuah pengakuan terlebih dulu harus segera dilakukan. Saya tidak pernah belajar— sehingga juga sama sekali tidak menguasai— Bahasa Arab. Karena juga amat dipusingkan oleh perbedaan sistem-sistem transliterasi huruf Arab ke huruf Latin yang dianut oleh pelbagai lembaga di Indonesia, dalam kebingungan saya memutuskan untuk mengikuti sistem konvensional yang dipakai oleh jurnal *Karsa* terbitan STAIN Pamekasan yang terlihat lebih sederhana dibandingkan dengan yang lainnya.

Sekelumit Data yang Dihasilkan

Dari buku *Senarai Kata Serapan dalam Bahasa Indonesia* dapatlah diketahui bahwa sudah tercatat sebanyak 1495 kosakata Bahasa Arab yang diserap dalam Bahasa Indonesia. Berdasarkan penilikan dan perhitungan cepat yang dilakukan, terungkap bahwa sekitar sepertiganya rupanya telah dipungut pula oleh Bahasa Madura. Dengan sendirinya sebagian besar kosakata yang dipungut oleh penutur bahasa Madura itu berkaitan erat dengan istilah-istilah keagamaan, yang jalur pengambilannya tentunya dilakukan dalam kegiatan pendidikan agama Islam di berbagai pesantren dan madrasah di Madura serta daerah tapal kuda Selat Madura.

Menarik untuk mencatat bahwa tidak kurang dari 150 kata-kata Bahasa Arab di antaranya telah diserap sepenuhnya ke dalam Bahasa Madura, yang pepaduraannya sering terhitung drastik dilakukannya sehingga corak kearabannya terkadang agak sulit dikenali lagi. Penelaahan lebih lanjut terhadap 150-an kata-kata tersebut memang menunjukkan adanya kesamaan pola dalam penyerapannya, yang secara tidak langsung ataupun disengaja tentunya telah disesuaikan dengan kaidah-kaidah kebahasaan Bahasa Madura. Sebagaimana berlaku juga pada bahasa-bahasa lain, ternyata bahwa dalam melakukan penyerapan kosakata Bahasa Arab oleh Bahasa Madura telah dilakukan melalui empat macam pendekatan, yaitu dengan 1) penyesuaian ejaan dan lafal (*rizq – rezeki – rajhekkè, ta'alluq – takluk – tellok*), 2) penyesuaian ejaan tanpa penyesuaian lafal (*qurban – korban – kurban, witr – witiir – witiir*), 3) tanpa penyesuaian ejaan tetapi dengan penyesuaian lafal (*Allah – Allah – Allah [Alla]*), serta 4) tanpa penyesuaian ejaan dan lafal (*mayyit – mayat – mayyit, tayammum – tayamum – tayammum*). Selain itu dalam melakukan penyerapan kosakata Bahasa Arab oleh Bahasa Madura gapat disaksikan pula terjadinya pola 5) 'sedikit' penyesuaian ejaan dan 'sedikit' penyesuaian lafal (*awwal – awal – awwâl, ajal – ajal – ajâl*)

Untuk membuat catatan ini lebih bermanfaat bagi peneliti lain buat mengembangkan telaahan-telaahan terkait selanjutnya, berikut ini kata-kata Bahasa Arab yang sudah sepenuhnya dimadurakan dicoba dikelompokkan macam polanya.

Karena Bahasa Madura rupanya menghindari bentuk kata yang hanya terdiri atas satu suku, maka pencarian dengan berpedoman pada bentuk *ebbom* yang telah diserap dari Bahasa Belanda *bom*, berhasil menemukan bentuk-bentuk serupa yang bersumber dari kosakata Bahasa Arab.

bab – bab – ebbhâb

jinn – jin – ejjhin

nur – nur – ennor

ruh – roh – erro
shaff – saf – essap
shahh – sah – essa

Begitu pula Bahasa Arab yang kata dasarnya terdiri atas satu suku kata yang diakhiri konsonan ganda ternyata selalu dimunculkan menjadi bersuku kata dua

aql – akal – akkal
batl – batal – bhâttal
fajr – fajar – pajjhâr
jild – jilid – jhilid
sihr – sihir – sêhèr
subh – subuh – sobbhuh
syukr – syukur – sokkor

Karena Bahasa Madura memiliki bentuk konsonan rangkap seperti halnya dengan Bahasa Arab, maka kosakata yang dimadurakan sering lebih mirip bentuknya dengan bahasa sumbernya dibandingkan dengan bentuk serapannya dalam Bahasa Indonesia.

jahannam – jahanam – jâhânnam
muallaf – mualaf – muallaf
muallim – mualim – muallim
sunni – suni – sunni
tahajjud – tahajud – tahajjud
takabbur – takabur – takabbur
tasawwuf – tasawuf – tasawwuf
tawakkal – tawakal – tawâkkal

Walaupun tidak mengandung unsur konsonan rangkap, banyak juga pola pepaduraan yang menyebabkan hasil serapannya lebih mirip dengan bentuk kata Bahasa Arab sumbernya dibandingkan dengan Bahasa Indonesianya.

reyal – rial – rêyal
sabab – sebab – sabâb
syiir – syair – syiir

Pada pihak lain, karena konsonan rangkap merupakan ciri morfologi khas Bahasa Madura, banyak kosaka Bahasa Arab yang sesudah dimadurakan lalu terlihat mengandung konsonan rangkap tersebut sehingga kearaban sumbernya tidak begitu terkentara.

al-arba'a' – Rabu – Rebbhu
arwah – Ruwah – Rebbâ
balig – balig – bhâllik
idar – edar – êddher
itsnain – Senin – Sennèn
khamis – Kamis – Kemmès
mani – mani – mannè
nabi – nabi – nabbhi
rajab – Rajab – Rejjheb
rizq – rezeki – rajhekkè
sabt – Sabtu – Satto
shabr – sabar – sabbhâr
shafar – Safar – Sappar
talaq – talak – tellak

Penyesuaian ejaan memang sering dilakukan dengan menggantikan suatu huruf tertentu dengan huruf lain tertentu pula, sehingga perubahannya berpola yang sering bisa diperkirakan. Huruf <f>, misalnya, sering sekali diganti dengan huruf <p> baik di awal, di tengah, atau pun di akhir kata.

fitnah – fitnah – pètenna
fitrah – fitrah – pètra
muwafaqah – mufakat – mopakat
shifah – sifat – sèpat
syarifah – syarifah – saripa
khilaf – khilaf – hèlap
sarf – saraf – sarap

Kecuali dalam pemakaiannya sebagai nama *Al Qur'an* yang diterima secara utuh oleh banyak bahasa, dalam pepaduraan kosakata Bahasa Arab yang mengandung huruf <q> umumnya diganti dengan <k>.

aqiq – akik – akèk
aqiqah – akikah – kèka
faqir – fakir – pakèr
muqaddimah – mukadimah – mokaddima
muqna'ah – mukena – mokenna
qaus – kaus – kaos
qamus – kamus – kamus/kamos

Akan tetapi ditemukan penggantian huruf <q> dengan <g>, yaitu dalam kasus penyerapan *aqibah – akibat – pangghibât*.

Pada pihak lain, huruf <k> umumnya tetap tidak diganti dengan huruf lain.

kafarah – keparat – kaparat
karamah – keramat – karamat
kitab – kitab – kètab
kafir – kafir – kapèr
kafir – kapur – kapor
wakil – wakil – bâkkèl

Namun dijumpai adanya penggunaan huruf <g> untuk mengganti <k>, yaitu dalam kasus *kibasy – kibas – gibâs*.

Huruf <h> jarang sekali muncul dalam kosakata asli Bahasa Madura, dan dalam kaitannya dengan pepaduraan kosakata Bahasa Arab maka huruf tersebut umumnya berfungsi menggantikan huruf <kh>.

ikhthiyar – ikhtiar – èhtèyar
khilaf – khilaf – hèlap
khuldi – khuldi – holdi

Akan tetapi huruf <kh> dapat pula diganti oleh <k>.

khabar – kabar – kabhâr
khawatir – khawatir – kobâtèr

Hampir sama halnya dengan <h>, huruf <w> malahan tidak pernah muncul di awal kosakata asli Bahasa Madura. Oleh karena itu dapatlah dimengerti jika dalam hampir semua kosakata Bahasa Arab yang tidak berhubungan dengan agama, penyerapannya ke dalam Bahasa Madura hurufnya selalu digantikan dengan .

hayawan – hewan – kèbân
shalawat – selawat – salabât
waqt – waktu – bâkto
wali – wali – bâlli
waris – waris – bâris
wasiyyah – wasiat – bâsèyat

Pada waktu yang sama dijumpai adanya kosakata Bahasa Arab berawalan konsonan <w> yang dilesapkan saat dimadurakan, sehingga kata yang terserap tersebut lalu diawali oleh vokal.

wudlu – wudu – udu’
wujud – wujud – ujud

Dalam memadurakan kosakata Bahasa Arab yang mengandung huruf <z> sering dijumpai kasus penggantian yang dilakukan dengan huruf <j>.

azimah – jimat – jhimat
zakah – zakat – jhekkat
zaman – zaman/jaman – jhâman
zumrud – zamrud – jâmerrud
zuwwada – juadah – jhubâdhâ

Dalam perkembangan baru terutama di lingkungan pesantren dan madrasah, kata *zakat* sudah sering terdengar mengganti *jhekkat*. Dalam istilah keagamaan huruf <z> umumnya dipertahankan.

Pada kasus *asajârâ*, rupanya telah terjadi penggantian huruf <z> dengan <s> melalui jalan yang berbelit.

ziyarah – ziarah – jira/jârâ→sajârâ

Sekalipun pengejaan nama orang Dzulkamain sering diperselangkan dengan Zulkamain, dalam kosakata Bahasa Arab yang mengandung <dz> hurufnya umumnya lalu diganti dengan <d>.

adzan – azan – adân
idzn – izin/idin – èdhi/èdhin
dzikr – zikir – dhikkèr

Dalam Bahasa Madura huruf <zh> yang dijumpai dalam kata *zhuhr* sudah lama diserap menjadi *duhur*, walaupun dalam Bahasa Melayu bentuk serapannya adalah *lohor* (Jones 2008). Dalam versi terakhir Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008) bentuk yang dianjurkan dipakai adalah *zuhur*.

Karena kesulitan membedakan pelafalannya, pepaduraan kata-kata Bahasa Arab yang mengandung huruf <s, sy, sh>, serta <ts> ternyata *digebyah uyah* dengan menggantikannya menggunakan huruf <s>.

sayyid – sayid – sayyid
salamah – selamat – salamet
sunnah – sunat – sonnat
surah – surat – sorat
syart – syarat – sarat
syarif – syarif – sarip
syura – Syura – Sora
shalat – salat – salat
shalih – saleh – salè
shiyam – siam – sèyam
tsalatsa’ – Selasa – Salasa
tsanawiyah – sanawiah – sanawiyah

hisab – hisab – hèsab
lisan – lisan – lèsan
miskin – miskin – mèskèn
khasiyah – khasiat – khasèyat
asyiq – asyik – asi’
khusyu’ – khusyuk – hosu’
musyawarah – musyawarat – mosawara
musykil – muskil – moskèl
hashil – hasil – asèl

ma'shiyyah – maksiat – ma'sèyat
nashihat – nasihat – nasèhat
itsbah – isbat – isbat
mitsal – misal – mèsal

ikhlas – ikhlas – èhlas
kibasy – kibas – gibàs

Karena dimilikinya konsonan beraspira seperti <bh, dh, jh>, dalam menyerap kosakata dari Bahasa Arab tak terhindarkan pepaduraan kosakata yang menggunakan konsonan khas tersebut.

badan – badan – bhâdhân
barakat – berkat – bherkat
'abdi – abdi – abdhi
'adil – adil – adhil
du'a' – doa – dhuwâ
dun-ya' – dunia – dhunnya
darajat – derajat – dhârâjhât
Jum'a – Jumat – Jhuma'at

Di Bangkalan banyak vokal yang mengakhiri suatu kata sering terasprasikan atau seakan-akan dimatikan dengan dengan konsonan <h> (*sabâ – sabâh, belli – bellih, ghuru – ghuruh*). Fenomena tersebut tidak dijumpai di Sampang, Pamekasan dan Sumenep, sebab sebaliknya di ketiga daerah tersebut kosakata Bahasa Arab yang berakhiran huruf <h> malah konsonan tersebut sering dilesapkan.

Allah – Allah – Alla
Aminah – Aminah – Amina
da'irah – daerah – daèra
hadiyyah – hadiah – hadiya
hadrah – hadrah – hadrâ
hijrah – hijrah – hijra
ilmiyah – ilmiah – ilmiya
ijazah – ijazah – ijâsa
jubbah – jubah – jubâ
karabah – kerabat – karabâ
majallah – majalah – majalla
manarah – menara – manara
qafilah – kafilah – kafila
sajjada – sajadah – sajâdâ
tasbih – tasbih – tasbhi
wilayah – wilayah – wilaya

Sebenarnya tidak hanya di akhir kata saja huruh <h> dilesapkan, sebab penghilangannya dapat pula terjadi di tengah kata:

mustahil – mustahil – mostaèl
sahur – sahur – saor

Malahan ada pula pepaduraan kosakata Bahasa Arab yang berhuruf awal <h> yang juga mengalami pelesapan sehingga kosakata itu jadi diawali oleh sebuah vokal.

hafz – hafal – apal
haji – haji – ajjhi
hashil – hasil – asèl
hukm – hukum – okom

Ini membawa pembicaraan kita pada perlakuan terhadap vokal dalam proses pepaduraan kosakata Bahasa Arab. Seperti dapat diharapkan, dalam menyerap kata-kata yang tidak merupakan istilah agama dijumpai perubahan yang sering terlihat memiliki pola beraturan.

Dimilikinya vokal <â> atau a lunak yang dilafalkan seperti <eu> Bahasa Sunda menyebabkan dijumpainya kata serapan dari Bahasa Arab yang pelafalannya lalu berubah.

'adah – adat – adhât
bandar – bandar – bhândhâr
Dajjal – Dajal – Dâjjâl/Jâjjâl
da'wa – dakwa – dâ'wâ

Vokal <u> sering berubah menjadi <o>

makhlûq – makhluk – mahlok
ma'mum – makmum – ma'mom
murtad – murtad – mortad
mushalla – musala – mosolla
qunut – kunut – konnot
rasul – rasul – rasol
ruhani – rohani – rohani
rukun – rukun – rokon
tula – tula – tola
'umr – umur – omor
umma – umat – ommat

Vokal <i> sering diubah menjadi <è>

akhir – akhir – akhèr
halihwal – (hal)ihwal – èhwal
himar – himar/hemar – hèmâr
hisab – hisab – hèsap
ikhlas – ikhlas – èhlas
'ilmu – ilmu – èlmo
kitab – kitab – kètab
li'llahi – lillahi – lèlla
miskin – miskin – mèskèn
nashib – nasib – nasèp
niyyat – niat – nèyat
qimah – kimah – kèma
rahim – rahim – rahèm
tafsir – tafsir – tapsèr
talqin – talkin – talekkèn

Sejalan atau sekaitan dengan kedua pola perubahan vokal tersebut di atas, lalu dijumpai adanya kata yang bersuku kata dua yang berturut-turut bervokal <u> dan <i> yang ketika dimadurakan lalu berubah menjadi <o> dan <è>

muhrim – muhrim – mohrèm
mukim – mukim – mokèm
munkir – mungkir – mongkèr
murid – murid – morèd
muslim – muslim – moslèm

Dijumpai pola dua suku kata bervokal <u–u> yang dalam pepaduraannya lalu berubah menjadi <o–u>

funduq – pondok – pondhuk
qubur – kubur – kobhur
sujud – sujud – sojud

Pola ini mungkin terjadi karena mengikuti adanya bentuk *pojhur* dan *onjhur* yang merupakan kosakata asli Bahasa Madura, serta juga terdapatnya pola pepaduraan dari kosakata bahasa lain yang sebelumnya sudah dipraktikkan orang, seperti *pondhut – pondhut*, *suguh – soghu*, *tunjuk – toddhu*.

Penulisan kata Bahasa Arab yang mengandung bentuk pelafalan seperti diftong <au> lalu diubah menjadi <o>.

haul – haul – (eh)hol
jauhari – jauhari – johari
maulud – Maulud – Molod
mausim – musim – mosèm
taubah – tobat – tobhât

Kasus pepaduraan *khawatir – khawatir – kobâtèr* yang terkesan terkait dengan pola ini, maka prosesnya mungkin terjadi karena pelafalannya yang bisa mirip diftong.

Pembahasan Sekadarnya

Dipergunakannya pola-pola bentuk penyerapan yang banyak itu sekaligus dalam beberapa kasus pepaduraan kosakata Bahasa Arab sering menimbulkan kesan sepiantas bahwa kegiatannya telah dilakukan tanpa berpola. Kesan ini terutama timbul kalau hasil pepaduraannya dibandingkan dengan bentuk serapannya dalam Bahasa Indonesia. Akan tetapi jika dianalisis secara lebih cermat masih terlihat adanya “keteraturan” yang mendasarinya.

Bentuk pepaduraan *du’a’ – doa – dhuwâ* dapat dijelaskan dengan kenyataan bahwa bunyi pelancar w dan y yang selalu diucapkan di antara dua vokal dalam suatu kata selalu ditulis. Untungnya hal itu tidak berlaku dalam penulisan kalimat, sebab rangkaian kata *Ghustè Allah* dalam pembicaraan oleh seorang penutur Bahasa Madura selalu dilafalkan [ghusteyalla].

Pada pihak lain memang dijumpai bentuk-bentuk pepaduraan yang sangat tidak teratur sehingga sulit dijelaskan pola pembentukannya.

fardl – perlu – parlo
fudluli – peduli – parduli
kufiyya – kopiah – kocca
masjid – masjid – masèghit
nafs – nafsu – nakso
sadaqa – sedekah – sandhekka
sinwal – seluar – salebbâr

Sulit untuk tidak menyimpulkan bahwa dalam kasus ini telah terulang terpakainya pola penyerapan sembarangan kosakata Bahasa Belanda *domme kracht* menjadi *dongkrak*.

Sebagai penutup ingin disampaikan bahwa kajian yang masih belum selesai ini seharusnya dikerjakan bersama peneliti (-peneliti) lain yang menguasai Bahasa Arab. Sekalipun demikian diharapkan bahwa sedikit hasil yang telah terkumpul akan dapat dimanfaatkan dalam merevisi buku *Pedoman Ejaan Bahasa Madura yang Disempurnakan* di waktu mendatang, terutama untuk menambahkan panduan penulisan unsur serapan dari Bahasa Arab serta juga bahasa-bahasa lainnya. Sebagaimana diketahui, yang sudah disediakan dalam pedoman ejaan yang ada sekarang hanyalah contoh dalam menangani penyerapan khazanah kosakata dari perbendaharaan Bahasa Inggris dan Bahasa Belanda. Penyempurnaan pedoman ejaan tersebut dirasa diperlukan, karena diyakini bahwa membaiknya kemajuan program pendidikan di pesantren dan madrasah serta besarnya minat mahasiswa Madura berkuliah di perguruan tinggi Agama Islam akan menyebabkan 1000-an kosakata Bahasa Arab yang sudah dipungut oleh Bahasa Indonesia, dalam waktunya akan pula terserap ke dalam Bahasa Madura.

Bibliografi

- Jones, R. 2008. *Loan-Words in Indonesian and Malay*. Jakarta: KITLV & Yayasan Obor Indonesia.
- Kiliaan, H.N. 1904 – 1905. *Madoereesch – Nederlandsch Woordenboek. I – II*. Leiden: E.J.Brill.
- Panitia Pengembangan Bahasa Indonesia 2012 . *Pedoman Umum Pembentukan Istilah, Edisi 3 2004*. Cetakan vii. Jakarta: Badan Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Pawitra, A. 2009. *Kamus Standard Bahasa Madura – Indonesia*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Peninga, P. & Hendriks, H. 1913. *Practisch Madurees – Nederlands Woordenboek*. Semarang: G.C.T. van Dorp.
- Rifai, M.A. 2007. *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Rifai, M.A. 2009. Pencendekiaan Bahasa Madura: Pengembangan Bahasa Madura dalam menghadapi tantangan era informasi dan globalisasi. *Medan Bahasa* 4: 51–64.
- Safioedin, A. 1977. *Kamus Bahasa Madura – Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Sofyan, A., Wibisono, B., Ghazali, A.S., Sukardi, A. (editor) 2014. *Tata bahasa Bahasa Madura, Edisi Revisi*. Sidoarjo: Balai Bahasa Provinsi Jawa Timur.
- Sofyan, A., Dradjid, H.M., Sungkowati, Y. & Sukmawati, D.L. (editor) 2012. *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Madura yang Disempumakan, Edisi Revisi*. Sidoarjo: Balai Bahasa Provinsi Jawa Timur.

PERLAWANAN PEREMPUAN SUBALTERN PADA KAWIN ANAK **STUDI TERHADAP TRADISI NGALA' TUMPANGAN DI DUNGKEK** **SUMENAP**

Tatik Hidayati
Dosen Tetap INSTIKA Guluk-Guluk Sumenep
tatikgpr@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini bertujuan menjelaskan posisi perempuan dalam praktik kawin anak yang dibingkai tradisi yang berkembang di masyarakat Madura, khususnya kecamatan Dungkek Sumenep. Ada beberapa studi mengenai kawin anak yang menyimpulkan bahwa salah satu penyebab utama kawin anak adalah tradisi. Berdasarkan tulisan ini lebih jauh bermaksud menjelaskan bagaimana tradisi memicu munculnya tradisi kawin anak? dan bagaimana mensikapi secara kritis terhadap tradisi, sehingga tradisi tetap menjadi milik masyarakat tanpa mengorbankan perempuan melalui kawin anak? Serta bagaimana perempuan melakukan perlawanan terhadap kawin anak dalam tradisi *ngala' tumpangan*?

Dengan demikian lebih lanjut penulis menggunakan pendekatan sosiologis-antropologis dengan jalan berfikir kritis terhadap tradisi masyarakat. Konsep perempuan subaltern dipakai untuk menggambarkan praktik kawin anak yang memposisikan perempuan sebagai kelompok yang menerima terhadap tradisi. Sedangkan konsep *hidden transcript* sebagai respon kelompok *resisten*, di dialogkan untuk melihat perlawanan perempuan. Studi ini juga terkait dengan *power relationship*, untuk itu beberapa pola relasi dijadikan teori pijakan. Selanjutnya penelitian kualitatif ini dikuatkan dengan wawancara mendalam (*indept-interview*), observasi terlibat (*participation observation*), serta analisis triangulasi untuk menjawab pertanyaan penelitian ini.

Hasil riset menjelaskan *Ngalak tumpangan*, merupakan tradisi yang motif utama adalah mengambil kembali sumbangan sesuai dengan jumlah yang sudah diberikan disaat saudara atau tetangga melakukan hajatan, berbentuk uang, beras, rokok, hiburan (*tanda'* atau *saronen*) dan kebutuhan lain yang diperlukan dalam tradisi hajatan. Namun untuk dapat melaksanakan tersebut, menjadikan anak atau saudara mereka yang masih berusia anak sebagai pengantin dalam hajatan tersebut. Pernikahan ini sebagai akibat dari dominasi orang tua terhadap anaknya. Sehingga lebih mementingkan nilai pragmatism dibanding nilai yang ada pada tujuan pernikahan sebagaimana dalam agama. Akan tetapi perempuan meski diam mereka melakukan perlawanan dengan perbuatan yang menjauh atau memutuskan sepihak pernikahan atau pertunangan telah terjadi.

Kata Kunci: Perlawanan Perempuan subaltern, Kawin Anak, tradisi ngalak tumpangan.

A. PENDAHULUAN

Kawin anak merupakan pernikahan yang dilakukan pada usia anak. Di berbagai tempat orang menyebut dengan pernikahan dini, kawin muda, pernikahan dibawah umur dan disebut juga *early marriage*. Ini terjadi di banyak daerah dipenjuru nusantara, terlebih di pulau Madura, bisa dikatakan kawin anak sesuatu yang biasa terjadi ditengah masyarakat. Pelaku kawin anak dari berbagai kalangan, mulai dari masyarakat yang secara ekonomi kurang, orang kaya, orang terpelajar atau mempunyai tingkat pendidikan yang tinggi, orang punya jabatan atau yang tidak, bahkan tidak sedikit terjadi lingkaran keluarga kiai. Pada beberapa kasus di Madura kawin anak, terjadi pada perempuan usia anak dengan laki-laki dewasa atau beristri. Pada kasus poligami pada perempuan usia anak ini pelakunya adalah laki-laki yang mempunyai kekuasaan secara materi, jabatan bahkan posisi terhormat seperti kiai. Melalui modal sosial yang dimiliki memuluskan tujuan mereka untuk menikahi perempuan usia anak dengan persetujuan orang tua.

Kasus syeh Puji yang menikahi anak usia 12 tahun yang terjadi tahun 2012 adalah sebagian kecil contoh bagaimana perempuan usia anak menjadi korban kawin anak sekaligus menjadi korban poligami oleh laki-laki dewasa.

Dari beberapa studi tentang kawin anak yang sudah dilakukan dapat diketahui sebab dan akibat yang ditimbulkan. Terdapat variasi alasan mengapa seseorang atau masyarakat melakukan perkawinan pada usia anak. Diantaranya disebabkan karena tradisi, faktor ekonomi, beban psikologis orang tua terhadap anaknya, menjaga moral anak dengan alasan term-term keagamaan, adanya kehamilan diluar nikah.¹

Adapun Praktik kawin anak berdampak pada rendahnya pendidikan, kemiskinan, tingkat kematian ibu muda tinggi dan meningkatnya angka perceraian. Dengan demikian tidak sedikit anak-anak kehilangan kesempatan mendapatkan pendidikan karena mereka harus menjalani pernikahan, meskipun di beberapa tempat mereka tetap menempuh pendidikan dengan status perkawinan, maka tidak jarang yang pendidikan yang dijalani tidak optimal. Ini yang kemudian berlanjut pada akses terhadap pekerjaan atau keahlian yang dimiliki menjadi minim dan mereka hidup dengan kemiskinan. Belum lagi rentan kesehatan seksualitas ibu muda, dimana survey Demografi dan kesehatan Indonesia (SDKI) tahun 2012 menunjukkan angka kematian ibu melahirkan di Indonesia adalah 359 per 100 ribu kelahiran hidup. Salah satu tingginya angka kematian ibu melahirkan di karenakan meningkatnya kawin anak. Ketidaksiapan baik secara psikis maupun fisik perkawinan anak banyak yang tidak berlanjut, dari data bahkan dari data 80 % pernikahan anak terjadi perceraian.

Penjelasan diatas dapat memberi gambaran bahwa yang paling dirugikan dalam kasus kawin anak adalah anak perempuan. Dia dijadikan alasan dan sekaligus menanggung beban yang diakibatkan. Naifnya masyarakat menganggap ini merupakan hal biasa serta bukan sesuatu yang harus dihadapi sebagai suatu problem yang diselesaikan. Karena itu masyarakat tetap melestarikan, bahkan berkembang dengan berbagai motif ataupun mengemas dengan budaya yang berkembang.

Sebagaimana pada masyarakat bagian Timur Sumenep mengenal budaya *ngala' tumpangan*, secara tradisi dan budaya mengambil sumbangan kembali dalam jumlah yang sama dengan cara menyelenggarakan hajatan bukan sesuatu masalah. Menjadikan pengantin anak atau saudara mereka yang masih berusia anak perlu dikritisi. Tradisi ini mudah dijumpai pada bulan yang dianggap baik untuk melakukan hajatan atau *ghabai* seperti bulan *syawal* atau *dzulhijjah*.

¹ Rosramadhana Nasution mencatat terdapat delapan hasil kajian tentang kawin anak, karya Luat Simanjutak (2006) tentang *Kawin Anom kajian Antropologis terhadap Pola Perkawinan Etnis Banjar*, perkawinan anom atau kawin anak merupakan tradisi turun temurun karena ada stigma yang menganggap anak perempuan diatas usia lima belas tahun jika belum menikah adalah aib keluarga. Disini dominasi orang tua sangat terasa dalam kebebasan anak perempuan mereka. Akibat dari tradisi ini maka tidak hanya pada kehidupan ekonomi tetapi pada tatanan social dan budaya masyarakat. Kajian Jeremy E Ueker menjadi sesuatu yang menarik dimana ia mengaitkan agama terhadap perkawinan anak, *Religion and Early Marriage*, menariknya tulisan ini mengatakan bahwa ternyata agama sebenarnya hanya menjadi alat legitimasi dari praktek perkawinan anak, sedangkan factor yang lebih dominan adalah budaya dan ekonomi. Kawin Anak yang dikaitkan dengan perilaku aborsi yaitu tulisan Indraswari (1999), *Kawin Muda dan Aborsi*, kawin muda yang disebabkan keterpaksaan secara social budaya telah memicu terjadinya perilaku aborsi. Yulia Astuti (2008) secara khusus meneliti factor-faktor yang menyebabkan terjadinya perkawinan usia muda, maka ia menyimpulkan perkawinan usia muda terjadi karena factor budaya dan rendahnya tingkat pendidikan orang tua. Senada dengan penelitian tersebut adalah penelitian Rufiah dkk (2009) *Faktor-Faktor yang Berhubungan dengan Pernikahan Dini di Kabupaten Purworejo Jawa Tengah*, kesulitan ekonomi menjadi pendorong terjadinya Pernikahan dini. Kajian secara budaya misalnya dilakukan oleh Aditya Dwi Hanggara (2010) penelitian ini memfokuskan pada pengaruh budaya pada maraknya praktek pernikahan dini di Pasuruan. Tulisan Maimun (2007) yang berjudul, *Pernikahan di Bawah Umur di Kalangan Orang Sumatera*, dimana kekhawatiran orang tua jika anaknya terjerumus dalam kemaksiatan menjadi penyebab terjadinya pernikahan di bawah umur. Fenomenologis sebagai pendekatan dalam *Fenomena Perkawinan Dini pada Remaja Dikecamatan Hamparan Perak*, Dominasi orang tua yang memaksakan pernikahan dini dipicu oleh factor tingkat pendidikan yang rendah, ekonomi dan yang mendasar adalah tradisi yang masih kuat dikalangan masyarakat. Rosramadhana Nasution, *Ketertindasan Perempuan dalam Tradisi Kawin Anom: Subaltern Perempuan pada Suku Banjar dalam Perspektif Postkolonial*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta, Cet. 1, 2016, 24-31.

Sementara perempuan-perempuan terdiam dalam menjalani tradisi yang ada, mereka dinobatkan oleh situasi pesta yang penuh hingar bingar. Setelah perhelatan usai pun mereka belum mengerti dan memahami makna dan konsekuensi dari peristiwa tersebut. Orang-orang sekitar juga tidak pernah memberi penjelasan tentang lakon dan perjalanan hidup yang seharusnya mereka lakoni. Sementara orang tua telah terpenuhi tujuan yang ia inginkan dari perhelatan hajatan, yaitu kembalinya uang, beras dan barang-barang lainnya.

Padahal, perempuan dalam posisinya sebagai anak masih butuh perlindungan orang tua, undang-undang, sepatutnya mendapat perhatian dari pemilik otoritas pengetahuan, baik para intelektual atau para ulama' atau *religious leader*, serta para tokoh dalam masyarakat. Sayangnya tidak banyak yang bersuara dan melakukan pembelaan terhadap posisi perempuan. Untungnya perempuan pedesaan pada umumnya taguh, kuat dan pemberani meski tampak sebagai *the silent minority* atau *marginalized group*.² Mereka tampak *survive* meskipun sunyi dari usaha-usaha untuk melindungi. Sehingga perempuan tetap menjalani tradisi dengan diam, meskipun diamnya bukan berarti mereka tidak melakukan perlawanan. Meski perempuan telah kehilangan suara (*voiceless*) menjadi *subaltern* oleh tradisi *ngala' tumpangan* yang masih dipertahankan.

Perlawanan secara diam-diam, sebagaimana diungkapkan oleh Scott dalam relasi kuasa terdapat pada dua tataran realitas, pertama adalah *public transcript*, yaitu bentuk relasi yang bersifat terbuka antara pihak yang subordinat dan pihak yang mensubordinat. Sebaliknya, *hidden transcript* merupakan transcript dari kaum yang tersubordinasi dalam melakukan perlawanan secara diam-diam atau tersembunyi.³ *Transcript* ini dapat berbentuk tindakan atau perbuatan yang ditampakan pada relasi yang sifatnya terbuka atau tersembunyi. Dalam hal ini perempuan sebagai pihak yang tersubordinasi lebih banyak melakukan transcript secara tersembunyi, ini yang dinamakan sebagai *Hidden Transcript*. Bentuk perlawanan ini tidak selalu menentang nilai budaya dan agama yang berkembang pada masyarakat Madura. Sebagaimana penelitian Siti Kusujarti, dimana perempuan meski menjalani budaya mereka, tetapi mereka senantiasa melakukan perlawanan yang tersembunyi seperti perkataan dan praktik seperti desas desus, gosip dan cerita yang dilakukan oleh perempuan.⁴ Dalam konteks ini perlawanan bisa juga dilakukan secara terbuka atau terang-terangan akan tetapi tidak bersifat frontal, tetapi melawan secara lembut, halus dan estetik. Muhammad Sobari menamakan model perlawanan tersebut sebagai perlawanan puitik.⁵

Perlawanan ini akibat dari pola relasi yang pincang, dimana setiap orang akan senantiasa terlibat dalam pola relasi dari paling halus, baik dalam bentuk *hegemonic*, *dominatif*, sampai pada unsur pemaksaan dan kekerasan yang disebut sebagai *koersif*. Pada kasus ini relasi ini terjadi antara anak dan orang tua dan istri dan suami. Meski agama dalam beberapa studi hanya dijadikan sebagai alat legitimasi, akan tetapi pengaruhnya sekaligus juga memperkuat pola relasi sebagaimana diatas. Ini akibat interpretasi teks yang dipahami oleh religious leader yang memperkokoh relasi yang tidak *equal* (adil).

Untuk dapat menghadirkan bagaimana perempuan melakukan perlawanan terhadap kawin anak pada tradisi *ngala' tumpangan* maka, penelitian ini secara khusus akan melihat secara subyektif dari sudut pandang perempuan. Pendekatan ini merupakan pendekatan dari dalam (*inside view*) perempuan itu sendiri. Dimana perempuan dalam mewujudkan praktik sosial

² Disini Muhammad Sobari lebih jauh menggambarkan perempuan pedesaan sebagai ratu drupadi yang digambarkan sebagai karakter kuat dan pemberani dan sekaligus menjadi srikandi yang cekatan dalam bertindak dan berfikir. Ahmad Sobari, *Perlawanan Politik dan Puitik Petani Tembakau Temanggung*, PT. Grafika Mardi Yuana, Bogor, 2016, hal. 91-92

³ James Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcript*, (New Haven and London: Yale University Press, 1990).

⁴ Siti Kusujarti, antara Ideologi dan Transkrip tersembunyi: Dinamika Hubungan Gender dalam Masyarakat Jawa, dalam Irwan Abdullah ed., *Sankan Paran Gender*, Pustaka Pelajar dan Pusat Penelitian Kependudukan UGM, Yogyakarta, cet. III, 2006, 93-96

⁵ Mohammad Sobari, *Perlawanan Politik dan puitik.....*, 225-226

didasarkan pada konsep, nilai, dan ukuran perempuan sendiri.⁶Dengan demikian model perlawanan yang dilakukan masing-masing perempuan juga berdasarkan konsep, nilai dan ukuran-ukuran mereka. Dengan demikian tulisan ini bermaksud mengkritisi tradisi ngalak tumpangan yang memicu munculnya kawin anak dan bagaimana tradisi tetap menjadi milik masyarakat tanpa melibatkan anak perempuan dalam kawin anak.

B. TRADISI NGALA' TUMPANGAN DAN KAWIN ANAK PADA MASYARAKAT MADURA

1. Ngala' Tumpangan dan Tengah

Tradisi *ngala' tumpangan* biasa dikenal dimasyarakat pedesaan Madura, khususnya di daerah sumenep. Tradisi ini ada pada pelaksanaan *ghabai* (hajatan) dengan mengundang saudara, teman dan tetangga yang mereka kenal. Setiap tamu yang datang membawa uang, beras, rokok atau sumbangan dalam bentuk hiburan. Masyarakat menyebut sebagai *tengah*, dimana apa yang disumbangkan itu akan dikembalikan jika yang bersangkutan melaksanakan *ghabai*. Tapi tidak semua hajatan mendatangkan hiburan, biasanya tergantung kebiasaan masyarakat sekitar. Sedangkan hajatan pengantin yang tidak menerima sumbangan biasa disebut sebagai selamatan atau *walimah*.

Pada awalnya *ngala' tumpangan* ini dimaksudkan untuk meringankan dari segi modal atau materi orang yang akan menggelar hajatan. Dengan mendapatkan bantuan dari banyak orang maka, diharapkan orang yang bersangkutan dapat melaksanakan hajatan dengan lancar. Ada beberapa cara supaya mereka dapat mengembalikan dalam jumlah yang sama, pertama mencatat sumbangan setiap tamu yang datang, biasanya ada tukang catat yang terdiri tidak hanya satu orang. Sedangkan tuan rumah menyambut tamu dan menerima bawaan para tamu. Ada pula yang diumumkan pakai pengeras suara si A misalnya dan jumlah sumbangan yang dibawa. Ini biasa terjadi di daerah kecamatan batang-batang, dan didaerah pantura Madura. Di daerah klianget setiap orang yang menyumbang dicatat dan di tukar dengan telur, banyaknya telur sesuai dengan jumlah sumbangan. Meskipun demikian tidak sedikit pula mereka yang mencatat sumbangan setelah hajatan selesai. Akan tetapi hampir bisa dikatakan bahwa model seperti ini dengan harapan mereka dapat mengembalikan dalam jumlah yang sama. Dan tidak semua hajatan atau *ghabai* dikatakan *ngala' tumpangan*.

Dari gambaran diatas dapat dikatakan bahwa hampir di semua daerah di Sumenep *ghabai* itu mencatat semua sumbangan akan tetapi tidak semua *ghabai* bisa dikatakan *ngala' tumpangan*. Karena ini lebih pada motif awal seseorang menggelar hajatan, misalkan sang punya hajat berniat untuk meminta sumbangan karena dia dulu sudah banyak yang disumbangkan sedangkan dia belum pernah menggelar hajatan sama sekali, sehingga untuk hajatan ditujukan untuk mengambil kembali sumbangan yang sudah diberikan. Maka motif hajatan yang demikian bisa dikatakan sebagai *ngala' tumpangan*.

Selanjutnya *ngala' tumpangan* yang terjadi di banyak daerah dipahami sebagai pengembalian sumbangan belaka. Berbeda dengan masyarakat Romben dungkek, *ngala' tumpangan* bukan hanya sekedar balas budi yang berwujud materi, akan tetapi didaerah ini *ghabai* kebanyakan adalah *ngala' tumpangan* dalam tradisi yang sedikit komplek. Dilihat dari pesta perhelatan dapat dipastikan disertai hiburan berupa *tanda'* dan musik *saronen* yang mengiring penganten kuda (*penganten jaran*). Hiburan *tanda'* dan *saronen* termasuk adalah hasil dari tradisi *ngala' tumpangan*. Bahkan didaerah ini sudah berbentuk kelompok arisan yang biasa dikenal sebagai *grup*. Dimana mereka secara bergantian secara bergilir, siapa yang akan mendapat bagian pada musim penganten berikutnya. Ini sudah jauh-jauh hari ditentukan karena berkaitan dengan jumlah uang yang dibutuhkan para anggotanya untuk menyumbang si punya hajat yang mendapat

⁶ Irwan Abdullah, *sex, Gender dan Reproduksi Kekuasaan*, Terawang Press, Yogyakarta, 2001, 14

giliran.⁷Namun tidak semua *ghabai* itu terlibat dalam grup atau arisan, tetapi murni mereka *ngala' tumpangan*. Sehingga tampak bahwa selain motif ekonomi dalam tradisi ini juga bermakna rekreatif yang berkaitan dengan seni *tanda'* dan *saronen* sebagai penghibur hajatan bagi masyarakat sekitar.

2. Hiburan Dalam Ngala' Tumpangan

Selain pagung dekorasi untuk penganten (*koade*), yang selalu ada dalam pesta ini juga ada pagung untuk pertunjukkan seni *tanda'*.⁸*Tanda'* merupakan kesenian yang menampilkan penari khas perempuan dan bukan sembarang penari tapi memang ahli dalam menari (*nanda'*). Begitu para undangan hadir *tanda'* dimulai dengan musik gamelan (*gendhing*) mengiringi sinden *ngejhung* (nyanyi) dalam bahasa Madura, tidak lama sang *sinden* juga menari sambil tetap *ngejhung* tidak lama kemudian para laki-laki yang ikut menari (*nandhang* atau *atandhang*) secara berpasangan dengan sinden sambil bernyanyi bersahut-balas.⁹ Disini kemudian laki-laki yang *nandhang* bersama sinden kemudian menyodorkan uang atau nyawer, besar uangnya cukup bervariasi. Seluruh acara tersebut biasa diikuti para tamu undangan terutama yang menjadi grup atau yang biasa terlibat dan pengantin yang duduk dipelaminan ikut menyaksikan.

Setelah hiburan *tanda'* berakhir maka pengantin yang ada di *koade* diiringi atau kirab keliling kampung dengan kuda dan musik *saronen*. *Saronen* dikenal music khas dari Madura sebagai instrument pengiring sapi (biasa mengiri karapan sapi) atau kuda (untuk acara upacara ritual di makam keramat/ *bhaju'* atau untuk pesta perkawinan).¹⁰

3. Pengantian dalam Ngala' Tumpangan

Dari beberapa kali saya menghadiri hajatan didaerah ini pengantennya masih usia anak-anak. Saya mengira ini hanya formalitas penganten, namun setelah saya tanyakan mereka dinikahkan secara *sirri* atau pernikahan dibawah tangan. Saat itu pengantin laki-laki masih SMP dan perempuannya masih anak-anak. Menurut kakak pengantin tersebut dia sebenarnya tidak mau dipaksa sampai nangis karena masih pingin sekolah, kemudian orang tuanya bilang kalau dia tetap bisa sekolah dan meneruskan. Pernikahan ini bisa diteruskan jika memang mereka cocok nantinya jika tidak ya..ngak apa-apa. Proses perjodohan ini terjadi karena ada keinginan dari orang tua kedua belah pihak, biasanya mereka masih ada ikatan saudara. Perjodohan tersebut dimaksudkan supaya hubungan saudara tidak terputus. Disamping itu untuk menjaga harta atau warisan yang mereka miliki tidak jatuh keorang lain.

Ada yang karena ia tidak punya anak maka sang punya hajat menjadikan penganten keponakannya supaya hajatan bisa dilakukan. Memang dari beberapa kasus penganten tersebut selamanya tidak selalu terjadi pernikahan, akan tetapi lebih banyak adalah pesta tersebut dianggap sebagai pertunangan atau *abaka*. Dalam relasi selanjutnya kedua keluarga tersebut terikat *besanan* dan memperlakukan keduanya sebagai mertua –menantu. Dimana dalam tradisi Madura mereka diperlakukan khusus pada moment tertentu seperti lebaran saling memberi hantaran makanan yang tergolong istimewa bagi masyarakat sekitar.

⁷Sebagaimana dipaparkan oleh Helen, *tanda'* biasanya di gelar secara bergilir oleh grup arisan. Disini Nampak bahwa *tanda'* tidak menjadi hiburan dalam sebuah hajatan, Helen Bouvier, Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2002, 172

⁸ Tulisan Inung, mengenai *tandhek* mengilustrasikan bagaimana *tandhek* yang diperankan oleh kaum perempuan itu yang menjadi masalah karena budaya patriarki yang menempatkan perempuan sebagai pencari nafkah telah dapat merendahkan martabat laki-laki. Alasan lain adalah bagaimana *tandhek* adalah tradisi atau seni yang bertentangan dengan "selera" para kiai. Sehingga penikmatnya adalah masyarakat pedesaan yang biasanya jauh dari sentuhan para kiai dan biasanya dikomandani oleh *klabun* (kepala desa). Inung A.Z. Hamdhi, "Tandha' Jungkir Balik Kekuasaan Laki-laki Madura", dalam *Srinthil* edisi 013 tahun 2007, hal. 10-31. Selanjut tentang pembedaan selera seni tradisi kiai dan kalebun ditulis juga dalam penelitian Saputra, Endy, *Kiai Langgar and Kalebun*, Yogyakarta: Graduate School Gadjah Mada University, 2009.

⁹ Nyanyia rayu- merayu itu menggabungkan berbagai kalimat, metaphor, dan unsur improvisasi yang kadar keindahannya tergantung pada bakat, suasana batin, dan keadaan. Biasanya temanya adalah suka duka cinta. Kreasi sempotan saat itu yang menimbulkan tepuk tangan dan sorak-sorai dan siulan penonton. Helen Bouvier, Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan ,167

¹⁰Ibid, 56

Berbagai data yang didapat dilapangan mereka ada yang mengatakan dia melakukan *ghabai* tersebut karena memang bagian dia mendapat arisan atau giliran, maka karena anaknya masih kecil, hajatan tersebut menjadi peresmian pertunangan. Dari segi usia mereka rata-rata masih usia sekolah SLTP dan SD.

Jika dilihat berdasarkan usia praktik kawin anak didesa romben dungkek dapat diklasifikasikan sebagai berikut. *Pertama*, penganten usia 17-20, maka pernikahan ini akan dijalani kejenjang rumah tangga. *Kedua*, pada penganten yang usia 12-17 tahun biasanya pernikahan ini terjadi, tetapi mereka bisa melanjutkan sekolah atau mondok ke pesantren sampai mereka cukup usia. *Ketiga*, Usia dibawah 15 tahun tidak terjadi pernikahan tetapi hanya peresmian pertunangan sambil menunggu usia mereka cukup dalam pandangan masyarakat setempat.

Sehingga jika dilihat dari motif awal mereka melakukan pernikahan atau *abakal* pada usia anak adalah karena motif ekonomi. Sedangkan jika didalami motif anak-anak mereka mau dinikahkan atau ditunangkan pada usia anak karena ketidak-tauan mereka tentang maksud acara tersebut dan kebanyakan mereka karena ikut-ikutan dengan teman sebaya yang diperlakukan secara sama oleh orang tuanya.

4. Dampak dari Pernikahan atau *abakal* dalam Tradisi *Ngala' Tumpangan*

Dampak disini dipahami sebagai konsekuensi-konsekuensi yang selanjutnya akan terjadi setelah pesta hajatan usai. Ini sangat terkait dengan kondisi usia penganten sesuai tiga kriteria diatas.

- (1) Pada usia pertama, mereka menjalani pernikahan tanpa kesiapan materi yang mapan sehingga tidak jarang pasangan ini harus berpisah sementara karena suaminya bekerja keluar kota. Itupun dengan bekal pengalaman dan ketrampilan kerja yang seadanya. Kalaupun tidak bekerja maka mereka mendapatkan penghidupan sepenuhnya dari orang tua mereka. Bahkan tidak jarang sampai mereka mempunyai anak, kehidupannya masih ditanggung oleh orang tua mereka. Ketidaksiapan secara psikis tidak jarang pernikahan tersebut tidak berjalan lama.
- (2) Sedangkan pada usia dibawah 17 tahun bisa dikatakan mereka menjalankan pernikahan secara setengah-setengah. Hubungan suami istri tetapi mereka tidak serumah. Ada yang memang melanjutkan sekolah masing-masing, atau karena ada perjanjian bahwa pernikahan ini akan berlanjut kalau mereka sudah lulus sekolah. Tidak jarang anak-anak ini kemudian merasa tidak mau karena perubahan pandangan, maka pernikahan diputus atau dibatalkan sepihak atau kedua belah pihak.
- (3) Sedangkan pada kelompok usia yang ketiga yaitu sekitar usia 15 tahun, maka anak-anak tersebut kembali menjalani dunia mereka sebagai anak-anak. Setelah dianggap cukup usia orang tua mereka akan menagih janji merka dalam ikatan pernikahan. Atau sama kasusnya dengan yang kedua yaitu tidak meneruskan pertunangan, dengan berbagai alasan. Akan tetapi jika mereka menginginkan melanjutkan pertunangan, maka bagi perempuan sekitar tamat SLTP, maka orang tua mereka meresmikan hubungan mereka dalam pernikahan resmi (ada *ijab Kabul* meski tidak selalu melalui KUA). Anak perempuan didesa romben ini rata-rata menikah pada usia tamat Mts atau SMP.

Situasi diatas kemudian menjadi tradisi tersendiri dalam masyarakat bahwa perempuan menikah rata-rata sekitar usia tamatan SLTP, dan beberapa tamatan SLTA atau MA. Jarang sekali perempuan berpendidikan sampai jenjang sarjana, meskipun terdapat juga mereka sampai sarjana tetapi setelah dalam ikatan pernikahan. Beberapa perempuan yang melanjutkan kuliah, tapi mereka belum menikah tidak sedikit yang merasa mendapatkan "intimidasi" oleh masyarakat disekelilingnya.

Dilihat dari konsekuensi-konsekuensi diatas usia menjadi pertimbangan masyarakat dalam pernikahan, akan tetapi usia itu ukurannya berdasarkan pemahaman masyarakat sendiri,

atau tidak dalam usia ideal pernikahan. Sekitar 18 tahun untuk perempuan minimal dan 20 untuk laki-laki minimal. Tentu pernikahan dengan usia tersebut mengandung implikasi-implikasi yang cukup mengawatirkan baik dari keamanan pengetahuan, materi, psikis dan kesehatan sebagaimana di singgung diawal tulisan ini.

C. PERLAWANAN PEREMPUAN SUBALTERN TERHADAP KAWIN ANAK

Perempuan subaltern dimaknai sebagai perempuan yang telah kehilangan suaranya atau *voiceless* oleh tradisi, seakan mereka tidak dapat melakukan apa-apa dengan diam tanpa suara. Sebagaimana dalam kesimpulan Rosramadhana Nasution bahwa karena perempuan sudah tersubaltern, maka dalam kasus kawin anak ia tidak mampu melakukan perlawanan.¹¹ Akan tetapi dalam tulisan ini perlawanan dimaknai sebagai penolakan-penolakan yang dilakukan perempuan didasarkan pada pemahaman, nilai, ukuran perempuan itu sendiri. Atau disebut perlawanan dengan menggunakan pendekatan subyektif. Karena standar perlawanan yang kita ciptakan tidak selalu sama dengan kemampuan, kemauan dan sesuai kondisi yang dialami oleh perempuan pedesaan dalam hal ini dalam menghadapi kawin anak.

Perlawanan yang dilakukan perempuan dalam tradisi *ngala' tumpangan*, bukan menolak tradisi melainkan menjalankan tradisi tersebut. Namun sejalan dengan pemahaman tentang makna pernikahan tersebut mereka kemudian melakukan tindakan-tindakan yang melawan atau menolak perkawinan yang telah dijalani pada tradisi *ngala' tumpangan*. Ini tampak dari perilaku-perilaku sebagai berikut.

Pertama, Tidak sedikit perempuan dibawah usia yang dinikahkan pada saat tradisi *ngala' tumpangan* digelar, mengambil jalan perceraian atau mengakhiri pernikahan mereka secara sepihak. Keberanian ini mereka lakukan karena pernikahan tidak seindah dan seindah yang mereka tidak sempat membayangkan sebelumnya. Maka setelah pernikahan terjadi mereka harus diatur dengan berbagai ketentuan tradisi sebagai perempuan yang sudah menikah. Perpisahan yang mereka lakukan tidak sebagaimana orang dewasa dengan bahasa jelas dan tegas. Perempuan ini hanya menunjukkan dengan perbuatan yang menghindar dari pasangan atau menghindar dari orang tuanya.

Kedua, sebagian dari mereka mengambil langkah dengan melanjutkan sekolah meski tanpa dukungan orang tuanya. Sikap ini adalah bentuk perlawanan yang mereka lakukan untuk menghindari perkawinan yang mereka jalani. Bahkan terdapat proses negosiasi dimana sang perempuan mau menjalani pernikahannya akan tetapi mereka tetap diperbolehkan untuk sekolah sampai mereka lulus.

Ketiga, bentuk perlawanan berlanjut pada praktik pertunangan pada tradisi *ngala' tumpangan*. Tidak sedikit pertunangan yang telah mereka lakukan tidak dilanjutkan dengan berbagai alasan. Karena permintaan orang tua atau karena pihak perempuan tidak mau lagi melanjutkan pertunangan ke jenjang pernikahan. Ini karena ada keinginan kuat untuk melanjutkan sekolah atau mondok ke pesantren.

Sejalan dengan hal tersebut, maka perlawanan yang dilakukan para perempuan dalam mensikapi kawin anak di tampilkan melalui perbuatan yang jelas dan nyata. Perbuatan menerima tradisi pernikahan pada tradisi *ngala' tumpangan*, tidak berarti mereka mengamini atau setuju untuk melanjutkan pernikahan tersebut. Meski bukan kata-kata, namun perlawanan ini bukan suatu kepura-puraan tetapi nyata pada *onstage*. Sehingga perlawanan ini bukan kepura-puraan pada *offstage*, sebagaimana pada teori Scott. Menerima pernikahan bukan kepura-puraan, tetapi lebih pada ketidak-tahuan perempuan tentang makna, maksud serta konsekuensi-konsekuensi yang diakibatkan oleh pernikahan. Jika teori Scott lebih pada *class struggle*, tapi kajian ini lebih pada

¹¹ Rosramadhana Nasution, Keterdidikan perempuan, 193-197

power relations anak dan orang tua. Secara struktur keduanya berbeda tetapi dasar dan tujuannya sama yaitu melawan kesewenangan dan dominasi.¹²

D. TELAAH KRITIS KAWIN ANAK DALAM TRADISI *NGALA' TUMPANGAN*

1. Relasi Dominatif Terhadap perempuan

Mengkaji peran orang tua terhadap anak, maka orang tua dalam pemahaman agama dan budaya ditempatkan sebagai pemegang otoritas terhadap anak. Otoritas sebagaimana dalam pengertiannya dimaknai sebagai hak untuk bertindak, kekuasaan, wewenang dan hak melakukan tindakan atau hak untuk membuat peraturan untuk memerintah orang lain.¹³Otoritas orang tua terhadap anaknya terbentuk melalui relasi kuasa yang membuat pihak lain harus menerima dengan atau tanpa adanya perlawanan.

Arti atau makna tersebut diperlihatkan orang tua dalam menikahkan anak-anak mereka, sehingga mengawinkan putrinya tidak perlu meminta persetujuan dari yang bersangkutan atau restu dari manapun. Sebagaimana yang terjadi dalam tradisi *ngala' tumpangan*. Term agama tentang *wali mujbir* seakan mensahkan orang tua untuk berkuasa penuh terhadap pernikahan anaknya. Padahal, dalam hadits menyarankan orang tua untuk meminta persetujuan anaknya, *diamnya perawan adalah jawabannya*. Ini mengindikasikan bahwa persetujuan diperlukan. Meskipun interpretasi terhadap *diamnya* anaknya bisa mau atau menolak dengan diam.¹⁴ Dalam konteks budaya Madura kepatuhan terhadap orang tua suatu utama, batu kepada para guru dan pemimpin dalam arti yang luas. Sebagaimana ungkapan *bhabu' bhapa' ghoroo ratho* yang diajarkan orang tua terhadap anak-anaknya.

Relasi diatas jelas bahwa orang tua menggunakan otoritasnya dan menciptakan relasi yang dominatif terhadap anak-anak mereka dalam menentukan pasangan hidup, yang kemudian menjadi sebuah tradisi. Kepatuhan anak terhadap orang tua seharusnya tidak direproduksi menjadi penguasaan, tapi justru orang tua selayaknya melaksanakan tanggungjawab dengan baik. Terutama yang berkaitan dengan pendidikan anak-anak mereka. Beban tersebut direduksi dengan menikahkan anak-anak mereka pada usia belia. Jika ini terjadi secara terus menerus maka akan menjadi lingkaran kebodohan, kemiskinan dan keterbelakangan yang tidak terputus.

Relasi dominatif terhadap perempuan juga tergambarkan dalam tradisi *ngala' tumpangan*, disaat hiburan *tanda'* digelar. Meskipun *tanda'* perempuan ini adalah penari profesional, namun mereka diperlakukan sebagai penghibur tidak cukup dengan *kejhung* dan tariannya. Mereka dituntut untuk memenuhi kesenangan para laki-laki yang *atandhang* dengan bersedia menari berpasangan dengan unsur yang cenderung erotis. Bahkan dalam tulisan Helen disebutkan hampir semua penulis mengungkap segi "pelampiasan seksual" dalam setiap acara *tanda'*.¹⁵ Pada sisi lain *tanda'* ini juga menjadi tulang punggung keluarga dimana menjadi penari adalah pilihan yang ia ambil untuk tetap *survive* dalam berkeluarga. Ini karena tidak jarang para suami mereka juga ikut mendukung profesi mereka tentunya untuk penopang kehidupan ekonomi mereka.

2. Reduksi terhadap Makna Pernikahan

Sebagaimana dalam ajaran Islam dan undang-undang perkawinan dijelaskan bahwa tujuan perkawinan adalah mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.¹⁶ Adanya ketenangan, kebahagiaan dan penuh kasih sayang dalam sebuah rumah tangga baik oleh suami atau istri suatu cita-cita yang harus diwujudkan. Tujuan tersebut sulit dicapai jika relasi yang terbangun antara suami-istri dalam posisi yang timpang. Dimana kebahagiaan hanya

¹² Sebagaimana pula yang disimpulkan oleh Muhammad Sobari, *Perlawanan Politik dan Puitik.....*,226

¹³ Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Edisi III), Jakarta: Balai Pustaka, cet. II, 2002, 805

¹⁴ Lebih lanjut mengenai pembahasan ini dapat dibaca dalam buku, Tim Penulis Rumah Kitab, *Fiqh Kawin Anak: Membaca Ulang Teks Keagamaan Perkawinan Usia Anak*, Jakarta: Rumah Kitab dan Ford Foundation, 2015, 159-165. Lihat juga buku Masdar F. Mas'udi, *Hak-Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam : Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Bandung : Mizan, 1997, cet. I, 88-104

¹⁵ Helen Bouvier, *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan*,167

¹⁶ Sebagaimana dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 1974

dirasakan oleh sepihak. Beberapa kasus yang ditemukan dilapangan mereka menjalani rumah tangga dengan terpaksa, dia merasa mereka tidak diberi kesempatan untuk bersuara atau terkadang bersuara tanpa ada yang mendengar. Relasi ini ada dalam hubungan yang luas, baik berkaitan dengan relasi berkaitan seksualitas maupun urusan rumah tangga lain, seperti memasak, mencuci dsb.

Menikahkan anak perempuan pada usia muda untuk memenuhi tuntutan *ghabai* dengan melestarikan *ngala' tumpangan*, telah mereduksi makna pernikahan yang tujuan semula mulia. Terlebih jika pernikahan itu dianggap sebagai formalitas belaka, untuk maksud terpenuhinya hajat dan rekreatif belaka. Meski jika ditanya mereka tetap merasa menikahkan anak-anak mereka dengan maksud membahagiakan. Mungkin kebahagiaan yang mereka ukur dan persepsikan sendiri. Sehingga pernikahan lebih bermakna pragmatis, dibandingkan dengan memenuhi tujuan mulia agama yang mereka anut. Realitas sosial menjadi ini suatu ironi, dimana masyarakat Madura di kenal sebagai masyarakat yang agamis. Patuh dan taat pada agama Islam dalam seluruh aktivitas kehidupannya.¹⁷ Akan tetapi pemahaman keagamaan terdistorsi oleh tradisipragmatis yang mereka kembangkan. *Ngala' Tumpangan* sebagai sebuah tradisi yang hadir dan berkembang ditengah-tengah masyarakat, tidak dapat dikesampingkan atau dihilangkan begitu saja. Biarkanla menjadi milik masyarakat, akan tetapi muatannya dapat diperhalus dan diisi dengan nilai-nilai agama yang mulia atau dengan konten budaya Madura yang luhur.

Ketidakhadiran *religious leader* atau kiai sebagai tokoh agama dalam tradisi ini memang menjadi persoalan tersendiri. Walau secara verbal para kiai menolak tradisi tersebut, tetapi ii bagian dari akibat transformasi nilai agama tidak sampai secara utuh dalam pemahaman masyarakat. Akibatnya masyarakat mempunyai pemahaman yang tidak utuh terhadap makna pernikahan, dan tradisi yang berkembang tidak menghadirkan nilai agama sebagai ruhnya. Apalagi kita berharap para kiai tersebut mempunyai keprihatinan dan keperpihakan terhadap posisi anak perempuan yang menjadi bagian yang dikorbankan. Disini sebagai seorang *religious leader* dibutuhkan kemampuan dan keluasaan cara pandang terhadap cara pandang interpretasi teks agama yang tidak memihak perempuan sebagai golongan yang ter subordinat. Padahal hak hidup, persamaan, keadilan merupakan tema penting yang harus dikedepankan dalam beragama.

Daftar Pustaka

- Rosramadhana Nasution, 2016, *Ketertindasan Perempuan dalam Tradisi Kawin Anom: Subaltern Perempuan pada Suku Banjar dalam Perspektif Postkolonial*, Jakarta, Cet.1, Yayasan Pustaka Obor Indonesia,
- Muhammad Sobari 2016, *Perlawanan Politik dan Puitik Petani Tembakau Temanggung*, , Bogor, PT. Grafika Mardi Yuana
- James Scott, 1990, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcript*, New Haven and London: Yale University Press
- Irwan Abdullah ed, 2006, *Sankan Paran Gender*, Yogyakarta, cet. III, Pustaka Pelajar dan Pusat Penelitian Kependudukan UGM,
- Irwan Abdullah, 2001, *sex, Gender dan Reproduksi Kekuasaan*, Yogyakarta, Terawang Press
- Helen Bouvier, 2002, *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia,
- Inung A.Z. Hamdhi, "Tandha' Jungkir Balik Kekuasaan Laki-laki Madura", dalam *Srinthil* edisi 013 tahun 2007,
- Saputra, Endy, 2009, *Kiai Langgar and Kalebun*, Yogyakarta: Graduate School Gadjah Mada University
- Pusat Bahasa, 2002, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Edisi III), Jakarta: Balai Pustaka, cet. II

¹⁷Abdul A'la, "Membaca Keberagaman Masyarakat Madura" dalam Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa*, (Jogjakarta: Pustaka Marwa, 2004).

Tim Penulis Rumah Kitab, 2015, *Fiqh Kawin Anak: Membaca Ulang Teks Keagamaan Perkawinan Usia Anak*, Jakarta: Rumah Kitab dan Ford Foundation
Masdar F. Mas'udi,, 1997,*Hak-Hak Reproduksi Perempuan Dalam Islam : Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Bandung : Mizan
Rozaki, Abdul, 2004,*Menabur Kharisma Menuai Kuasa*,Jogjakarta: Pustaka Marwa,

Madura dalam Perspektif Budaya, Politik,
Industrialisasi, Kesehatan, dan Pendidikan

MADURA



PUSAT PENELITIAN GENDER DAN KEPENDUDUKAN
PUSAT PENELITIAN BUDAYA DAN POTENSI MADURA
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
UNIVERSITAS TRUNOJOYO MADURA
Jalan Raya Telang, Kec. Kamal, Bangkalan
Madura, Jawa Timur 69162